



**El Colegio
de la Frontera
Norte**

**Pilaana y Maachiiwa: cuidados cotidianos y movilidad
de mujeres nahuas en Puerto Vallarta**

Tesis presentada por

Lorena Castro Rufino

para obtener el grado de

DOCTORA EN ESTUDIOS CULTURALES

**Tijuana, B. C., México
2025**

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Directora de Tesis: Dra. Silvia López Estrada

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. Dra. Olivia Teresa Ruiz Marrujo, lectora interna
2. Dra. Paula Carolina Soto Villagrán, lectora externa
3. Dra. María del Rocío Enríquez Rosas, sinodal
4. Dr. José Carlos Cervantes Ríos, sinodal

Para no mama, no lolatsin Panchita iwan no lolatsin Juliana

Para mi mamá, mi abuelita Panchita y mi lola Juliana

AGRADECIMIENTOS

Esta sección es muy importante para mí, ya que la tesis es un proyecto que construí en diferentes temporalidades, pero siempre en compañía. Algunas veces por instituciones, comunidades y personas, regularmente de manera simultánea. Ellas y ellos me sostuvieron para iniciar, continuar y concluir este proceso. Todas y todos son importantes, así que los nombro sin orden jerárquico. Desde este momento advierto que, aunque trate de nombrarles, es probable que haya omitido mencionar a alguien, me disculpo.

Después de salir de la licenciatura en arquitectura, pensé que mi educación escolar terminaría, que me dedicaría a trabajar en una constructora o despacho, algo que hice por once años. Ahí el lenguaje diario fueron líneas, croquis, dibujos, colores o aparentes garabatos, los cuales sigo replicando con terquedad hasta hoy, porque antes que escribir dibujé, y antes de dibujar observé. Entonces escribir y leer fue la última habilidad escolar que adquirí.

Afortunadamente esta forma de escribir dibujando, también es valorada en las ciencias sociales, en especial en el programa doctoral de Estudios Culturales por El Colegio de la Frontera Norte (El Colef). Si bien carezco de notables tablas teóricas, la representación gráfica fue el lenguaje que me dio la confianza para transitar el posgrado. Esto no habría sido posible sin la aceptación de El Colef, ni sin el apoyo económico de la Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación (SECIHTI). Destaco que en ambas instituciones las y los mexicanos han puesto votos de confianza para que algunos ciudadanos podamos acceder a sus instalaciones y apoyos. Así que, al agradecerle a El Colef y a la SECIHTI, agradezco también a las y los mexicanos que con arduo trabajo me han apoyado.

A la doctora Silvia López Estrada, mi directora, quien siempre fue profesional. Recuerdo que en una primera reunión me dijo: “pregúntale a mis estudiantes, leo todo lo que escriben”. Y así fue, leyó absolutamente todo lo que escribí. Este proceso fue mejor a su lado, además fue paciente, generosa, bondadosa y empática. Fue la primera de varias colaboradoras en este proyecto. Incluso, me invitó e incluyó a los seminarios y presentaciones de los proyectos que coordinó, como el de “Políticas de Cuidado Infantil, Trabajo y Género. La privatización del cuidado en las familias mexicanas en tiempo de austeridad”, proyecto 1311320 Conahcyt

Ciencia de Frontera. Así, ella me asesoró y guió con profesionalismo, pero también con afecto, y supo formar un comité crítico, respetuoso y comprometido.

A mi comité. A la doctora Olivia Ruiz, quien siempre abrió su corazón y expresó preocupación por mi proceso identitario. A la doctora Paula Soto, porque sus textos despertaron mi interés en los trayectos cotidianos. A la doctora Rocío Enríquez y al doctor José Carlos Cervantes, quienes cedieron su tiempo para leer la tesis y, además, dieron sugerencias y recomendaciones. A todas les agradezco por su tiempo, sus lecturas, y sus preguntas que me ayudaron a fortalecer esta investigación.

A las colaboradoras de esta tesis, mis tías y abuelas, en especial a Elena, Gabriela y Fausta, quienes forman parte de la comunidad nahua que habita en Puerto Vallarta desde hace más de cuatro décadas. Ellas me abrieron sus casas, sus rutinas, su familia y sus historias, me recibieron, me alimentaron, me escucharon, y además me contaron mi propia historia. Más allá de la información para esta tesis, me llevo historias de vida que guardaré con respeto y cariño. Me quedo con más para mi vida que para este documento.

A mis mentoras y mentores, porque haber sido estudiante durante tanto tiempo, me ha permitido conocer a seres humanos maravillosos que, sin interés alguno, me han cobijado. A Alfonso Baños, quien durante mi estadía en Tijuana viajó cada semestre desde Puerto Vallarta para “echarme un ojo”. A Julio Carreón, que me llamó constantemente solo para preguntarme “Lore, ¿cómo estás?” y cuando terminaba su llamada se despedía con “te quiero mucho”. A mi maestra Carmen Silvia, quien ha estado presente en mi vida desde mi educación secundaria. A la doctora Olga Odgers, que, con cariño, compañía y sororidad, hizo que mi estancia en Tijuana escalara de excelente a maravillosa. A mi querida maestra Emiliana, quien pacientemente me enseña náhuatl, me permitió que le leyera la tesis, y además con todo el respeto y cariño sigue resolviendo mis dudas sobre identidad y lengua.

A mi familia que por 20 años estuvo formada por dos generaciones de mujeres que vivían bajo el mismo techo: mi mamá y mis cuatro hermanas. Pero desde hace nueve años con el nacimiento de mi sobrina somos tres generaciones habitando el mismo hogar. Cuando les dije que me iría a Tijuana por tres años a seguir estudiando, recibí respuestas mesuradas y cálidas. Así es como nosotras celebramos, algunas veces en silencio, con risas, burlas, con comida o con

presentes. Mi mamá, quien lee y escribe con pausas, me dio una nota acompañada de dinero en efectivo, solo de imaginarme el esfuerzo y afecto impregnados en las pocas palabras que escribió y el arduo trabajo para conseguir ese efectivo, me llena de gratitud y de responsabilidad. Con ellas, las mujeres de mi familia, veo que en familias “matrilocales” y además compuestas de mujeres, las jerarquías se construyen en base a la experiencia vivida, al saber hacer, con la escucha, con la obediencia, y en ocasiones, cediendo por el bien común.

A Oscar, mi compañero desde hace más de una década. Cuando le dije que me venía a Tijuana por tres años, guardó silencio, asimilo la noticia y me acompañó. Él me ha mostrado que postergar algunos proyectos en pareja también es una forma de cuidado, en donde esperar, sostener y acompañar a la distancia son actos de amor.

RESUMEN

Esta investigación analiza la experiencia de movilidad para realizar cuidados cotidianos en un grupo de mujeres nahuas mayores de 60 años: mi tía Elena y mis abuelas Gabriela y Fausta, originarias de Guerrero, ahora residentes en Puerto Vallarta. Desde una perspectiva feminista, se articulan las categorías de movilidad, cuidados, etnicidad y curso de vida. La metodología cualitativa se basa en el conocimiento situado y la perspectiva del punto de vista. Las técnicas utilizadas fueron la observación participante y la entrevista guiada, que al combinarse originaron el método del *acompañamiento*. La información se organizó en relatos densos, planos arquitectónicos y mapas. Los hallazgos muestran que el cuidado nahua se manifiesta en diferentes acciones: algunas implican presencia (cuidado directo), otras ocurren sin ella (cuidado indirecto), y pueden realizarse con o sin desplazamientos territoriales. Acciones que, además de buscar el bienestar de la familia extensa, pueden generar ingresos (monetarios o en especie) y se organizan en prácticas tempo-espaciales, que combinan trabajo físico, material y afectivo: *pilaana* (cuidado a infancias) y *maachiiwa* (cuidado a personas adultas). Asimismo, se identificaron los propósitos de viaje de las colaboradoras como parte de sus estrategias de cuidado. Durante los recorridos, y también en los momentos de pausa destacan los *descansos activos*, como formas de (in)movilidad donde mis tías y abuelas siguen cuidando, principalmente desde la vivienda. Además, se identificaron movilidades relacionales y simbólicas. Quedó constatado que la movilidad y los cuidados son prácticas inseparables para el sostenimiento de la vida, y que las colaboradoras como grupo reconfiguran el espacio urbano desde una ética intergeneracional del cuidado que transita entre la responsabilidad, el deber y la transmisión de tareas.

Palabras clave: cuidado, movilidad, género, etnicidad y mujeres nahuas.

ABSTRACT

This research analyzes the experience of mobility involved in performing everyday care practices among a group of Nahua women over the age of 60: my aunt Elena and my grandmothers Gabriela and Fausta, originally from Guerrero and now living in Puerto Vallarta. This research articulates the categories of mobility, care, ethnicity, and life course from a feminist perspective. The qualitative methodology is based on situated knowledge and the standpoint perspective. The techniques used were participant observation and interviews, which, when combined, gave rise to the method of *acompañamiento* (accompaniment), a participatory approach that emphasizes close engagement with participants throughout the research process. The information was organized into dense narratives, architectural drawings, and maps. The findings show that Nahua care is expressed through various actions: some involve face-to-face contact (direct care), others occur without physical presence (indirect care), and may take place with or without territorial movement. These actions, in addition to seeking the well-being of the extended family, can also generate income (monetary or in kind) and are structured as tempo-spatial practices that combine physical, material, and affective labor: *pilaana* (care for children) and *maachiiwa* (care for adults). The travel purposes of the participants were also identified as part of their caregiving strategies. During these journeys –and in moments of rest– *descansos activos* (active rest) are moments when the participating women continue their caregiving practices, mainly at home. Relational and symbolic mobilities were also identified. This study confirms that mobility and caregiving are inseparable practices essential to sustaining life. As a group, these women reshape urban space through an intergenerational ethic of care based on responsibility, obligation, and the passing down of tasks.

Keywords: care, mobility, gender, ethnicity, Nahua women.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN.....	1
La escritura del náhuatl en esta tesis	7
CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO	9
1.1 Introducción	9
1.2 Antecedentes	9
1.3 La relación entre movilidad y cuidados	13
1.3.1 La movilidad y el género.....	13
1.3.2 Los cuidados.....	17
1.4 Envejecimiento y curso de vida	21
1.4.1 Envejecimiento y cuidado en contextos indígenas y rurales.....	24
1.4.2 La etnicidad y el género en la movilidad y los cuidados de las mujeres nahuas.....	26
1.5 Los conceptos de movilidad y cuidados.....	27
1.6 La movilidad por motivos de cuidado de mujeres nahuas	29
1.7 Conclusiones	32
CAPÍTULO II. ENTRE LA SIERRA DE GUERRERO Y LA COSTA DE JALISCO.....	33
2.1 Introducción	33
2.2 Guerrero: el lugar de origen	33
2.2.1 Población y pobreza en el estado de Guerrero	34
2.3 Los pueblos originarios	35
2.4 Los nahuas del alto balsas	38
2.4.1 Los servicios en Copalillo y Temalac.....	40
2.4.2 La vivienda tradicional y las dinámicas familiares	41
2.5 La migración de mi familia nahua	45
2.6 La migración de mis tías y abuelas	48
2.7 Puerto Vallarta: de la minería al turismo.....	54
2.7.1 El territorio al que llegó mi familia nahua	57
2.7.2 La zona metropolitana de Puerto Vallarta	60
2.8 Transporte desde la montaña hasta la costa	62
2.9 Conclusiones	64
CAPÍTULO III. MARCO METODOLÓGICO	67
3.1 Introducción	67
3.2 La ciencia con mujeres nahuas.....	68
3.3 El conocimiento situado y la perspectiva del punto de vista	70

3.4	Por qué mis tías y abuelas son colaboradoras	73
3.5	Quiénes son mis tías y abuelas.....	76
3.6	Cuál tipo de conocimiento de mis tías y abuelas	81
3.7	Caminar, ayudar y charlar: el acompañamiento en movimiento.....	83
3.7.1	La visita y los preparativos.....	87
3.7.2	El día del acompañamiento	88
3.7.3	La charla	90
3.7.4	Consentimiento informado: El valor de la palabra oral	91
3.8	Puerto Vallarta como destino nahua.....	93
3.9	Limitaciones.....	95
3.10	El relato escrito, el ordenamiento de la información	98
3.11	Conclusiones	99
CAPÍTULO IV. LAS COLABORADORAS Y SUS PROPÓSITOS DE VIAJE.....		103
4.1	Introducción	103
4.2	No nanatsiin Elena, no lola Gabriela iwan no lola Fausta	103
4.2.1	No nanatsii Elena / Mi tía Elena.....	104
4.2.2	No lola Gabriela / Mi abuela Gabriela	108
4.2.3	No lola Fausta / Mi abuela Fausta	113
4.3	Los propósitos de viaje cercanos y lejanos a las viviendas.....	118
4.4	Actividades reproductivas.....	120
4.4.1	Pago de servicios y trámites	121
4.4.2	Visitar y recoger a integrantes de la familia	123
4.4.3	Fiestas y socialización	125
4.4.4	Revisiones médicas para ellas y otros familiares	128
4.4.5	Compras, pagos y abonos en tiendas departamentales y con prestamistas	129
4.4.6	Cobro del programa de Pensión para el Bienestar de las Personas Mayores	131
4.4.7	Asistir a la iglesia	132
4.5	Actividades tanto reproductivas como productivas	135
4.5.1	Compras para la vida cotidiana	136
4.5.2	Recolección	139
4.5.3	Vender productos, preparados, elaborados o recolectados	141
4.6	Conclusiones	144
CAPÍTULO V. PRÁCTICAS TEMPO-ESPACIALES DE CUIDADO NAHUA		149
5.1	Introducción	149

5.2	Precisiones previas: cuidado, cuerpo y las colaboradoras	150
5.3	Prácticas tempo espaciales de cuidado nahua	153
5.3.1	Dimensiones del cuidado nahua	156
5.4	Pilaana iwan maachiiwa.....	158
5.4.1	Dimensión física del cuidado nahua.....	159
5.4.2	Dimensión material del cuidado nahua	165
5.4.3	Dimensión ética-afectiva del cuidado nahua.....	169
5.5	¿Entre la tensión y la agencia? La movilidad y los cuidados.....	175
5.5.1	La movilidad cotidiana en los cuidados de mis tías y abuelas nahuas	178
5.6	(In)movilidades nahuas	180
5.6.1	“no voy”: movilidad deseada e interrumpida	180
5.6.2	“viene” y “traen”: movilidades invertidas de cuidado	182
5.6.3	“De allá”: movilidad digital y relacional con la montaña	184
5.6.4	“Siempre trabajando”: movilidad simbólica e intergeneracional.....	185
5.7	“Desde niña”	188
5.8	La reproducción- producción social nahua	190
5.9	Conclusiones	196
	CONCLUSIONES.....	201
	Respuesta a las preguntas de investigación	201
	Hallazgos relevantes y sus implicaciones.....	204
	El cuidado desde lo nahua: pilaana y maachiiwa	204
	El hogar como nodo de in-movilidad-cuidados.....	205
	La (in)movilidad de los descansos activos	206
	Aportaciones metodológicas	207
	Limitaciones y recomendaciones.....	209
	A manera de epílogo: mi proceso identitario.....	211
	BIBLIOGRAFÍA	215
	ANEXOS	i
	Anexo 1. Guía de entrevista	i
	Anexo 2. Trayectos hacia lugares cercanos a la vivienda que frecuenta mi tía Elena.....	ii
	Anexo 3. Trayectos hacia lugares lejanos a la vivienda que frecuenta mi tía Elena	iii
	Anexo 4. Trayectos hacia lugares cercanos a la vivienda que frecuenta mi abuela Gabriela	iv
	Anexo 5. Trayectos hacia lugares lejanos a la vivienda que frecuenta mi abuela Gabriela	v
	Anexo 6. Trayectos hacia lugares cercanos a la vivienda que frecuenta mi abuela Fausta.....	vi

Anexo 7. Trayectos hacia lugares lejanos a la vivienda que frecuenta mi abuela Fausta	vii
Anexo 8. Mapa de El Pitillal, localidad barrial en donde se señalan los lugares que frecuentan las colaboradoras	viii
Anexo 9. Planta arquitectónica de la vivienda de mi tía Elena	ix
Anexo 10. Planta arquitectónica de la vivienda de mi abuela Gabriela	x
Anexo 11. Planta arquitectónica de la vivienda de mi abuela Fausta.....	xi
Anexo 12. Glosario	xii

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. 1 Conceptualización de cuidado por Batthyány	21
Tabla 2. 1 Algunas razones por las que mis tías y abuelas migraron a Puerto Vallarta.....	51
Tabla 3. 1 Las tías y abuelas que integran la muestra.....	81
Tabla 3. 2 Estrategia de análisis.....	83
Tabla 4. 1 Los propósitos de viaje de las colaboradoras por trabajos reproductivos o no remunerados	121
Tabla 4. 2 Los propósitos de viaje de las colaboradoras por trabajos no remunerado y remunerado a la vez (tanto reproductivo como productivo).....	135
Tabla 5. 1 Ejes y dimensiones del cuidado nahua	158

ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 2. 1 Ubicación de los municipios de Copalillo y Atenango del Río	34
Mapa 2. 2 Municipios y localidades más pobladas que conforman la zona metropolitana de Puerto Vallarta	61

ÍNDICE DE FOTOGRAFÍAS

Fotografía 4. 1 Residentes nahuas de Puerto Vallarta en la peregrinación del 2023 de la misma ciudad	134
Fotografía 4. 2 Fausta a la derecha recolectando chipiili del patio de su casa, a la izquierda mostrándome los collares que tiene y que venderá en una próxima temporada vacacional. ..	142
Fotografía 5. 1 Izquierda: Mi tía Elena, interactuando con Anita y Sinaí, desvistiendo a Samuelito antes del baño. Derecha: Elena dirigiéndose con Sinaí al kínder.....	160
Fotografía 5. 2 Izquierda: metate, fogón y molcajete de mi abuela Gabriela, herramientas que usa para cocinarle a su familia y para la venta. Derecha: Mi abuela Gabriela y Maura en la banca de Sayulita donde venden comida.	168

Fotografía 5. 3 Fausta y su familia en la recámara, donde tienen un comedor que los sábados funciona como mesa de trabajo en la elaboración de pan. el cuarto es para dormir, para hacer pan y para ver la televisión.171

Fotografía 5. 4 En la derecha: mi abuela Fausta sentada en el zaguán de su casa, sobando a su hija, Gina, para desbaratarle un espolón. A la izquierda: mi tía Elena en el área de comedor con dos de sus nietas, Sinaí y Anita, a la última la está sobando porque tuvo una caída.....173

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración 3. 1 Ubicación de las localidades de Copalillo y Temalac (estado de Guerrero) y el municipio de Puerto Vallarta (estado de Jalisco).....95

Ilustración 3. 2 El proceso de dibujo de la vivienda de mi tía Elena.....99

Ilustración 4. 1 Árbol genealógico de mi tía Elena105

Ilustración 4. 2 Árbol genealógico de mi abuela Gabriela109

Ilustración 4. 3 Árbol genealógico de mi abuela Fausta.....115

Ilustración 4. 4 Distancia en metros entre la vivienda y las prácticas productivas y reproductivas de mi tía Elena y mis abuelas Fausta y Gabriela145

Ilustración 5. 1 Trayectos cotidianos realizados por mi tía Elena en el interior de su vivienda163

INTRODUCCIÓN

En el campo de las movilidades urbanas, los análisis feministas han evidenciado que el género, como construcción social de lo que debe hacer un cuerpo biológico femenino o masculino, ha sido una herramienta de diferenciación utilizada en el diseño y modelado de las ciudades. Este ha operado tanto en normas como en planes urbanos, favoreciendo a ciertos cuerpos y formas de vida sobre otros. Autoras como Miralles-Guasch (1998), Flores (2020), Montaner y Muxí (2016) han señalado que las ciudades, al ser diseñadas bajo lógicas dicotómicas, refuerzan la división entre lo productivo y lo reproductivo, asignando a lo masculino el espacio público y a lo femenino el ámbito doméstico.

Estas diferencias se materializan en objetos urbanos cotidianos, desde el color y la ubicación de las sillas en el transporte público, hasta los criterios de planeación, gestión y ejecución de obras. Así, se perpetúan asociaciones como la de “público”, “movilidad” y “productivo” con el espacio exterior y con la figura de un hombre occidentalizado, joven, sano, proveedor y disponible para el empleo asalariado. Mientras tanto, se vincula lo “privado”, la “inmovilidad” y lo “reproductivo” con el hogar y con el rol femenino, en una lógica silenciosa que establece a las mujeres como cuidadoras, esposas o amas de casa. Esto ocurre desde el diseño, de manera silenciosa e incluso “inofensiva”.

Incluso hoy, el imaginario colectivo sigue asociando el hogar como exclusivo de la intimidad, el bienestar y el cuidado, en publicidades, carteles y panfletos del día a día. No obstante, la crítica feminista dismanteló estas oposiciones al proponer que lo público y lo privado no son ámbitos separados, sino interdependientes, dos caras de la misma moneda (McDowell, 2000). Esta postura fue retomada por la geografía feminista, la cual cuestionó cómo el diseño urbano dificulta que las mujeres ejerzan plenamente sus actividades cotidianas (incluso aquellas que son impuestas desde los roles de género), como el trabajo y la educación.

Esta tesis se inscribe en esa línea crítica y se interesa por una dimensión particular de la movilidad diferenciada por género: aquella que se orienta a resolver los cuidados que sostienen la vida. Para sostener la vida en los hogares se requiere de esfuerzos materiales, físicos, mentales y afectivos (Batthyány, 2020). Estos esfuerzos no ocurren en abstracto, sino que implican cuerpos, objetos, herramientas, relaciones y trayectos que transitan entre lo público y lo privado,

entre lo visible y lo silencioso. En esta investigación, me interesa identificar y analizar cómo esas prácticas se entrelazan en la vida cotidiana de un grupo específico: *mis tías y abuelas nahuas, mayores de 60 años, originarias de la montaña de Guerrero, bilingües y pertenecientes a un grupo originario que inició su migración a Puerto Vallarta hace más de 40 años.*

Siguiendo a Herrera (2018), mis tías y abuelas, a través de sus trayectorias migratorias, se convierten en nuevas actrices del espacio urbano, reclamando el reconocimiento de sus derechos en medio de contextos marcados por inclusión y exclusión. A pesar de vivir en Puerto Vallarta, y de tener familia (tres generaciones nacidas en el puerto), sus experiencias han sido poco integradas en los estudios sobre movilidad y cuidado. Este vacío es aún más notorio en el caso de mujeres mayores, de pueblos originarios, quienes, a pesar de sus dolores musculares, siguen sosteniendo la vida cotidiana sin que sus aportes sean reconocidos por la familia, la comunidad, las políticas públicas ni por gran parte de la literatura académica.

Yo soy parte de la primera generación de mi familia nahua que no nació en la montaña. Me encuentro entre un bilingüismo cultural que en ocasiones no alcanzo a entender, pero con el que vivo desde siempre. Soy parte de la primera generación en la que el español se escuchaba más: en las tiendas, en las escuelas, en el transporte público, en la calle, aunque el náhuatl seguía presente en casa y en las pláticas familiares, fuera de la casa el español predominaba. Por una u otra razón, mi generación ya no habla la lengua originaria. Somos pocos los primos nacidos en la costa que la entendemos, y aún menos quienes intentamos hablarlo. No quiero expresar esto como algo dañino, porque reducir la identidad nahua a la lengua sería restarle importancia a las relaciones sociales y culturales de la familia. Desde esta experiencia, me interesa la vida de mi tía Elena y de mis abuelas Gabriela y Fausta, mujeres que pertenecen a la primera generación de migrantes de mi familia, que están en casa y también salen de ella para hacer mandados, visitar a la familia, llevar comida y otras ocupaciones cotidianas que demandan trayectos.

Desde las primeras aproximaciones de campo observé que mis tías y abuelas articulan saberes tradicionales con condiciones materiales y simbólicas en una ciudad turística. No obstante, estas prácticas y las estrategias que han diseñado para moverse y cuidar evidencian el deterioro cotidiano y estructural de la ciudad, como la inestabilidad del pavimento o la crisis del transporte público en Puerto Vallarta, así como la falta de rutas accesibles para ir a trabajar. Esto se materializa en la vida diaria al tener que pagar servicios de transporte privado, o caminar

largos tramos, solas o acompañadas, para adquirir productos y además sostener la organización familiar y las redes de apoyo (compuestas por mujeres de distintas edades).

En relación con el espacio doméstico, en las viviendas que habitan mis tías y abuelas han logrado adaptar sistemas de socialización y de descanso alrededor de metates, fogones, zaguanes, patios u hornos. Son formas de habitar que no coinciden con los modelos urbanos dominantes, lo que reduce la visibilidad de estas estrategias como formas legítimas de organización del cuidado. Las mujeres nahuas reorganizan sus casas para cocinar, curar, vender, sobar y cuidar, haciendo que la vivienda funcione como el espacio donde se gestiona la vida cotidiana, el trabajo reproductivo y la movilidad. Estas prácticas de cuidado, lejos de ser fijas o aisladas, se transforman constantemente, en diálogo con el espacio y el tiempo, con las necesidades familiares y con los recursos disponibles.

De acuerdo con evidencia cuantitativa, el promedio nacional de integrantes por hogar indígena, como el de mis tías y abuelas es de 4.1 personas, mayor al promedio nacional de 3.6 (INMUJERES, 2021). Según el reporte de “El uso del tiempo en México: una mirada con perspectiva de género e interseccional” (INMUJERES, 2020), las mujeres de pueblos originarios invierten 24 horas semanales en actividades del mercado y bienes de autoconsumo¹, menos que las 36 horas de las mujeres no indígenas. Esto podría interpretarse como una menor presencia en actividades remuneradas, pero como se mostrará en este documento, eso no significa que no generen ingresos. En cuanto al trabajo no remunerado del hogar, las mujeres indígenas destinan 55.2 horas por semana, frente a las 50.1 horas de las que no lo son. No obstante, la evidencia empírica muestra que existen actividades que se traslapan con prácticas que también generan ingresos, como cocinar para la familia y también para vender, o sobar y cuidar para obtener ingresos o favores. Esto sugiere que los datos cuantitativos, aunque importantes a nivel estadístico, se quedan cortos para captar la complejidad de la vida. Las encuestas no siempre logran reconocer los entrecruces entre lo doméstico y lo productivo, ni reflejan con sensibilidad cómo se organizan cotidianamente las mujeres para sostener la vida

¹ De acuerdo con el mismo reporte la producción de bienes de autoconsumo son actividades de autoconstrucción, corte o recolección de leña, producción de alimentos y crianza de animales para el consumo.

familiar y comunitaria. Por ello, es necesario complementar los números con observaciones situadas que permitan entender el sentido, el esfuerzo y la agencia implicadas en estas tareas.

Otro dato relevante que se desprende del mismo reporte de INMUJERES (2020) es que, si bien el cuidado de hijos y padres recae en las mujeres, son las mujeres indígenas quienes dedican 40.3 horas semanales a asistir a niñas, niños menores de cinco años y personas adultas mayores de 60 años, frente a las 37.7 horas de las mujeres no indígenas. Sin embargo, la encuesta solo considera mujeres mayores de 12 años. ¿Y las de 11, 10, 9 años o menos? La evidencia empírica muestra que, en los pueblos originarios, al menos en el caso nahua, las niñas cuidan y trabajan desde edades muy tempranas.

Bajo lo expuesto en párrafos anteriores, me surgieron varias preguntas: ¿a dónde van mis tías y abuelas?, ¿qué estrategias desarrollan para apropiarse de los espacios domésticos?, ¿a quiénes cuidan? ¿qué tipo de transporte utilizan?, ¿cuánto cargan?, ¿están presentes en calles y parques en la misma proporción que otras mujeres?, ¿sus trayectos están influenciados por sus prácticas culturales?, ¿invierten más tiempo y esfuerzo físico en los trayectos debido al tamaño de sus hogares?, ¿existen prácticas nahuas que se están transformando o desapareciendo por estar fuera de sus comunidades de origen? o ¿hablar español facilita su tránsito por la ciudad?

No obstante, la pregunta que rigió esta investigación fue: ¿de qué manera se entrelaza la movilidad y los cuidados cotidianos en la vida de mis tías y abuelas en Puerto Vallarta? A partir de esta se plantearon tres preguntas específicas: ¿cuáles son los propósitos y los lugares por los que las mujeres nahuas salen de su vivienda?, ¿cómo son los cuidados que realizan las mujeres nahuas? y aparte de las movilidades físicas, ¿qué otros tipos de movilidades realizan mis tías y abuelas?

Mientras que el objetivo general es *analizar la experiencia en materia de movilidad para realizar cuidados cotidianos en un grupo de mujeres nahuas en Puerto Vallarta, considerando su experiencia situada*. De este objetivo se derivan los siguientes específicos: distinguir y analizar los propósitos de viaje por los que se movilizan las mujeres nahuas en Puerto Vallarta; identificar y analizar los cuidados que realizan cotidianamente en el hogar; y reconocer los distintos tipos de movilidades, más allá de la física, que estas mujeres experimentan y organizan.

En tal sentido, esta investigación analiza la experiencia de movilidad y cuidados cotidianos de Elena, Gabriela y Fausta, mis tías y abuelas, desde una perspectiva cualitativa y situada. A partir del *acompañamiento*, que se compone conjuntamente de *observación participante* durante sus trayectos cotidianos dentro y fuera del hogar, en donde emergió la *entrevista* en forma de charla. Se registraron tanto sus desplazamientos para cumplir con actividades productivas (por las que llegan a generar ingresos) como las relacionadas con la reproducción (cuidado y tareas del hogar), las cuales organicé en descripciones densas, mapas y planos arquitectónicos.

Esta tesis sostiene que la movilidad y los cuidados que realizan las mujeres nahuas mayores en Puerto Vallarta diluyen las fronteras entre lo público y lo privado, lo productivo y lo reproductivo, al desplegar una forma de cuidado situada, encarnada y en movimiento. A través de trayectos cotidianos, organización del espacio doméstico, saberes transmitidos y vínculos intergeneracionales, mis tías y abuelas sostienen la vida de sus familias en contextos urbanos atravesados por desigualdades. En tal sentido, el cuidado que ejercen no es una tarea aislada ni limitada al hogar, sino un proceso continuo que circula entre cuerpos, objetos, tiempos y territorios. Esta continuidad cuestiona categorías y discursos hegemónicos sobre el envejecimiento, mostrando que el cuidado, en este contexto, es una práctica social que conecta movimiento, afecto y memoria, la cual no está libre de tensiones ni agencia.

Bajo lo anterior, este documento se organiza en cinco capítulos:

El primero corresponde al *marco teórico*, en donde se exponen los fundamentos teóricos de los conceptos de movilidad y cuidados, considerando la etnicidad, el ciclo de vida y la perspectiva de género. El segundo capítulo corresponde al marco contextual, el cual lleva por título *Entre la sierra de Guerrero y la costa de Jalisco*. Ahí se presentan las condiciones socioespaciales del lugar de origen (Copalillo y Temalac) y del destino (Puerto Vallarta), que motivaron la migración de mis tías y abuelas. El tercer capítulo expone la *estrategia metodológica* cualitativa, incluyendo el acompañamiento, la observación participante y las herramientas utilizadas para recuperar la experiencia de mi tía Elena y mis abuelas Gabriela y Fausta.

Mientras que los capítulos *cuarto* y *quinto* corresponden a los resultados de la investigación. En el *cuarto* se describen los trayectos cotidianos y los lugares a los que asisten las tres colaboradoras fuera del hogar, mientras que en el *quinto* capítulo se identifican y analizan las prácticas socio-temporales del cuidado nahua, en donde se exponen los dos ejes del cuidado nahua (*pilaana* y *maachiiwa*) y sus dimensiones física, material y ético afectiva.

Y en la última sección de este documento se encuentran las *conclusiones* generales de la tesis, en donde se destacan los resultados relevantes, así como las limitaciones y recomendaciones. Ahí también incluí una sección en donde expongo el cómo me hace sentir el encontrarme en un proceso identitario.

Por otra parte, a lo largo de este documento aparecen algunos conceptos y palabras en náhuatl, así como expresiones familiares o comunitarias, por lo que he incluido un glosario al final del documento (anexo 12). Los términos se definen desde una experiencia familiar y situada. Asimismo, expongo que, para la corrección de estilo y revisión de ortografía, hice uso de la inteligencia artificial. Utilicé Gemini y ChatGPT, en cuyas ventanas coloqué los párrafos de este documento con indicaciones específicas para identificar errores ortográficos, el lenguaje sexista, así como el abuso de ciertos conectores. Una vez identificados, los corregí.

La escritura del náhuatl en esta tesis

Considero que la introducción es el lugar indicado para exponer la forma en la que se escribieron las palabras, frases y expresiones en náhuatl a lo largo de este documento, incluidos en el texto y en los dibujos arquitectónicos de los anexos. De acuerdo con León-Portilla (1984), en el mundo náhuatl prehispánico no existía una gramática en los términos latinos que conocemos, porque la escritura náhuatl de esa época no era alfabética, sino una forma visual y simbólica basada en códigos, imágenes, glifos y colores, que permitía narrar historias, contar años, registrar linajes y representar conceptos, aunque sin una correspondencia estricta palabra por palabra como en el alfabeto latino.

En el presente, el náhuatl, al igual que otras lenguas originarias, puede escribirse utilizando el alfabeto latino. Cuando comencé a escribir las primeras palabras, lo hice con ayuda de mi maestra Emiliana, mi profesora nahuahablante, quien ha estado presente desde el inicio de esta tesis, y quien, además de enseñarme a identificar sonidos y después a escribirlos, me ha permitido leerle la tesis, porque para mí es sumamente importante conocer la opinión de una persona nahuahablante, que no está ligada a mi familia. Entonces, si bien entiendo la lengua náhuatl de mi variante, nunca la había escrito. Cuando le dije a mi maestra que usaría palabras en náhuatl en mi tesis, me propuso dos vías: escribirlas *tal y como se escuchan* (como ella y yo las entendemos), o escribirlas *como se escuchan, pero de forma que pudieran ser leídas y pronunciadas por alguien que no habla ni entiende náhuatl*.

Elegí la segunda opción, porque considero que escribir el náhuatl de esta manera no busca ajustarse a una norma académica rígida, sino sostener una práctica situada, afectiva y viva de la lengua. Esta forma nace del oído, de la relación con otras mujeres que también la hablan, y del deseo de que quien lea este texto escuche desde su propia voz (aunque sea parcialmente) la lengua con la que crecí. Así que no escribo el náhuatl desde una gramática impuesta, sino desde la experiencia cotidiana y compartida.

Trataré de ampliar esta noción. Por ejemplo, cuando aprendemos alguna lengua, no solemos cuestionar por qué algunas palabras no se leen como se escriben, o por qué no se ajustan a nuestra gramática. Damos por sentado que la lengua que aprendemos tiene sus propias lógicas. En este caso ocurre algo similar: escribo las palabras en náhuatl como deben pronunciarse, con

sus dobles vocales, como las “aa” y las “ii” en pilaana o maachiiwa, respetando la sonoridad con la que un nahuahablante las pronuncia, aun sin ser consciente de ello, porque simplemente así es.

CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO

1.1 Introducción

El objetivo de este capítulo, correspondiente al marco teórico, es construir un corpus de categorías teóricas expuestas por diversos autores, así como la delimitación de los conceptos de movilidad y cuidados que rigen esta investigación, y la presentación del argumento de esta tesis. Esto con el fin de orientar y cumplir el objetivo general de esta tesis, que es analizar la experiencia en materia de movilidad por razones de cuidado cotidiano en la vida de un grupo de mujeres nahuas en Puerto Vallarta.

En ese sentido, este capítulo se organiza de la siguiente manera. Comienza con algunos antecedentes que permiten distinguir la relación que tiene la movilidad y los cuidados en América Latina. Para después destacar los conceptos analíticos que guiarán esta tesis doctoral que son *movilidad*, *cuidados* y *etnicidad*. Para ello he distinguido tres cuerpos diferentes de literatura.

En primer lugar, recupero la literatura sobre movilidades desde una perspectiva de geografía y género. Seguido de la abundante y creciente bibliografía sobre cuidados que también se revisa, sobre todo para establecer la relación entre movilidad y cuidados. Dado que las mujeres nahuas y su experiencia en materia de desplazamientos para resolver los cuidados son las colaboradoras de este estudio, esta propuesta no estaría completa sin tomar en cuenta literatura en materia de envejecimiento y etnicidad y su vínculo con la movilidad y los cuidados, lo cual constituye un tercer cuerpo de literatura. Posteriormente, delimito y expongo el concepto de movilidad y cuidados que rigen este trabajo, y finalmente presento el argumento inicial de esta investigación.

1.2 Antecedentes

Los estudios de movilidad urbana y género en Latinoamérica han cobrado interés desde la década de 1990. En el continente americano las primeras aportaciones se registran en los Estados Unidos en la década de 1960. De acuerdo con Jirón y Singh (2017), las estadounidenses se interesaron especialmente en la relación entre el uso de tiempo y el transporte que utilizaban las

mujeres para desplazarse. Sus análisis evidenciaron “prácticas y experiencias diferenciales respecto a los varones tanto en los patrones de movilidad así como en las percepciones sobre el espacio y las estrategias de uso común” (Jirón y Singh, 2017, p.2). De manera que, en los análisis de movilidad se articulan fenómenos sociales y territoriales que inciden en la calidad de vida urbana.

En Latinoamérica durante la década de 1970 la corriente feminista, posicionada en la academia, y los movimientos sociales convergieron en exponer que las mujeres y los hombres no solo experimentan los contextos territoriales de manera disímil, sino que estos son extremadamente desigual (Soto, 2016b). Actualmente, de acuerdo con Romero y Olivares (2021) y Jirón y Singh (2017), se identifican tres líneas de investigación en materia de movilidad y género. La primera, y el principal tema de análisis, es *el acoso y la violencia sexual en los medios de transporte*, seguido de los estudios con atención en señalar el *uso diferenciado de los espacios y medios de transporte* (principalmente los públicos) por parte de mujeres y hombres, y por último el interés por generar *datos empíricos y representativos en el uso de tiempo e interdependencia*.

Es necesario resaltar que hoy sin importar la línea de investigación, los proyectos de movilidad y género revisados hasta el momento han cuestionado los motivos y razones de los patrones de viaje, resaltando la importancia de las tareas productivas y reproductivas en la gestión de la vida propia y ajena.

Para que la vida (humana, animal y vegetal) acontezca, las acciones ordinarias y cotidianas son cruciales para el mantenimiento y funcionamiento de los sistemas (Sánchez de Madariaga, 2009). Las actividades no desaparecen o se detienen al cruzar de un espacio privado a uno público. Ya lo evidenció la crítica feminista, el espacio urbano occidental carece de frontera clara entre lo público y privado (Lindón, 2004). Si bien para efectos de autoridad administrativa y gubernamental es necesaria la distinción, en la cotidianidad de las personas que habitamos los espacios físicos, incluso en los virtuales, la frontera es una continuidad. Son en esos lugares contiguos donde se presentan los cuidados. A su vez, las personas que dan o reciben cuidados son heterogéneas, de la misma manera en que las actividades para el bienestar lo son.

Los estudios de cuidado son herencia de los estudios sobre trabajo doméstico, de acuerdo a Batthyány (2020), en América Latina durante las décadas de 1970 y 1980 las actividades de cuidado fueron consideradas por la academia científica como una más dentro del gran abanico de las tareas domésticas y privadas del hogar. No obstante, fueron los estudios feministas económicos y familiares de crítica marxista los encargados de nombrar a todas las tareas domésticas y feminizadas como “trabajo no remunerado”, en analogía al trabajo pagado de la esfera pública. Fue hasta inicios del siglo XXI cuando el concepto de cuidados adquirió relevancia y protagonismo. Si bien comparten semejanzas con otras actividades que se realizan en el interior de la vivienda, como su ocultación, feminización y el no pago, Batthyány (2020) distingue a los cuidados por su carácter *relacional*, es decir por los vínculos y conexiones entre quien cuida y es cuidado.

En términos analíticos, Batthyány (2020) distingue cuatro líneas de investigación para conceptualizar a los cuidados en América Latina: *economía del cuidado*, línea que busca dar cuenta del trabajo (asalariado y no asalariado) que realizan mujeres para la sostenibilidad de la vida; *cuidado como componente del bienestar social*, de interés en posicionar al cuidado como un derecho y no como responsabilidad que recae en las mujeres de las familias; *cuidado como derecho*, con énfasis en posicionar al cuidado como un derecho universal para que toda persona reciba asistencia, libre de mediaciones por ingresos económicos o vínculos familiares, así como la libre elección de cuidar o no cuidar, al mismo tiempo esta línea demanda de condiciones laborales dignas y formales; y la *ética del cuidado*, con interés en los aspectos emocionales, éticos y morales que se distinguen en el acto de cuidar.

A primera vista, los estudios de movilidad urbana y de cuidados en América Latina parecerían transitar en diferentes direcciones, sin embargo, no es así. En México, desde las décadas de los 1970 y 1980, en el auge de los estudios urbanos de corte marxista clásico, surgieron investigaciones que visibilizaron a las mujeres como actrices urbanas. Massolo (1992), una de las pioneras en el campo, mostró que, a pesar de los esfuerzos académicos, políticos y culturales por invisibilizarlas, las ciudades han sido y siguen siendo espacios de autonomía femenina. Así, los estudios inaugurales documentaron la discriminación, la segregación, la opresión y la exclusión de las mujeres en los procesos urbanos, así como el destacado papel de la vivienda, los servicios y las luchas urbanas por el bienestar humano.

Los estudios feministas desde la geografía, así como los estudios sobre cuidados han constituido la base de desarrollos teóricos que articulan movilidad y cuidados en México. Un ejemplo es el de Soto (2022), quien propone el concepto de “paisajes del cuidado”, a partir de un análisis conceptual y metodológico mixto, donde se emplearon encuestas y etnografía móvil en tres Centros de Transferencia Modal² (CETRAM) en la Ciudad de México. La autora demostró que gran parte de los trayectos de las mujeres encuestadas están motivados por el empleo, el estudio y el cuidado de niños y familiares. Soto (2022) sostiene que, si bien los paisajes de movilidad son visibles y cartografiables, las prácticas de cuidado en movimiento se mantienen ocultas y reciben poca atención, además sostiene que los lugares móviles son importantes para comprender la organización social del cuidado en la ciudad. Los paisajes de cuidado “están ahí, en los viajes cotidianos que hacen principalmente las mujeres en sus recorridos” (Soto, 2022, p. 57).

El trabajo mencionado en el párrafo anterior, es parte de la revisión de la literatura enlistada en la base de Web Of Science (WOS, 2023). Se localizaron 70 documentos en la región de América Latina y el Caribe desde el 2001 que incluyen las palabras “*mobility*”, “*care*” y “*gender*”. El 50 por ciento de estos documentos provienen de áreas de salud pública ambiental, ciencias sociales interdisciplinarias y transporte, originarios de Brasil, Chile y México. Los estudios revisados insisten en indagar en la diversidad de las movilidades y los cuidados, considerando categorías de diferenciación social y cultural. Las y los autores incitan a reconocer dichas diferencias en los desplazamientos y cuidados diarios de hombres y mujeres, para crear herramientas analíticas, prácticas, metodológicas y teóricas que impacten en la vida de los seres humanos. Además, resalta una constante advertencia, la diferencia de los habitantes de las ciudades latinoamericanas que viven sus cotidianidades en contextos espaciales dinámicos y fraccionados a la vez, y además de límites indefinidos, a excepción de las fronteras jurídicas. Subrayan la urgencia de analizar según características específicas como el origen étnico, la lengua, la edad, las capacidades físicas y motrices, la clase, la educación o la religión. Todo eso para dar cuenta de las formas en las que se superpone el poder en la actualidad. Lo cual es una latente invitación para los estudios con interés en la movilidad, cuidado y género, en colocar la

² Son nodos espaciales donde convergen varios medios de transporte público y concesionado, como el Metro, autobuses, microbuses, taxis, mototaxis entre otros sistemas móviles.

atención hacia las prácticas de mujeres de pueblos originarios monolingües y bilingües quienes radican en contextos no rurales.

1.3 La relación entre movilidad y cuidados

1.3.1 *La movilidad y el género*

Caminar es una forma de movilizarse, enaltecida como una de las estrategias ante una creciente sociedad de consumo que gusta del uso del auto privado y denigra el uso del transporte público, así como las opciones no motorizadas. Por ello, no sorprende que los peatones estén en la cúspide de la pirámide de la movilidad sostenible³, promovida como apuesta global en materia de transporte para preservar los recursos ambientales para las futuras generaciones.

Diversos estudios cualitativos en América Latina han evidenciado que las mujeres son las principales usuarias de los traslados a pie: caminan más que sus congéneres masculinos, hacen mayor uso del transporte público y prefieren caminar a los lugares que son cercanos a su vivienda y empleo (INEGI y INMUJERES, 2019; INMUJERES, 2020; Jirón y Singh, 2017; Soto, 2016a). Por ello, no es casual que se asocie a los traslados de las mujeres como uno de los modelos para la movilidad sostenible. Sin embargo, como advierte Hanson (2010), generalizar afirmaciones como “las mujeres prefieren caminar” o “las mujeres usan en mayor medida los transportes públicos” simplifica en exceso la realidad. La autora asocia el distanciamiento de los significados de caminar en los estudios estadísticos al hecho de que comparten una visión simplificada del género, en donde se ha prestado considerable atención a medir la “movilidad” en términos dicotómicos para generar encuestas, cantidad de horas en uso de tiempo o estadísticas diferenciadas por sexo en términos de horas.

Pero ¿qué es caminar? En la colectividad de las personas sin dificultades motrices, se suele asociar el caminar con sencillos desplazamientos en los contextos materiales, como una actividad que parece natural, como si bastara tener iniciativa para hacerlo. No obstante, los

³ La pirámide de la movilidad posiciona a los caminantes como los que menos espacio y energía gastan para los desplazamientos en las ciudades mientras que los transportes motorizados son menos eficientes. De esta manera el peatón es deseable para una movilidad sostenible, seguido por los ciclistas y transporte público.

movimientos mecánicos pueden ser más que actos automáticos. De Certeau (1999) argumenta que caminar es una práctica cotidiana de apropiación y valor político. Destaca que caminar puede ser una *táctica* ante las *estrategias* de los sistemas administrativos que buscan condicionar o someter. Por ello, la táctica parece sigilosa y astuta frente a la imposición y dominación, a su favor toma el tiempo más que el lugar, ya que se presenta en el momento exacto para transformar el escenario de poder en beneficio de las personas oprimidas.

Con lo anterior, De Certeau (1999) exhibe la *agencia* presente en un acto tan ordinario como transitar a pie. Este suceso permite escapar a la disciplina y a las estructuras de poder panóptico que acompañan el diseño de las ciudades actuales. Algunas técnicas de reapropiación individual del espacio con la caminata urbana son: decidir qué lado de la acera andar, imaginar escenarios alternativos al que se transita, organizar ideas, recordar vivencias u observar adonde se desee. De tal modo que, al andar, los cuerpos de quienes caminan se apropian del espacio físico y urbano, y de esta manera reterritorializan e imprimen un sentido subjetivo. Diseñan una particular enunciación peatonal y dibujan un mapa urbano que se opone a la ciudad panóptica.

Aunque De Certeau (1999) subraya la agencia colectiva que las personas llegan a concretar para enfrentar la opresión que comparten, no se observa la misma atención a la personalidad y las diferencias de cada quien. Aun así, su planteamiento de caminar como acto político es potente en el actuar cotidiano. Es una herramienta eficaz para hacer tambalear a estructuras de dominio local y global. Por ejemplo, marchar o protestar a pie ante malestares de carácter social, acciones que han llegado a ser antecedentes de acciones para generar cambios en legislaturas estatales. Y si bien los conceptos de *táctica*, *estrategia* y *agencia* fueron concebidos en lengua francesa en la década de 1970, las reflexiones son vigentes y es posible repensarlos desde otras latitudes y desde una perspectiva de género interseccional, donde la ubicación geográfica, el género, la clase social, la etnia o la lengua actúan para forjar agencia o táctica frente a las estructuras de dominación y, sobre todo, lo que significa para los caminantes.

Un concepto que centra los significados en los desplazamientos cotidianos es el de movilidad propuesto por Hanson (2010). La autora define la movilidad como los viajes personales cotidianos que son parte de las prácticas como el trabajo asalariado, el trabajo no pago, el ocio, la socialización y las compras. Destaca también cómo las tecnologías de la información generan nuevas dinámicas de movilidad virtual, física y combinada. Para Hanson

(2010), la comprensión de la movilidad cotidiana es vital, no sólo porque es necesaria para la vida individual, familiar o comunitaria, sino porque es una estrategia para el uso consciente de los recursos ambientales, económicos y sociales que son de especial interés para los Estados.

Por otra parte, Hanson (2010) distingue dos enfoques en los estudios de movilidad y género, los cuales van en dos direcciones. Desde los estudios de *cómo la movilidad influye en el género*, existe el interés por analizar en detalle las ideologías, significados y prácticas de género, donde la movilidad se categoriza en términos dicotómicos de movilidad / inmovilidad. En ellos, el interés contextual es la vivienda, la familia, la comunidad y la cultura, mientras que los entornos construidos⁴ no tienen la misma relevancia para el análisis. Las investigaciones de esta línea, por lo general de corte cualitativo, se han centrado en la experiencia vivida y en lo que significa la movilidad para las personas en los diferentes contextos.

Mientras que a partir de *cómo el género da forma a la movilidad*, el interés es por detallar los desplazamientos, sustituyendo el significado del género en categorías binarias, y el contexto por lo general es analizado en términos del entorno construido con el mínimo interés en los contextos sociales y culturales. Las investigaciones de esta línea son mayormente de corte cuantitativo y aunque se centran en el papel de la movilidad cotidiana, no han considerado la experiencia vivida, ni la relevancia de las identidades o los significados.

Algunas definiciones de movilidad que podrían enmarcarse en la línea de *cómo el género da forma a la movilidad*, son las de Miralles-Guasch (2002) y Gutiérrez (2021). La primera autora argumenta que la movilidad cotidiana es la suma de los desplazamientos realizados por la población de forma frecuente con el fin de acceder a bienes y servicios en un territorio determinado. Mientras que Gutiérrez (2021) enuncia que movilidad es la “práctica social de desplazamiento en el territorio que conjuga deseos, necesidades (que en un conjunto pueden definirse como requerimientos de movilidad) y capacidades de satisfacerlos (p. 97). Si bien los anteriores conceptos invitan a indagar en las consecuencias e impactos que producen los viajes en la vida de las personas mediante los desplazamientos, el tiempo y el espacio de los sistemas de transporte, se deja de lado a quienes realizan la movilidad, presentándoles como entes

⁴ Las calles y el barrio con todas las infraestructuras, comercios y servicios con los que se dispone o carece.

abstractos. Frente a ello, Hanson (2010) propone unir las dos líneas de investigación por medio de análisis que sean sensibles y que *centren el contexto*. Con ello, la autora incita a integrar a los individuos con el hogar, la familia, la comunidad y los entornos construidos a diferentes escalas. También llama a considerar el papel que juegan las instituciones, así como las interacciones con las tecnologías de información que son parte de la cultura y la movilidad. Otro aspecto a tener en cuenta es la segmentación por razones de género en el trabajo pago y no pago, así como reexaminar el significado de las distancias y los motivos de movilidad.

Desde América Latina, (Soto, 2016b) advierte que centrarse exclusivamente en los medios de transporte invisibiliza a los sujetos que viven la ciudad. Si bien los medios son necesarios, resultan insuficientes porque éstos “se integran en la dinámica urbana, pero no articulados al curso de la vida cotidiana, por otro lado, porque invisibilizan a los sujetos que viven en la ciudad” (p.30). Esta idea es afín con la invitación de Hanson (2010) de integrar a las personas con los contextos en los que están inmersas.

La conceptualización de movilidad que se aproxima a la invitación de Hanson (2010) es la de Jirón y Singh (2017) y (Soto, 2019), quienes desde Latinoamérica incitan a pensar en movilidades como experiencias vividas por personas heterogéneas y no como sencillos desplazamientos de origen y destino en medios de transporte. Para las autoras, las movilidades cotidianas y ordinarias se podrían concebir como *la experiencia total y vivida* por las personas durante los trayectos y viajes sobre los territorios físicos, virtuales e incluso los imaginarios. Además, advierten que, si las personas están atravesadas por género, edad, clase, educación, lengua y otras posiciones de valoración, jerarquía social y cultural, sería ingenuo pensar que las experiencias en materia de desplazamiento son semejantes.

Colocando en el centro las experiencias de mujeres adultas, los estudios latinoamericanos coinciden en señalar que sus trayectos están condicionados tanto por el trabajo productivo como reproductivo (Jirón y Singh, 2017; Miralles-Guasch, 2002; Sánchez de Madariaga, 2009; Soto, 2016b). Particularmente, sobresalen las relaciones de cuidado, en particular el bienestar de niñas, niños y adultos mayores, seguido de las tareas para el mantenimiento del hogar.

Un concepto que da nombre a los desplazamientos fuera del hogar por razones de cuidado es el de Sánchez de Madariaga (2009), quien define la *movilidad del cuidado* como los complejos patrones de las mujeres que van acompañadas y al cuidado del bienestar de alguien o de algo, o ambas cosas: niñas, niños, personas adultas, bultos, recados, compras, pagos de servicios entre otras actividades. La autora señala que este tipo de movilidad generalmente no es remunerado ya que la división sexual del trabajo promueve que sea trabajo para mujeres. Cabe resaltar que la mayoría de esas tareas no son de inicio y fin, es decir se combinan los trayectos hacia lugares de trabajo o estudio con uno o más quehaceres para el bienestar de terceros y de ellas mismas. Además, en las experiencias de movilidad las exposiciones a condiciones climáticas, olores, hacinamiento en calles o transportes, ansiedades, horarios y ocupaciones son particulares y personales. Jirón (2007) agrega que las respuestas a estas exposiciones dependen de las condiciones materiales, habilidades y destrezas físicas y mentales de las mujeres en movimiento.

Como puede observarse, aunque los estudios de movilidad de mujeres han generado conceptos, categorías y datos empíricos, existe consenso en que cada trayecto es único, reflejo de experiencias y estructuras sociales diferenciadas. Un aporte reciente para complejizar el análisis de las movilidades es el de Springgay y Truman (2022), quienes proponen el concepto de “caminatas marginales”. Las autoras enuncian que las investigaciones tradicionales sobre espacios han invisibilizado los saberes de personas afrodescendientes y de pueblos originarios, y convocan a reconocer las geografías como territorios de disputa y resistencia. Analizar las caminatas marginales implica desafiar tanto la lógica capitalista como la racial del espacio, visibilizando a quienes, desde sus cuerpos y lenguas nativas, reconfiguran los lugares que históricamente les han sido negados como espacios de protagonismo.

1.3.2 Los cuidados

La movilidad cotidiana y ordinaria no está separada de los cuidados. Teóricamente se pueden encontrar nodos que intentan unirlos, como los conceptos de *movilidad del cuidado* o el de *paisajes del cuidado*. Sin embargo, en la práctica la unión entre movilidad y cuidado es evidente, basta asomarse a las calles para observar a personas de distintas edades y géneros acompañadas

de menores, de personas adultas mayores o cargando bultos. En esas escenas coexisten relaciones de cuidado.

El cuidado es un concepto dinámico y en constante construcción. Aunque no tiene una definición única en la academia, está presente en todas las esferas donde existen relaciones humanas, incluidas las relaciones con la naturaleza. Una de las primeras aportaciones para definir *cuidado* desde el capital social y político fue realizada por Daly y Lewis (2011), quienes ante la urgencia de posicionar una categoría en la agenda política de desarrollo y del Estado del Bienestar⁵ en contextos anglosajones, formularon el concepto de *Social Care*. Lo definen como las actividades y relaciones implicadas en la satisfacción de las necesidades físicas y emocionales de personas adultas y menores dependientes, así como los marcos normativos, económicos y sociales en los que dichas actividades son asignadas y realizadas.

Así, el modelo *Social Care* propone integrar al Estado, mercado y familia (incluido el voluntariado) en la organización social para proveer cuidados mediante el diseño de políticas públicas. Un aspecto central de este sistema es que opera en dos niveles de análisis: un nivel macro, que analiza la distribución de los cuidados entre Estado, familias, mercados y sociedad civil; y un nivel micro, que observa las prácticas cotidianas de cuidado dentro de los hogares. Con el modelo Social Care, la provisión de cuidados deja de ser responsabilidad exclusiva de las familias y pasa a concebirse como una responsabilidad colectiva de la sociedad, así como una responsabilidad moral individual. Si bien Daly y Lewis (2011) promueven desnaturalizar la familiarización de los cuidados, fue Tronto (1987) quien llevó a cabo un análisis crítico sobre la ética y la moral del cuidado, partiendo de la teoría de Carol Gilligan.

Gilligan (2003) sostiene que las mujeres actúan de acuerdo con una *ética del cuidado* y los hombres con la *ética de la justicia*. La primera se centra en la responsabilidad y las relaciones, enmarcada en circunstancias concretas y cotidianas, las cuales se expresan en los cuidados. Mientras que la segunda es de derecho y reglas, ligadas a la rectitud y expresadas en principios abstractos. En esos términos, Gilligan salvaguarda la existencia de una moral exclusiva en las mujeres, que sostiene no debe verse solo como el resultado de las divergencias

⁵ El Estado del Bienestar es un conjunto de políticas y derechos institucionalizados como derechos sociales.

presentes en la sociedad y la cultura, sino como un modo diferente de juicio que es equivalente al desarrollado por los varones.

La crítica principal a Gilligan (2003) apunta al esencialismo con el que asocia a las mujeres, el cuidado e identidad femenina a través de la bondad y la lealtad hacia los demás. No obstante, sus ideas sirvieron de base para revalorizar el cuidado en términos éticos. Tronto (1987) retomó estos debates, oponiéndose a la naturalización de los cuidados. Propone, en cambio, una ética del cuidado de alcance universal donde dar y recibir cuidados es una respuesta humana, no una especificidad para las mujeres. Para Tronto (1987, 1990 y 2021), el cuidado es intrínseco en la vida humana, es una acción no una pasión ni una habilidad. Cabe resaltar que define cuidado como todas las acciones de los seres humanos para proteger, preservar, reparar y prolongar todos los entornos –cuerpos, contextos, ambientes, sistemas, etcétera– de modo eficaz con el fin de permanecer en ellos (Fisher y Tronto, 1990).

Aunque la definición de cuidado de Fisher y Tronto (1990) es general, resulta ventajosa porque incluye tanto el cuidado directo a otras personas como las acciones que sostienen redes visibles e invisibles para el bienestar colectivo. En esta visión, el sistema económico actual también forma parte de dicha red, tanto en escalas locales como globales, en la medida en que ha promovido la profesionalización del trabajo de cuidados para el bienestar de niñas, niños, personas adultas y de la naturaleza. Sin embargo, al mismo tiempo, este mismo sistema contribuye a la precarización de este trabajo.

Desde una perspectiva crítica al capitalismo, autoras como Rodríguez (2015) y Pérez (2019), retoman los aportes del feminismo marxista al sistema económico capitalista, sistema que de acuerdo con las autoras, tiene como base estructural la acumulación y producción del capital monetario sobre la vida misma. Pérez (2019) identifica dos grandes conflictos: desde el *ecologismo*, denuncia el saqueo, destrucción y contaminación de los recursos naturales (todos) bajo la lógica de la apropiación capitalista; y desde el *feminismo*, evidencia la negación y explotación de los trabajos pagados y no pagados de las mujeres, afectando sus cuerpos, energía, emociones, tiempo y sus vidas. Califica como una *cosa escandalosa* al sistema capitalista: heteropatriarcal, neoclasicista y ecocida. Este modelo económico se sostiene mediante el impulso de los Estados y el discurso del desarrollo y el bienestar generalizado, aunque en la práctica margina y excluye a quienes no consumen ni generan mano de obra. De manera

incongruente, Pérez (2019) señala que sin vida no hay capital, ya que el sistema necesita personal disponible para trabajar, producir y consumir, pero a la vez desecha a quienes no cumplen estos roles. De esta forma, el capitalismo impulsa un proceso biocida que convierte la vida en mercancía.

Desde esta perspectiva, los despojados y los cuidados son las caras ocultas del proceso de acumulación. Pérez (2019) define el cuidado como “aquellas actividades que se realizan para hacerse cargo de la vulnerabilidad de la vida, desde el reconocimiento de la interdependencia y la ecodependencia” (p.127). Sin embargo, advierte que cuando los cuidados son atravesados y vulnerados por la lógica de acumulación y producción de capital, mutan a *malos cuidados*, en virtud de que sostienen las estructuras sociales, culturales y económicas de manera injusta. Mientras tanto, las instituciones privadas y públicas se mantienen ajenas y ciegas, cediendo a las familias la tarea de proveer malos cuidados, las cuales recaen regularmente en mujeres y niñas. A diferencia de la economía capitalista para la cual el cuidado no es importante, la economía feminista, en sus objetivos principales busca evidenciar los costos materiales y físicos que enfrentan las mujeres y niñas por cuidar, convirtiéndose en una de las variables a considerar para los análisis cualitativos y cuantitativos.

En la conceptualización de Batthyány (2015), lo material y lo económico son dos dimensiones primordiales para el mantenimiento de la vida. Para la autora, el cuidado es el ejercicio de auxiliar a niñas, niños, adolescentes o adultos, durante la cotidianidad, con el fin de velar por su desarrollo y bienestar. Por ejemplo: alimentar, limpiar, enseñar, trasladar, cargar, entre otras acciones primordiales. El concepto se aborda desde tres dimensiones principales, pero no únicas: *material*, porque cuidar es un trabajo formal o informal; *económico*, porque las actividades de cuidado implican gastos; y la dimensión *psicológica*, porque asistir a alguien implica emociones, afectos y sentimientos. Derivado de las dimensiones descritas, existen dos formas de realizar cuidados: de forma *no remunerada* (afectiva, honorífica o sin pago) y *remunerada* (con pago), ya sea dentro o fuera del marco familiar.

Para Batthyány (2015), un aspecto clave del cuidado es la relación que se establece entre quien cuida y quien es cuidado, más allá de las formas, escalas o entornos donde ocurre. Así, el lazo que se genera cuando una madre cuida gratuitamente a varios integrantes de su familia no puede compararse con el que surge en un vínculo profesional y temporal, como el de una

enfermera contratada. Las relaciones de cuidado, según la autora, son presenciales, de proximidad, y deben ser analizadas a partir de su contexto, duración, frecuencia e intensidad.

Tabla 1. 1 *Conceptualización de cuidado por Batthyány*

Dimensión	Material	Económica	Psicológica
Forma	No remunerada		Remunerada
Contexto	Dentro de la familia		Fuera de la Familia
Relaciones	Vínculos entre quien cuida y es cuidado		

Fuente. Elaboración propia a partir de la definición de la autora.

En la actualidad, los estudios sobre cuidados se han diversificado en numerosas disciplinas, algunas pioneras como en la ética, la economía y en la política pública, pero también es de destacar que se han extendido en disciplinas como la arquitectura y la geografía. El cruce entre cuidado e identidad de género abre un amplio campo de análisis, ya que las prácticas de cuidado se materializan en los espacios y trayectos cotidianos, tan complejos y variados como las identidades de las personas que lo encarnan. Por ello, no sorprende que las autoras revisadas coinciden en advertir lo inadecuado de las generalizaciones: así como existen múltiples identidades de género, existen diversas formas de vivir, modeladas por factores como la edad, la clase social, la lengua o la ubicación geográfica, que enriquecen y diversifican la vida misma.

1.4 Envejecimiento y curso de vida

El envejecimiento como categoría analítica ha sido abordado desde diversas disciplinas como la biología, la economía, la sociología, la salud pública y la antropología, con enfoques que atienden tanto los aspectos fisiológicos como los estructurales y culturales de esta etapa de vida. De acuerdo con Robles (2005), las sociedades contemporáneas han construido la vejez como un periodo de decrepitud, vulnerabilidad y pérdida de autonomía, reforzando la percepción de las personas mayores como dependientes y socialmente devaluadas, sin embargo, la idea generalizada de que las personas mayores son un grupo estático e igualitario ha sido cuestionada por estudios que destacan la heterogeneidad de la vejez, así como su capacidad de agencia.

En lugar de pensarles como receptoras de asistencia y atención, investigaciones desde la sociología del envejecimiento, la antropología, estudios de cuidados, género y curso de vida han destacado su papel activo en la reproducción social. Desde los cuidados de reciprocidad, Robles

(2005) argumenta que el cuidado no debería ser visto como una señal de dependencia absoluta, sino como una forma de sostenibilidad social en la que los individuos se apoyan mutuamente en diferentes etapas de la vida.

En tal sentido, las personas longevas pueden ser tanto activas como dependientes. El enfoque teórico del *curso de vida* permite entender cómo la trayectoria vital conduce a diversas formas de vejez, ya que estudia cómo las experiencias y transiciones a lo largo de la vida de una persona están estructuradas por factores sociales, culturales e históricos (Blanco, 2011). Esta teoría surge de disciplinas sociodemográficas y se consolidó en la década de 1970, en contextos anglosajones, con Glen Elder como principal exponente, quien la desarrolló como una respuesta para comprender cómo los cambios de estructura influyen en la vida de los individuos y las generaciones a lo largo del tiempo.

Uno de los aportes clave del curso de vida es su énfasis en la interconexión de las trayectorias individuales con el contexto social. En América Latina este enfoque ha sido ampliamente utilizado desde la década de 1990 en disciplinas como la demografía, la sociología, la antropología, estudios de población, la geografía y estudios de la familia, ya que permite analizar cómo se configuran las trayectorias individuales y colectivas a partir de los eventos históricos y las estructuras sociales. Este marco ha destacado en los estudios de trabajo, educación y migración. Al respecto, Cárdenas (2014) destaca que por naturaleza los análisis migratorios son contextualizados en las experiencias acumuladas a lo largo del tiempo, no en cortes transversales que capturan un momento específico.

De acuerdo con Blanco (2011) y Blanco y Pacheco (2003), la teoría del curso de vida propone tres ejes organizadores para el análisis: *la trayectoria de vida*, visión a largo plazo que se puede definir por los procesos de envejecimiento o el movimiento a lo largo de la estructura de edad; *la transición*, entendido como cambios que no necesariamente son predecibles y que pueden ocurrir simultáneamente, por ejemplo, el matrimonio, un cambio de residencia o la entrada y salida del mercado laboral; y el *turning poin*, eventos que provocan grandes modificaciones, como la muerte de algún familiar. Estas categorías permiten demostrar cómo algunas decisiones en distintas áreas –como educación, trabajo y/o familia– influyen entre sí.

Montes de Oca (2003) retomó el curso de vida como una herramienta para cuestionar la supuesta homogeneidad del envejecimiento, argumentando que las condiciones de la vejez contienen variaciones significativas. Esto dialoga con la perspectiva interseccional de género, ya que influyen categorías como la raza o la clase social, además de la salud, la trayectoria migratoria y las oportunidades acumuladas –o negadas– a lo largo del tiempo. De acuerdo con la misma autora, la demografía ha tenido un papel fundamental para entrever los procesos diferenciales del envejecimiento, aportando datos y porcentajes para comprender regularidades y desigualdades estructurales. No obstante, al igual que Blanco (2011), Montes de Oca (2003) insiste en que la perspectiva cuantitativa debe complementarse con enfoques cualitativos que permitan acercarse a las experiencias singulares y vividas por las personas mayores en contextos específicos.

Estas aportaciones desde la demografía se complementan con enfoques más amplios sobre el envejecimiento en contextos diversos. Además, Montes de Oca (2003) señala que el envejecimiento es un fenómeno global, complejo y diverso, que debe abordarse desde un enfoque interdisciplinario y con una mirada crítica hacia las desigualdades estructurales, ya que no existen soluciones únicas ni modelos universales, porque cada contexto requiere ser entendido desde su propia realidad social, económica y cultural.

Desde una perspectiva de género, el curso de vida se ha empleado para demostrar cómo los roles de género impactan en las trayectorias laborales y familiares de mujeres y hombres. En México, Blanco y Pacheco (2003) investigaron la interacción entre trabajo y familia en un grupo de 12 mujeres mexicanas, comparando sus experiencias con datos representativos. El objetivo fue dar seguimiento a algunas de las variables que caracterizan la vinculación trabajo / familia, considerando la transición de la vida conyugal y la participación laboral. Por otra parte, las autoras Díaz Gómez y Marroni (2017) han usado el método de las trayectorias de vida para analizar la experiencia de abuelas migrantes dentro y fuera del país, para evidenciar cómo sus decisiones han impactado las trayectorias de vida individuales de sus familiares en distintas regiones.

1.4.1 Envejecimiento y cuidado en contextos indígenas y rurales

Desde la teoría del curso de vida, se puede distinguir al envejecimiento no como una etapa final –discurso aún dominante en la publicidad comercial– sino como un proceso dinámico influenciado por el contexto social y cultural. De acuerdo con Blanco (2011), el envejecimiento se ha convertido en un amplio tema de estudio ya que contiene una variedad de intereses que abarcan desde la adaptación a nuevas situaciones. En este sentido, envejecer también puede ser transmisión de roles y de responsabilidad. Díaz Gómez y Marroni (2017) argumentan que las mujeres mayores continúan participando activamente en la economía del cuidado, incluso cuando sus cuerpos experimentan cambios asociados con la edad.

Por las primeras aproximaciones que realicé en el campo, lo anterior sucede en la comunidad originaria nahua de mi familia, en donde mujeres mayores (madres, tías y abuelas) han acumulado conocimientos y prácticas de cuidado que no sólo aplican en su entorno familiar, sino que también transmiten a las generaciones más jóvenes. Son mujeres que además de ser activas en el hogar participan en la economía informal. Esto es relevante porque, en la mayoría de los estudios sobre cuidados y movilidad, los adultos mayores suelen ser considerados únicamente como receptores de atención, cuando en realidad continúan desempeñando un papel activo en la reproducción social de su comunidad. Casos de estudio que se enfocan en la migración, como el de Díaz Gómez y Marroni (2017) y Klein y Vázquez-Flores (2013), así lo evidencian. Cabe destacar que, de acuerdo con Bach (2018), en algunos de los contextos de pueblos originarios el envejecimiento se entiende no sólo en términos de limitaciones físicas, sino también en relación con la transmisión de saberes y el mantenimiento de redes comunitarias de apoyo.

En cuanto a los estudios de movilidad cotidiana, se ha documentado que las mujeres, en términos generales, se desplazan con mayor frecuencia para realizar actividades de cuidado (Jirón, 2007; Sánchez-de Madariaga y Zucchini, 2020). En el caso de las mujeres mayores, estos desplazamientos pueden estar sujetos a nuevas limitaciones o adaptaciones físicas y culturales. Velasco (2007), por ejemplo, analizó el caso de mujeres de la Mixteca que migraron a la ciudad de Tijuana en la década de 1980 y señaló que la mayoría de ellas salía a mercados, plazas y calles para vender productos típicos de sus comunidades de origen. Sin embargo, aunque

menciona los lugares que frecuentaban por actividades remuneradas y que además operaban en un entorno discriminatorio, no aborda el impacto de la infraestructura o el acceso a medios de transporte en sus desplazamientos.

En relación con el envejecimiento y la autoridad dentro de los pueblos originarios, Reyes Gómez y Vázquez Palacios (2022), proponen el concepto de “*la viejura*”, que busca alejar a los ancianos de una visión romantizada. Este concepto reconoce tanto las ganancias como las pérdidas de autoridad y poder en lo que los autores llaman la última etapa de vida. Si bien su estudio y el concepto de la *viejura* se enfocan en la experiencia de varones ancianos, dejan de lado a las mujeres del mismo grupo etario. Su propuesta es relevante porque dignifica la participación y autoridad de los hombres indígenas en la vejez, así como la exclusión que pueden enfrentar debido a su estatus social, problemas de salud o deterioro cognitivo avanzado.

Si bien Reyes Gómez y Vázquez Palacios (2022) no abordan la experiencia de mujeres ancianas, algunos estudios como los de Klein y Vázquez-Flores (2013) y Valdés et al., (2014) han mostrado que las mujeres originarias mayores siguen siendo las principales responsables del cuidado en sus comunidades, desempeñando un papel fundamental en la crianza de nietas y nietos, el cuidado de personas enfermas y el sostenimiento de la economía familiar. Este trabajo que no es reconocido ni valorado, lo que las coloca en una situación de vulnerabilidad social y económica. Además, la migración ha intensificado esta carga, ya que algunas han asumido responsabilidades adicionales ante la partida o integración al sistema laboral formal e informal de las generaciones más jóvenes.

Una posible línea de investigación sería analizar cómo el trabajo de cuidados contribuye al sostenimiento económico de la familia y la comunidad. Aunque existen estudios de cuidados, en el caso de los pueblos originarios aún falta explorar cómo las mujeres mayores construyen estrategias de apoyo y solidaridad para sostener su bienestar y el de sus familias. Por ello, el análisis de movilidad y los cuidados en la vejez debe considerar no solo las trayectorias individuales, sino también las estructuras colectivas que sostienen la reproducción social en este contexto.

1.4.2 La etnicidad y el género en la movilidad y los cuidados de las mujeres nahuas

Los autores que se citaron para revisar los conceptos de movilidad y cuidados constantemente hacen la invitación a indagar en los contextos donde predomina el habla hispana. Especialmente, exhortan a analizar estos fenómenos desde una perspectiva interseccional que permita valorar las experiencias situadas de las personas. La interseccionalidad tiene sus orígenes en el feminismo negro estadounidense, donde colocó en diálogo el marxismo, el feminismo y el movimiento negro. De este modo, numerosas contribuciones buscaron conceptualizar la coyuntura de las relaciones de clase, género y raza.

Desde sus inicios, la interseccionalidad permitió afrontar el “modelo hegemónico de LA Mujer Universal y comprender las experiencias de las mujeres racializadas como el producto de encuentros dinámicos entre el sexo/género, la clase y la raza y la clase en unos contextos de dominación contruidos históricamente (Viveros, 2009, p. 175). La advertencia es sustancial: no se trata de sumar caracterizaciones de manera rígida o estática al concepto analítico, sino que a través de éste se logre evaluar los dinamismos y confluencias de los distintos sistemas de opresión, destacando las consecuencias en los derechos de las personas. Cabe señalar que las opresiones se presentan en los sistemas estructurales (nivel macro) y en los individuales (nivel micro), los cuales interactúan para reforzar formas concretas y diversas de discriminación y subalterización hacia ciertos grupos de la población (Hill Collins y Blige, 2019; Viveros, 2016). Otro punto por destacar es que los sistemas de opresión no necesariamente están organizados de manera jerárquica, ya que se entrecruzan en dinámicas verticales, horizontales y contradictorias, con ello es posible de persona oprimida y opresora esté representada en una misma persona o grupo.

En Latinoamérica, los pueblos originarios son uno de los grupos históricamente discriminados. En México, no fue sino hasta principios de este siglo que sus derechos fueron parcialmente reconocidos en la Constitución, a pesar de que estos pueblos habitan en el territorio mexicano desde antes de la adopción de la democracia como sistema político y social. Herrera (2018) señala que en el marco de políticas multiculturales la etnicidad es interpretada en términos folclóricos, utilizada por los organismos públicos que la otorgan, como discursos de

inclusión para los colectivos étnicos en eventos públicos y comerciales. De esa manera el Estado subsana simbólicamente su incapacidad de respuesta frente a estos grupos.

En el presente, en México, el 54 por ciento de la población que se adscribe como indígena reside en zonas urbanas, una cifra superior al promedio latinoamericano, que es de 49 por ciento (Banco Mundial, 2015). Dentro de ese 54 por ciento se encuentran mujeres nahuas que colaboraron en esta investigación, quienes pese a tener años de experiencia en territorios urbanos, siguen teniendo poca presencia en los análisis de movilidad y cuidado en contextos urbanos. Lo cual me hace pensar que las hemos excluido del imaginario colectivo de lo que significa ser una ciudadana. No es extraño que históricamente los centros urbanos han sido imaginados y pensados como opuestos a lo étnico. De acuerdo con Oehmichen (2001) lo anterior contribuye a esparcir nociones estereotipadas y excluyentes sobre la presencia de pueblos originarios en las urbes, lo que conlleva al rechazo, exclusión, discriminación y racismo. No obstante, la etnicidad, si bien se asocia con comunidades rurales no es exclusiva de ellas.

Herrera (2018) sostiene que las personas de los pueblos originarios se han constituido como un *nuevo actor urbano* que constantemente demanda reconocimiento y acceso a derechos en una lógica de inclusión y exclusión. Sin embargo, no solo las políticas públicas han marginado a los pueblos originarios, también lo ha hecho el ámbito académico, en particular los análisis urbanos relacionados con la movilidad y los cuidados, que son el centro de mi interés. De manera paradójica, mientras los estudios clásicos de la antropología social han enaltecido a los pueblos originarios, los análisis urbanos contemporáneos en movilidad y cuidados han tendido a invisibilizarlos.

1.5 Los conceptos de movilidad y cuidados

En esta sección se definen por separado los conceptos de movilidad y de cuidados, los cuales permiten argumentar cómo es la movilidad por razones de cuidados en un grupo de mujeres nahuas que viven en Puerto Vallarta, un contexto geográfico lejano al imaginario étnico y cercano a los destinos turísticos de sol y playa. El primer concepto que rige esta investigación es el de movilidad. Se adopta el significado expuesto por Jirón y Singh (2017) y Soto (2019), quienes argumentan que la *movilidad es la experiencia integral o total que resulta de los traslados que realizan las personas, experiencia que se enmarca en los territorios*. Aunque las

autoras advierten que los territorios no se limitan a los físicos, para los intereses de esta investigación inicialmente me enfocaré en los que acontecen en los contextos materiales. Asimismo, Jirón y Singh (2017) y Soto (2019) invitan a mirar su definición desde una perspectiva interseccional, ya que las vivencias de movilidad son diversas para cada persona, en función de sus características, recursos y circunstancias.

Si bien esta investigación retoma las definiciones de movilidad propuestas por Jirón y Singh (2017) y Soto (2019), es importante señalar que estas autoras se inscriben en el marco del nuevo paradigma de las movilidades (Sheller y Urry, 2018). Este paradigma plantea que la movilidad no puede entenderse únicamente como el traslado físico de un lugar a otro, sino como una experiencia social, encarnada y situada, donde se entrelazan cuerpos, afectos, tecnologías, recursos y relaciones de poder. Bajo esta mirada, la movilidad forma parte de los ensambles vitales que sostienen la vida cotidiana y las dinámicas sociales, y no es accesible de igual manera para todas las personas. Así, comprender los trayectos de las mujeres nahuas requiere reconocer que sus desplazamientos cotidianos son experiencias complejas, moldeadas por condiciones materiales, emocionales, estructurales y simbólicas. Sus movilidades no son neutras, sino prácticas situadas que configuran y son configuradas por los territorios que habitan.

Siendo así, la definición de movilidad para esta tesis es *la experiencia completa vivida por las mujeres nahuas mientras se desplazan en un contexto no rural*, donde los desplazamientos son los recorridos que se realizan dentro del hogar y fuera de este. Los medios de transporte pueden ser peatonales, motorizados y mixtos. En relación con los territorios físicos, estos son los hogares nahuas, el barrio, la colonia y los destinos regionales en los que la experiencia acontece. Asimismo, se entiende como experiencias a la vivencia encarnada en las mujeres nahuas durante la práctica de trasladarse en los contextos físicos. Se desprenden dos tipos de vivencias: las materiales y las subjetivas. En la primera se encuentran características como los servicios básicos a los que ellas tienen acceso dentro y fuera del hogar, los tipos de productos que trasladan de un punto a otro, las actividades, o las razones y los motivos para moverse. En las vivencias subjetivas se encuentran los sentimientos, las emociones y sensaciones como la tristeza, la felicidad, el rechazo, el cansancio o el dolor, condiciones que se encarnan y se trasladan en el cuerpo de las mujeres nahuas. Por otra parte, existen variables en las que ellas no tienen jurisdicción, pero no por ello dejan de ser parte de la experiencia de

movilizarse, algunas de estas son las condiciones climáticas, el propio ingreso económico, el horario del servicio de transporte, los horarios del servicio médico o los imprevistos familiares.

El segundo concepto que rige esta tesis es el de *cuidado*, se recurre a la definición de Fisher y Tronto (1990) quienes lo definen como el *conjunto de las acciones que los seres humanos practican para proteger, preservar, reparar y extender todos los entornos –cuerpo, contextos, ambientes, sistemas, etcétera–, con el fin de permanecer en ellos*. Este concepto me permite imaginar los cuidados como complejas redes de distintas actividades que contribuyen al bienestar de las personas, la sociedad, animales, objetos materiales, prácticas y tradiciones por igual.

Para categorizar las actividades de cuidados que las mujeres nahuas realizan con sus prácticas de movilidad, se hace uso de las dimensiones propuestas por Batthyány (2020): *material, económica y psicológica*. Pero se anexa una dimensión transversal, *la espacial*, la cual permite conectar las actividades de cuidado con su cualidad móvil en los contextos físicos. Cabe resaltar que en esta investigación las actividades de cuidado son entendidas como aquellas que comunidades y personas realizan para el bienestar de otras comunidades y personas. Sin embargo, también se consideran actividades de cuidado aquellas dirigidas al bienestar animal, objetos materiales, mensajes y tradiciones. Por lo tanto, los cuidados no se limitan a las relaciones directas entre personas, sino que incluyen las interacciones entre personas, animales y objetos –materiales o inmateriales– que impactan en el bienestar humano y en la reproducción de los grupos sociales.

1.6 La movilidad por motivos de cuidado de mujeres nahuas

Una vez definidos los conceptos de movilidad y cuidados que rigen esta investigación, se define la movilidad para los cuidados de las mujeres nahuas como la experiencia completa vivida mientras ellas se desplazan en un contexto físico para llevar a cabo las actividades que impactan directa e indirectamente en el desarrollo del bienestar de ellas y de su familia.

En los cuidados que son de *contacto directo entre las mujeres nahuas y otros seres humanos (bebés, niñas, niños y personas adultas)*, la movilidad está en mayor medida ceñida al contexto físico del hogar, ya que actividades como alimentar, bañar o sobar son generalmente

realizadas dentro de los límites de la vivienda (interiores y patios). Por esa razón, los desplazamientos de contactos directo son múltiples, de cortas o mínimas distancia, son rutinarios y de velocidad variable. Mientras que *los cuidados indirectos entre las mujeres nahuas y otros seres humanos*, la experiencia en los desplazamientos acontece dentro y fuera del hogar, inclusive algunas tareas de cuidados son puente para articular el contexto físico de la vivienda con la colonia y la ciudad. Por ejemplo, alimentar a un infante (bebé, niña o niño) implica: la preparación de los alimentos, algunas veces cocinados con leña bajo fogones que ellas construyen en los patios; antes de cocinar fue necesario comprar productos, los cuales son comparados día con día, rara vez acostumbramos a almacenar (despensa), por esa razón los viajes a tiendas, carnicería y tortillerías son constantes en las colonias en Puerto Vallarta.

Hasta este capítulo, la movilidad por motivos de cuidados de las mujeres nahuas podría ser entendida como similar a la experiencia de mujeres que no se identifican como indígenas. Si bien son escenarios afines, las mujeres nahuas promueven y conservan usos y costumbres que impactan en las actividades de cuidados cotidianos. Algunas de estas son: cocinar con leña, encender fogones, la molienda de productos como chiles y semillas en el metate, molcajetes y molinos manuales, la crianza de animales para consumo, siembra de hierbas, elaboración de hamacas, venta y comercio de productos comestibles que intercambian con otras familias nahuas, entre otras tareas que han adaptado del contexto rural (Copalillo y Temalac) al contexto urbano (Puerto Vallarta). Las anteriores actividades y las condiciones de la vivienda promueven desplazamientos ajenos a los de las mujeres que no se identifican como indígenas. Y de añadir la variable de la lengua los desplazamientos se complejizan.

Las mujeres que solo hablan náhuatl se mueven en mayor medida en el espacio doméstico y local, mientras que los trayectos de las mujeres bilingües son de mayores radios de distancia. Sin embargo, en ambos casos las mujeres diseñan tácticas y estrategias para movilizarse más allá del radio barrial como: salir acompañadas de familiares o memorizar rutas de transporte público.

En resumen, y retomando la provocación de Springgay y Truman (2022) sobre las caminatas marginales, esta tesis sostiene que la movilidad por razones de cuidado en mujeres nahuas –originarias de Copalillo y Temalac, hablantes de náhuatl y español, y residentes en Puerto Vallarta– está intensamente entrelazada con actividades directas e indirectas que inciden

en el bienestar de bebés, niñas, niños, personas adultas (pilaana y maachiiwa), e incluso en el de ellas mismas. Estos trayectos son dinámicos, múltiples y flexibles, y responden a una lógica de cuidado situado, donde los usos y costumbres nahuas han sido adaptados del contexto rural al urbano. Esto se manifiesta en prácticas de cuidado indirecto poco frecuentes en familias occidentalizadas, como la crianza y el consumo de animales, o la siembra y venta de productos como quelites, chiles y semillas. Aunque gran parte de los desplazamientos ocurre al interior de la vivienda, los movimientos que implican salir de ella muestran que las tareas de cuidado también articulan el espacio doméstico con el barrio, las calles y la ciudad.

1.7 Conclusiones

Este capítulo sentó las bases conceptuales para analizar la experiencia de movilidad por razones de cuidado en mujeres nahuas que viven en un contexto urbano no rural. La definición de movilidad surge del paradigma de la movilidad (Sheller y Urry, 2018), donde los desplazamientos son parte de la experiencia situada y vivida, que además de ser actos físicos, son prácticas complejas que entrelazan cuerpo, emociones, territorios, recursos y relaciones de poder. De manera complementaria, el cuidado se concibe como una red de acciones materiales, económicas, psicológicas y espaciales que sostienen la vida, y que no se limitan a las relaciones humanas, sino que incluyen los vínculos con animales, objetos y entornos.

Desde una perspectiva interseccional, se reconoce que las trayectorias de movilidad y cuidado de las mujeres nahuas están moldeadas por condiciones históricas de desigualdad que atraviesan el género, la etnicidad, la clase y la edad. Asimismo, se destaca la escasa visibilidad que han tenido las mujeres de pueblos originarios en los estudios urbanos sobre movilidad y cuidado, a pesar de su residencia en urbes, en este caso un destino urbano y turístico de sol y playa.

Con estas herramientas teóricas, esta tesis propone analizar la movilidad por razones de cuidados como una experiencia encarnada, heterogénea y situada, que permite comprender no solo los desplazamientos físicos, sino también las redes de producción y reproducción en la vida de mis tías y abuelas nahuas.

CAPÍTULO II. ENTRE LA SIERRA DE GUERRERO Y LA COSTA DE JALISCO

2.1 Introducción

Este capítulo presenta el contexto social y territorial de las comunidades de Copalillo y Temalac, ubicados en la montaña de Guerrero, lugares de donde son originarias las colaboradoras de este proyecto (mis tías y abuelas), y de Puerto Vallarta (PV), el lugar en el que se establecieron. El propósito es exponer la situación que enfrentaban estas mujeres, y mi familia, antes de su migración interna, así como las oportunidades que ofrecía el puerto. Esto tiene como finalidad cumplir con el objetivo de la tesis que es analizar la movilidad por razones de cuidados cotidianos que realiza un grupo de mujeres nahua en PV, pero sobre todo contextualizar qué antecedió a las prácticas actuales de movilidad para los cuidados remunerados como los no remunerados.

La información y el análisis presentado se basan en la revisión de libros, artículos y material empírico (registro de campo, charlas y transcripciones). En la primera parte del documento se presentan características geográficas y sociales, así como la organización familiar y la distribución de la vivienda en las comunidades de origen. Posteriormente, se exponen algunas condiciones estructurales que motivaron la migración temporal y permanente de mis tías y abuelas, junto con las redes de amigos y familiares que lo facilitaron a finales de la década de 1970 e inicios de 1980.

En la última sección se presenta un recuento histórico de la evolución de Puerto Vallarta, desde sus orígenes como puerto minero de paso hasta su consolidación como el destino turístico que conocemos hoy. Y al final se cierra con algunas reflexiones. Cabe destacar que para ilustrar este capítulo se incluyen mapas y tablas.

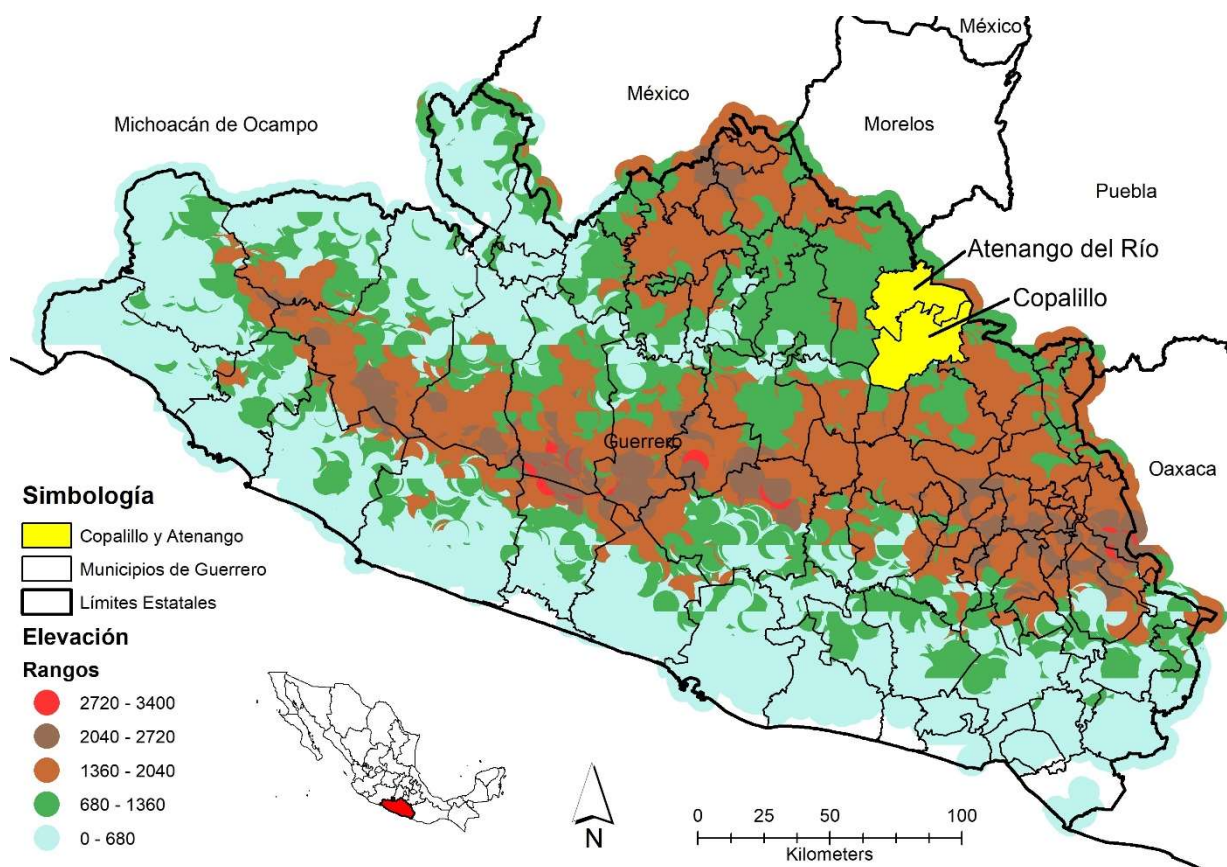
2.2 Guerrero: el lugar de origen

El estado de Guerrero, ubicado en la costa sur de México, tiene una superficie de 63,595.9 km², lo que equivale al 3.2 por ciento del territorio nacional. Limita al noreste con Michoacán, el Estado de México, Morelos y Puebla, mientras que al sureste colinda con el océano Pacífico y Oaxaca. Su territorio incluye montañas, selvas y litorales marinos, con altitudes que van desde

el nivel del mar en la costa hasta los 3,400 metros sobre el nivel del mar (INEGI, 2022a). Actualmente, Guerrero se compone de 81 municipios.

Una observación del mapa con rangos de elevación muestra que los municipios con menor extensión territorial se encuentran en el noreste, una zona caracterizada por una amplia superficie montañosa y mayor elevación. En esta región están ubicadas las comunidades de origen de mi familia: *Temalac*, en el municipio de Atenango del Río, y *Copalillo*, perteneciente al municipio del mismo nombre (ver Mapa 2.1). Estas comunidades están más cercanas a la frontera con el estado de Puebla que al océano Pacífico.

Mapa 2.1 *Ubicación de los municipios de Copalillo y Atenango del Río*



Fuente. Elaboración propia con base en INEGI (2024)

2.2.1 Población y pobreza en el estado de Guerrero

De acuerdo con el último Censo de Población y Vivienda 2020 realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI), en Guerrero habitaban 3,540,685 personas, de las cuales el 50 por ciento tenía menos de 27 años. Del total de habitantes en el estado el Consejo

Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL) señala que el 66.4 por ciento (2,363,188 personas) vivía en situación de pobreza, mientras que el 25.7 por ciento (914,668 personas) se encontraba en situación vulnerable. Solo el 7.9 por ciento de los habitantes (281,162 personas) no era ni pobre ni vulnerable. Geográficamente, los municipios con mayores niveles de pobreza se localizan en el noreste y el centro del estado.

CONEVAL mide la pobreza multidimensional considerando el bienestar económico y seis carencias sociales: rezago educativo, acceso a servicios de salud, acceso a seguridad social, calidad y espacios en la vivienda, servicios básicos en la vivienda y acceso a una alimentación nutritiva y de calidad. La pobreza se divide en moderada y extrema. Donde la primera afecta al 40.9 por ciento de la población, que cuenta con al menos una carencia social e ingresos mensuales inferiores a \$2,520.16 MXN en zonas rurales o \$3,559.88 MXN en zonas urbanas. En contraste, la pobreza extrema afecta al 25.5 por ciento de la población, que tiene tres o más carencias sociales e ingresos mensuales por debajo de \$1,299.30 MXN en zonas rurales o \$1,702.28 MXN en zonas urbanas.

En los anteriores términos, estadísticamente el 66.4 por ciento de los habitantes del estado de Guerrero viven en situación de *pobreza moderada* y *pobreza extrema*. Cabe destacar que en los últimos tres informes de CONEVAL (2016, 2018 y 2020), se identificó que ambos tipos de pobreza afectan principalmente a los hablantes de lenguas originarias y a quienes se autoadscriben como parte de un pueblo indígena. En 2020, los 23 municipios indígenas⁶ de Guerrero reportaron niveles de pobreza superiores al 70 por ciento. Además, de las 515,487 personas mayores de tres años que hablan una lengua originaria (sean bilingües o monolingües), el 84.9 por ciento vivía en situación de pobreza. Esto significa que ocho de cada diez hablantes enfrentan condiciones adversas, según los índices de CONEVAL.

2.3 Los pueblos originarios

Amnistía internacional (2024) define a los pueblos originarios como personas que *se identifican a sí mismas como parte de un grupo ancestral, con vínculos históricos con los pueblos que*

⁶ Se considera como municipio indígena a las demarcaciones en donde más del 40 por ciento de su población habla una lengua originaria.

habitaban antes de la colonización, de relaciones con el territorio y con los recursos naturales, con sistemas sociales, económicos o políticos comunitarios, con una lengua, cultura y creencias propias y que a su vez son una población marginada política y socialmente por una cultura occidental dominante. Otra definición es la que expone la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [CPEUM], Art. 2, en donde establece que el país es pluricultural y multiétnico, gracias a la composición de los pueblos originarios que son *colectividades con una continuidad histórica de las sociedades precoloniales establecidas en el territorio nacional; y que conservan, desarrollan y transmiten sus instituciones sociales, normativas, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas.* Para el reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas, la constitución toma en cuenta criterios etnolingüísticos, de asentamiento físico y de autoadscripción.

Estas definiciones coinciden en describir a los pueblos originarios como herederos de los habitantes prehispánicos de México, quienes enfrentaron un proceso de despojo cultural, lingüístico y territorial tras la llegada de los colonizadores españoles entre 1517 y 1521. Este proceso trajo consigo no solo imposiciones culturales, sino también desastres demográficos y ambientales. Como la llegada de enfermedades desconocidas, la viruela entre ellas en 1520, la cual junto con las guerras y la explotación causó una reducción drástica de la población originaria, que disminuyó hasta un 90 por ciento durante los primeros cien años posteriores a la llegada de los españoles (McCaa, 1999). Aunque la población indígena comenzó a recuperarse a partir de 1620, no fue hasta las últimas décadas que se alcanzó una concentración poblacional similar a la época precolonial.

A pesar de estas pérdidas históricas, hoy los pueblos originarios siguen presentes, según el (INEGI, 2022b) en México existen 23.2 millones de personas de tres años y más que se autoidentifican⁷ como indígenas, lo que equivale a 19.4 por ciento de la población total de ese rango de edad. Los grupos son diversos, pero una característica que comparten es que cada pueblo originario tiene su propia lengua, por eso también se les conoce como grupos etnolingüísticos. INEGI reconoce a 68 grupos etnolingüísticos en el país con un total de 7 364

⁷ En esta cantidad se considera a las personas que hablan alguna lengua originaria, así como los que se adscriben a un pueblo originario a pesar de no hablar la lengua.

645 personas de tres años y más que son hablantes, con el náhuatl (22.4 %), el maya (10.5 %) y el tseltal (8.0 %) como las lenguas más habladas.

Por otra parte Sandoval-Forero, (2002) menciona que algunos grupos etnolingüístico se distinguen por región, por ejemplo el *mixteco*⁸ el cual se diferencia en costa, alto, bajo, de la zona mazateca y de Puebla. Al igual que el mixteco el *zapoteco*, *chontal*, *chinanteco* y el *popoluca* tienen sus referentes regionales, lo que lleva a sumar 21 lenguas más. Entonces podríamos estar hablando hasta de 89 lenguas originarias. Cabe destacar que cada una de las 89 lenguas, o las 68 que reconoce INEGI, tiene sus variantes. Esto quiere decir que existen diferentes lenguas náhuatl, maya o zapoteco. El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI) considera que las variantes lingüísticas son nombradas por sus propios hablantes en base a referencias geográficas como las localidades, municipios y entidades federativas.

Mi familia pertenece al pueblo originario hablante de náhuatl. Sin embargo, como se mencionó, no existe una sola variante del náhuatl. En mi caso, por parte de mi padre se habla la variante de Copalillo y por parte de mi madre, la de Temalac, ambas en el estado de Guerrero, que junto con Oaxaca, Chiapas y Yucatán, reúnen el 50.5 por ciento del total de hablantes de lenguas originarias en el censo de 2020 (INEGI, 2022b).

Desde que tengo memoria, cuando familiares o paisanos me preguntaban si entendía el "*mexicano*" o el "*dialecto*" (como suelen referirse a la lengua), al responderles que lo entiendo, pero no lo hablo con fluidez, no me preguntaban cuál variante, supongo que daban por sentado que compartimos la lengua de la comunidad. Sin embargo, al interactuar con personas de otras comunidades, incluso dentro de Guerrero, se distinguen variaciones en nuestro lenguaje náhuatl, algunas palabras tienen desde sutiles variaciones hasta distintas formas de nombrarse⁹.

8 Al respecto, conocí a un muchacho en Tijuana, el cual es migrante originario de Oaxaca, cuando le pregunté si hablaba alguna lengua, él me dijo que sí que habla mixteco alto. De él salió decirme que su mamá hablaba mixteco bajo, enseguida me especificó que ambas lenguas son muy diferentes, porque al bajar la montaña se habla una y al subirla otra.

9 En una ocasión conocí a unas mujeres en el transporte público de Tijuana, cuando las escuché hablar náhuatl me acerqué para saludarlas. Ellas hablan el náhuatl de Orizaba, Veracruz. Estuvimos charlando por un momento, me

2.4 Los nahuas del alto balsas

El náhuatl es la única lengua originaria de México que supera el millón de hablantes, con un total de 1.8 millones. Si bien los hablantes se concentran en los estados de Puebla, Veracruz, San Luis Potosí, Hidalgo y Guerrero, se encuentran (¿nos encontramos?) dispersos en diferentes áreas del país. En Guerrero de donde proviene mi familia, algunos autores como Good y Barrientos (2004) y Villela (1995) nos refieren como *nahuas del alto balsas* o *nahuas de la montaña*. Algunos registros del asentamiento moderno de mi familia en el estado se remontan a después de la llegada de Hernán Cortés. Cuando las guerras, hambrunas y la dominación española provocaron la huida de familias y grupos indígenas, conformando el perfil actual de la población nahuahablante en Guerrero (Villela, 1995).

Geográficamente, la zona de montaña nahua comprende 45 municipios (Villela, 1995), mientras que los municipios que conforman específicamente el Alto Balsas son siete: Tepecoacuilco, Huitzuco, Atenango del Río, Copalillo, Eduardo Neri, Mártir de Cuilapa y Zitlala (Good y Barrientos, 2004). De estos, tres presentan una alta concentración de hablantes de náhuatl, con más del 40 por ciento de la población. Por ejemplo, en Copalillo el 73.40 por ciento de la población lo habla, en Mártir de Cuilapa el 40.97 por ciento, y en Zitlala el 55.78 por ciento (INEGI, 2024a). Cuando he preguntado a mi familia sobre el lugar de origen de sus antiguos familiares, me han manifestado que provienen de Copalillo o Temalac, o de pueblos cercanos donde también se habla o hablaba la lengua. Así, en mi familia siempre se ha hablado náhuatl, el de la montaña, como lengua materna. Aunque mi generación, los que nacimos fuera de la comunidad o salimos siendo bebés, tenemos el español como lengua materna, a pesar de haber crecido en familias nahuas.

La composición de mi familia en las comunidades de Copalillo y Temalac fue y es lo que Robichaux (2002) llama el *sistema familiar mesoamericano*. Este sistema consiste en un ciclo de desarrollo doméstico caracterizado por los siguientes rasgos: a) la virilocalidad inicial temporal de los hijos varones y la salida de las hijas para ir a vivir a la casa de sus suegros, lo

preguntaron como se dice tortilla en mi comunidad, lo cual resultó ser lo mismo que en la suya, pero la palabra *abuela* si fue completamente diferente: en variante de mi papa es Lola y en la de ellas es siistli.

que motiva la formación de parejas sin necesidad de una vivienda propia (por lo menos al inicio); b) el establecimiento, después de cierto tiempo, de las nuevas unidades de vivienda de los hijos varones en los alrededores de la casa paterna, frecuentemente en el mismo solar; y c) la permanencia del ultimogénito en la casa paterna, la cual hereda en compensación por cuidar a sus padres en la vejez. Este sistema familiar se sustenta en la herencia de la tierra, la cual se busca repartir en partes equitativas a los hijos varones, aunque, de acuerdo con Robichaux (2002) las mujeres heredan cuando no tienen hermanos y en caso de sí tenerlos reciben algo de tierra, pero siempre en extensiones menores que estos últimos.

Este sistema familiar ha estado presente en mi familia, tanto en relatos como en la práctica¹⁰. Mis abuelas, tías e incluso mi madre, al casarse, se trasladaron a vivir a la casa de sus suegros, integrándose a la vida doméstica. Mientras ellas se encargaban de actividades no remuneradas, los hombres trabajaban en actividades remuneradas, como la siembra en sus propios terrenos o en los de otros, y la elaboración y venta de hamacas. Cabe destacar que la mayoría de los miembros de la familia, incluyendo mujeres, adolescentes y niños, participan en la fabricación de hamacas.

Como lo he escrito en párrafos anteriores mi madre es originaria de Temalac, una localidad del municipio de Atenango del Río, mientras que mi padre nació en Copalillo, la localidad más poblada del municipio que lleva su nombre. Ambas localidades concentran la mayor población nahuahablante en sus respectivos municipios. Según el censo de INEGI 2020, en Temalac, de una población total de 847 personas, 346 (40.85%) de tres años y más hablan náhuatl. En Copalillo, de una población de 7,862 personas, 6,450 (82.04%) hablan náhuatl. En cuanto a las viviendas, en ambas localidades se registraron un total de 2,549 unidades, de las cuales 1,925 estaban ocupadas (75.52%), lo que significa que el 25 por ciento de las viviendas estaban deshabitadas.

¹⁰ Cabe destacar que aún es común en la comunidad de Copalillo y Temalac que cuando una joven soltera no llega a casa se piensa que se ha ido con algún joven, así que unos de los lugares donde los padres buscan a la joven es en la casa de los que probablemente serán sus futuros consuegros. Este fue el caso de dos de mis primas quienes no llegaron a su casa, una de ellas se fue a casa de su novio y los padres de este, quienes vivían en un poblado cercano, mientras que mi otra prima se fue con un muchacho que vivía en el mismo poblado.

2.4.1 Los servicios en Copalillo y Temalac

De acuerdo con INEGI (2024b), de las 1,925 viviendas ocupadas en las localidades de Copalillo y Temalac, el 97 por ciento (1,882 viviendas) tiene acceso a energía eléctrica, siendo este el servicio con mayor cobertura en ambas localidades. En cuanto al abastecimiento de agua, el 96 por ciento de los hogares cuenta con este servicio. Sin embargo, hay diferencias en la forma en que se obtiene: en Copalillo, el agua es comprada a dispensadores privados, mientras que en Temalac, es abastecida por la red pública de agua potable, la cual comenzó a funcionar en 2018. El drenaje es el servicio con menor cobertura, presente en el 82 por ciento de las viviendas: en Temalac se cuenta con red pública, mientras que, en Copalillo, las viviendas utilizan fosas sépticas o pozos.

Este panorama de servicios es el actual, pero en las décadas de 1970 y 1980, cuando mi familia migró, conseguir agua para el uso doméstico diario era una tarea de táctica y administración. Generalmente, eran los hombres quienes se encargaban de acudir a pozos comunitarios, presas o ríos para extraer el líquido no necesariamente cristalino. Transportaban el agua en cantinfloras de plástico sobre burros. Esta se utilizaba para diversas actividades, como cocinar, lavar, bañarse y beber. Durante la temporada de lluvias¹¹, se podía prescindir de ir a los pozos o ríos, ya que se recolectaba de las precipitaciones. Hoy en día, los pozos y pilas han disminuido, las presas se han secado y los ríos, que antes eran permanentes, ahora son temporales. En el presente, en Temalac se puede obtener agua abriendo llaves domiciliarias, pero en Copalillo, se compra de pipas que recorren las calles de la localidad o, en menor medida, de los pozos y riachuelos. Cabe señalar que, en ambas localidades, el clima es cálido y seco. En marzo de 2024, cuando estuve en Copalillo, las temperaturas alcanzaron los 40°C, con sensación térmica de 43°C.

En relación con el drenaje, durante las décadas de 1970 y 1980, las localidades de la montaña de Guerrero carecían prácticamente de un sistema de drenaje, y las áreas de baño y sanitario no existían como las entendemos en términos occidentales. Las áreas de baño y

¹¹ Esta recolección aún se hace. Mis abuelas en Copalillo y Temalac recolectan el agua de lluvia, lo han hecho durante toda su vida.

sanitarios eran pequeños cuartos separados de las zonas de descanso, trabajo y cocina, delimitados con telas, palmas o madera. En ellos, el baño se realizaba sobre superficies planas de rocas o ladrillos que se colocaban directamente sobre la tierra. Dentro del baño, se encontraba una cubeta con agua, que se utilizaba para verter sobre el cuerpo con una jícara, el agua usada se absorbía por el suelo. En cuanto a las deposiciones, tanto líquidas como sólidas, se depositaban directamente en la tierra y se cubrían con más tierra. Esto coincide con lo que señala Villela (1995), quien indica que en 1990 las localidades indígenas de la montaña de Guerrero carecían de un sistema de drenaje.

Actualmente, en Copalillo y Temalac, los baños y duchas están más cerca de las áreas de descanso, trabajo y cocina, e incluso algunas viviendas ya cuentan con baño y ducha dentro de los cuartos. Además, cada vez más viviendas tienen fosas sépticas y pozos. Cabe destacar que, en Copalillo, el agua que se usa para enjuagar la ropa se reutiliza para las descargas del sanitario, las cuales se hacen con cubetas. En mi familia, las mujeres, especialmente mis abuelas y tías, son muy cuidadosas con cada gota, asegurándose de aprovecharla al máximo. Ellas se encargan de llenar cubetas y baldes con agua jabonosa que resulta de enjuagar la ropa, que luego colocan a un lado del sanitario. En la actualidad, el 58 por ciento de las viviendas en ambas localidades cuentan con un sanitario (una taza cerámica), mientras que el 42 por ciento aún tiene cuartos con superficies de tierra limitadas por materiales provisionales.

2.4.2 La vivienda tradicional y las dinámicas familiares

Cuando les he preguntado a las mujeres de mi familia cómo eran las casas en las que vivían en la comunidad, suelen describirlas según los integrantes que las habitaban: la familia extensa conformada por suegros, cuñados, sobrinos e hijos. A partir de estas respuestas se deduce que todos compartían el mismo techo o solar. En términos espaciales y materiales, las viviendas predominantes en la década de 1980 en Copalillo y Temalac eran tradicionales. Villela (1995) y Gutiérrez (1988) las describen como construcciones campesinas con uno o dos cuartos en un amplio solar, pisos de tierra, paredes de carrizo trenzado recubiertos de adobe y zacate, y techos inclinados forrados de palma. Respecto a la cocina, los autores mencionan que solía estar en un espacio propio, donde los fogones estaban a nivel del suelo, el agua se almacenaba en recipientes

de barro y los utensilios eran de plástico, piedra y barro, como cazuelas, molcajetes, metates y comales, además de cordeles para colgar alimentos y herramientas.

Esta descripción tiene similitudes con las viviendas tradicionales nahuas de Copalillo y Temalac. Sin embargo, considero que los autores omiten otros espacios cotidianos igualmente funcionales. En mi familia de montaña, este tipo de vivienda aún existe. Según los relatos familiares, mi memoria infantil y mis últimas visitas a Guerrero, en la década de 1990 las viviendas no constaban de uno o dos cuartos, sino de tantos como matrimonios vivieran en el solar virilocal. Debido a que, al independizarse, los matrimonios construían su propio espacio al lado o cerca de la casa principal.

Cada unidad familiar en el solar tiene particularidades en forma, dimensión y ubicación. Espacialmente, predomina un *gran cuarto*, usado para dormir y guardar ropa, zapatos y otros objetos. Este cuarto también alberga electrodomésticos como el refrigerador y la televisión. Aunque en los años 80 predominaban los materiales de la región y los pisos de tierra en las casas tradicionales (Gutiérrez, 1988; Villela, 1995), actualmente se emplean ladrillo, varilla y concreto. En estas áreas multifuncionales también se almacenan utensilios de cocina, se cuelga ropa en sogas para protegerla de la lluvia, el suelo y el sol, se usan las paredes e incluso las cubiertas para colgar bolsas y morrales con diversos objetos. En Copalillo, donde muchas familias se dedican a elaborar hamacas y columpios¹², el cuarto también funciona como almacén de materiales y productos terminados. Mientras que en Temalac donde hay familias que elaboran y venden mezcal, este espacio es usado como bodega y dispensario.

En copalillo la *elaboración de hamacas y columpios*¹³ requiere su propio espacio. Las familias suelen habilitar zaguanes semicerrados, donde colocan postes desmontables para tejer hasta 4 o más piezas simultáneamente. En estas áreas también se desenreda el hilo, se llenan las agujas y se colocan las orejas a cada una de las hamacas y columpios. Estos espacios tipo *zaguán* no solo son talleres, sino también zonas de descanso y áreas para recibir visitas. Por eso es muy

¹² Mi tía Elena, colaboradora de este proyecto, en la entrevista relató que tejía hasta cinco hamacas al día.

¹³ Es común que las familias que se dedican al tejido o que empleen a personas fuera de la familia para la elaboración de hamacas y columpios.

importante la sombra en ellos, así que están protegidos por techos de lona, tela, cartón, láminas o concreto. Mi papá se dedicó por años a esta actividad, fue una actividad por la que se obtenía ingresos al llegar a Puerto Vallarta, así que él y mi mamá me enseñaron a tejer. Lo menciono porque él tenía un zaguán en Copalillo y adaptó un espacio similar en Puerto Vallarta.

La cocina, por otro lado, es un espacio abierto o semiabierto, con hornillas o fogones fijos, un galón de agua para cocinar y beber, un metate de piedra y una mesa o superficie (de plástico, barro o ladrillos apilados) para cortar y preparar alimentos. Como en otros espacios, en las paredes y techos se cuelgan bolsas y morrales con diferentes ingredientes: chiles, semillas, pan, servilletas de tela, hojas de maíz o especias. También se suspenden ollas, vaporeras y cazuelas. Es común encontrar dos o tres fogones por cocina, utilizados simultáneamente para preparar distintos platillos. He visto como mi familia usa una hornilla para las tortillas mientras en otra se cocinan frijoles o algún guiso. Además, cerca de la cocina suele haber un área para almacenar la leña. Cabe destacar que actualmente se pueden encontrar parrillas y estufas de gas en la cocina tradicional.

Otra área esencial es el espacio de lavado. En las casas nahuas de montaña, suele haber al menos un lavadero por unidad familiar, y en ocasiones hasta dos: uno para lavar trastes, nixtamal y carne, y otro exclusivo para lavar y enjuagar la ropa. Este diseño permite no combinar las aguas jabonosas de ambos lavaderos, en vista de que la que se produce del enjuague de la ropa es para las descargas sanitarias mientras que la producida por los trastes o el nixtamal puede ser aceitosa u olorosa evitando su segundo uso.

Los *sanitarios y duchas* son espacios separados entre sí y alejados lo suficiente de las áreas de descanso, trabajo y cocina, supongo que para tener privacidad. Más arriba describí como eran cuando se carecía de fosa séptica o pozos. En el presente siguen siendo cuartos (techados o abiertos) individuales, aunque sus materiales y dimensiones varían, estos suelen construirse con ladrillo, madera o cartón, con pisos de concreto o piedra. En las comunidades, es común que el agua de la ducha se descargue directamente en el patio, donde el suelo la absorbe rápidamente debido a las altas temperaturas, especialmente entre marzo y mayo (con promedio de 38°C). Deduzco que el diseño separado de sanitario y ducha es para permitir el uso simultáneo de los mismos por los distintos miembros de la familia.

Otros espacios complementarios incluyen *tejabanes para almacenar* leña, zacate, maíz o herramientas, o cualquier cosa que requiere sombra. Dependiendo de la ocupación familiar, estos tejabanos se adaptan para resguardar productos específicos. Por ejemplo, algunos familiares que crían animales (gallinas y chivos) destinan estos espacios para guardar utensilios de cuidado y alimento, mientras que otras tías utilizan los tejabanos como área de trabajo donde tienen hornos para hornear pan, combinando las actividades de amasado, horneado y venta.

Finalmente, el aprovechamiento de sombras naturales, como la de los árboles del solar, es clave. Bajo ellos se colocan hamacas, sillas y mesas improvisadas. En todas las viviendas de Copalillo y Temalac también destacan los *tendederos*, hasta el momento no he visto vivienda sin ellos. Las sogas se pueden encontrar tanto en el exterior como en el interior de los espacios. Su uso principal, aparte del secado de la ropa bajo el sol, es para guardado. En ellos se cuelga la ropa seca y limpia, se cuelga carne fresca para que se deshidrate y después se consuma, también se cuelgan hierbas, bolsas y morrales que pueden guardar desde papeles, hilos, hojas, chiles, semillas y cualquier otra cosa de los integrantes de la familia.

Los espacios que he descrito arriba pueden llegar a ser por cada uno de los matrimonios que viven en un mismo solar. Las parejas buscan tener sus propios espacios, aunque pueden compartir accesos de calle o coincidir en algún zaguán para alguna reunión familiar. En un solar de familia extendida mesoamericana, en los términos de Robichaux (2002), como el de mi abuela Tifa y mi abuelo Otilio, quienes viven en Copalillo, hay tres unidades familiares, ahí se encuentran los siguientes espacios: tres piezas para dormir con dos cuartos cada uno; tres zaguanes de trabajo y descanso; áreas de sombra con 15 hamacas; tres cocinas, con sus respectivos utensilios fijos (metates y fogones); una compleja red de tendederos interiores y exteriores por unidad; tres sanitarios y tres duchas; tres zonas principales con tambos de diferentes tamaños para almacenar agua y cinco lavaderos. En total estos espacios son para 12 personas (adultos y niños), aunque algunas veces el número se reduce porque algunos miembros migran por trabajo. El espacio mantiene características que reflejan tanto la vida cotidiana como las necesidades específicas de cada familia.

Estoy segura de que la vivienda extensa de mi abuela y otros familiares en Guerrero tiene similitudes, pero también presenta características individuales producto de las actividades cotidianas. Por ejemplo, algunos familiares tienen plantas comestibles que venden en pequeñas

cantidades, otros tienen animales y maíz para el consumo, y algunos preparan y venden pan. Las anteriores necesidades requieren de espacios, pero sobre todo de cuidados estratégicos en los que pueden llegar a participar algunos integrantes de la familia extendida: la tía que vende cilantro, compra y almacena agua que usa especialmente para el cuidado de las plantas; mis abuelos que crían y venden chivos destinan un espacio para la comida de los animales, pero también para la circulación de los mismos; la tía que prepara y vende panes lo hace en compañía de sus hermanas, ellas tienen estrategias de almacenamiento de la harina, de guardado de sus herramientas y materiales, así como un espacio para la distribución y la venta del producto, todo lo hacen en un espacio abierto al lado de su pieza de descanso.

En conclusión, los espacios en la vivienda extendida en las comunidades de mi familia son abiertos, son unidades comunicadas por pasos a nivel o desnivel (escalones o escaleras elaborados de roca, madera u otros materiales). En ellos, la sombra de tejabanos o árboles son zonas de resguardo, pero también de socialización. Mi familia de montaña prácticamente ha vivido en espacios descubiertos, ventilados y amplios, ubicados en geografías calurosas la mayor parte del año, con servicios inestables o inaccesibles para algunos, con mobiliarios hechizos y usando artefactos que parecerían insuficientes en términos occidentales de habitabilidad. Sin embargo, de esa forma han vivido por generaciones mis abuelas y abuelos. Así que no fue la falta de los servicios básicos o la “precariedad” de la vivienda lo que provocó la migración de mi familia a finales de 1970 e inicios de 1980.

2.5 La migración de mi familia nahua

A primera vista, la migración podría ser interpretada como un cambio temporal o permanente de residencia. No obstante, Cárdenas (2014) la define como un fenómeno que va más allá de un simple traslado de domicilio ya que implica una reubicación prolongada o incluso indeterminada. De tal modo que implica el cambio de entornos político administrativo, social, cultural y geográfico. En ese sentido, se interrumpen actividades en un lugar y se reorganizan en otro, en otros términos, se reorganiza la vida cotidiana de los migrantes. Con relación a cruzar los límites geográficos, los estudios de migración identifican a quienes traspasan las fronteras en el interior del país como *migrantes internos* mientras que quienes cruzan los límites nacionales son parte de una *migración internacional*.

En mi familia nahua existen los dos tipos de migrantes. La mayoría de las mujeres y hombres (de diferentes generaciones) experimentaron en algún momento de su vida periodos de migración interna debido a que cruzaron fronteras jurídicas y administrativas dentro del mismo territorio nacional, por otra parte, una porción menor de mi familia se dirigió a Estados Unidos. Así fue hasta antes de 1970, en mi familia destacaba la migración interna, la cual era estacional o temporal. De acuerdo con Arizpe (1985) esto se debía a que particularmente los padres e hijos eran quienes combinaban los trabajos de cultivo con actividades remuneradas que requerían salir del pueblo como la venta ambulante de pueblo en pueblo, los trabajos de recolección o pizca en plantaciones, o el trabajo en la ciudad.

Por un lado, mi familia paterna de Copalillo solía migrar a las ciudades de Acapulco, Iguala, y Chilpancingo en Guerrero. También se desplazaban a centros turísticos emergentes como Puerto Vallarta y Huatulco, donde vendían hamacas en las temporadas demandadas por turistas nacionales e internacionales. Por otro lado, mi familia materna, proveniente de Temalac, participaba en la pizca de cultivos como tomate, uva y chiles en los estados de Sinaloa y Baja California. Estas migraciones no solo respondían a necesidades económicas, sino que también formaban parte de una estrategia de supervivencia que combinaba el trabajo agrícola local con ingresos externos.

A partir de 1970, las migraciones en mi familia dejaron de ser temporales debido a que se establecieron permanentemente en destinos turísticos y agroindustriales de México. Este cambio formó parte de un proceso más amplio de movilización rural-urbana, impulsado por la industrialización adoptada por el Estado desde la década de 1940. La industrialización en México estuvo marcada por un modelo económico que promovía el desarrollo industrial como eje de crecimiento nacional. De acuerdo con Arizpe (1985) y Warman (2001), el Estado, como principal inversionista, implementó políticas proteccionistas que favorecían la industria, la manufactura y el urbanismo, los cuales eran (¿son?) consideradas símbolos de progreso bajo las teorías desarrollistas occidentales. Sin embargo, este enfoque tuvo un costo significativo:

debilitó los apoyos político-administrativos destinados al sector agrícola tradicional¹⁴, que había sido un pilar de los gobiernos posrevolucionarios.

En la memoria oral de mis abuelos, no se menciona el reparto de tierras como parte de la reforma agraria. En cambio, recuerdan que la tierra que habitaban y trabajaban perteneció a sus padres. Estos solares, aunque más grandes que un predio urbano, eran pequeños comparados con las hectáreas asignadas a los ejidatarios durante el periodo de 1934 a 1940. Según Arizpe (1985), estas solían ser mayores a 6.5 hectáreas, pero en regiones densamente pobladas apenas alcanzaban 2.5 hectáreas. Para la subsistencia familiar, mi familia combinaba un sistema agrícola comunitario con migraciones estacionales que incluían la venta de hamacas y el trabajo en plantaciones. Este modelo, aunque funcional por décadas, empezó a desmoronarse ante los cambios estructurales y sociales de las décadas posteriores.

No obstante, el sistema de unidad doméstica comunitaria, combinado con la migración temporal, dejó de ser funcional. Según Arias (2013), Arizpe (1985), Cárdenas (2014) y Velasco (2007) este cambio se debió a varias razones, entre ellas: las condiciones agrícolas se deterioraron a causa de las políticas de ajuste estructural, que eventualmente empujaron a las personas a buscar mejores oportunidades en las ciudades o en otros estados. Al mismo tiempo, el aumento de matrimonios jóvenes dificultó la combinación de migración estacional con el autoconsumo y el intercambio de productos agrícolas, la tierra ya no era suficiente. Además, las brechas de desarrollo social entre las zonas rurales y urbanas se ampliaron, ya que las políticas gubernamentales priorizaron la expansión de proyectos industriales, turísticos y agroindustriales. En regiones como Chiapas, Oaxaca y Guerrero, surgieron conflictos agrarios, despojo de tierras y falta de acceso a recursos básicos. En resumen, durante las décadas de 1970 y 1980, la migración rural estuvo impulsada por una combinación de pobreza estructural, exclusión social, tensiones territoriales y crisis económicas.

En ese contexto, mi familia comenzó a migrar para establecerse en lugares fuera de la comunidad con mayor frecuencia. Aunque los varones encabezaban este fenómeno, las mujeres

¹⁴ A partir del sexenio de Manuel Ávila Camacho (1940-1946), el gobierno destinó la mayoría de los recursos y políticas públicas al desarrollo industrial, dejando al sector agrícola rezagado.

y los niños también participaban. Al preguntarles a mis tías y abuelas, por qué dejaron el pueblo, algunas respuestas frecuentes fueron: “no había qué comer”, lo que refleja el paulatino agotamiento de los recursos agrícolas; “no había agua”, que evidencia la carencia de servicios básicos; “se peleó con un señor”, indicando las tensiones dentro de la comunidad; y “tu tío ya trabajaba aquí”, lo que muestra el deseo de reunirse con familiares que se habían establecido fuera.

Sin embargo, no todos los pobladores migraron permanentemente. Hoy en día, las actividades económicas en Copalillo y Temalac continúan como en 1970 y 1980, pero a esta se ha sumado los ingresos producto de las remesas de los migrantes que circulan para que la vida en la comunidad continúe. Aún hoy mujeres y niños se dedican a elaborar hamacas, mientras que los hombres las comercializan fuera de la comunidad, todavía hay familias jornaleras que migran completas para trabajar en los campos agrícolas del norte del país. A la par hay un movimiento de comercio local en mercados, tianguis y en las unidades familiares. Así que, aunque las actividades agrícolas locales han disminuido considerablemente, no es la única forma en la que se solventa la vida en las comunidades.

2.6 La migración de mis tías y abuelas

De acuerdo con la revisión bibliográfica (Arias, 2013; Cárdenas, 2014; Herrera, 2018; Sanchez, 2015) la migración de las comunidades indígenas rurales hacia las ciudades puede analizarse desde dos niveles: las condiciones *macrosociales* y las circunstancias *microsociales*. Las primeras se relacionan con los contextos económicos del lugar de origen y del destino. Por ejemplo, en las comunidades de origen, la falta de empleos formales e informales puede limitar el acceso a recursos básicos. En contraste, en los destinos turísticos y agroindustriales se puede encontrar oportunidades en trabajos asalariados. Por otra parte, las condiciones microsociales complementan a la primera. Estas incluyen las redes de apoyo (familiares o paisanas/os) en los destinos de acogida. Estas redes no solo facilitan la integración de la persona migrante a un trabajo, sino que también ofrecen apoyo económico, moral y emocional.

Por ejemplo, una abuela, quien lleva más de 40 años viviendo en Puerto Vallarta, relató cómo mi padre migró al puerto cuando tenía 12 años, confiando en que encontraría a una tía que lo recibiría. Fue esta red de apoyo la que permitió que mis abuelos lo acogieran y le ayudaran a

integrarse como vendedor ambulante. Años después, un sobrino de mi madre recurrió a ella con una solicitud similar. Casos como estos, comunes entre las y los paisanos, evidencian que las redes familiares y comunitarias son esenciales para sostener los procesos migratorios, tal como lo señala Cárdenas (2014). Siendo así, no bastan las adversidades económicas que se viven en las comunidades de origen ni las posibilidades que ofrecen los destinos de acogida, las carencias y oportunidades basadas en el mercado no alcanzan para decidir movilizarse, sino que es necesario contar con familia, amigos o personas conocidas que ya estén radicando de manera permanente en el destino de recepción.

Por otra parte, existe un tercer nivel de análisis que considera las motivaciones suscitadas por eventos familiares en la *unidad doméstica campesina* o de *producción-consumo*. En términos generales se puede conceptualizar a estas unidades como grupos de familia que comparten actividades para el mantenimiento cotidiano y la reproducción de sus miembros. De los productos agropecuarios que se trabajan una parte se autoconsume en el hogar, otra se regala a vecinas/os o parientes y otra más puede destinarse a la venta para adquirir los productos y servicios que requiere la familia. Los estudios feministas desde finales de los años 70 han desmantelado esta visión. De acuerdo con Arias (2013) y Ariza (2007) las relaciones de poder, género, edad y costumbres han transformado estas unidades, especialmente en contextos migratorios.

Así las reflexiones con perspectiva de género enaltecieron a la migración como un fenómeno donde resalta la heterogeneidad y la singularidad de los desplazamientos. Como consecuencia se desmanteló la homogeneidad de la unidad doméstica rural, pues los anteriores análisis pasaron por alto las relaciones de poder y las jerarquías. Además, Arias (2013) y Salas y Pérez (2007) destacan que hoy en día, las familias rurales dependen cada vez más de ingresos diversificados provenientes tanto de actividades locales como de la participación económica de quienes han migrado. En particular, la migración femenina ha cobrado relevancia al estar vinculada tanto a necesidades económicas como a la búsqueda de autonomía y mejores condiciones de vida.

Entonces, de acuerdo con Arias (2013) y Ariza (2007) para el análisis de la migración femenina, la escala de la *unidad doméstica campesina* o de *producción-consumo* da un panorama cercano a las motivaciones específicas que llevan a las mujeres a migrar. Durante la

década de 1970, ellas migraban para cumplir obligaciones familiares como reunirse con sus esposos y realizar trabajos que permitieran continuar con la producción y reproducción de la familia (Arizpe, 1979). En otros términos, aparte de esposas e hijas también como fuerza de trabajo. En el presente los propósitos han cambiado, aparte de las ya mencionadas, se integran otras que a la par han modificado las unidades rurales¹⁵.

Arias (2013) argumenta, con base a análisis etnográficos, que desde 1990 las mujeres casadas buscan en la migración la integración de la familia y la posibilidad de volver a ver a sus parejas, también de mejorar su estado económico y cambiar sus condiciones de subordinación en las comunidades rurales. Mientras que para algunas mujeres solteras y jóvenes las remesas representan la vía para modificar el estatus dentro de la unidad doméstica. En el caso de las comunidades indígenas y rurales, cuando una mujer se casa ella se muda a casa de la familia política, a la vivienda del esposo¹⁶ (residencia patrivirilocal). De acuerdo con la autora las jóvenes ven en la migración la opción de acelerar un hogar neolocal (vivienda independiente de la familia del esposo) porque pueden casarse con un migrante que haya construido una casa antes del matrimonio. Otra es que, al casarse con un migrante ellas ahorran parte de las remesas para la construcción, así como aprovechan la ausencia de su esposo para conseguir ingresos propios para el mismo propósito. Por otra parte, las mujeres que se encuentran solas o han sido abandonadas y ya no reciben remesas consideran la migración como una alternativa para hacer frente a las dificultades económicas que las impactan directamente, así como un medio para liberarse del control económico y moral que se ejerce sobre ellas en el hogar.

En el párrafo anterior se mencionan algunas razones que son muy cercanas a las motivaciones o circunstancias que tuvieron las mujeres nahuas de mi familia, ellas ejemplifican la diversidad de motivaciones que impulsan la migración. Durante el trabajo de campo de esta

¹⁵ De acuerdo con Ariza (2007) son cuatro razones migratorias por las que ha cambiado la unidad doméstica campesina: la migración internacional es de origen rural; la organización social en las comunidades rurales ha modificados al igual que las relaciones jerarquizadas; incrementos de la migración femenina; y la migración de parejas jóvenes que viven el matrimonio fuera de la unidad campesina.

¹⁶ Así ha sido siempre en mi familia. Si bien las mujeres de mi familia han llegado a vivir en su propia casa, al inicio de su matrimonio vivieron en casa de sus suegros. Así fue el caso de mis abuelas, tías y de mi mamá.

investigación, visité a diez tías y abuelas a quienes les pregunté por qué dejaron el pueblo de Copalillo o Temalac. En la siguiente tabla aparecen seis, ya que son ellas de quienes tengo mayor información relacionada con los propósitos de su desplazamiento, así como a la composición de la unidad en la que estaban insertas antes de migrar y a las redes con las que contaba en PV.

Tabla 2. 1 *Algunas razones por las que mis tías y abuelas migraron a Puerto Vallarta*

Tía, o abuela	Año y edad de migración	Condición de la unidad doméstica antes de la migración	Redes de apoyo en Puerto Vallarta	Con quién migró	Motivos o propósitos para migrar
Abuela Fausta*	En 1979 a la edad de 38 años	Vivía en una casa con su esposo y sus hijas e hijos (neolocal).	Compadres y paisanos	Hijos e hijas	Acompañar a su esposo, quien huyó de Temalac después de una riña
Abuela Gabriela *	En 1984 a la edad de 31 años	Vivía en casa de sus suegros mientras su esposo estaba en PV (patrivirilocal)	Esposo, compadres y paisanos	Hijos e hijas	Reunirse con su esposo quien llevaba 4 meses en PV
Tía Elvira	1985 a la edad de 18 años	Vivía en casa de sus suegros mientras su esposo estaba en PV (patrivirilocal)	Esposo, compadres y paisanos	Hijos	Para reunirse con su esposo quien ya vivía de manera permanente en PV
Tía Elena*	En 1986 a la edad de 23 años	Había sido abandonada por su esposo así que se regresó a casa de su madre.	Hermanos, tías y tíos	Acompañada de su hermano	Para cuidar a su sobrina quien nacería pronto.
Tía Martina	2004 a la edad de 37 años	Vivía en su propia casa con sus hijas e hijos (neolocal).	Esposo, compadres y paisanos	hijos e hijas	Para reunirse con su esposo
Abuela Ángela	2023 a la edad de 54 años	Vivía en su propia casa con uno de sus hijos. La situación con su esposo es de constante violencia (neolocal).	Hermanas casadas y paisanos	Sola	Alejarse de su esposo, vender hamacas y cuidar a una nieta en PV

Fuente. Elaboración propia a partir del trabajo de campo realizado en 2024.

Nota. * Colaboradoras de este proyecto de investigación.

Mi abuela Fausta había sido migrante temporal hasta antes de establecerse en Puerto Vallarta. En su juventud casada y con hijas e hijos, migraban de manera estacional a Sinaloa y Baja California, en donde la familia completa se dedicaba a la pizca de chile y jitomate. Antes de establecerse de manera permanente en PV ya conocía el puerto porque su esposo Claudio la

llevó a visitar a los familiares que ya estaban establecidos (cuñados y compadres de mi abuela). Como se lee Fausta y su familia llegaron a tener una vida de migrantes temporales, estaban entre Guerrero, Jalisco, Sinaloa y Baja California. Fue hasta 1979 cuando su esposo tomó la decisión de salir de Guerrero porque había tenido una riña y corría peligro de ser asesinado. Primero salió él y a los meses le pidió a un compadre ir por su esposa, hijas e hijo.

Mi abuela Gabriela se casó con Juan con quien tuvo dos hijas e hijos en Copalillo. Él fue quien inicialmente se estableció en Puerto Vallarta dejando a mi abuela y a los menores al cuidado de su padre (suegro de Gabriela). A los pocos meses Juan fue al pueblo por mi familia, coincidiendo con la muerte de su padre. Gabriela me relató que su suegro era quien hacía las tareas que su esposo dejó de hacer: recoger y cortar leña para cocinar, ir por agua a los pozos y administrar el dinero que Juan enviaba.

Mi tía Elvira al igual que mi abuela Gabriela se encontraba en Copalillo viviendo en la misma casa de sus suegros, ahí ella estaba bajo la tutela de sus suegros e integrada a las actividades cotidianas de reproducción (labores domésticas) y de producción (tejía hamacas), mientras que su esposo trabajaba como vendedor ambulante en diferentes lugares turísticos de México. Cuando su esposo se asentó de manera permanente en Puerto Vallarta, él decidió ir por Elvira y sus hijas e hijos. Le pregunté a mi tía si ella deseaba salir del pueblo y me dijo que sí para estar con su esposo.

A diferencia de Fausta, Gabriela y Elvira, *mi tía Elena* no tenía pareja, había sido abandonada por su primer esposo. Antes de que él la abandonara mi tía vivía en casa de sus suegros, pero cuando él dejó de enviar dinero para mi tía (seguía enviando remesas, pero ya no consideraba a Elena) ella regresó a vivir con su madre quien era viuda. Ahí mi tía hacía labores domésticas y hamacas por encargo para recibir un pago. En la misma unidad vivían dos de sus hermanos¹⁷ y sus respectivas familias. A la par un tercer hermano vivía en Puerto Vallarta de manera permanente. Fue él quien habló con Elena y la madre de ellos para sugerir la migración

¹⁷ Quienes migraban de manera estacional. Así que había periodos en los que el hogar era habitado en su mayoría por mujeres y niños.

de mi tía. Así ella dejó el pueblo para cuidar a su sobrina e integrarse a la vida cotidiana de su hermano y de su cuñada.

Por otra parte, se encuentra la reciente migración de *mi tía Martina* y *mi abuela Ángela*. Martina migró a inicios del 2000, ella vivía en una unidad que sólo compartía con sus hijas e hijos, donde no había participación de sus suegros. Me relató que deseaba estar con su esposo, quien migraba constantemente a Puerto Vallarta, pero no quería dejar Copalillo porque ahí había vivido siempre. Sin embargo, tuvo que hacerlo ya que su esposo decidió que vivirán en PV, además él ya había adquirido un terreno en el puerto donde viviría la familia. El otro caso de migración es el de mi abuela Ángela quien vive una situación de violencia psicológica, económica y física con su esposo desde que se casaron.

En Temalac mi abuela Ángela vive en su propia casa con un hijo (el único varón y soltero), en el presente su esposo también vive en el mismo hogar como un huésped incómodo y no como proveedor, aunque mi abuela me ha contado que él constantemente quiere ejercer el papel de patriarca. Además, me relató que ya no están juntos, aunque viven en el mismo hogar, él en un cuarto y ella en otro. Mi abuela es migrante temporal desde hace 20 años, hace visitas a PV porque tiene hermanas y hermanos que radican en el puerto, así que una vez al año o cada dos años les visita (cuando junta dinero de la venta de hojas y frutos para su pasaje). En esas visitas, uno de sus sobrinos le pidió que se quedara en PV para que cuidara de su hija mientras él y su esposa trabajan en sus respectivas ocupaciones. Ella no había querido dejar a su único hijo varón en Temalac (a pesar de que es mayor de edad), pero en el año 2023 decidió migrar como una oportunidad para vender sus hojas y hamacas en el puerto y, a la vez conseguir ingresos por el cuidado de su nieta.

Son diversas las razones por las que las mujeres de mi familia salieron de Guerrero, pero en algunas no tuvieron jurisdicción. Mi abuelita Fausta en una plática me expresó que cuando Claudio había tenido la riña, ella ya había conseguido tener estabilidad económica y reconocimiento en el pueblo, tenía una tienda de abarrotes a la par de otras actividades en donde se ocupaban sus hijas. Ella no deseaba salir, pero no tuvo opción ya que Claudio fue quien tomó la decisión por ella. Mi abuela dejó su unidad doméstica para acompañar y reunirse con su esposo, una de las razones principales de la migración femenina en la década de 1970 (Arias, 2013). Sin embargo, tampoco podía negarse, ya en otros apartados he escrito que mi abuela me

expresó que en ese momento en Temalac las mujeres solas o separadas no eran moralmente aceptadas. Por otra parte, mi tía Elena, había sido abandonada, si bien ella deseaba dejar el pueblo, pudo hacerlo hasta que uno de sus hermanos gestionó su salida. Mientras que en el caso de mi tía Elvira y mi abuela Gabriela, quienes vivían en una unidad doméstica dirigida y administrada por sus suegros, ambas se dirigieron a PV cuando uno de estos falleció o cuando el esposo lo decidió.

Estos casos empíricos reflejan que la migración puede ser deseada, pero no se formaliza hasta que parejas, hermanos o incluso suegros lo concretan. Por otra parte, aunque ellas no deseen irse del pueblo también son las parejas o hermanos quienes lo definen. Mientras que en otros casos la migración también es una alternativa para conseguir ingresos propios y salir de unidades domésticas violentas (Arias, 2013) como es el caso de mi abuela Ángela.

En todos los casos de las mujeres de mi familia resalta que las redes de apoyo, aunque fundamentales, también generan tensiones (tanto las que habitan en el lugar de origen como las que están en el lugar de acogida). Por ejemplo, en el caso de mi abuela Ángela, mientras sus familiares en Puerto Vallarta la animaban a migrar, algunos parientes en la comunidad de origen la juzgaron por abandonar a su esposo. Además, las dinámicas familiares en el destino pueden ser desafiantes. Por ejemplo, mi padre enfrentó dificultades cuando recién llegó al puerto por convivir con hombres que tenían hábitos de consumo excesivo de alcohol, lo que lo obligó a buscar refugio en otro hogar. Este tipo de problemas sociales es común en familias rurales y urbanas que atraviesan procesos migratorios.

2.7 Puerto Vallarta: de la minería al turismo

Antes de convertirse en el destino turístico nacional e internacional que es hoy, Puerto Vallarta era una pequeña playa situada frente a la Bahía de Banderas, en el océano Pacífico. A finales del siglo XIX, este lugar era conocido como Las Peñas y se destacaba por su papel estratégico en la minería. De acuerdo con Anaya (2018), Baños (2010) y Torres (2023), en el puerto se descargaba y distribuía sal, un componente esencial para el refinamiento de la plata en la Sierra Madre Occidental. Inicialmente, los trabajadores encargados de estas labores construyeron refugios temporales para organizar la sal que luego era transportada por tierra hacia las minas de Mascota, Talpa y San Sebastián del Oeste. Con el aumento en la demanda del mineral, el 12 de diciembre

de 1851 se establecieron diez hombres junto a sus familias en la zona de Las Peñas. Este grupo pasó de levantar refugios temporales a construir alojamientos permanentes en lo que actualmente se conoce como el Centro de Puerto Vallarta.

Hasta finales del siglo XIX, y a partir de este primer asentamiento moderno, las actividades económicas del puerto Las Peñas estaban vinculadas principalmente a la minería, seguidas por la agroindustria. Estas actividades impulsaron un comercio local de pequeña escala y la consolidación de un puerto de cabotaje y altura¹⁸, clave en la región. En términos poblacionales, en 1879 el puerto contaba con aproximadamente 100 habitantes distribuidos en 25 a 30 casas. Para 1885, esta cifra había crecido a 800 personas, que habitaban en 250 casas (Munguía, 1997). Baños (2010) estima que, hacia finales del siglo, la población ascendía a 1,240 personas, habitando tanto el puerto como sus alrededores.

A principios del siglo XX, la Revolución Mexicana provocó que la minería entrara en situación de crisis, lo que derivó en una baja en los precios de la plata a nivel internacional, como consecuencia las localidades mineras de Mascota, Talpa y San Sebastián del Oeste¹⁹ se vieron directamente afectadas. De acuerdo con Anaya (2018) y Baños (2010) este hecho alentó la migración de familias hacia otros destinos, entre ellos Las Peñas. En donde ya habitaban 4800 personas en 1913, en 90 manzanas frente al océano Pacífico (Cárdenas y Rodríguez, 2012; Munguía, 1997).

En 1918, el Congreso del Estado de Jalisco concedió a Las Peñas la categoría de municipio, renombrado como Puerto Vallarta. Baños, (2010) argumenta que, si bien su población iba en aumento, el nombramiento se debió a su importancia local y regional. Por otra parte, un acontecimiento importante en el municipio fue la dotación de tierras al campesinado en el año 1937²⁰. Esto incluyó cambios en el territorio, como la tenencia de la tierra, alteraciones

¹⁸ Puerto con atención de embarcaciones, personas y bienes entre nodos nacionales e internacionales.

¹⁹ Las tres localidades están ubicadas al este de Puerto Vallarta y fueron decretadas como pueblos mágicos por la Secretaría de Turismo (2014) en el 2005.

²⁰ De acuerdo con Luna (1997) algunos de los cambios socio territoriales visibles en la región, durante la década de 1940, generados por la repartición de la tierra al campesinado fueron la desaparición de grandes haciendas, la

de recursos naturales existentes y la redistribución espacial de la población. A partir de entonces se inició una importante etapa de construcción en infraestructuras y equipamientos. Antes de 1940 ya se habían construido carreteras para conectar a Puerto Vallarta con otras localidades, al igual que caminos dentro del municipio, puentes colgantes para conectar a las áreas pobladas que se ubicaban a los márgenes del primer asentamiento, escuelas de nivel básico, bombas de agua para dotar del líquido a la población, así como la edificación de un malecón.

La minería dejó de ser la principal actividad económica, dando paso a la agricultura. Para 1939, la producción de tabaco se consolidó, junto con el cultivo de maíz y frijol. Este desarrollo agrícola atrajo migrantes de distintas regiones, ya no solo de Jalisco sino de otros estados como Nayarit y el Distrito Federal (Anaya, 2018; Cárdenas y Rodríguez, 2012). Aunque la agricultura seguía teniendo impacto en 1940, el turismo comenzó a ganar relevancia (Anaya, 2018; Huízar, 2018).

Durante las décadas de 1940 y 1950, la promoción turística se integró en las estrategias económicas y de planeación social nacional (Anaya, 2018). El expresidente Miguel Alemán Valdés (1946 a 1952) y su sucesor Adolfo Ruiz Cortines (1952 a 1958) impulsaron la publicitación de puertos turísticos como Acapulco, Mazatlán, Manzanillo, Cabo San Lucas, Isla Mujeres, Cozumel, Veracruz, Mérida y Puerto Vallarta (Huízar, 2018). Este auge se complementó con la política “la marcha al mar”, que promovía la redistribución poblacional y el freno a la migración hacia Estados Unidos. El objetivo del programa era aliviar la sobrepoblación y la carencia de servicios e infraestructura en el centro del país, y en su lugar aprovechar la abundancia de recursos naturales, así como la baja densidad demográfica en las costas.

La proliferación del turismo y la constante migración incrementaron la población en el puerto, que contaba con 10,801 habitantes en 1950 (INEGI, 2021a). Anaya (2018) expone que el periodo de 1950 a 1970, fue un proceso de modernización. De acuerdo con la autora, en términos generales se adoptó un estilo de vida menos rural y más urbanizado. Esto se reflejó en

proliferación de pequeños propietarios, la tala de bosque y de vegetación con el fin de incorporar más hectáreas para el reparto.

los equipamientos y servicios, algunos para beneficio directo de la actividad turística y otros para la población local. Por ejemplo, en nuevas infraestructuras y servicios, en donde se ofertaba alojamiento para los visitantes temporales, gasolineras, bares, laboratorios clínicos, cine, rastro municipal, red telefónica, pista regular de aterrizaje, oficinas para la capitanía del puerto, servicio de taxis, sucursales del banco, y transportes de carga y pasaje. En 1956, se inició la construcción del aeropuerto internacional, y en 1958 ya existía una central eléctrica que beneficiaba a todo el municipio. En relación con la composición territorial en 1950 se formalizó la primera colonia con residentes extranjeros en su mayoría, Gringo Gulch en el centro del municipio (Baños, 2010).

En 1970, el turismo ya se había consolidado como la principal actividad económica en el municipio, donde la agricultura y las actividades relacionadas con el sector primario disminuyeron. Mientras que en 1940, el 70.8 por ciento de la población económicamente activa se dedicaba a la agricultura, para 1970 ésta cifra había caído al 11.0 por ciento (Arroyo y García, 1993). De acuerdo con Baños (2015), Cárdenas y Rodríguez (2012) y Huízar (2018) los tres niveles de gobierno –municipal, estatal y nacional– adoptaron al turismo como motor económico principal, como sinónimo de riqueza y desarrollo en la región. Esto no solo atrajo a turistas, sino también a personas trabajadoras migrantes, principalmente de Nayarit, Colima, Michoacán y Guerrero, quienes se integraron a trabajos de construcción y de servicios relacionados con el turismo.

Nuevamente, la constante migración aceleró el crecimiento demográfico y transformó la estructura socio territorial del municipio. A inicios de 1960, en el municipio habitaban 15,462 personas, mientras que en el censo de 1970 se contaba con 35,911 habitantes (INEGI, 2021a), el equivalente a un aumento de 132 por ciento. Baños (2010) expone que se propició la expansión formal e informal del territorio: surgieron nuevas colonias, que actualmente integran la cabecera municipal; a la par de asentamientos informales en el Pitillal, Ixtapa, Las Juntas, entre otras que sirvieron como áreas para el asentamiento de personas migrantes.

2.7.1 El territorio al que llegó mi familia nahua

El fenómeno turístico ha tenido diferentes etapas en Puerto Vallarta que reflejan transformaciones sociales y económicas. De acuerdo con Baños (2015), Huízar (2018) y Marín

(2009) antes de 1970 el puerto ya era un destino turístico internacional, visitado principalmente por estadounidenses de alto poder adquisitivo. Este periodo se caracterizó por ser un modelo *exclusivo*, con baja presencia de visitantes. Pero, a partir de 1970, el Estado promovió un modelo *de sol y playa* el cual se distingue por “explotar a gran escala los recursos naturales y paisajísticos de las costas mediante la construcción de grandes complejos hoteleros, diseñados para conseguir la mayor cantidad de turistas que fuera posible y alojarlos dentro de condiciones controladas” (Marín, 2009, p. 230). Así, las y los visitantes nacionales e internacionales, de irregular poder adquisitivo, pudieron contar con vastas alternativas operacionales como hoteles de cadena, líneas aéreas, facilidades de pago y una extensa oferta en comercios y servicios.

La transición de un modelo turístico exclusivo a uno masificado durante la década de 1970 estimuló un acelerado crecimiento poblacional. Si bien algunos turistas optaron por asentarse de manera permanente, la mayoría de las personas recién llegadas eran migrantes que trabajaban en la expansión de la franja turística, en la construcción de hoteles de cadena, equipamientos, servicios y comercios. Estos migrantes requerían de espacios para vivir, lo que diversificó la composición social de la ciudad. Ya no solo convivían turistas, empresarios y familias fundadoras, sino también trabajadores que se integraron a la vida urbana en el puerto.

En ese sentido el acelerado crecimiento poblacional evidenció desigualdades sociales y modificó la mancha urbana que hasta 1950 se había concentrado en lo que actualmente es el centro de PV. Mientras que la franja turística se distinguía por su modernidad y opulencia, otras zonas albergaban a las y los trabajadores en condiciones menos glamurosas. Cabe destacar que, durante este periodo, la ciudad enfrentó problemas de urbanización como la carencia de servicios básicos de agua, drenaje y pavimentación. Las personas recién llegadas fueron las afectadas directas (Pérez-Campuzano, 2010).

De acuerdo con la carta topográfica de INEGI de 1973, algunos de los nuevos asentamientos se ubicaban en la parte este de Puerto Vallarta: El Coapinole, Playa Grande, San Nicolás, Carbonera y La Trompeta. Estas áreas se convirtieron en el primer asentamiento para numerosos migrantes (Cárdenas y Rodríguez, 2012). Mi familia no fue la excepción, la primera generación de migrantes nahuas de la que tengo registro se estableció entre El Coapinole y San Esteban, donde contaban con redes de familiares o donde pudieron acceder a rentas económicas.

Cárdenas y Rodríguez (2012) señalan que la migración de pueblos originarios a Puerto Vallarta comenzó a finales del siglo XX, y principios del XXI, quienes se dedicaron a la construcción y a la venta de artesanías en la playa. De acuerdo con la evidencia empírica, mi familia tanto hombres como mujeres trabajaron brevemente en empleos operativos de albañilería, como cargadores en supermercados, limpieza y cocina en restaurantes y hoteles, trabajos esenciales para la expansión del turismo. No obstante, a pesar de que mi familia puede ser catalogada como mano de obra poco calificada, eran artesanos por tradición tanto en Copalillo como en Temalac. Producían hamacas que comenzaron a comercializar en playas del norte y sur del puerto, al igual que otros productos como sarapes, pulseras y figuras de palo fierro. Aparte no eran inexpertos en la migración, desde antes de su asentamiento en PV ya habían sido migrantes temporales y vendedores ambulantes en otras regiones de México.

Siendo así, aunque mi familia puede compartir ciertas características con migrantes que no son de pueblos originarios, su experiencia es particular. En la montaña ya habitaban sin servicios básicos y con escasos equipamientos, situación similar a la que enfrentaron en las colonias donde llegaron a vivir en Puerto Vallarta, marcadas también por precariedades en el desarrollo social. Sin embargo, encontraron algunas ventajas, como la posibilidad de comercializar los productos que elaboraban o revender otros en distintas zonas, lo que les permitía fijar precios y tratar de manera directa y sin intermediarios. Esto contrasta con el caso de otros migrantes que se empleaban bajo el mando de alguna constructora o en comercios, donde las condiciones estaban más reglamentadas y jerarquizadas.

A medida que la mancha urbana crecía debido a las distintas olas migratorias. Puerto Vallarta se consolidaba como un puerto nacional turístico y uno de los municipios mejor calificados en términos de desarrollo regional durante 1970 y 1990, sólo comparado con la zona conurbada de Guadalajara (Arroyo y García, 1993). Este crecimiento se acompañó con infraestructura importante a nivel regional como cementerios, escuelas, iglesias, muelles, aeropuerto, carreteras de conexión con la capital del estado (carretera 200), universidades y hospitales.

En el anterior panorama llegó mi familia, quienes se instalaron en un territorio que contaba con agua potable, luz eléctrica y drenaje, obtenerlos era más sencillo en términos de organización y administración cotidiana, algo que contrastaba con las limitaciones de la

montaña de Guerrero (en donde el agua aún se conseguía de pozos, riachuelos y lluvias). Aunque sus condiciones de vida eran precarias en términos desarrollistas, se trataba de limitaciones distintas, ahora podían contar con servicios e infraestructura básica que antes no tenían.

2.7.2 *La zona metropolitana de Puerto Vallarta*

El Censo de Población y Vivienda 2020 reportó que en el municipio de Puerto Vallarta habitaban 291 839 personas, mientras que en 1990 había 111 457 personas (INEGI, 2024a), lo que representa un crecimiento del 162 por ciento. En la población actual se incluyen 3,069 hablantes de lenguas originarias constatados por INEGI, entre los cuales está mi familia nahua, la cual migró en los 70's y 80's. Respecto a los esfuerzos por posicionar a Puerto Vallarta como un destino turístico internacional, estos fueron exitosos: pasó de ser un pequeño puerto minero a un centro turístico internacional, donde el sector terciario del turismo y sus derivados son ahora la principal orientación económica.

Así, en este primer cuarto del siglo XXI, Puerto Vallarta se ha mantenido como un destino turístico de sol y playa. De acuerdo con Cárdenas (2012), la región ha sido favorecida por el capital, lo que la ha hecho atractiva para miles de personas. En ese sentido el crecimiento demográfico y urbano ha transformado el territorio en una zona metropolitana. El Estado define a las zonas metropolitanas como el conjunto de municipios, que sobrepasan los 100 mil habitantes, cuya relación se basa en un alto grado de integración física o funcional intermunicipal o interestatal, y en donde la población total de los municipios que la conforman es de 200 mil habitantes o más (SEDATU et al., 2023).

Este es el caso de Puerto Vallarta (en el estado de Jalisco), que junto con el municipio de Bahía de Banderas (en el estado de Nayarit) conforman la *Zona Metropolitana de Puerto Vallarta (ZMPV)* (ver Mapa 2.2). Cárdenas (2012) señala que las peculiaridades de esta conurbación son: su cualidad interestatal, ya que está integrada por dos municipios de diferentes estados; un alto grado de crecimiento poblacional, con una población de 479 471 habitantes; su vocación turística, ya que la mayoría de la población se dedica a actividades relacionadas con este sector; la integración geográfica y física entre localidades de ambos municipios; y un constante flujo de personas, bienes y servicios. Cabe señalar que este proceso se anticipó desde

1980, debido a que las condiciones geográficas y la promoción turística hicieron que la población se distribuyera hacia el municipio colindante de Bahía de Banderas.

Mapa 2.2 *Municipios y localidades más pobladas que conforman la zona metropolitana de Puerto Vallarta*



Fuente. Elaboración propia con base en INEGI (2024)

No obstante, existen problemas que enfrenta la población que habita en la ZMPV. Algunos de los señalados por Baños (2015), Cárdenas y Rodríguez (2012), Marín (2009) y Pérez-Campuzano (2010) incluyen: los relacionados con el crecimiento poblacional que condiciona una urbanización desordenada, que propicia la falta e inestabilidad de servicios básicos; la inexistencia de un sistema integral de transporte, de precios y rutas accesibles; las

tensiones entre residentes permanentes, temporales y flotantes; así como el poco interés de los tres niveles de gobierno por integrar la ZMPV. Además, el turismo también ha impulsado la especulación inmobiliaria, encareciendo terrenos y vivienda en ambos municipios, y desplazando a las y los residentes hacia las periferias de Bahía de Banderas.

En este contexto, cohabitan familias fundadoras de diverso poder adquisitivo, familias migrantes, poblaciones flotantes y turistas, quienes se mueven en un territorio diverso y dinámico que no puede considerarse homogéneo ni restringido a un solo municipio. En el caso de las mujeres quienes colaboran en este proyecto sus actuales propósitos de viaje se han visto influenciados por las dinámicas remuneradas y no remuneradas del turismo en la ZMPV, en las que incluso pueden prescindir de los desplazamientos físicos.

Un ejemplo de esto es la actividad diaria de mi tía Elena, quien plancha el pantalón, la camisa y el mandil de uno de sus hijos que trabaja como cocinero en un hotel en Punta Mita. Además, constantemente recibe la visita de una de sus cuñadas, quien vive en Valle Dorado, ambas localidades en el municipio de Bahía de Banderas. Mi tía participa en una movilidad indirecta porque ella no es quien se desplaza, pero lo hace a través de los cuidados que proporciona. En cambio, mi abuela Fausta y Gabriela realizan desplazamientos físicos: la primera visita a dos de sus hijas y sus respectivas familias en Mezcales, mientras que mi abuela Gabriela se desplaza para vender comida en la playa de Sayulita.

2.8 Transporte desde la montaña hasta la costa

El transporte informal, organizado por paisanos, para mantener vínculos por medio de viajes a Copalillo, Temalac y Puerto Vallarta, es un reflejo de que PV cuenta con una importante presencia de pueblos originarios. Cuando yo era niña, mi papá procuraba que fuéramos a Copalillo en agosto o marzo, meses en los que se celebran las fiestas del pueblo. Un paisano y conocido era el encargado de rentar los camiones necesarios para viajar a la montaña, así como de administrar y vender los asientos.

Para mí, como niña, era una gran travesía, un viaje largo en compañía de mi familia y de paisanas y paisanos. En los autobuses íbamos niñas, niños, personas adultas y mayores, e incluso animales, en la parte inferior del camión. En esos viajes, que duraban hasta 30 horas, todos los

pasajeros se conocían. El camión hacía algunas paradas en gasolineras para ir al baño o comprar algo en las tiendas de conveniencia. Antes de llegar al pueblo, hacíamos una parada en la iglesia de Chalma (Estado de México) y en Iguala (Guerrero): en el primer lugar para entrar a la iglesia, y en el segundo para hacer compras en el mercado.

A lo mucho, había dos personas que organizaban estos viajes. Así mi familia y otros paisanos podían escoger entre viajar en los camiones de *don Clemente* o de *don Martín*, quienes rentaban y administraban entre dos o tres camiones cada uno. En relación con el regreso a Vallarta este era después de 15 días. Las y los paisanos, incluida mi familia, volvíamos cargados de tamales, panes, dulces, quelites (pápalo, pipitza y/o huauzontles), molcajetes, metates, molinos, maíz, semillas, hojas, chiles, servilletas bordadas, frutos, quesos, pescados secos y muchas otras cosas que hasta la fecha se siguen trayendo al puerto.

Estos trayectos, tal y como lo recuerdo y viví, sucedieron hace 30 años. Al igual que mi familia, mis tías y abuelas viajaron así durante mucho tiempo. No obstante, lo que antes ocurría solo en marzo y agosto, hoy sucede cada semana. Actualmente, cada semana un camión sale con dirección a la montaña y regresa. Si bien su función principal es transportar a personas, también funciona como un medio para enviar y recibir productos de la montaña a la costa y viceversa. Mis tías y abuelas hacen uso de estos servicios. Ya no solo viajan ellas, sino que encargan y envían productos. Este sistema de transporte es mucho más económico que los camiones de línea y, por supuesto, que los vuelos²¹.

²¹ De volar hasta la montaña desde PV, se haría al menos una escala para llegar a algún aeródromo cercano a Iguala de la Independencia, Guerrero, y después tomar un transporte terrestre (combi). Otra opción, la cual he realizado yo, es volar hacia la CDMX, después tomar un autobús de línea hacia Iguala y al final tomar una combi hasta Copalillo.

2.9 Conclusiones

He intentado enlazar la movilidad física, la organización social, las condiciones estructurales y las motivaciones colectivas e individuales que llevaron a las mujeres que colaboran en este proyecto, así como a mi familia, a salir de su comunidad de origen para migrar a Puerto Vallarta. Este destino representó un desafío significativo, especialmente para aquellas mujeres que enfrentaron su primer cambio de residencia fuera de la comunidad. En este contexto, la transición al entorno urbano puede ser compleja debido a las demandas de adaptación cultural, lingüística y de vida cotidiana, particularmente para grupos cuya organización social y económica se apartan de los modelos occidentales.

No obstante, a pesar de los desafíos tanto las colaboradoras como mi familia lograron adaptar algunas tradiciones, como la producción y venta de hamacas, la preparación de alimentos y el cuidado de niñas y niños. Aunque algunas actividades podrían interpretarse como roles tradicionales de género, en Puerto Vallarta representaron una vía de integración en trabajos informales que les generaron ingresos.

Como he analizado en este documento, las colaboradoras (ya sea con lazos sanguíneos o no) han sido agentes fundamentales en el proceso migratorio, tanto en términos de reunificación familiar como en la generación de ingresos. Su participación acentúa cómo la migración femenina, especialmente de contextos rurales, no solo implica un traslado físico, sino también una posible reconfiguración de roles, dinámicas de poder y autonomía, tanto en la familia como en la comunidad. Este proceso de adaptación evidencia como las tradiciones culturales pueden persistir y transformarse en un nuevo entorno

Por otro lado, las redes de apoyo de familiares y amigos jugaron un papel crucial en la decisión de migrar. Sin ellas, es probable que algunas mujeres de mi familia hubieran permanecido en la comunidad de origen. Sin embargo, aunque estas facilitaron la integración de familias enteras, también pudieron y pueden generar tensiones y desacuerdos. Un aspecto interesante pero que no abordé en este texto, es cómo están evolucionando estas redes. Por ejemplo, mediante el intercambio de productos entre la comunidad de origen y el destino.

Una posible limitación de este documento es la prevalencia de una perspectiva situada. Evitar escribir en primera persona y desde una narrativa personal ha sido un desafío, ya que hablar de las colaboradoras, de mi familia, también es hablar de mí misma. Espero haber logrado un equilibrio adecuado, sin abusar del conocimiento situado ni del empirismo. Otra limitación podría ser mi intento constante de incluir elementos espaciales en las descripciones y análisis.

En cuanto a las categorías analíticas de esta tesis (movilidad, cuidados y etnicidad) y el contexto rural y urbano, es importante observar cómo estas dimensiones se articulan de forma concreta en la vida diaria de mujeres nahuas de la montaña de Guerrero desde antes de migrar. En su comunidad de origen la movilidad cotidiana de mis tías y abuelas, en ese momento menores de 40 años, era trabajo diario como: ir al lavadero, ir al molino, visitar a otras mujeres de la familia, llevar a alguien a hacerse una limpia, ir a la milpa o tejer hamacas (para lo cual se camina en círculos por horas, dependiendo de la cantidad de hamacas que se hagan). Estas prácticas requerían caminar largas distancias (aun sin salir de casa), esperar transporte que no era constante, cargar cosas, y realizarlas regularmente en compañía. Al migrar a Puerto Vallarta, retomaron estas formas de moverse, pero ahora en un territorio distinto, donde la lengua era otra, las referencias afectivas se habían distanciado y el entorno urbano imponía nuevas reglas. Algunas comenzaron a trabajar como vendedoras ambulantes en la playa (como Fausta), otras como fuerza de trabajo en el sector turístico. Esta transición no sólo implicó un cambio de espacio, sino una reconfiguración de sus trayectos, cuerpos y tiempos.

En cuanto a los cuidados, como se observa, estos han sido compartidos –aunque no siempre elegido ni repartido equitativamente–. Desde niñas, mis tías y abuelas han participado en tareas de cuidado y domésticas para beneficio de personas, animales, plantas o cosas (como preservar el maíz, la comida o la leña). Al migrar, mis tías y abuelas ya tenían su propia familia, y al encontrarse con sus parejas, continuaron cuidando: ahora en casas ajenas, en hospitales públicos, en viviendas de menor tamaño, con agua corriente y adaptándose a un territorio nuevo (para algunas fue su primer cambio de domicilio).

Desde esta experiencia, observar la movilidad y los cuidados con mujeres nahuas permite pensar ambas categorías de manera simultánea. Además, al integrar la perspectiva del curso de vida, se puede interpretar que el arribo a una ciudad turística como Puerto Vallarta representa una continuidad resignificada, no una ruptura. Ya que mis tías y abuelas llevaron consigo formas

de caminar, de acompañar, de sostener, pero también de habitar nuevos ritmos, de moverse con miedo o con cansancio. Lo que cambia no es solo el lugar, sino el modo en que adaptaron sus prácticas de montaña.

CAPÍTULO III. MARCO METODOLÓGICO

3.1 Introducción

El objetivo general de la investigación consistió en *analizar la relación entre la movilidad y los cuidados en un grupo de mujeres nahuas en Puerto Vallarta*. Del cual se desprende el objetivo específico del presente capítulo que consiste en *exponer el marco metodológico y la manera en que apliqué las técnicas para realizar la investigación*, en palabras cortas la *perspectiva, cómo y con qué*. Para ello, seleccioné el método cualitativo en vista de que esta perspectiva busca el diálogo intencional responsable y comprometido con las personas con quienes se convive directamente para indagar en sus experiencias. Busqué conocer los hechos, los procesos, las estructuras y las personas en su totalidad y no únicamente a través de la medición de algunos de sus elementos.

Los estudios de carácter cualitativo tienen como propósito revelar el significado de las formas particulares de la vida social mediante la articulación sistemática de las estructuras de significado individual que rigen las maneras de actuar de las personas (Bautista, 2011). La finalidad no es la predicción ni el control sino la comprensión, significado y acción. De acuerdo con Flores (2010), desde una perspectiva feminista las características de los estudios cualitativos representan una orientación metodológica privilegiada para captar la manera en que las mujeres experimentan, contextualizan y encarnan el mundo. Las herramientas cualitativas buscan la exhaustividad al describir los fenómenos, ya que la complejidad humana así lo requiere. Para los estudios con perspectiva feminista los enfoques cualitativos representan una herramienta narrativa en la historia y proceso de la construcción de género, además de que, a partir del análisis se pueden integrar elementos como la propia identidad personal y social para la construcción de la ciencia.

De esta manera, el capítulo se organiza en cuatro secciones, en la primera abordo las propuestas teóricas de: Haraway (1995), los “conocimientos situados”; y la de Harding (2012), el “punto de vista”. Perspectivas epistemológicas que he considerado adecuadas para la justificación y uso de las técnicas metodológicas que se aplicaron en el campo. Enseguida presento a las mujeres (mis tías y mis abuelas) que colaboraron en esta investigación: sus características, el tipo de muestra y los argumentos para nombrarlas *colaboradoras*. Después,

presento al *acompañamiento* como técnica usada para acercarme, charlar, observar y participar junto a mis tías y abuelas, para obtener información para el posterior análisis. Asimismo, muestro a Puerto Vallarta como el área geográfica donde realicé el estudio, se describen algunas limitaciones durante el trabajo de campo, y se propone al relato, el mapeo y el dibujo como la forma de ordenar la información producto de los acompañamientos.

3.2 La ciencia con mujeres nahuas

El conocimiento científico es una de las formas que los seres humanos utilizan para comprender y explicar el mundo que habitan, sus métodos, técnicas y teorías sirven de guías para las diversas comunidades académicas. En el presente la ciencia no es estática, sino dinámica y relativa, es discutible y susceptible al cambio. Sin embargo, en los inicios se buscaba la objetividad, neutralidad, y universalidad de las verdades y falsedades para explicar el mundo (Falconí, 2022; L. Pacheco, 2010). Los problemas e intereses científicos eran básicamente un ámbito reservado para hombres de autoridad y dominio. No había cabida para los temas que preocupaban o involucraban a las mujeres –sus espacios, cotidianidad, prácticas, entre otros aspectos– no fueron considerados relevantes. Cuando las mujeres eran incluidas se hacía bajo estereotipos y prejuicios de género, lo que estimuló el esencialismo que justificaba su rol sociocultural.

El desmantelamiento de la ciencia sin mujeres lo originaron las filósofas anglosajonas de la segunda ola feminista. Ellas evidenciaron que el conocimiento científico occidental tiene intereses y relaciones de poder, y en consecuencia presenta sesgos en los enfoques, teorías y métodos (Falconí, 2022). Surgen así las epistemologías feministas abordan la influencia de los juicios y normas de género en las concepciones del conocimiento, en la persona que conoce y en las prácticas de investigar, preguntar y justificar (Blazquez et al., 2010). Cuestionaron cómo la ciencia contribuyó para reproducir esquemas y prejuicios sociales de género en sus distintos campos del conocimiento (teoría del empirismo feminista). Esto se debe a que el género de las personas –en interacción con otras categorías sociales como clase, raza, etnia, edad, entre otras– es un dispositivo que organiza la vida de las sociedades (Blazquez et al., 2010; Falconí, 2022).

Cabe resaltar que las epistemologías feministas (EF) tienen en común con la epistemología tradicional la producción y validación del conocimiento científico producto de problemas inscritos en marcos históricos, psicológicos y sociológicos, en los cuales se incluyen

los criterios sobre la manera en cómo se obtiene, se justifica o invalida el conocimiento. Sin embargo, el gran aporte de las EF fue situar al género en las discusiones científicas, por lo que se advierte la influencia que tiene el género en los juicios de conocimiento, en las teorías, los métodos y en los resultados (Blazquez et al., 2010; L. Pacheco, 2010). Con ello una acción constante de las EF es señalar los sesgos en las ciencias, sin perder la capacidad de autocrítica tan característica de los movimientos feministas.

Las críticas a las EF surgen en el continente americano, en Estados Unidos, donde las mujeres de color señalaron las fallas teóricas del feminismo académico anglosajón, ya que había sido excluidas de la ciencia tradicional y ahora estaban siendo excluidas de la ciencia feminista. Sin embargo, esas fallas fueron el punto de partida para la reflexión de las feministas del tercer mundo estadounidense: las chicanas, las mujeres de color y las nativas (Bach, 2018). Al igual que ellas, en América Latina, las feministas académicas de los márgenes (indígenas, del sur, comunitarios, populares y más) cuestionaron no solo a la ciencia androcéntrica, sino también a la creada por los feminismos hegemónicos occidentales, por reproducir algunas prácticas androcéntricas y homogeneizar a las mujeres y a sus opresiones (una crítica constante a la teoría del punto de vista feminista). Como propuesta, una apuesta desde los feminismos latinoamericanos es construir conocimientos situados y encarnados que correspondan a la experiencia concreta de las mujeres quienes están mediadas por la clase, raza y género.

La experiencia que me interesa en esta investigación es de mujeres nahuas que viven en un contexto urbano (Puerto Vallarta). Específicamente las nacidas en la montaña de Guerrero, en las comunidades de Copalillo y Temalac. Las que son mis tías y abuelas (colaboradoras), quienes, de acuerdo con la epistemología feminista, tienen autoridad epistémica y son productoras de conocimiento desde su experiencia. Lo cual considero políticamente potente, porque de acuerdo con Cumes (2012) dar autoridad epistémica a mujeres de pueblos originarios contribuye a desbaratar el imaginario colectivo de “verlas como “reserva cultural” o como “piezas de museo” no tocadas por la realidad circundante” (p. 3). De manera paralela, también ayuda a deshacer la falsa homogeneización de las mujeres que pertenecen a pueblos originarios. No somos “marías” ni “indias”, somos seres humanos como cualquier otra persona, con nombre e historia, deseos, frustraciones, aspiraciones, entre otros aspectos.

Yo como hija de nahuas, como una mujer que está en un proceso de habitar su identidad con convicción y sentido propio, me considero parte de la misma investigación y no solamente como observadora o científica en formación. Esto se debe a que esta investigación me ha orillado a buscar la manera de flexibilizar técnicas y prácticas científicas para la construcción e interlocución horizontal del conocimiento de las colaboradoras. En los siguientes párrafos desarrollaré estas ideas, sustentadas en la teoría del *punto de vista* y, principalmente en la teoría del *conocimiento situado*.

3.3 El conocimiento situado y la perspectiva del punto de vista

Las epistemologías feministas, además de señalar las prácticas androcéntricas de las ciencias, constantemente buscan desmontar un supuesto conocimiento científico de carácter neutral, universal y autónomo. Una alternativa teórica frente a la generalización de las realidades es la teoría de Haraway (1995), quien plantea *situar al conocimiento científico*.

Esta postura se presenta como una opción ante la objetividad positivista (irresponsable e insituable) y su desmantelamiento en las ciencias sociales. Haraway (1995) sostiene que el conocimiento se crea a partir de conexiones parciales entre materialidades, significados y cuerpos. Estos conocimientos son parciales, ya que surgen de circunstancias encarnadas originadas en posiciones y articulaciones particulares que están en continua transformación, dando lugar a realidades complejas que dependen de la localización del sujeto. En otros términos, hay una relación inseparable entre la posición de conocimiento y el conocimiento generado, “por lo tanto, no trata de una localización fija en un cuerpo reificado,...sino de nudos en campos, inflexiones y orientaciones y de responsabilidad por la diferencia en campos material-semióticos de significados” (Haraway, 1995, p. 19).

Para Haraway (1995) el conocimiento es la expresión de perspectivas parciales y encarnadas sobre los fenómenos tratados en sus contextos sociohistóricos y políticos concretos de intervención. En ellos cada sujeto es consciente, ya que su realidad es única e igual de “objetiva” que la realidad de otros sujetos (objetividades heterogéneas). Por ende, la autora nos recuerda que no hay actores sociales superiores que comprenden “mejor” los fenómenos de otros, únicamente hay lugar para la diferencia. La ciencia de Haraway (1995) trata de “visiones parciales y voces titubeantes en una posición de sujeto colectivo que promete una visión de las

maneras de lograr una continua encarnación finita, de vivir dentro de límites y contradicciones, de visiones desde algún lugar” (Haraway, 1995, p. 22). En este sentido, desde esta investigación, yo como estudiante doctoral contribuyo en la producción del conocimiento situado de las mujeres nahuas, quienes también generan conocimiento en su experiencia de movilidad para los cuidados cotidianos de una forma localizada, encarnada y rigurosa, la cual no es universal ni neutral.

Las mujeres nahuas a las que me refiero pertenecen a un grupo donde comparten identidad, arreglos y compromisos con otras mujeres, ya que también están socialmente situadas. Entonces, existe una experiencia individual y, a la vez, coexiste una experiencia colectiva. La teoría epistémica que me ayuda a entender esta idea es el *Punto de Vista Feminista* (PVF), el cual sostiene que el mundo se representa desde una perspectiva particular situada socialmente, basada en una posición epistémica privilegiada. El *privilegio epistémico* es un concepto marxista que fue empleado para explicar que la perspectiva de los subordinados (proletariado) es de mayor entendimiento que el de los dominantes (burgueses), a razón de que los primeros son quienes están vinculados a la práctica y con ello al lugar material donde se consolida la lucha. Esta teoría es constantemente criticada debido a que el privilegio epistémico, no es suficiente para entender las múltiples formas de opresión, ya que esta adquiere varias complejidades para distintas mujeres, otro riesgo ha sido esencializar a las mujeres en una única manera de conocer y aproximarse a la realidad, tal y como lo hizo la ciencia androcéntrica.

Sin embargo, de acuerdo con Harding (2012) la teoría del PVF no trata de privilegiar la perspectiva de los oprimidos, sino de crear conciencia grupal en lugar de cambiar la conciencia individual. En virtud de que todo grupo oprimido debe llegar a comprender que cada uno de sus miembros es oprimido porque pertenece al mismo (personas de color, pueblos originarios, judíos, mujeres, pobres, entre otros) no porque de manera individual lo merezca. Harding (2012) argumenta que la creación de conciencia es a través de la lucha política, por eso los proyectos desde este punto de vista son colectivamente situados y políticamente comprometidos. Así, se comprende que, de manera paralela se hallan agendas con prioridades epistémicas individuales y colectivas. El PVF me ayuda a entender que, si bien las colaboradoras son seres individuales y únicos, no dejan de estar inscritas en un grupo social al cual también pertenezco, ya que mi

identidad individual es parte de la identidad colectiva que comparto con las colaboradoras en este proyecto de investigación.

Si bien el conocimiento de los pueblos originarios suele encasillarse a la ruralidad, con alta experticia en el uso de la flora y fauna, además de la lengua, estos conocimientos “tradicionales” no son únicos ni exclusivos de ellos y de los que somos descendientes. La migración, las nuevas tecnologías, el crecimiento territorial, así como las luchas sociales y más, se encarnan en su estructura de vida. En consecuencia, los pueblos originarios además de aportar conocimiento crean nuevos, igual de importantes que el de las personas que no se identifican con ellos. De encasillarse al conocimiento de las comunidades étnicas como “conocimiento tradicional” pareciera que es al único al cual tengo acceso y derecho por ser hija de nahuas.

No obstante, de acuerdo con Haraway (1995) toda experiencia social puede producir y reproducir el conocimiento. De esa forma las mujeres con quienes estuve trabajando (mis tías y abuelas), además de crear conocimientos, los experimentan y los viven en su día a día con la familia y con la comunidad. Interpreto que, para mis tías y abuelas, la comunidad es el grupo con quienes comparten lengua, tradición, cosmovisión, comida, mitos y otras prácticas sociales e identitarias (una colectividad situada). Por lo que observo, vivo y practico, esta identidad se ancla fuertemente en las relaciones familiares²² y en el lugar geográfico de nacimiento, porque para integrantes de mi familia decir de dónde son y de quién son hijos o nietos es parte de los protocolos identitarios. En la práctica la identidad nahua (y de otros pueblos originarios) puede ser debatida, desaprobada y a la vez idealizada por quienes no pertenecen a una etnia. Tratar de traducirla a la lengua escrita en castellano es difícil, ya que la identidad se siente y está encarnada de manera individual y colectiva.

Considero que las perspectivas teóricas que posibilitan hacer una interpretación del conocimiento de mis tías y abuelas, mediada por mí, son: el conocimiento situado y la perspectiva del punto de vista. En cuya producción colaboramos de manera conjunta mis tías, mis abuelas y yo. Porque, además de validar el ejercicio de las colaboradoras en las prácticas cotidianas y ordinarias como creadoras de conocimientos parciales, objetivos y conectados,

²² La familia consanguínea y no consanguínea.

estas perspectivas también posibilitan que las teorías epistémicas se pongan en práctica como métodos y técnicas de investigación. Debido a que constantemente hago un ejercicio creativo para reinventar y flexibilizar técnicas clásicas (la observación participante y la entrevista), para que estos sean medidos y respetuosos con la cotidianidad y la vida de mis tías y abuelas.

3.4 Por qué mis tías y abuelas son colaboradoras

Mis abuelas y tías pertenecen a familias extensas de comunidades nahuas de la montaña del estado de Guerrero. Esa estructura rige en el presente y así era cuando mis tías y abuelas vivían en la montaña. En donde la familia extensa sobre la familia nuclear representa la unidad básica de organización social. Dos comunidades originarias son Copalillo y Temalac, de donde son originarias mis tías y abuelas. En ambas comunidades viven padres y madres con sus hijas e hijos, en la que algunos hijos varones son casados y viven en el mismo predio con sus respectivas esposas e hijas e hijos. A esto se agrega que dentro del mismo predio pueden llegar a vivir abuelas/los, primas/os e incluso ahijados. Las hijas que se casan o se juntan generalmente se van a vivir a la casa del cónyuge²³ para integrarse a la vida doméstica en la casa de él²⁴. Es común y parte de la identidad que ellas se dirijan a los suegros como *papá* y *mamá*, y con su respectivo parentesco a los integrantes que viven en la casa²⁵. De esa misma manera los niños que viven en el solar se dirigen a las recién llegadas como tía. De acuerdo con Good (2013) el número de integrantes en las familias extensas nahuas de la montaña de Guerrero es en promedio de seis, pero puede haber hasta 14 personas viviendo en un solar.

Especulo que en la montaña son las mujeres nahuas las que juegan un papel muy importante en la extensión de los parentescos y vínculos, porque ellas son quienes una vez casadas o juntadas salen de su hogar, llegan a otro lugar donde de manera inmediata son nuera,

²³ Como fue el caso varias de mis tías y abuelas.

²⁴ Estuve del 16 al 24 de marzo del 2024 en Copalillo y Temalac, si bien mi plan fue visitar a familiares que no había visto en muchos años, pude comprobar que la familia extensa es la unidad básica familiar en la montaña, no obstante, esta unidad no está libre de conflictos los cuales también pude observar.

²⁵ Personalmente nunca he escuchado que un hombre se dirija a sus suegros como papá y mamá. Por lo menos eso no lo he visto en la comunidad a la que pertenece mi familia.

hija, tía o prima. Mientras que los hombres si bien se casan o se juntan siguen viviendo en su mismo hogar, rara vez son ellos los que se mudan. Las mujeres que se mudan materializan su rol poco a poco, por ejemplo, se hacen cargo de tareas como cocinar y lavar para todos. Mientras que los hombres si bien adoptan nuevos roles como yerno, tío o primo, sus prácticas a diferencia de las mujeres, las desarrollan en las reuniones o fiestas familiares.

Entonces si la familia es la unidad básica de organización social en la montaña, los parentescos se complejizan cuando se piensa a nivel comunidad. Esto se debe a que en la misma comunidad se observa que las familias poco a poco se reducen, no por el número de integrantes, la reducción se observa a partir de los vínculos con el parentesco, dado que por cada unión matrimonial hay más primos, más tíos o más sobrinos que se articulan a las familias. Se trata de una ambivalencia, porque mientras la familia crece en integrantes, se reduce por los vínculos y los roles, esto es una especulación, pero surgió durante el trabajo de campo. Por ejemplo, en la expresión que me dijo Maura²⁶ cuando me referí a su mamá como Tía Gabriela, ella siempre me corregía: “abuela, es tu abuela porque es tía de tu papá”. Aunque mi papá no tuvo una relación consanguínea directa con Gabriela, pero sí una relación de identidad: pertenecen a la misma comunidad nahua, hablan la misma lengua materna (náhuatl), comparten tradiciones y costumbres de la montaña, y seguramente son familia por el matrimonio pasado de alguno de sus familiares.

Para las personas que somos descendientes de mujeres y hombres que nacieron en las comunidades de Copalillo y Temalac²⁷ dirigirnos a las mujeres sin relación consanguínea como tía o abuela es parte de nuestra identidad. Si bien, esta distinción tiene mayor audiencia en las comunidades rurales de la montaña, sigue presente en integrantes de familias nahuas que

²⁶ Hija de mi abuela Gabriela.

²⁷ He tenido contacto con personas de pueblos originarios que también hablan náhuatl, pero son de otras comunidades que no son Copalillo ni Temalac, ellos también les dan un peso importante a las personas mayores, si bien la distinción de “tía” y “abuela” puede variar, se refieren con respeto a las personas mayores. Mi maestra Emiliana, quien me da clases de náhuatl, pertenece al pueblo de San Agustín Oapan en la montaña de Guerrero, me contó que en su comunidad se disculpan con las mujeres mayores si son rebasadas al caminar.

nacimos en Puerto Vallarta, porque hombres y mujeres que migraron durante 1970 y 1980²⁸ viajaron con su cultura, costumbres, lengua y más. Manifestando que la migración no es un simple cambio de residencia, para las mujeres nahuas que estuve visitando fue una alternativa ante las situaciones individuales que vivían en su comunidad. Por ello las y los lectores encontrarán que, en los acompañamientos que he realizado, me dirijo a las colaboradoras, las mujeres nahuas, como Tías o Abuelas porque es parte de su identidad y de la mía.

Por otra parte, me refiero a las participantes en esta investigación, a mis tías y abuelas, como *colaboradoras* y no como objetos de estudio. De acuerdo con autores en metodología cualitativa (sin perspectiva de género) los sujetos de estudio son las personas sapientes, las que poseen cualidades para interpretar a los objetos de estudio que viven los problemas que al sujeto le interesa indagar. Bajo el anterior término yo sería el sujeto y mis tías y abuelas el objeto. Pero desde la epistemología feminista, desde el conocimiento situado, ellas no solo poseen conocimientos, sino que los producen y aparte los comparten: son conocimiento, por eso son colaboradoras. Reconozco que esta distinción, sustituir una palabra por otra, posiblemente sea de forma y no de fondo, porque tampoco soy ingenua, sé que llamarlas colaboradoras no eliminará desigualdades que existen entre nosotras. Como lo relacionado con el uso del transporte público o un vehículo privado, en donde yo puedo gestionar y pagar por mí misma, mientras que ellas para viajar en ese tipo de transporte deben gestionarlo con un tercero. O las relacionadas con la vivienda, por ejemplo, la ubicación de una llave de agua puede reducir los esfuerzos físicos que invierten en su cotidianidad, esfuerzos que yo no experimento.

En esta narrativa, llamarlas colaboradoras es para mí una posición ética, porque estoy trabajando con mujeres con quienes comparto identidad, mujeres que conozco y que se refieren a mí como nieta o sobrina. Si bien llamarlas colaboradoras no nos posiciona en igualdad de circunstancias en la vida pasada y presente, sí es posible lograr una igualdad en términos metodológicos, ya que constantemente busqué aplicar las técnicas clásicas de investigación, como la observación participante y la entrevista guiada, de una manera horizontal. Bautista (2011) argumenta que la comunicación horizontal se basa en desmitificar la imagen del investigador exterior y experto, la propuesta es una comunicación natural y cómoda entre el

²⁸ Periodo en que migraron las mujeres que pude visitar durante el trabajo de campo.

investigador y las personas participantes. Lo cual, en términos hipotéticos, es sencillo en este caso, porque ni soy una experta en los temas que me interesan ni soy externa a las prácticas de mis tías y abuelas. Por lo tanto, llamarlas colaboradoras es una posición que me ha llevado a buscar cómo aplicar técnicas de investigación tradicionales de una manera flexible a la cotidianidad de ellas.

Cabe aclarar que si estuviera trabajando con mujeres que pertenecen a otros pueblos originarios mi posición ética seguiría presente, tal vez, en términos en los que me fuera más sencillo manejar emociones y afectos, habría mayor acento en la empatía. Para este caso en concreto, soy la nieta y la sobrina de mis tías y mis abuelas, la que sigue estudiando y está haciendo “una tarea”. Mientras que para la academia soy una estudiante, una investigadora en formación, que está haciendo una investigación y que debe demostrar capacidad crítica para entender problemas sociales. Ambos roles son los que asumo. Aparte pertenezco al pueblo originario nahua, lo que me obliga asumirme como una colaboradora en la investigación, ya que formo parte de la cultura nahua, desde la cual se analiza un problema social de las mujeres del grupo originario al que pertenezco.

Mi posición ética me obliga a situarme en esta investigación ante la academia, porque la identidad nahua de Copalillo y Temalac forma parte de mí. Por eso conozco los protocolos identitarios (como llevar despensa cuando se visita, cuidar a las y los más pequeños, ofrecer y aceptar comida y obedecer a las y los mayores) porque los practico y porque crecí con ellos. No puedo, ni quiero alejar a mi identidad de esta investigación, todo lo contrario, me encontré en un proceso que me obligó a abrazar mi etnicidad, por lo que me asumí y me asumo como hija, nieta y sobrina de nahuas, de mis tías y abuelas, y como académica en formación.

3.5 Quiénes son mis tías y abuelas

Mis tías y abuelas integran la *muestra intencional* de este estudio que se interesa por la comprensión y la complejidad en las movilidades por razones de cuidado que realiza un grupo de mujeres nahuas. Una muestra intencional (también conocida como muestra selectiva, de juicio, no probabilística o estratégica), de acuerdo con Martínez (2012) y Verd y Lozares (2016) es la elección de los participantes de forma cuidadosa y deliberada, en vista de que los colaboradores y solo ellos son quienes poseen información rica y detallada para el posterior

análisis. Por otra parte, de acuerdo con los autores mencionados existen dos formas tradicionales para contactar a los participantes, de manera *directa* o por *bola de nieve*. El primero es cuando el interesado en el problema de investigación llega a los colaboradores sin intermediarios, mientras que el indirecto (conocido también como bola de nieve) es cuando se llega a los colaboradores por un tercero o un primer participante. Cabe destacar que, la estrategia metodológica define emplear uno o ambos tipos de contactos.

La muestra intencional de esta investigación está integrada por mis tías y abuelas nahuas a quienes contacte de manera directa. Su perfil es el siguiente: *mayores de 60 años de edad, que radican en colonias populares de Puerto Vallarta, bilingües (hablantes de náhuatl y español), con trabajo no remunerado y remunerado (informal) y usuarias del transporte público y privado, además llevan a cabo recorridos peatonales para cumplir con sus tareas cotidianas de producción y reproducción. ¿Por qué ellas? por su lengua materna, el trabajo de cuidados (directo e indirecto en casa) y su relación con sus paisanos, elementos que desarrollo en los siguientes párrafos.*

Mis tías y abuelas quienes actualmente son mayores de 60 años pertenecen a la primera generación de familias migrantes originarias de Copalillo y Temalac (Guerrero) que arribaron a Puerto Vallarta (PV) en la década de 1970 y 1980. Para la mayoría de ellas fue su primer cambio de domicilio fuera de la comunidad, además al llegar a PV algunas no hablaban español, se comunicaban exclusivamente en náhuatl, pero las condiciones de vida y las necesidades en el nuevo lugar las orillaron a que adoptaran una segunda lengua, el español. Posteriormente las generaciones que nacimos en PV, si bien somos hablantes de herencia²⁹, algunos ya no nos comunicamos en la lengua de nuestras abuelas, pero lo entendemos auditivamente. En cambio, ellas (mis tías y abuelas) son bilingües hablan su lengua materna y han adoptado al español

²⁹ De acuerdo con Ibáñez (2021) los hablantes de herencia tienen un tipo bilingüismo en el que han desarrollado más habilidades en la lengua dominante de la sociedad en la que viven que en su lengua de casa o familiar. En mi caso, mi lengua dominante es el español y mi lengua familiar es el náhuatl. He desarrollado mayores habilidades en el español, por eso me comunicó de manera oral y escrita en esa lengua. Mientras que mi lengua familiar, el náhuatl, poco a poco fue desplazada, ahora solo la entiendo.

como su segunda lengua, incluso hay quienes han aprendido algunas frases en inglés a razón de las necesidades de trabajo en el sector turístico de PV.

Durante la mayoría de las visitas que realicé al inicio del campo (enero a julio del 2024), para localizar a las posibles colaboradoras, me encontré con su bilingüismo (náhuatl y español). Mientras yo me esmeraba por hablar en náhuatl ellas sin esfuerzo alguno, se dirigieron a mí en español. Esto lo identifiqué en las tías y abuelas que son mayores de 60 años, por esa razón *la lengua* es requisito de la muestra. En los dos rangos de edad detectados de *60 a 79* y de *80 y más*, encontré a los grupos de mujeres que conservan su lengua materna y que, de mostrar interés lo comparten y lo enseñan. Este elemento lingüístico condicionó el perfil de la muestra intencional de manera central.

Otro detalle relevante es que mis tías y abuelas realizan y gestionan un gran número de actividades en sus viviendas. En las visitas y charlas que tuve, noté que la mayor parte de las tareas y trabajos que hacen son reproductivos, invierten gran cantidad de tiempo en quehaceres del hogar y en el cuidado de la familia. Aunque era algo esperado encontrar que *cuidaban de sus nietas, nietos y bisnietas*, no esperaba que también cuidaran de *manera directa e indirecta a personas adultas*. Algunas tareas de cuidado que me relataron incluyen, por ejemplo, sobar a las infancias y los integrantes adultos de la familia, llevar comida a sus familiares cuando se encuentran enfermos, o la gestión de descuentos en análisis médicos para sus familiares. A partir de los acompañamientos que realicé, pude presenciar que rara vez están sin hacer o gestionar algún trabajo de cuidados (directo o indirecto). Sin embargo, a pesar de todas las actividades reproductivas y de cuidados, ellas *no dejan de generar ingresos propios* pese a dolores o malestares físicos. Incluso en más de una ocasión se refirieron al trabajo remunerado como necesario para su bienestar mental³⁰.

Otro aspecto importante es que mis tías y abuelas han adaptado algunos aspectos de su identidad nahua de montaña al litoral de Puerto Vallarta. *La comida de la comunidad nahua* (pan, tamales o guisos), por ejemplo, que para mi abuela Gabriela y mi abuela Fausta fue su alternativa para generar ingresos propios. Esto evidencia una movilidad interestatal (Guerrero y

³⁰ Las tres colaboradoras lo expresaron.

Jalisco), ya que logran usar ingredientes que son enviados hasta Puerto Vallarta por familiares que viven en la montaña. La identidad también está presente en la producción y uso de artículos para el hogar como las *hamacas*. Otro aspecto identitario adaptado es la comunicación con familiares y paisanos que, al igual que ellas, viven permanentemente en PV. En la montaña es habitual que las mujeres nahuas visiten a sus tías y abuelas de manera presencial, dicha práctica la han adaptado al litoral. Aunque la mayoría de las tías y abuelas que visité tienen acceso a un teléfono móvil (de ellas o de algún familiar que vive en el mismo techo), no dejan de *visitar físicamente a sus familiares*, al menos de manera ocasional.

Todas las cualidades expuestas (la lengua materna, el trabajo de cuidados directo e indirecto en casa y la relación con sus paisanos) son fáciles de relacionar con un pueblo originario y un contexto físico rural. Sin embargo, las que expliqué, son materializadas en un contexto físico urbano, específicamente en Puerto Vallarta un destino que en el imaginario colectivo es sinónimo de turismo de sol y playa. Ahí mis tías y abuelas practican y ejercen su identidad. Cabe resaltar que, de acuerdo con la perspectiva del punto de vista y el conocimiento situado, ellas tienen diferencias y similitudes de manera colectiva tanto individual. Las cuales identifiqué mediante sus prácticas cotidianas, en su dimensión temporal y espacial, en la escala urbana a nivel vivienda, barrial y ciudad.

Constantemente busqué las cualidades ya mencionadas en las visitas que realicé a mis tías y abuelas. *La muestra es de tres colaboradoras*, a quienes contacté de manera directa, es decir sin intermediarios. El número es pequeño, pero algunos manuales de metodología argumentan que no existen reglas fijas en relación con el tamaño de la muestra en la investigación cualitativa. En su lugar predominan dos vías para su acotación: *el punto de saturación* o por *la calidad y el detalle de la información*. Aunque esta decisión tiene que ver con el diseño metodológico y la voluntad de las y los interesados, así como de dinámicas en recursos como, el tiempo en el trabajo de campo y los requerimientos humanos y económicos. Se entiende por saturación el punto en el que, en cada entrevista u observación, se capta una diversidad de ideas que luego se repiten en cada una de ellas, complementándose sin añadir más elementos explicativos (Martínez, 2012). Por otro lado, si cada colaboradora aporta información detallada, se consigue un nivel minucioso de información que imposibilita un gran número de participantes. Al respecto, Verd y Lozares (2016) expresan que se consigue exhaustividad a

cambio de amplitud, ya que los análisis cualitativos por sí solos proponen que la investigación abarque un número pequeño de unidades.

La investigación la orienté al nivel de detalle, debido a que registré toda la información que proporcionaron las tías y abuelas de forma exhaustiva. Es importante agregar que conseguir la participación de una tía o abuela no fue una vía sencilla. El hecho de que me conocieran no era garantía de que yo pudiera arribar a las viviendas sin avisar, ni saltarme los protocolos identitarios, o pedirles que me cedieran su tiempo sin explicar detalladamente de qué trataba el proyecto. Como lo mencioné en otra sección de este documento, conocía y conozco los protocolos porque crecí en una familia nahua, en vista de eso, ajusté el método de investigación (el acompañamiento) para integrar la cotidianidad de mis tías y abuelas, y no al revés. Por eso las visitas a familiares forman parte de los preparativos del método.

Cada visita que hice a mis tías y abuelas me exigió una preparación, no solo de mi parte, sino también de ellas, ya que me recibieron como alguien de la comunidad de Copalillo o Temalac (a pesar de que no nací en la montaña). Ese recibimiento involucró una serie de costumbres (comida y ponerse al día) que requirieron de tiempo y esfuerzo por parte de ellas.

En la siguiente tabla (3.1) muestro el nombre (cambiado para cuidar su confidencialidad) de las tías y abuelas que visité durante el trabajo de campo, así como la edad, el lugar de nacimiento, el lugar de la vivienda, la actividad por la que reciben un pago y el estatus metodológico que alcancé hasta Juan del 2024. Utilicé el símbolo de ✓ para identificar el cumplimiento y una X para identificar el incumplimiento del estatus. Además, se subraya el nombre de las tías y abuelas con quien pasé mayor tiempo.

Tabla 3. 1 *Las tías y abuelas que integran la muestra*

Nombre de colaboradora	Edad	Lugar de nacimiento	Colonia de residencia en Puerto Vallarta	Trabajo por el que recibe un pago	Estatus: visitas, acompañamiento y redacción	Nota:
Abuela <u>Gabriela</u>	70 años	Copalillo	San esteban	Vendedora de comida	Visitas ✓ Acompañamiento (AP y entrevista) ✓ Narración ✓	
Tía <u>Elena</u>	60 años	Copalillo	El mangal	Cuidadora de niños y vendedora de productos por catalogo	Visitas ✓ Acompañamiento (AP y entrevista) ✓ Narración ✓	Me presentó a mi abuela Estela
Abuela <u>Fausta</u>	84 años	Temalac	Vista hermosa	Sobadora, limpia casa de una familia y es panadera	Visitas ✓ Acompañamiento (AP y entrevista) ✓ Narración ✓	Mi tía China (hija de Fausta) me dijo que también podría participar
Tía Caro	*	Copalillo	Vista dorada	Elabora hamacas	Visitas ✓ Acompañamiento X Narración X	
Tía Fede	60 años	Temalac	Villa de Guadalupe	Vendedora de playa	Visitas ✓ Acompañamiento X Narración X	
Tía Elsa	*	Copalillo	Vista dorada	Cuida a su nieta y algunas veces hace hamacas y vende gallinas	Visitas ✓ Acompañamiento X Narración X	

Fuente. Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

Nota. * Información no proporcionada

Como se ve en el cuadro anterior, en la columna “*nota*”, mi tía Elena y mi abuela Fausta me dirigieron a otras mujeres nahuas. No obstante, por cuestiones de tiempo en el trabajo de campo, no me fue posible seguir en contacto con ellas para fines de esta investigación. Pero, se debe destacar que se pudo contactar a otras participantes por dos formas: contacto directo y por bola de nieve, lo que dio una posibilidad de tener o no la participación de Estela y China, las cuales se contactaron por una tercera persona.

3.6 Cuál tipo de conocimiento de mis tías y abuelas

Mis tías y abuelas tienen conocimientos que aplican en su vida cotidiana, por ejemplo: en el cuidado de niñas, niños y personas adultas, en la manufactura de productos para el uso y la

venta, en la siembra de plantas para la curación y consumo, en la crianza y cuidado de animales, en la preparación de alimentos, en la limpieza y gestión en el hogar, solo por mencionar algunos. Estas prácticas evidencian la aplicación constante de sus conocimientos en su cotidianidad. En este mismo sentido, para que la vida diaria acontezca mis tías y abuelas se movilizan. La mayoría de las veces son ellas quienes se desplazan a diversas áreas dentro y fuera del hogar, pero en otras ocasiones delegan a otras personas (hijas y nietas/os) hacer las tareas.

De esta manera, analizar las movilidades ordinarias y cotidianas de mis tías y abuelas en sus trabajos no remunerados y remunerados es fundamental como parte de la investigación. En el *trabajo no remunerado (reproductivo)*, se incluye al cuidado directo e indirecto, el cual se propone analizar en tres dimensiones: cuidado de niños (*pilaana*); cuidado de adultos (*Maachiiwa*); y actividades para el mantenimiento del hogar (*chiiwa*). Mientras que en el *trabajo remunerado (productivo)* se considera para el análisis a las actividades por las que mis tías y abuelas reciben algún tipo de pago (*Tekiti*).

Con el fin de estructurar y organizar el diseño de la investigación cualitativa, en la tabla 4.2 presento la categorización expuesta en el párrafo anterior, donde se conceptualiza a la movilidad en trabajo reproductivo y productivo. No obstante, el trabajo de campo evidenció que es complicado clasificar algunas actividades por el traslape de éstas, ya que algunas tareas son tanto remuneradas como no remuneradas a la vez. En ese entendido, la tabla 4.2 refleja el resultado final y la complejidad del trabajo de campo.

Tabla 3. 2 Estrategia de análisis

Conceptos			Dimensión		Componente	Subcomponente	Observable
Movilidad (experiencia completa durante los desplazamientos en los contextos materiales)	Trabajo no remunerado	Cuidado directo: en el que existe contacto físico entre las mujeres nahuas y otros seres humanos (cuidado de niños y adultos), que tiene como fin el bienestar de los mismos.	Pilaana (cuidado infantil)	Físico	Actividades y tareas	Socio espacial: Cuerpo (i tlakayotl ciwatl), ichan (casa), ki(y)awak (patio), calle, colonia y ciudad.	Observables: actividades, trayectos, medios de transporte, rutas y las áreas para el cuidado.
				Material	Recursos y retribución		Observables: actividades, trayectos, medios de transporte, rutas y las áreas para el cuidado.
				Afectivo	Emociones y sentimientos		
			Maachiiwa (hacer cosas por adultos)	Físico	Actividades y tareas		Observables: actividades, trayectos, medios de transporte, rutas y las áreas para el cuidado.
				Material	Recursos y retribución		
				Afectivo	Emociones y sentimientos		
		Cuidado indirecto: en el que no necesariamente existe contacto físico entre las mujeres nahuas y otros seres humanos (tareas del hogar), pero cuyo fin es el bienestar de la familia.	chiiwa (actividades en el hogar y en la calle)	Familiar	Niños		Observables: características físicas de los lugares, tiempos, donde se hacen las tareas, para quien se hacen, cargas físicas y mentales por hacer las tareas.
					Adultos		
					Animales		
				Motivacional	Razones		
					Vivienda		
					Patio		
	Trabajo remunerado	Trabajo pagado: actividades por las cuales las mujeres nahuas reciben una retribución.	Tekiti (trabajo)	Espacial	Calle		Observables: lugares de trabajo, características de los lugares, tiempos, trayectos, formas de pago, relaciones con compañeros, clientes y empleadores.
					Virtual		
					Ocupaciones		
				Ocupacional	Preparativos		
					Familia		
				Comunitaria	Comunidad		
					Monetaria		
					Especie		
				Retribución	Favores		
					Personas		
				Cuidados	Productos		

Fuente. Elaboración propia.

3.7 Caminar, ayudar y charlar: el acompañamiento en movimiento

Una vez que se establecieron las características de las colaboradoras y las dimensiones generales de la información a localizar, se procedió al trabajo de campo. Para el levantamiento de la información utilicé la *acción participante* (AP), también conocida como observación participante, y la técnica de la *entrevista guiada* (Bartra, 2002; Blazquez et al., 2010). Ambas

técnicas fueron seleccionadas para levantar información minuciosa de las movilidades por razones de cuidado que realizan mis tías y abuelas.

Debo agregar que la selección de las técnicas fue deliberada, porque busqué cuáles se adaptaban de manera no intrusiva a la cotidianidad de mis tías y abuelas. Coincido con Bach (2018), quien afirma que las metodologías en los contextos de pueblos originarios deben de integrar protocolos culturales, valores y comportamientos como parte integral del diseño. Se trata de componentes que deben ser incorporados explícitamente, pensados reflexivamente y declarados abiertamente como parte del diseño de investigación. En este sentido, algunos de los valores culturales que apliqué de manera concreta fueron: llegar a casa de mis tías con despensa, recibir la comida que ofrecieron, responder con veracidad cada aspecto personal que me preguntaron, dirigirme a ellas con respeto y con su respectivo vínculo, intentar hablar la lengua, hacer mandados y ofrecerme para ayudar en lo que ellas estuvieran haciendo.

La primera técnica que describo es la *acción participante (AP)*, definida por Taylor y Bogdan (1987) como la interacción social entre el investigador y los colaboradores en el contexto de los últimos. Este proceso inicia desde el primer contacto y puede continuar hasta terminar el trabajo de campo, por eso es sistemático, cabe señalar que la acción participante no debe realizarse de manera intrusiva. Las epistemologías feministas expresan que la acción participante es una herramienta que permite al investigador *ver y participar en el “hacer cotidiano”*, pero también se permite *sentir*. Blazquez et al.,(2010) agregan que, en los escenarios cotidianos, las participantes pueden sentirse cómodas para manifestar deseos, aspiraciones, conflictos o frustraciones, dado que estos pueden aparecer en la conversación casual. Por otra parte, considero que una gran ventaja de la AP es que permite hacer preguntas al instante, a manera de charla, de las prácticas y el lugar en cuestión. Por eso, en esta investigación utilicé la charla como el medio para que sucediera la entrevista.

La segunda técnica es la *entrevista*, la cual permite obtener información mediante un diálogo entre la persona investigadora y la entrevistada. Puede verse como una conversación que tiene una intencionalidad y una planeación determinada las cuales dirigen el curso de la charla (Bautista, 2011). La entrevista utilizada en esta investigación fue la guiada, que exige formalizar puntos de interés para explorar durante la conversación. De acuerdo con Bautista (2011) los temas deben de establecerse en pocas preguntas directas para dejar hablar a la persona

entrevistada en cuanto toque los temas señalados en la guía. La autora añade que la creatividad de la persona investigadora es fundamental para retomar el hilo si el tema se desvía. A partir de esto, diseñé una guía con preguntas detonadoras, integrada en este documento como anexo 1.

Las técnicas de observación participante y entrevista guiada me permitieron recopilar información de manera cuidadosa y rigurosa, con el objetivo de interpretar y analizar las prácticas de cuidado en mi cultura nahua. A pesar de que utilicé herramientas propias de la etnografía, como la observación participante —considerada una de las técnicas centrales de la disciplina—, también realicé descripciones lo más densas posible de la vida cotidiana de mis tías y abuelas. Este trabajo, sin embargo, no se inscribe en una etnografía en el sentido estricto. Como advierte Bautista (2011), no toda investigación que incluye observación participante puede considerarse etnográfica, ya que esta requiere una convivencia sostenida, continua y de largo plazo con la comunidad. En mi caso, las convivencias en casa de mis tías y abuelas han sido frecuentes pero intermitentes, organizadas en distintos momentos del año 2024.

Por ello, mi enfoque se alinea más con la *geoetnografía feminista* (Peake et al., 2024), una perspectiva que cuestiona las exigencias normativas de presencia prolongada y propone otras formas de relación. Siguiendo a Smyth y Peake (2024), la geoetnografía feminista se basa en visitas reiteradas, vínculos sostenidos en el tiempo y una presencia encarnada que reconoce la dimensión espacial, afectiva y política del trabajo de campo. Este enfoque me permitió mantener relaciones de confianza, observar las rutinas cotidianas y captar cómo el cuidado se despliega en movimiento, entre: casas, barrios y trayectos. En este sentido, mi observación fue dinámica y flexible: se guió por la calidad del tiempo compartido y por la capacidad de registrar el detalle situado, que por la permanencia o duración temporal.

Bajo lo anterior, empleé la técnica predilecta de la etnografía, la AP, en conjunto con la entrevista guiada desde una perspectiva geoetnográfica feminista. Son técnicas que flexibilicé para no irrumpir abruptamente en la cotidianidad de las colaboradoras. Por otra parte, de acuerdo con Bautista (2011), una de las limitantes de la etnografía es “el rechazo de la población al investigador: si el investigador no es debidamente aceptado en la comunidad se enfrentará con limitantes fuertes que le impedirán el acceso al mundo simbólico del grupo social” (p. 91). Lo cual no fue mi caso, porque soy una “nativa” que se interesa por las prácticas de su grupo. Por esto, prefiero referirme a la inmersión en mi propia cultura como *acompañamiento(s)*.

Me he referido a la AP y a la entrevista, en conjunto, como *acompañamiento(s)* en diferentes momentos de este capítulo, y quisiera explicar por qué. He participado, charlado y me he involucrado en actividades cotidianas y ordinarias de mis tías y abuelas, lo cual luce como una AP, sin embargo, lo llamo *acompañar* porque el verbo tiene una connotación adicional. De acuerdo con las primeras tres definiciones de la Real Academia Española (2022) el acompañar es ir o estar al lado de una persona, también es agregar algo y unirse a alguien o a algo. En virtud de las definiciones del diccionario se podría concebir como acompañamiento a las diferentes formas de apoyo entre dos o más personas, que es justo lo que intenté hacer con las técnicas utilizadas.

Algunas palabras de uso cotidiano en el castellano no existen en la lengua náhuatl, por ejemplo, la palabra acompañar es inexistente, por lo menos en la variante náhuatl que habla mi familia, pero no significa que no se haga. En lugar de acompañar se usa la palabra de la acción que se realiza. Es decir, en el náhuatl acompañar es el *hacer*: es llevar, es traer, es hablar, es comprar, es cobrar, es limpiar, es ayudar y más acciones que se hacen por orden o acuerdo. Entonces, las tareas en las que me involucré durante los acompañamientos no fueron al azar, fueron observadas y calificadas por mis tías y abuelas. Ellas juzgaron y me dieron las tareas que podía o no cumplir para no dificultar su cotidianidad. La mayoría de las actividades que me fueron asignadas tenían un inicio y un fin, pero algunas fueron contiguas y otras se traslaparon para hacer más de una.

Respecto a mi posición como colaboradora en esta investigación, mi contribución se centra en evidenciar el punto de vista de mis tías y abuelas, sus preocupaciones como colectivo. Sé que posiblemente algunas de esas preocupaciones son generacionales, por lo tanto, no necesariamente las vivo de la misma manera. Por ello, se tradujo a palabra escrita en castellano. Por ejemplo, las tres colaboradoras han expresado su deseo por asistir a la iglesia, por el bienestar de sus familiares que viven en la montaña, y por contar con dinero para el día siguiente. Sé que son preocupaciones en las que pueden coincidir otros colectivos, pero el sentido puede ser distinto. Por otra parte, mi pertenencia al pueblo originario de mis tías y mis abuelas puede contribuir a evidenciar que las lenguas donde la ciencia se publica son insuficientes cuando de otras formas de explicar el mundo se trata. Por ejemplo, gran parte de los conocimientos de mis tías y abuelas son mediados por las prácticas, y en vista de ello adquiere nombre. Como el caso

de los verbos de pilaana y maachiiwa, si bien ambos se pueden traducir al español como “cuidar” o “hacer con las manos”, algunos de los ejercicios que se hacen para esas prácticas no suelen asociarse con las definiciones de cuidado que circula en medios escritos occidentales.

En esta narrativa, me responsabilizo, respeto y presento una traducción honesta en el sentido que mis tías y abuelas depositan en sus prácticas, en donde también se hacen presentes emociones y sentimientos. Estos representaron un desafío, ya que en la colectividad nahua (por lo menos con la que me identifico) rara vez se expresan de manera oral. En su lugar se ven y se sienten, lo cual fue y es un reto, porque me convierte en la intérprete de los silencios, de las sonrisas, la burla, y demás gestos de los cuerpos de mis tías y abuelas. Así mi cuerpo también fue parte del método, fui un instrumento de investigación.

En el siguiente apartado se presenta el proceso seguido en trabajo de campo para alcanzar la interpretación por medio del método del acompañamiento.

3.7.1 La visita y los preparativos

Una vez establecidas las características de las colaboradoras, realicé una lista con el nombre de las tías y abuelas a quienes contacté de forma personal (ver tabla 3.1), con quienes no tenía hasta ese momento una relación cercana, pero sí de identidad. El primer contacto lo hice con Gabriela, a quien visité en dos ocasiones antes de preguntarle si podría ayudarme con el proyecto. El hecho de esperar hasta el segundo encuentro fue porque en la primera visita yo no fui la única curiosa por la vida de mi abuela, sino que ella (mi abuela Gabriela y todas a quienes visité) también me hicieron preguntas de mi vida, principalmente de la familia y el trabajo asalariado. Parecía un *ponerse al día* mientras se compartían alimentos, por eso preferí esperar hasta el segundo encuentro para exponerles mi interés por los lugares que visitan y las actividades cotidianas que realizan. El segundo encuentro fue a mi parecer el momento adecuado para preguntar si podrían ayudarme con la investigación, si bien seguían los intercambios de preguntas y respuestas en ambos sentidos, desde la primera visita se enteraron de mi situación como estudiante y de mi interés por la vida de las mujeres nahuas de Guerrero, incluso ahí se enteraron de que comprendo auditivamente la lengua náhuatl y de mi interés por hablarla.

Después de las visitas, si mi tía o abuela aceptaba participar en la investigación, les pedí que me dejaran acompañarlas en sus actividades cotidianas el día que ellas quisieran. Les dije que acompañarlas no se trata de ser una espectadora sino de involucrarme, así podrían disponer de mí para participar en sus tareas (mi cuerpo como instrumento de investigación). Una vez que cada tía o abuela aceptó ser una colaboradora, ellas proponían el día y la hora. Un día antes de que llegara el día del acompañamiento me comuniqué con la colaboradora para recordarle el acuerdo³¹. Llegado el día del acompañamiento, antes de salir con destino a casa de mi tía o abuela, preparé mi bolsa de mano con mi diario de campo, una báscula manual, dinero en efectivo y el teléfono celular con el 100 por ciento de carga. Antes de llegar a casa de mi tía o abuela, me detuve en una frutería para adquirir frutas y verduras. Porque llegar con despensa (frutas, verduras o semillas) a casa de una familia nahua es parte de la identidad. Es una costumbre presente en mi familia que he aprendido y replicado en cada visita a tías y abuelas en general, fueran o no participantes para este proyecto.

3.7.2 *El día del acompañamiento*

Como está escrito al inicio de esta sección en la lengua náhuatl *acompañar es hacer*. Para esta investigación, acompañar es el hacer de mis tías y abuelas en su vida diaria, el realizado o gestionado por ellas para que otras personas actúen. A continuación, describo el proceso que se siguió el día del acompañamiento.

Ese día, al llegar al lugar saludé a cada integrante que se encontraba en la vivienda, puede ser un saludo para todos, pero este debe hacerse notar. Después, me dirigí a mi tía o abuela colaboradora y le agradecí por aceptar su participación, enseguida le entregué la despensa y sin más le recordé que mi presencia era para ayudarla y para hacer las tareas que ella me dijera. Cabe resaltar que mi presencia no fue sorpresiva, los integrantes que se encontraban con la

³¹ En los tres acompañamientos que tuve me comuniqué previamente por el teléfono celular. De manera indirecta, por medio de un mensaje a una de sus hijas que viven bajo el mismo techo, a mi abuela Gabriela y a mi tía Elena, ya que la primera no tiene celular y la segunda si bien tiene un móvil rara vez contesta el teléfono. En el caso de mi abuela Fausta, quien es la que tiene mayor edad de las tres, le llamé directamente un día antes.

colaboradora estaban por enterados que yo estaba ahí por intereses académicos³². En más de una ocasión la colaboradora expresó “está haciendo su tarea” no sin antes presentarme a su familia como “sobrina”, “prima” o “la hija de”, eso fue constante en los acompañamientos, aunque no me hayan visto en meses o incluso años, los parentescos y vínculos (sanguíneos o no) se hicieron notar.

En todos los acompañamientos mi inmersión en las tareas cotidianas comenzó por iniciativa propia: copiaba y replicaba lo que hacen mis tías y abuelas o lo que ordenan hacer a otros integrantes de la familia. Ninguna me solicitó hacer cosas al instante, en los tres acompañamientos me pidieron que tomara asiento, lo hacía si ellas estaban sentadas, pero en cuanto empezaban a realizar alguna actividad me dedicaba a imitar. Esa estrategia me funcionó, ya que poco a poco empezaron a delegar actividades, por eso la inmersión fue gradual. Algunas tareas que realicé fueron: cargar bultos, hacer compras en establecimientos cercanos a ellas, entregar comida, cuidar de niños, peinar, amasar y acomodar pan, entre otras que describí densamente, pero por motivos de extensión se presentan como resumen en el inicio del capítulo cuatro.

Con relación al registro de la información, existieron pocos instantes para hacer notas, pesar bultos o tomar fotografías, pero aproveché toda oportunidad para hacerlo. Primero registré las notas y los pesos en la memoria, que se convirtió en el primer lugar para almacenar la información, la cual escribí en el diario de campo en cuanto existió una oportunidad para ello. Me di cuenta de que durante los acompañamientos me fue eficaz hacer notas en el teléfono celular, debido a lo fácil que es acceder a él, ya que generalmente mi vestimenta tiene bolsillos en los que guardo el móvil cerca de mí. Probablemente sea algo insignificante, pero he de destacar que (para mi) maniobrar un teléfono celular fue de mayor eficiencia frente a una libreta pequeña y un bolígrafo, así el móvil se convirtió en una extensión de mi diario de campo.

Traté de registrar la mayor cantidad posible de interacciones relacionadas a las tareas y actividades reproductivas y no reproductivas que se encuentran en la tabla 4.2. El detalle fue

³² Lo informé previamente, por lo que ellas se encargaron de avisarles a los integrantes de la familia extensa que viven bajo el mismo techo.

importante por eso escribí horas, distancias, pesos, gastos monetarios, transporte, áreas físicas y más, ya que considero que no están desvinculadas de las prácticas sociales de mis tías y abuelas. Acompañar me permitió ver el hacer y registrar la información, pero también fue el marco para que sucediera la charla, iniciada por mí, pero no siempre, ya que mis tías y abuelas también fueron curiosas.

3.7.3 *La charla*

La charla surgió de manera natural, cotidiana y sin esfuerzo, en la plática se expresaron indicaciones y órdenes porque las actividades se tienen que hacer sí o sí, pero también afloró la curiosidad de ambas partes. La conversación fue generalmente en español, pero el náhuatl estuvo presente de diversas maneras, en frases, charlas cortas y en el nombre de actividades y utensilios de la vida diaria. Cuando yo iniciaba la plática aproveché para preguntar por la vida pasada y presente de mis tías y abuelas. Hice la entrevista con base en las preguntas que se encuentran en el anexo 1. No seguí un orden consecutivo, ya que aprovechaba la situación o actividad para enlazarla con alguna pregunta. Sin embargo, he de destacar que cuando la plática se iniciaba por ellas surgió información rica relacionada con su cosmovisión, con su estado emocional y con la identidad nahua.

En la charla también surgieron otras formas de comunicar, como los gestos y los movimientos corporales, que a mi parecer son un medio por el cual mis tías comunican sentimientos y emociones. Los cuales para este caso son de complicada traducción a la palabra oral, indistintamente si es náhuatl o español. Así que intentar escribir una interpretación de estos fue y es un reto. No obstante, considero necesario para los fines académicos que me interesan y para tratar de entender mi cultura nahua, que también se comunica con silencios y gesticulaciones.

Por otra parte, cuando la charla era iniciada por mis tías y abuelas, destacaba el intercambio de información relacionada con la identidad que compartimos. Inicialmente me preguntaban por mi familia y por mi trabajo productivo, pero también me cuestionaron sobre mi familiaridad con la comida tradicional (moles, panes, semillas o frutos), por mis visitas a la montaña o por mi conocimiento de la lengua. Fue revelador que les sorprendiera que sí consumo comida tradicional y que entiendo la lengua náhuatl, así como mi interés por hablarlo. Con lo

anterior quiero exponer que no fui la única que obtuvo información, sino que ellas también la obtuvieron de mí.

Aunque traté de hacer todas las preguntas a mis tías y abuelas, la verdad es que no siempre pude registrarlas. Por eso al finalizar el acompañamiento, aparte de agradecerles y ponerme a sus órdenes para cualquier tarea en la que pudiera ayudarles³³, les pregunté si existía la posibilidad de hacerles en otra ocasión las preguntas relacionadas a su día a día. Les advertí que sería en un lapso máximo de dos horas, y que lo haría mientras ellas hacían sus actividades, en las cuales yo podía ayudar. Asimismo, les expuse que la conversación podía ser grabada si lo deseaban, pero que no estaban obligadas a aceptar, así como tampoco estaban obligadas a responder ni en español, ni en náhuatl.

3.7.4 *Consentimiento informado: El valor de la palabra oral*

Una necesidad ética en la investigación científica es informar a las personas que están participando en un estudio, es indispensable el *consentimiento informado*. El cual es definido por Bautista (2011) y Verd y Lozares (2016) como la provisión a las personas participantes de la información sobre la finalidad del proyecto, los riesgos, los beneficios, el anonimato, y la toma de una decisión libre, jamás forzada, sobre si participan o no. Además, se les comunica el compromiso por parte de la o el investigador para mantener la confidencialidad de los datos y utilizarlos únicamente para los objetivos acordados. Regularmente el acuerdo se materializa en un documento escrito y firmado por las y los involucrados, donde están redactados los anteriores parámetros.

La mayoría de los libros de metodología tienen ejemplos ficticios de cómo luce un consentimiento informado escrito, o por lo menos los criterios para redactar uno. Sin embargo, existen circunstancias que retan los supuestos tradicionales del consentimiento. Hidalgo et al., (2015) exponen la diversidad cultural como uno de los ejemplos donde se requiere la capacidad de quienes investigamos para discernir y ajustar protocolos, prácticas y métodos del consentimiento informado, para que sea posible cumplir con el objetivo del mismo. Bautista

³³ Mi abuela Gabriela me habló volvió a hablar para ayudarle a vender comida y mi abuela Fausta me pidió acompañarla a una cita médica.

(2011), Hidalgo et al., (2015), y Verd y Lozares (2016) agregan que ante todo se debe de garantizar y preservar, los principios de autonomía, dignidad y libertad de elección de las o los participantes. Entonces, para este caso en concreto la reducción del consentimiento informado a un documento con firmas es insostenible, en su lugar podría pensarse como una serie de prácticas flexibles adaptadas a las características, necesidades, identidades y conocimientos de mis tías y abuelas.

De esta manera, me pregunté ¿cómo le voy a entregar una carta escrita a mi tía o abuela? si ella no lee y no escribe. Fue un conflicto ético tan solo imaginar pedirles que firmaran una carta que sería redactada bajo los términos que me convendrían a mí. Si la esencia del consentimiento informado es la protección de las colaboradoras, para esta investigación entregar un escrito sería para protegerme a mí misma. Porque así habría cumplido con el requisito ético y tradicional del consentimiento. Sé que pude haber redactado un documento, después leerlo a las colaboradoras, pedirles que lo firmaran y entregarles una copia. Pero ¿dónde queda la *palabra oral* de mis tías y abuelas? esa que rige en sus vidas, a manera de acuerdos y desacuerdos que se hablan, se gritan y se sienten, y ¿dónde queda el acuerdo ético y la relación horizontal en el método?

El conocimiento de los pueblos originarios se atesora en la memoria y en las actividades, se expresa a través de las historias, mitos, creencias, rituales, leyes y organizaciones (Bach, 2018). Para las comunidades originarias el conocimiento y acuerdo oral, que es poco o nulo aceptado en la academia, es el que genera confianza en los acuerdos de la vida cotidiana. Como lo he mencionado en otras secciones, mis tías y abuelas, las tres colaboradoras de la muestra, no leen y no escriben. Pero hablan dos lenguas, el náhuatl y el español que usan por medio de su voz para compartir su conocimiento, combinan su voz con la práctica para guiar, supervisar y corregir. Así que era necesario e inevitable que el consentimiento informado para este estudio fuera de manera oral, hablado, no podría ser de otra forma. Me dediqué a comunicarles a las colaboradoras los lineamientos tradicionales que solicita el consentimiento, se los recordé cada vez que fue necesario, también les comuniqué lo esencial que son ellas y sus prácticas para esta investigación.

3.8 Puerto Vallarta como destino nahua

Puerto Vallarta (PV) es un municipio del litoral del Pacífico que se encuentra dentro de los límites del estado de Jalisco, México. Uno de los principales centros turísticos de playa del país, el cual fue desplegando paulatinamente en la década de los setenta del siglo pasado, basado en el modelo del turismo masivo³⁴ (Huizar, 2018; Marín, 2009). En el presente, la actividad turística representa la principal fuente de trabajo formal e informal en PV. De acuerdo con el Instituto de Información Estadística y Geográfica de Jalisco (IIEG), 2020) predominan dos sectores: a) los servicios de alojamiento temporal y de preparación de alimentos y bebidas y b) el comercio al por menor. Estas actividades reflejan que el puerto es atractivo para los consumidores y para los prestadores de servicios.

Actualmente, existen diversas comunidades nacionales y extranjeras que residen temporal y permanentemente en el puerto. Por ejemplo, en el centro y en el sur del municipio se localizan barrios³⁵ habitados por estadounidenses y canadienses que son identificados como parte de la identidad local desde que el municipio despegó como centro turístico (antecedentes del proceso de gentrificación a nivel local). Por otra parte, comunidades nacionales como los pueblos originarios, no son asociados como residentes fijos del puerto, aunque iniciaron su migración en la misma época que los extranjeros.

Si bien PV no se asocia con los pueblos originarios, existe presencia de diversos grupos étnicos en la ciudad desde 1970. Por las entrevistas con las colaboradoras y revisión de bibliografía, uno de los primeros grupos étnicos que migró hacia PV son los pueblos nahuas. De acuerdo con Good y Barrientos (2004), son el grupo con mayor presencia en el país, principalmente en el centro, en los estados de Veracruz, Puebla, Guerrero, San Luis Potosí, Hidalgo, Morelos, México, Tlaxcala. No obstante, ser mayoría étnica no significa que seamos

³⁴ El turismo masivo o de masas es un modelo que busca atraer gran número de personas hacia destinos preponderadamente de sol y playa. Por su carácter popular y denso se basa en recorrer, conocer y absorber los destinos sin un control o capacidad de carga establecida.

³⁵ Algunas colonias y barrios son Gringo Gulch, Conchas Chinas y Amapas, localidades de ingresos medios y altos. No obstante, desde inicios del presente siglo existe presencia de extranjeros en colonias que están asociadas a la población local.

homogéneos, cada comunidad o pueblo nahua ha desarrollado formas identitarias de hablar, vivir y relacionarse con el mundo.

Dos de los pueblos o comunidades que han migrado a diversos centros turísticos durante 1970, incluido Puerto Vallarta, son los nahuas de Copalillo y Temalac³⁶. Pueblos ubicados en la montaña norte del estado de Guerrero, pertenecientes a la región geográfica conocida como Alto Balsas (ver ilustración 3.1), donde residen familias extensas en las que los varones inicialmente viajaron por temporada a PV para vender hamacas y sarapes. Esta actividad sigue presente desde sus inicios, algunos varones continúan como viajeros temporales, pero otros se han establecido de manera permanente en el puerto, decisión que continúa estimulando la migración a la que además se han sumado mujeres³⁷ y familias completas.

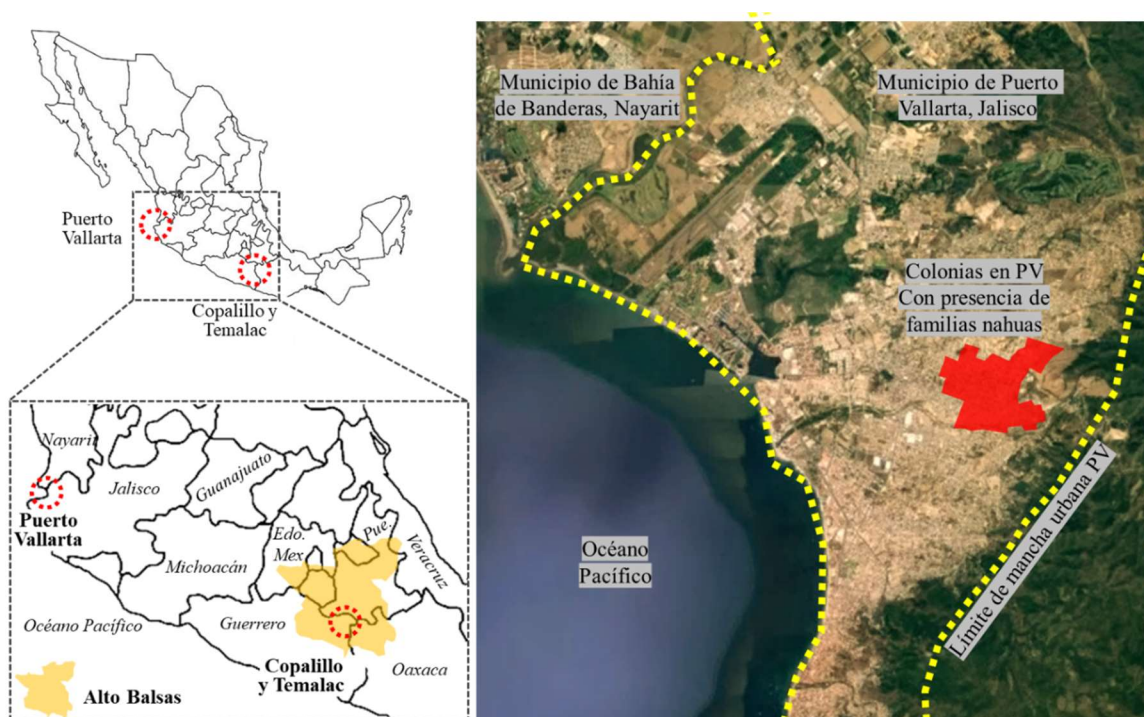
Los grupos nahua a los que pertenece mi familia son los de Copalillo y Temalac, las comunidades de mis tías y abuelas. La migración de pueblos originarios hacia PV no es exclusiva de este grupo, de acuerdo con INEGI (2021) existe la presencia de 10 etnias o grupos que tienen su propia lengua originaria. No obstante, la lengua náhuatl es la que tiene mayor presencia en PV, con el 55.9 por ciento de hablantes. Seguido del Zapoteco con el 9.3 por ciento (INEGI, 2021c). En cuanto a la población originaria en el municipio, el Censo de Población y Vivienda 2020 contabilizó a tres mil 210 personas. Sin embargo, el Centro Universitario de la Costa (CUCosta) de la Universidad de Guadalajara (UdeG) y periódicos locales de la ciudad argumentan que existen más de ocho mil 600 personas que se identifican con algún pueblo originario, también declaran que son 14 y no 10 grupos que coexisten en PV³⁸.

³⁶ El trabajo de campo me permitió identificar otros pueblos nahuas como los de El Cascalote, Mezquitlán y Ozuntla.

³⁷ En una visita a una familia, me enteré que una abuela estaría por llegar a PV a final del mes de mayo del 2024 y que posiblemente se quedaría en el puerto por más de 4 meses, a razón de que ella sería la encargada de cuidar a uno de sus nietos.

³⁸ El informe del CUCosta y el periódico local de donde se obtuvieron los datos no especifican sus fuentes.

Ilustración 3. 1 *Ubicación de las localidades de Copalillo y Temalac (estado de Guerrero) y el municipio de Puerto Vallarta (estado de Jalisco)*



Fuente. Elaboración propia en base a imágenes satelitales de Google Maps.

Si bien el número de habitantes que pertenecen a algún pueblo originario y que residen en el municipio vallartense no es estadísticamente representativo, eso no significa que sean inexistentes. De acuerdo con la evidencia empírica, diversas comunidades como la de Copalillo y Temalac tienen más de 50 años de experiencia como habitantes temporales o permanentes en el litoral del Pacífico. Tal vez esta población no tiene el reconocimiento glamuroso que poseen los residentes extranjeros. Pero, las 10 o 14 etnias han creado nichos de pueblos originarios en colonias en las que tenemos una fuerte presencia residencial. Colonias de la ciudad como San Esteban, Villa de Guadalupe y Vista Hermosa son territorios donde viven familias extensas nahuas. Fueron el primer domicilio de las generaciones que nacimos en el puerto, y desde 1970 es ahí donde viven mis tías y abuelas.

3.9 Limitaciones

Algunas de las limitaciones y retos que enfrenté durante el trabajo de campo al preparar, aplicar y ordenar la información producida por los acompañamientos son: los relacionados con el tiempo que invertí en cada etapa del acompañamiento, con tratar de traducir la identidad nahua

en palabra escrita, con la molestia que pude provocar en las colaboradoras, y con mis limitaciones como el único recurso humano durante el trabajo de campo. A continuación, los enunció:

La falta de tiempo para lograr capturar el detalle de la muestra intencional. En esta investigación la descripción detallada de la información proporcionada por las colaboradoras me demandó un ejercicio constante de memoria y de traducción entre lo observado y vivido a un texto escrito. Encontré que posiblemente la escritura no alcance a describir el detalle que se requiere para el posterior análisis de la información. Cada redacción involucró la interpretación de los escritos en mi teléfono celular, en el diario de campo e incluso en grabaciones de voz. Esto resultó en trabajo que se puede medir en el tiempo invertido en la redacción densa, los dibujos o mapas (ver anexos 2 al 12), que me tomó de manera individual entre dos semanas. Sin contar que cada redacción es el resultado de previos trabajos como visitas, observaciones y comunicación entre las colaboradoras y yo. Por lo anterior mi muestra intencional fue de 3 colaboradoras. Sin contar que debí acatar los tiempos institucionales del centro de investigación en el que me encontré estudiando (El Colef).

Intentar traducir la identidad a la palabra escrita. Algunas ideas y prácticas basadas en la identidad de mis tías y abuelas me son de complicada traducción al español, si bien las siento y las comparto, posiblemente la escritura se quede corta para tratar de comunicarlas. Tal vez las y los investigadores que no pertenecen a una etnia y que se encuentren haciendo investigación con personas de pueblos originarios se sientan seguros de su interpretación y de su escritura. En mi caso, me encontré que las palabras escritas necesitan de otras herramientas para intentar capturar la información que mis tías y abuelas comparten. Temí que, de no encontrar la manera de capturar la identidad en mis escritos, mi análisis interpretativo cayera en juicios y argumentos que no manifesten la vida de las colaboradoras. Si bien capturé las prácticas y la cotidianidad en la escritura, fue y es un reto interpretar el sentido que las colaboradoras dan a las acciones. Tal vez ese es mi reto más grande, capturar la realidad en la palabra escrita.

Disponer de la cotidianidad de mis tías y abuelas. Por más atenciones que tuve y tengo con mis tías y abuelas, por más protocolos identitarios que respeté y por más disponibilidad que mostré para encontrarme con ellas, no dejé de ser una persona que, si bien comparte identidad, también me incorporé a la cotidianidad de ellas. Aunque mis visitas fueron variables (algunas duraron

un par de horas y otras todo el día), fueron situaciones en las que ellas destinaron su tiempo y recursos para mi estadía. Me permitieron estar en su espacio cotidiano, en su vivienda y en los lugares que visitan, e incluso me cuidaron mientras estuve con ellas. Aunque no lo expresaron, considero que mi presencia agregó tareas extras a su cotidianidad, ya que me alimentaron, me dieron comida para llevar y me pidieron regresar otros días para visitarlas. Y aunque se han mostrado agradecidas con mi visita, no dejo de pensar que, de alguna manera mi visita alteró su cotidianidad³⁹. Porque ellas no me esperaban, sí no fuese por mis intereses académicos, su cotidianidad no sufriría alteración.

El único recurso humano y material. El trabajo de campo me obligó asumir diferentes roles, como una investigadora en formación, una participante en la observación y la de entrevistadora, que son asumidos por una sola persona y los esperados por la comunidad académica en una estudiante que se encuentra realizando una investigación, y para la comunidad nahua, una estudiante que hace su tarea. He de destacar que, así como es una persona la que asume los roles, es la misma persona que escribió, dibujó y sintetizó los productos del trabajo de campo, en la que se invierte tiempo, recursos materiales y mentales. Asumir todas las tareas me ha beneficiado porque ha aumentado mi seguridad para escribir, para resumir y para expresarme de manera textual. Sin embargo, puede llegar a ser agotador el sentir que no es suficiente. Sé que así ha sido y será, no soy la primera ni la última estudiante que se encontró en trabajo de campo y que puede llegar a sentir inseguridades académicas, pero que sea algo normal y parte del proceso en la elaboración de una investigación, no significa que sea algo irrelevante. Si el esfuerzo y rigor mental son valorados en la investigación para la creación de conocimiento, también deberían de serlo los mecanismos y estrategias emocionales y afectivas que orillan a buscar el rigor. Al final es un cuerpo humano el que asume diversos roles durante

³⁹ En todas las ocasiones me expresaron que en mi próxima visita “haremos algo”. Se refieren a que prepararán algún guiso especial para mi próxima visita, es una acción identitaria muy común. La cual requiere de gran esfuerzo: sé que molerán en metate, que harán nixtamal, que cocinarán con ingredientes de la montaña, que cocinarán en leña y/o que matarán a algún animal para mi consumo. Probablemente para alguien que no comparte identidad es un exceso de trabajo innecesario. Pero para mi familia es algo que no se cuestiona, es algo que se siente, se hace, se replica y se agradece.

el proceso investigativo, el mismo que es juzgado por otros seres humanos que tienen las credenciales académicas para hacerlo⁴⁰.

3.10 El relato escrito, el ordenamiento de la información

La forma en que ordené y sistematicé la información que compartieron mis tías y abuelas fue de manera textual y gráfica. Utilicé el relato en primera persona para narrar el acompañamiento (la acción participante y la entrevista). Además, usé el croquis y dibujo arquitectónico, así como el mapeo para contextualizar la narración. Como lo mencioné en otras secciones, el primer lugar donde la información se almacena es en la memoria, para después materializarlo en la libreta de campo y en el teléfono celular a manera de notas, croquis, audios y palabras claves. Cuando finalizó el acompañamiento, comencé a redactar. A continuación, expongo cómo pasé del diario de campo al relato denso.

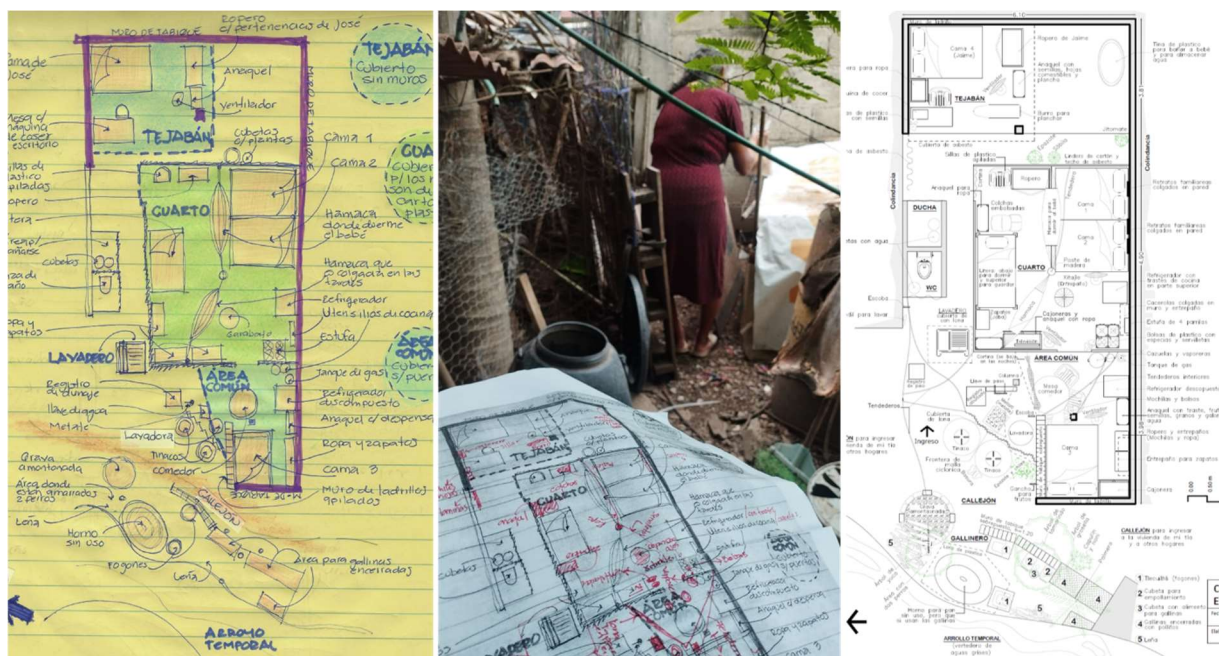
El texto lo inicié con una *presentación*, le cuento a la lectora o lector quién es mi tía o mi abuela. Se presentan algunos datos de la colaboradora como la edad, el lugar de nacimiento y residencia, los integrantes de su familia y que tipo de tareas realiza en su día a día. También describo la manera en que sucedió el contacto para su participación. La segunda parte del texto es la de mayor contenido, debido a que se narra a manera de *cronología* el día que estuve acompañando a mi tía o abuela. El objetivo de esta sección es hacer que la o el lector de este relato sienta que está ahí, como un invitado durante ese día. Por eso traté de contextualizar cada detalle de manera ordenada en el tiempo y el espacio en el que acontecen las interacciones.

Para lograr lo anterior, cada relato está acompañado de un *plano arquitectónico* y *mapas* por cada colaboradora (ver anexos del 2 al 12). El primero es una representación gráfica de la vivienda de mi tía o abuela, el cual tuvo su propio proceso metodológico que se puede apreciar de manera esquemática en la ilustración 3.2. Este fue un proceso situado que construimos mis tías y abuelas en conjunto: dibujé la vivienda a mano, después le llevé el dibujo a la colaboradora, se lo mostré y le solicité que recorriéramos su vivienda para que ella fuera

⁴⁰ No sé cómo podría expresar esta limitación de manera más clara. Sé que se trata de las multitareas que asume un estudiante, pero considero que, en este caso y de forma concreta, se le suma el proceso identitario en el que me encuentro.

señalándome lo que hacía falta en el dibujo (mi tía Elena me dijo que sus colchas no estaban dibujadas, y mi abuela Fausta me recordó dibujar algunas plantas). Mientras que el mapa es un esquema de una escala geográfica mayor a la vivienda, que permite observar los lugares que mi tía o abuela visitó el día que la acompañé. La intención de ambos gráficos (planos arquitectónicos y mapas) es representar de manera esquemática las áreas físicas en las que ellas se movilizan tanto en la vivienda como fuera de ella. De esta forma ordené y sistematicé la información para su posterior análisis.

Ilustración 3.2 El proceso de dibujo de la vivienda de mi tía Elena



Nota. Dibujos y fotografías recuperadas del trabajo de campo.

3.11 Conclusiones

En este capítulo describí aspectos culturales de mis tías y abuelas nahuas, que utilicé continuamente durante el trabajo de campo. La identidad que comparto con ellas me obligó a flexibilizar las técnicas de observación participante y entrevista guiada, para evitar aplicarlas de manera impertinente en su vida cotidiana. Como resultado de esta flexibilización, propongo el método del *acompañamiento*, en estrecho vínculo con la identidad y las prácticas cotidianas. El método fue diseñado con mis tías y abuelas, porque sus prácticas y su cotidianidad junto con la identidad que compartimos constituyen el método en sí: el hacer en la vivienda y en la calle.

La intención del método fue operacionalizar la pregunta general de investigación: ¿De qué manera se entrelaza la movilidad y los cuidados en la cotidianidad de la vida de un grupo de mujeres nahuas adultas mayores en Puerto Vallarta? El acompañamiento me permitió participar en las actividades diarias, de esa manera se identificaron los lugares y motivos (trabajo productivo y reproductivo), por los que mis tías y abuelas transitan en la vivienda y en la calle, así como las actividades que hacen en casa, el ejercicio de la etnicidad en la vida urbana, entre otras formas de interacción. En vista de lo anterior, considero que los objetivos específicos que consisten en analizar e identificar los lugares y motivos por los que las mujeres nahuas salen de su vivienda; distinguir los desplazamientos relacionados a las actividades remuneradas y no remuneradas; y analizar e identificar las actividades cotidianas que ejercen, fueron posibles de alcanzar mediante el método propuesto.

No obstante, encuentro que algunas dimensiones no fueron consideradas al inicio del diseño metodológico, dado que el objetivo general de la investigación es analizar la relación entre la movilidad y los cuidados, pasé por alto que mi adscripción a la etnia debía ser incluida en el diseño, al igual que los afectos y sentimientos de las colaboradoras y los míos (sobre todo porque estos rara vez son verbalizados). Me concentré en materializar los desplazamientos y los cuidados, así como algunas dimensiones relacionadas con los afectos y emociones que, para mí, son de complicada interpretación y traducción a la lengua escrita. Sin embargo, reconozco que mi adscripción y los afectos son necesarios para situar al conocimiento.

En cuanto a la palabra *identidad*, aunque la he mencionado repetida e incesante, en ningún lugar escribo cómo la entiendo, pero creo que es mejor tratar de posicionarme en lo que no es. Para ello retomo a Hall (2003), quien critica los esencialismos que imperan en diferentes áreas de estudio. El autor sugiere que los estudios culturales deben, sobre todo, desbaratar nociones estereotipadas, únicas y coherentes de lo que es la vida misma. Así, para el autor, la identidad no es fija ni estable, está marcada por la contingencia, la multiplicidad y el conflicto, y no existe por fuera de las relaciones de poder que la atraviesan. En lugar de ser algo que se posee, la identidad es un proceso continuo de devenir en el que el sujeto se construye y se reconfigura de forma constante. Así, Hall, (2003) rechaza toda forma de esencialismo y señala que las identidades son posicionamientos estratégicos y temporales, que se constituyen en medio de contradicciones, desplazamientos y relaciones de representación.

En sintonía Lugones (1987) propone que las personas no habitamos de forma plena o absoluta un solo *mundo* (metáfora que utiliza para exponer la identidad), sino que podemos estar en varios a la vez, aunque no de manera total. Esta posibilidad me resulta clave para comprender que, si bien las identidades no son esencias fijas, también pueden ser posiciones móviles y situadas. Para la autora, *viajar* entre mundos no implica asimilarse ni traicionar uno por otro, sino reconocer la complejidad de habitar múltiples lugares, incluso en medio de tensión o conflicto. Así, la identidad puede mantener contradicciones sin anularlas.

Ambos autores (Hall y Lugones) me guían para pensar la identidad como formas de estar entre lo rural, lo urbano, lo nahua y lo occidental, pero de manera flexible y situada. Además Lugones (1987) menciona algo que retrata la experiencia de mis tías y abuelas (y la mía), argumenta que podemos conocer ciertos protocolos sin haberlos vivido siempre, sin haber sido socializadas del todo en un mundo. También sostiene que podemos habitar múltiples mundos sin pertenecer totalmente a uno. Esto no implica traicionar un mundo por otro, sino reconocer, como afirma Hall, que la identidad es estratégica y temporal.

Volviendo a la metodología, algunas limitaciones del método del acompañamiento son las relacionadas con la identidad misma. En el entendido de que este método pueda ser replicado por investigadores en formación que pertenecen a un pueblo originario y que están interesados en su propia cultura, pero no por investigadores que no pertenecen a un pueblo originario. En mi caso, ser hija de nahuas de las comunidades de Copalillo y de Temalac fue suficiente para que mis tías y abuelas, quienes pertenecen a las mismas comunidades, me dieran apertura a su vivienda y su vida misma. Pero es probable que, si mi interés fuera trabajar con mujeres nahuas de otras comunidades el método sería diferente en el entendido que cada comunidad, aunque sea nahua, tiene ritos y costumbres que, aunque parezcan similares tienen sus propias particularidades. Por ejemplo, en la comida: el guaje en mi familia se come fresco, en salsa o asado, pero en un grupo nahua que también habita en Vallarta, además lo comen en caldo.

Desde el punto de vista epistémico, esta cercanía también plantea límites, como la familiaridad y el afecto pueden generar silencio, acuerdos implícitos o desacuerdos que no siempre son visibles para quien investiga desde adentro. Así, la posición situada que da acceso también puede condicionar lo que se puede observar, preguntar o interpretar. Tal como advierte Haraway (1995), todo conocimiento está inevitablemente parcializado y mediado por el lugar

desde donde se produce, lo que obliga a preguntarnos no sólo desde dónde miramos, sino también qué es lo que no podemos ver desde allí. Lo cual es una forma de sesgo, pero no desde la falta de objetividad, sino como una objetividad situada abierta a ser cuestionada.

De igual manera el método sería totalmente distinto si yo no fuera nativa, o si no tuviera o negara mi identidad nahua, este método no funcionaría de la misma manera. La técnica del acompañamiento, si bien permite una comprensión encarnada y relacional de la movilidad y el cuidado, no está exenta de tensiones metodológicas, ¿hasta qué punto se puede traducir lo vivido sin distorsionar? ¿qué fragmentos se silencian por respeto, por lealtad o por temor a la exposición? Estas preguntas marcan un límite teórico importante ya que el conocimiento situado no garantiza totalidad ni transparencia, y su potencia crítica se acompaña de una inevitable parcialidad (Harding, 2012). En ese sentido, la cercanía no pretende ser sinónimo de objetividad ni de control absoluto sobre la información, sino que evidencia que la distancia, el descentramiento y la reflexividad también son necesarias para relatar, dibujar, acompañar y charlar desde la ética y la crítica.

CAPÍTULO IV. LAS COLABORADORAS Y SUS PROPÓSITOS DE VIAJE

4.1 Introducción

El objetivo de este capítulo es presentar a las tres colaboradoras de esta investigación y describir, así como analizar, los lugares que visitan fuera de su vivienda para gestionar distintas actividades en su vida cotidiana. En este sentido, el capítulo se organiza en dos secciones. En la primera, se presentan a mi tía Elena y a dos de mis abuelas, Gabriela y Fausta. Narro algunas escenas de su vida en los pueblos de Copalillo y Temalac, antes de su respectiva migración, y posteriormente relato un día común en su vida actual en Puerto Vallarta.

En la segunda sección, desgloso los distintos propósitos de viaje que realizan las colaboradoras. Estos incluyen tanto actividades reproductivas (relacionadas con el cuidado, la gestión y administración del hogar), como para aquellas que combinan lo reproductivo con lo productivo (actividades domésticas y de cuidado que también pueden generar ingresos económicos). En total identifiqué diez propósitos para los trayectos, en los que expongo a los acompañantes, las distancias recorridas, los medios de transporte utilizados, la forma de retribución y la frecuencia.

A través de estas escenas y recorridos, se visibiliza cómo el trabajo de cuidado que realizan mis tías y abuelas no se limita al espacio doméstico, sino que implica una organización compleja del tiempo y del movimiento. Estas prácticas permiten reconocer que los trayectos cotidianos también son parte del trabajo de cuidado, y que su análisis debe considerar tanto lo que se hace, como dónde y cuándo se hace.

4.2 No nanatsiin Elena, no lola Gabriela iwan no lola Fausta⁴¹

Durante el trabajo de campo, que se realizó de manera formal durante los meses de enero a julio del 2024, pude visitar a varias de mis tías y abuelas, tanto con vínculo consanguíneo como sin él. La intención inicial fue visitarlas para comenzar a construir lazos de confianza. Aunque todas

⁴¹ En la variante náhuatl que habla mi familia paterna la palabra tía se traduce como nanatsii, mientras que abuela es *lola*.

me conocen por ser la “hija de”, las visitas no solo me ayudaron a reafirmar mi identidad, sino que sobre todo me permitieron formar mis propias relaciones de amistad.

Como mencioné en el capítulo metodológico, además de presentarme y mostrar obediencia y respeto ante mis tías y abuelas. También fue necesario ejercer prácticas identitarias como respetar a todos los integrantes de las familias, llevar dispensa o intentar comunicarme en la lengua originaria. Aunque no resultó complicado en términos prácticos, sí implicó regresar en más de una ocasión a las casas de las posibles colaboradoras para poder establecer relaciones de confianza sólidas.

Al final, tres de mis tías y abuelas formaron parte constante de esta investigación. En un primer momento –en enero del 2024– tenía identificadas a seis mujeres a quienes comencé a visitar de forma continua (ver Tabla 3.1). Sin embargo, hacia finales de julio del mismo año, fue con mi tía Elena y mis abuelas Gabriela y Fausta con quienes compartí la mayor parte del trabajo de campo. Esto se debió a que, una vez que se concretaba su colaboración, procuraba invertir más tiempo en acompañarlas, tanto en sus rutinas como en mi trabajo de escritorio.

Es importante mencionar que la invitación a participar como colaboradoras surgió cuando me sentí con la suficiente confianza para expresarles mis deseos de acompañarlas y conversar sobre su vida diaria. A continuación, presento un panorama general sobre ellas para tenerlas presentes a lo largo de este capítulo. En esta descripción se incluyen algunos antecedentes de sus trayectorias, las razones que motivaron su llegada a Puerto Vallarta, la conformación familiar y ciertas características de su vida cotidiana. Es necesario aclarar que en estos resúmenes no está toda la información sobre sus vidas en el pueblo ni las actividades que realizaban antes de migrar. Sin embargo, esos aspectos fueron trabajados en textos y relatos que, por razones de espacio, no se incluyen como anexos, pero que sí forman parte del trabajo de campo completo. De esos materiales, así como de mis notas y conversaciones con ellas, surgieron los siguientes relatos.

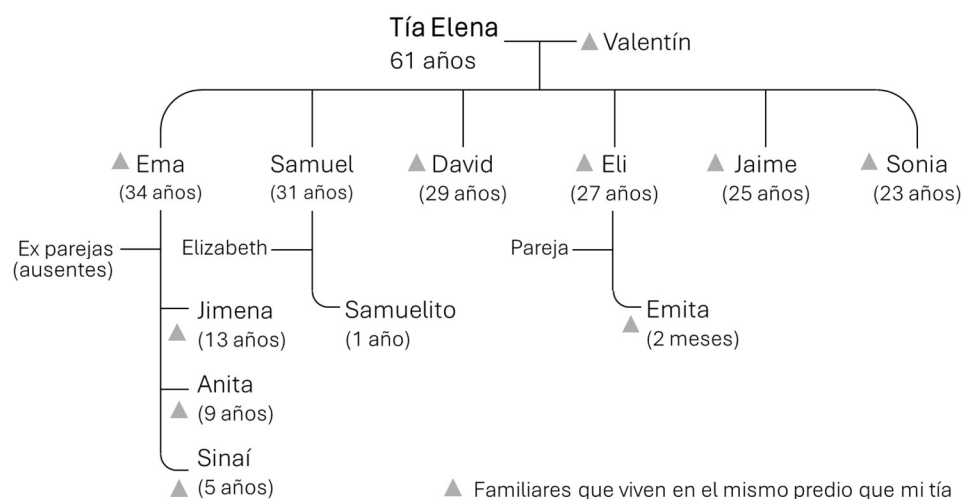
4.2.1 *No nanatsii Elena / Mi tía Elena*

Mi tía Elena es una mujer nahua bilingüe de 60 años que nació en el municipio de Copalillo, Guerrero. Llegó a Puerto Vallarta –PV– en 1987 (hace 38 años), motivada por su hermano

Guillermo, quien estaba casado y vivía de manera permanente en PV. Guillermo la invitó a migrar para que ella cuidara de la primera hija que él y su esposa estaban por tener. En ese momento mi tía contaba con 23 años de edad y había pasado por el abandono de su exesposo quien se fue a Estados Unidos⁴². Le pregunté a mi tía que con quién vivía en el pueblo, ella me contestó que con su mamá pero que antes vivió en casa de su exsuegra⁴³. Sin embargo, después de que el abandono se concretó (su exesposo ya no enviaba dinero y tenía una nueva pareja en Estados Unidos) mi tía decidió regresar a casa de su mamá.

Con 23 años y recién llegada a Puerto Vallarta, ella vivió en casa de su hermano Guillermo, ahí cuidó por 4 años a su sobrina mientras los padres trabajaban como vendedores ambulantes en la playa Los Muertos de PV. Cuando Elena contaba con 27 años dejó la casa de su hermano para irse con Valentín, su actual esposo con quien tiene 6 hijos: Ema de 34 años; Samuel de 31 años; David de 29 años; Eli de 27 años; Jaime de 25 años; y Sonia de 23 años. En resumen, ella es madre de 6 hijos e hijas y abuela de 5 nietas y nietos.

Ilustración 4. 1 *Árbol genealógico de mi tía Elena*



Fuente. Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

⁴² No es extraño que los hombres originarios de Copalillo salgan a trabajar por largos periodos a Estados Unidos.

⁴³ Es parte de la cultura y tradición nahua que después del casamiento los recién casados se van a vivir a la casa de los padres del novio.

En casa de mi tía (anexo 9) son once personas las que viven bajo el mismo techo: mi tía Elena, su esposo Valentín, cinco de sus seis hijos (todos menos Samuel⁴⁴) y cuatro nietas (hijas de Ema y Eli). Todas y todos residen en un terreno propio en la colonia El Mangal⁴⁵, pero antes mi tía, su esposo y las hijas e hijos en turno rentaron en diversas colonias: La Playita, El Coapinole y Villa de Guadalupe.

Respecto a las actividades que realiza en el presente⁴⁶ mi tía narra que se dedica al trabajo doméstico de su propio hogar y al cuidado de sus hijas (os), nietas (os) y sobrinas (as) de lunes a domingo. Lo cual combina con ingresos propios que genera desde hace 33 años por la venta de productos por catálogo (Avon y Fuller) y desde hace 25 años por el cuidado de niños⁴⁷ (en este momento recibe ingresos cada quince días por el cuidado de su nieto Samuelito). A lo anterior se debe de agregar que en la vivienda también cohabitan animales: varias gallinas, algunas enjauladas y otras sueltas que mi tía usa para el consumo de carne y huevos; así como cuatro perros, dos amarrados y otros dos sueltos.

A partir de que mi tía Elena aceptó ayudarme con el proyecto de investigación la visité en siete ocasiones para charlar y acompañarla en sus actividades diarias. Seis de mis visitas fueron de 2 horas en promedio, pero una fue desde las 6:20 am hasta las 5:00 pm (10 horas y 50 minutos). De esta visita prolongada redacté un texto que procuré hacer lo más detallado posible, sin embargo, para efectos de este capítulo, lo presento de forma breve. Cabe destacar que todas las actividades que a continuación se narran ocurrieron o se gestionaron dentro de la vivienda, por lo que se recomienda consultar el anexo 9, para que la o el lector pueda identificar los espacios en los que se desarrollaron:

⁴⁴ Samuel es el hijo de mi tía que no vive con ella en el mismo techo. Él se juntó con Elizabet, la madre de Samuelito, cuando se embarazó. Ahora rentan una vivienda a cinco cuerdas de la casa de mi tía Elena.

⁴⁵ Mi tía vivió en La Playita por siete años, pero en 1998 una intensa lluvia provocó que el río Pitillal creciera y se llevara varios terrenos y casas, fue cuando el gobierno municipal la reubicó a ella y otras personas en el Mangal.

⁴⁶ Cuando mi tía vivía en la comunidad de Copalillo se dedicaba a la elaboración de hamacas, a labores domésticas, al cuidado de los niños de la familia y a la recolección de productos de la siembra.

⁴⁷ Una vecina fue la primera que le pidió a mi tía cuidar de su hijo mientras ella salía a trabajar.

Mi tía se levanta diariamente a las 5:40 am, para recibir a su nieto Samuelito quien es llevado por su papá Samuel, antes de las 6:00 am. El bebé por lo regular llega dormido, así que es acostado o arrullado en una hamaca en el interior de un cuarto, donde hay varias camas en la que duermen los integrantes de la familia de mi tía que viven bajo el mismo techo. Cabe destacar que mi tía es la primera de su familia en despertar, una vez que recibe al bebé, lo primero que hace es conectar la lavadora para que comience a trabajar; ella echa la primera de las tres cargas diarias de ropa. Después se sienta en una silla de plástico en su área común para peinarse.

Al poco tiempo se dirige al tejabán de la parte posterior de su casa, donde comienza a planchar la ropa de su esposo e hijos varones que usarán en sus respectivos trabajos, durante esa actividad mi tía escucha música desde su celular. Mientras mi tía plancha los integrantes de la familia van despertando y algunos saliendo a sus trabajos y escuelas. Se escucha actividad en el baño y en el área de cocina donde hay interacción de todos. Para las 8:00 am mi tía ya alimentó al bebé, también lavó trastes y comienza a enjuagar la ropa que saca manualmente de la lavadora (la máquina solo talla, no enjuaga ni exprime). A la par les ordena a las niñas desayunar, sobre todo a Sinaí, quien asiste al preescolar en las mañanas.

A las 8:27 am lleva a la escuela a Sinaí. Al bebé lo deja a cargo de quien se encuentre en casa. Una vez que entrega a la niña con la maestra del kínder, y que pagó por el lonche de su nieta, se dirige a un club Herbalife donde socializa mientras toma un té. Después camina a las tiendas donde compra lo necesario para preparar el desayuno y/o la comida. Hacia las 9:30 am una vez que llega a casa, prepara el desayuno para ella y quien aún se encuentre en la vivienda, también sigue cuidando de manera directa al bebé y gestionando actividades y tareas domésticas (ordena tender la ropa, limpiar el comedor, hacer compras en la tienda o mecer al bebé si es necesario). Ella se sienta a descansar cuando desayuna, pero sin dejar de trabajar.

A las 12:20 ya alimentó al bebé y lo hace dormir su siesta, también le ordena a su nieta Anita que recoja a Sinaí del kínder. Una vez que el bebé duerme mi tía aprovecha para lavar trastes y comenzar a cocinar la comida. Todo lo hace mientras cuida de manera indirecta a sus nietas. Entre las 2:00 y 2:30 pm la comida está hecha, así que les ordena a las niñas que coman, especialmente a Anita quien se alista sola y come antes de ir a la escuela primaria. Para esa

hora Jimena, la niña que estudia la secundaria, ya está en casa así que auxilia en las labores domésticas y además es la encargada de llevar a Anita a la escuela primaria.

Cuando el bebé despierta de su siesta mi tía lo baña y lo alimenta, si bien no tiene hora para esa actividad, regularmente lo hace antes de las 3:00 pm, ya que después de esa hora pasan la mamá del bebé por él. Una vez que mi tía entrega a Samuelito, se dispone a hacer más tareas, lava los trastes que hayan salido de la comida, alimenta a las gallinas y perros, recoge los huevos de las gallinas, barre el frente de su casa, de ser necesario cocina la cena (aunque regularmente se consume el mismo alimento que se sirvió en la comida). Después de las 5:00 pm comienzan a llegar a casa los hijos e hijas de mi tía quienes entraron a trabajar por la mañana, incluido su esposo, a todos les ofrece comida. También es el momento que mi tía aprovecha para tomar un baño y descansar.

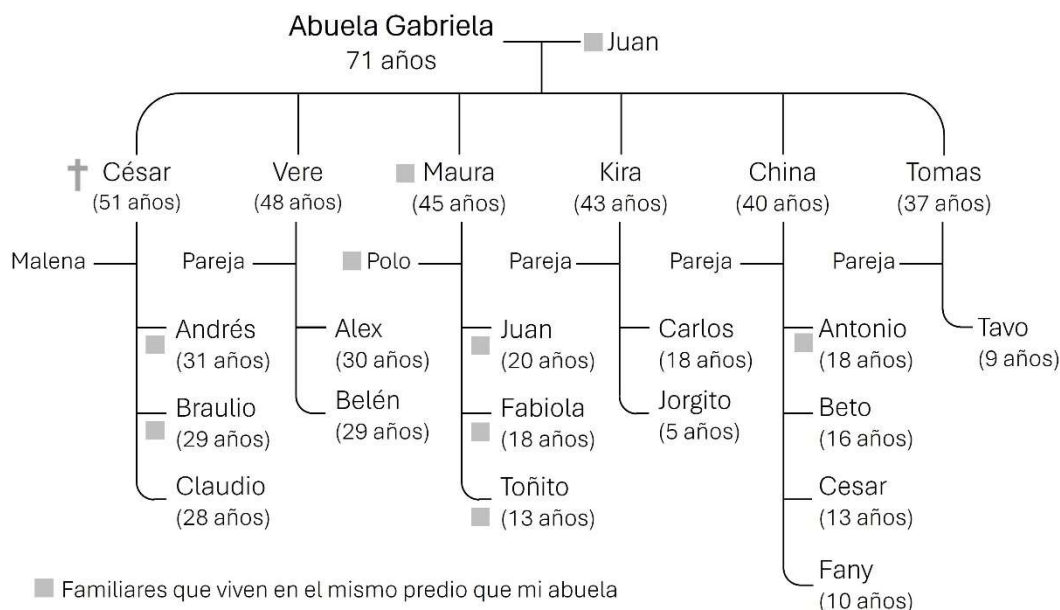
Si bien la narración es un resumen de las actividades cotidianas estas pueden variar en horas, pero no en actividades, como se lee la vida de mi tía es muy activa a pesar de que tiene malestares en las articulaciones de sus rodillas. Le duele caminar largas distancias o largos periodos de tiempo, su paso es lento pero constante, sin embargo, a pesar de los dolores ella continúa con actividades dentro y fuera del hogar. También es importante señalar que hay días en los que tiene que salir en más de una ocasión del hogar, como los días en los que hace los pagos de servicios, trámites en el municipio o las compras en tiendas de cadena, así como los días en los que hace visitas o asiste a fiestas de familiares.

4.2.2 No lola Gabriela / Mi abuela Gabriela

Mi abuela Gabriela tiene 71 años, es originaria de Copalillo, Guerrero. Ella llegó a Puerto Vallarta hace 40 años, en 1984, arribó al puerto en compañía de su esposo y los cuatro hijos que tenían hasta ese momento. Al preguntarle a mi abuela porque se vino a PV, ella me respondió “tu abuelo nos trajo”. Juan, el esposo de mi abuela Gabriela, migró hacia el puerto para dedicarse a la venta de hamacas en la playa, al cabo de cuatro meses regresó a Copalillo para traer a mi abuela y sus hijos e hijas en turno. A la par mi abuela me relató que su suegro había fallecido, con la muerte de él no había quien se hiciera cargo del cuidado familiar. Ella agregó que no había quien fuera por el agua al pozo ni por la leña para cocinar.

Cuando llegaron a PV vivieron en diversas habitaciones en las colonias El Mangal y después en la colonia San Esteban, en la última Juan adquirió un terreno en el cual se asentaron de manera permanente. En el domicilio actual viven diez personas, incluida ella: mi abuela Gabriela y Juan; Maura con Polo (esposo de Maura) y sus tres hijos; y tres nietos⁴⁸ de mi abuela y Juan. Más tres mascotas: un conejo y dos pericos. Cabe destacar que en casa los 10 integrantes comen de la misma olla.

Ilustración 4. 2 *Árbol genealógico de mi abuela Gabriela*



Fuente. Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

En Copalillo mi abuela Gabriela⁴⁹, al igual que la mayoría de mis tías y abuelas (colaboradoras o no), se dedicaba a las actividades domésticas del hogar y el campo, incluido el tejido de hamacas. Así que al llegar a PV siguió con las tareas, principalmente las del mantenimiento del hogar y el cuidado de sus hijas e hijos, incluidos los sobrinos que llegó a recibir. En la actualidad mi abuela se sigue encargando de tareas domésticas y a la venta de comida entre dos y tres veces a la semana (regularmente los martes, miércoles, jueves y/o

⁴⁸ Tres nietos son hijos de César, el hijo de mi abuela que falleció hace 15 años. Mientras que el otro nieto es hijo de China, hija de mi abuela que vive en el estado de Nayarit.

⁴⁹ Al igual que la mayoría de mis tías y abuelas (colaboradoras o no) ellas estaban integradas a las actividades domésticas del hogar y el campo, incluidas actividades remuneradas como la elaboración de hamacas.

sábado) en la playa de Sayulita (playa que se encuentra en el vecino estado de Nayarit). Trabajo informal que realiza desde hace 15 años en compañía de Maura.

Después de que mi abuela aceptó colaborar para el proyecto, la visité en 8 ocasiones: algunas visitas fueron cortas, en las que charlamos y me retiré en menos de 1 hora; en otras me quedé con ella y otros familiares por más de tres horas, debido a que me invitó a fiestas de la familia: y hubo dos ocasiones en las que la acompañé a ella y a Maura a vender comida, la primera ocasión fue solicitada por mí como parte del proyecto de investigación, mientras que la segunda fue por petición de mi abuela, quien me llamó para solicitar mi ayuda. A continuación, presento un resumen de las actividades cotidianas que realiza mi abuela los días que vende comida:

Las actividades de mi abuela inician antes de que salga el sol, los días que mi abuela vende comida en la playa se levanta entre las 3:00 am y las 4:30 am. La hora depende de la comida que vaya a preparar, por ejemplo, en una charla ella me dijo que cuando prepara barbacoa se levanta a las 3:00 am, pero cuando vende tlinoohli (carne guisada en salsa roja) se puede levantar a las 4:30 am. No obstante, desde la noche anterior ella ha realizado preparativos para que la comida se cocine antes de las 9:00 am. Así antes de esa hora mi abuela ya cocinó el guiso del día, pero ese no es el único platillo que vende, ella y Maura también venden tamales, así que son mínimo dos alimentos para la venta.

Los tamales también tienen una preparación anticipada, una noche anterior: lava las hojas de maíz, descongela la masa⁵⁰, compra carne para los tamales y el guiso del día, y muele los chiles para los adobos. Así mientras el guiso del día se cocina, ella prepara los tamales que después coloca en una vaporera y en el fogón. Después que los alimentos se cocinan, mi abuela los guarda en refractarios y hieleras para su transportación. Mientras mi abuela hace las anteriores actividades, Maura prepara arroz, frijoles guisados y salsa que acompañan a los alimentos que venden.

⁵⁰ Mi abuela no compra masa, ella nixtamaliza el maíz para llevarlo a moler a una tortillería donde muele de 4 a 6 kilos de maíz, el cual le rinde para dos o tres ventas.

A las 10:30 una vez que todos los bultos⁵¹ están listos (donde también se incluyen desechables, servilletas y cucharas para servir la comida), mi abuela se cambia de ropa y se trenza el pelo, a la par Maura hace lo mismo. Respecto al desayuno de mi abuela, se alimenta con lo que hayan cocinado, come mientras alista los bultos, también separa de la comida que hace para vender para que sus nietos se alimenten cuando lleguen de la escuela. hacia las 11:00 am mi abuela ordena que se solicite el transporte para que la lleve a ella, a Maura y a Polo hasta una parada de autobuses que conectan el municipio de Puerto Vallarta con Bahía de Banderas.

Regularmente quien pide el transporte es Maura o Polo. Polo las acompaña de ida porque él carga los bultos más pesados y aparte vende pipas y cigarros a los turistas en un puesto en la playa donde mi abuela vende comida. Una vez que llega el transporte es Polo quien acomoda los bultos en la cajuela del auto, no sin antes ser mi abuela quien verifique que estén bien acomodados para que no haya filtraciones. Durante el trayecto de casi 5 kilómetros, el cual dura entre 18 a 22 minutos, mi abuela le recuerda a Maura que pida las tortillas que acompañan con cada guiso que venden. Una vez que llegan a la parada de autobuses, toman una ruta con destino a Sayulita. Tratan de sentarse en los asientos que van pegados a la puerta posterior del camión, porque detrás de ellos hay espacio suficiente para acomodar y ordenar los bultos. Este trayecto es de 46 kilómetros que se recorren en aproximadamente 2 horas. Durante este recorrido mi abuela suele dormir y/o charlar con su hija y yerno.

Una vez en la estación de autobuses en Sayulita, el primero en descender es Polo quien se encarga de bajar todos los bultos y colocarlos en un lugar donde no estorben a los pasajeros y donde sean vistos por mi abuela y Maura. Él toma los dos morrales más pesados y después camina a paso apresurado. La rutina siempre es la misma: él camina hasta la banca donde mi abuela y su hija se instalan para vender. Ahí deja los bultos y después se va a su respectivo puesto (el cual queda como a 500 metros) para vender los cigarros y pipas. En cambio, cuando mi abuela y Maura bajan del camión toman los bultos que quedan, Maura toma los más pesados y mi abuela los ligeros, como el morral de los desechables. Caminan 750 metros en menos de

⁵¹ El día que acompañé a mi abuela y a Maura contabilicé cinco bultos (morrales, hieleras y refractarios), los cuales pesaron 27.73 kilos.

20 minutos, durante el camino van ofreciendo comida y tamales a sus clientes, mi abuela también aprovecha para hacer compras (desechables).

Cuando llegan a la banca donde despachan la comida, acomodan estratégicamente los bultos con comida y desechables y meten las tortillas en una hielera para que se mantengan calientes (las que solicitó Maura en el Uber). Una vez instaladas Maura sirve la comida que le solicitaron en el camino y es mi abuela quien las entrega: Maura es quien despacha la comida, mientras mi abuela cobra, hace entregas y compra las bebidas que las y los comensales soliciten. Cabe destacar que la mayoría de los clientes comen ahí, en la banca o cerca de ella. Esa es la rutina hasta que la comida se termina, aproximadamente a las 4:00 pm. Después mi abuela y Maura ordenan los bultos vacíos, tiran la basura, limpian la banca, y enseguida se disponen a caminar hasta la parada de autobús con destino a PV. En el camino, mi abuela dormita y descansa.

Al llegar a PV, caminan a un punto donde Maura solicita por aplicación un transporte privado⁵² con destino a su casa. Después de las 6:00 pm ambas comen con su familia, algunas veces de los alimentos que dejaron en la mañana, pero cuando no es así preparan una salsa que acompañan con frijoles, semillas, guajes y queso asado⁵³. Las actividades continúan, mi abuela se baña, limpia su casa, convive con sus visitas (diariamente es visitada por dos de sus hijas) y ordena las cosas que hará al día siguiente.

Lo que se leyó, en términos generales, es uno de los días en que mi tía vende comida en la playa. Cuando no es el caso mi abuela se ocupa de tareas domésticas en su vivienda, como lavar ropa (lo hace de manera manual), cocinar, hacer mandados y compras, visitar a sus familiares, cuidar a sus nietas y nietos, limpiar hojas de maíz para los tamales, poner a cocer maíz (nixtamalizar en el nexkoontli) para después llevar a moler en un molino cercano, y más tareas que aparecerán durante este capítulo y el siguiente.

⁵² Algunas veces Tomas, uno de sus hijo, pasa por ellas.

⁵³ Alimentos rápidos, que son muy comunes en mi familia.

4.2.3 *No lola Fausta / Mi abuela Fausta*

Mi abuela tiene 83 años de edad, es originaria del pueblo de Temalac, Guerrero. A la edad de 38 años (en 1979) llegó a vivir a la ciudad de Puerto Vallarta en compañía de sus hijas e hijos y de Claudio, quien era su segundo esposo. Su primer esposo la abandonó dejándola con dos niños y una niña (Paulino, Sandra y Mario), y una bebé en camino (Celis). Al tiempo del abandono conoció a Claudio, un viudo que tenía dos hijas pequeñas (Nena y Petra). Fue por recomendación de la madre de Fausta que ella contrajo matrimonio con él. Mi abuela me contó que en su pueblo las mujeres abandonadas son social y moralmente mal vistas. Animada por su madre, Fausta no tuvo otra opción que casarse con Claudio con quien tuvo cuatro hijas y un hijo, cinco en total: Gina, Gaby, Yadira, Raúl y Diana.

En el pueblo Fausta dedicaba la mayor parte de su tiempo al cuidado de sus hijas e hijos, a las tareas del hogar y a diferentes trabajos a lo largo de su vida. Algunos de los trabajos fueron: cocinar y vender comida, hacer pan por encargo en temporadas y para venta individual, limpiar terrenos para la siembra, sanar y curar, entre otras ocupaciones en el contexto rural por las que recibía una remuneración económica o en especie. Mientras que Claudio se dedicaba a la venta y reventa de productos del campo: ciruelas, leña, cilantro, chiles y más. En lo que respecta a las niñas y niños, estos también se involucraron de manera directa y activa en los trabajos de sus padres. Por ejemplo, cargaban, cuidaban, repartían y vendían los productos que Fausta y Claudio comercializaban en el pueblo y alrededores.

Cabe destacar que mi abuela y su familia también trabajaron de manera estacional en otros estados del país. Viajaron en compañía de los niños a los estados de Nayarit, Sinaloa y Baja California para trabajar en la pizca de chile, ejotes, sandías, pepino y jitomate. Así fue hasta que, en 1978, decidieron migrar primero de manera estacional y después permanente a Puerto Vallarta. Cuando le pregunté el motivo de su cambio, ella me contestó que no había trabajo en el pueblo, pero la principal razón fue que Claudio había tenido una riña con otros hombres de Temalac. Así que salieron de manera gradual, primero él, quien a los 15 días mandó a traer a mi

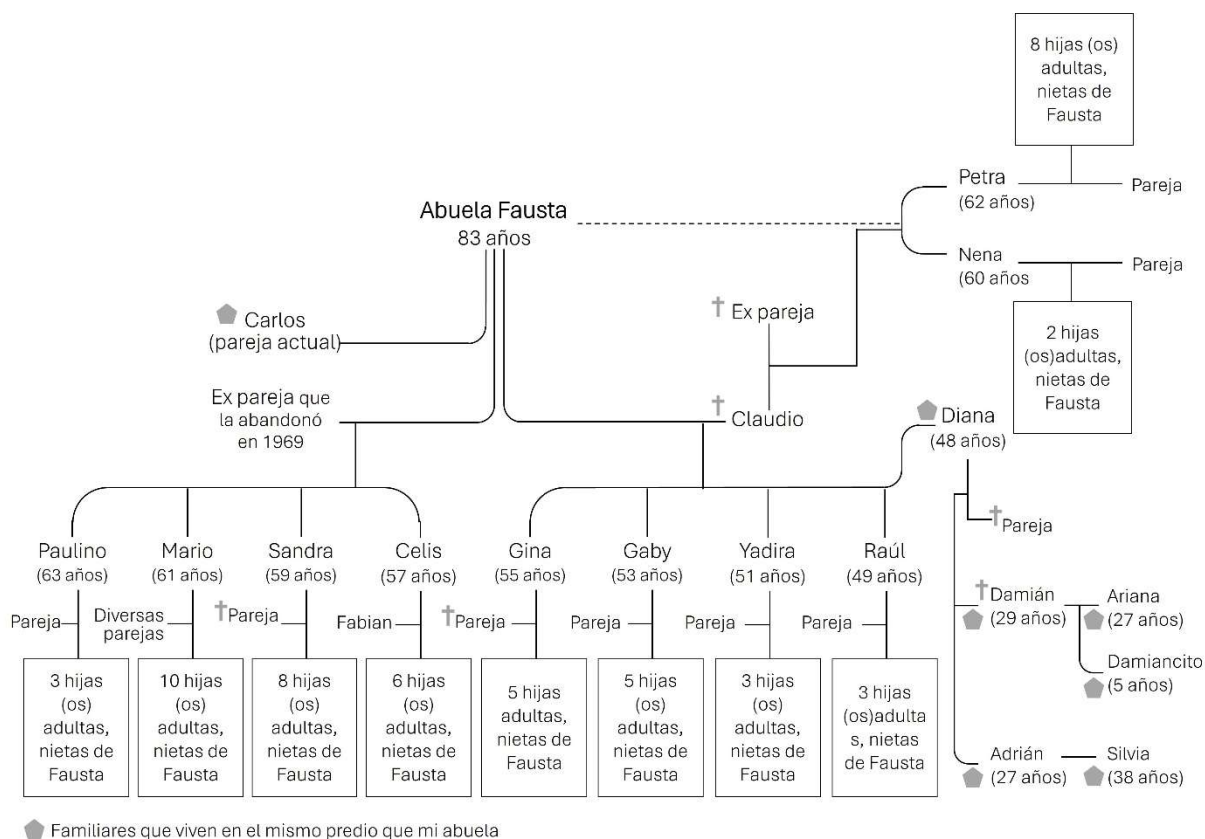
abuela y las hijas e hijos que aún vivían con ellos (algunos ya se habían casado y ya habían tenido su propia migración)⁵⁴.

En los primeros años en el puerto mi abuela y su familia vivieron en diferentes lugares de PV, rentaron en la colonia Emiliano Zapata (en el centro) y después en las colonias Coapinole y Villa de Guadalupe. Después se asentó en una casa propia en la colonia La Playita, le pregunté cómo había adquirido ese terreno o casa, ella me contestó que fue gracias a su trabajo y no al de Claudio, quien falleció al poco tiempo y no dejó bienes materiales. Mi abuela en ese entonces de 40 años ya había vivido un abandono por su primera pareja y ahora era viuda. Ella siguió trabajando y tenía como meta adquirir un terreno. Así en 1985 (a la edad de 44 años) adquirió un predio en la colonia La Playita, donde construyó un cuartito para ella y su hija e hijo menores: Raúl y Diana. Al poco tiempo una de sus hijas, Gaby, se mudó al predio en donde ella y su familia construyeron un cuarto para habitar en el mismo solar. En 1989 mi abuela, de 48 años, conoció a Carlos, su actual esposo con quien vive desde hace 35 años. Cabe resaltar que él no pertenece a ninguna comunidad nahua. Al preguntarle a mi abuela por lo que hacía cuando llegó a PV. Me relató que ella y su familia hacían lo mismo que en el pueblo: trabajar. Pero ahora en la playa como vendedores ambulantes o en comercios relacionados con el turismo. Mi abuela orgullosa en más de una ocasión me ha expresado “siempre he trabajado, desde niña”.

Ahora mi abuela ya no vive en la colonia La Playita, sino en la colonia Vista Hermosa en compañía de 6 personas incluida ella. De manera permanente viven en el hogar: mi abuela Fausta de 83 años; Carlos, el esposo de mi abuela de 69 años; y Diana de 48 años, la hija menor de mi abuela y Claudio. De manera intermitente viven ahí: Damián de 29 años, nieto de mi abuela e hijo de Diana; Ariana de 27 años, esposa de Damián; y Damiancito de cinco años, bisnieto de mi abuela e hijo de Damián y de Ariana. Cabe destacar que Damián, Ariana y el hijo de estos son habitantes intermitentes por diferentes razones, principalmente las relacionadas con la economía, la salud y el cuidado. En casa también habitan animales: varias gallinas, dos perros y un gato.

⁵⁴ Le pregunté a mi abuela por qué PV y no otro lugar, ella me respondió que unos compadres le habían dicho a Claudio que PV era un buen lugar para trabajar en la playa.

Ilustración 4.3 Árbol genealógico de mi abuela Fausta



Fuente. Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

En relación con la salud de mi abuela ella se considera sana, pero tiene malestares relacionados con las articulaciones en sus rodillas, algunas veces muy intensos los cuales se reflejan en su caminar y en el rostro. Actualmente, es ella quien busca activamente generar ingresos monetarios. Persuade a su esposo Carlos para que consiga dinero por medio de la recolección de leña, haciendo pulseras, tejiendo sillas o realizando mandados. Por su parte, ella obtiene ingresos propios sobando, ayudando a su hija Celis a hacer pan cada sábado, elaborando *totopooxtli* para vender (unas tostadas de pan que también se conocen como hojarascas) y limpiando el patio de una de sus hijas. También me dijo que algunas de sus hijas y nietas(os) le dan dinero: “tampoco tienen dinero, pero cuando pueden me dan mi dinerito”. Tanto ella como su esposo reciben el apoyo gubernamental y federal del Programa de Pensión para el Bienestar de los Adultos Mayores. Con todo lo anterior ella mantiene a su hija Diana, desde hace 9 años. Diana tiene diabetes desde muy joven, en este momento su vista es menor, pero es autosuficiente con sus cuidados salubres (ella se hace sus diálisis).

Después de que mi abuelita aceptó ayudarme con el proyecto de investigación, ella es a quien más he visitado. Fueron 10 ocasiones en las que estuve con ella en su casa, si bien la mayoría de las visitas fueron cortas, hubo tres en las que me quedé más de 4 horas (incluida una de 6 horas). Esas fueron los sábados, debido a que en ese día mi abuelita auxilia a su hija Celis y el esposo de esta en la elaboración de pan. Desde la elaboración hasta la venta se hace en casa de mi abuelita porque tiene espacio suficiente (ahí se construyó el horno). Elaboré una descripción densa del día en que se elabora y vende pan. Sin embargo, el resumen que presento a continuación es lo que sucede en términos generales de domingo a lunes. Recomendando consultar el anexo 11, para que la o el lector identifique los espacios de la vivienda que aparecen en el siguiente relato:

Mi abuelita se levanta diariamente a las 6:30 de la mañana, en cuanto despierta comienza su vida activa, lava los trastes que se usaron en la cena anterior, echa ropa en la lavadora (la cual, si lava, enjuaga y exprime) y también barre el zaguán que está en el frente de su casa. Cuando son las 8:00 am asegura su bolsa de mano, en donde guarda su chalina, el libro de canciones y una biblia⁵⁵. A las 8:30 se despide de su hija Diana, quien no sale de casa por su limitada visibilidad, para caminar hasta la parada de autobús que se encuentra a 408 metros de su vivienda.

Camina sobre terracería a paso lento y apoyada de un bastón. Ahí espera hasta subir al autobús que la dejará a una cuadra de la iglesia. El trayecto en autobús es de aproximadamente 12 minutos en donde recorre 2200 metros hasta una parada de autobús que se localiza a una cuadra de la iglesia a la cual pertenece desde hace 37 años y a la que asiste diariamente. La oración (así le llama mi abuelita al tiempo que pasa en la iglesia) dura una hora, inicia a las 9:00 am y termina a las 10:00 am. Cuando mi abuelita sale del templo, regularmente hace compras en los establecimientos cercanos de la iglesia. Adquiere lo necesario para la preparación de los alimentos de ese día. ella me dijo que adquiere verduras, queso o manteca). Cuando hace compras llega a su casa a las 11:00 pero cuando no es así llega a las 10:30 am. El trayecto de regreso a su vivienda es el mismo, toma el autobús y camina.

⁵⁵ Aunque mi abuelita no lee ágilmente ella sigue las letras y las vocales para cantar y leer pasajes bíblicos.

Una vez en su vivienda, ella o su hija Diana preparan el desayuno. En una charla mi abuelita expresó “tu tía aquí está dice “vamos a hacer algo”. Hacemos salsa, ya comemos salsita, huevito, a veces traigo queso, comemos eso.” Después de desayunar mi abuela descansa, también es el momento en que una de sus hijas llega a visitarla (Gaby quien vive cerca). Mi abuela me dijo que Gaby va diario y a veces desayuna con ellas. Después del mediodía mi abuela continúa con actividades, lava los trastes, tiende la ropa que lavó en la mañana, a veces cose ropa de ella y de su familia (cierres, botones y rasgaduras) y vuelve a descansar otro rato. Cuando le pregunté a mi abuelita de cómo son sus descansos, ella me dijo que se sienta en el zaguán o se acuesta en la banca del comedor, algunas veces logra dormir.

Por lo general a las 2:00 de la tarde ella o su hija preparan la comida. Antes de las 3:00 pm mi abuela va por las tortillas, pero si en ese momento se encuentra Carlos o alguno de sus nietos pequeños son a quienes les ordena ir por tortillas y refresco. Después de la comida, mi abuela sigue activa: de lo que cocina le lleva un plato a su hija Gaby, alimenta a las gallinas, revisa el estado de los gallineros, alimenta a los perros y barre en el interior y fuera de la casa. A las 5:00 pm mi abuela ve la televisión, la novela en turno de la televisión abierta. Después meté y acomoda la ropa que lavó en la mañana, lava los trastes y se sienta en el zaguán con su hija Diana.

Como a eso de las 6:00 pm toma un baño y se alista para leer la biblia y cantar alabanzas. Después de las 6:00 es cuando mi abuela es visitada por algunos hijos/os o nietas/as. Si bien las visitas no son diarias es por la tarde cuando comienzan a llegar (en más de una ocasión me tocó ver a familiares llegar e irse). Como a las 7:00 u 8:00 mi abuela cena de lo que haya quedado en la comida, aunque algunas veces toma un vaso con leche y una pieza de pan. Entre las 10:00 y 11:00 mi abuela hace oraciones, ella me compartió en una charla “empiezo a estudiar la biblia, estoy cantando alabanzas...En veces le digo bendice a mis hijos, mi familia, Señor. Todo bendícelos señor, que no les pase nada, que estén bien”. Después de hacer sus oraciones mi abuela se duerme como a eso de la media noche. Sin embargo, me compartió que se despierta por las noches porque escucha ladridos de perros o porque va al baño. Cuando eso pasa vuelve a rezar y después de un rato se vuelve a quedar dormida.

En la narración anterior no se lee los trabajos remunerados que hace mi abuela porque estos son intermitentes. Por ejemplo, el sobar lo hace de manera imprevista, si es que llega

alguien a la vivienda de mi abuela para solicitarle curación o sanación, mi abuela le atiende y suspende lo que se encontraba haciendo. Cuando soba extremidades y cabeza lo hace en el zaguán, pero cuando tiene que sobar el torso o el vientre lo hace en el interior de su vivienda. En relación con la venta de pulseras, quelites o guajes, estos se ofrecen dependiendo de la disposición del producto. Por ejemplo, las pulseras las vende una vez que posee suficientes para que le convenga salir hasta el centro de PV u otras zonas donde puede persuadir a transeúntes y lograr que compren. Cuando vende quelites o guajes, estos son de su propia tierra, es decir que no revende, sino que recolecta de su patio para hacer montoncitos y venderlos por la colonia. Las otras formas en la que mi abuela obtiene ingresos son por la venta de totopooxtli, los cuales hace el sábado, día en que el horno se enciende por Celis y su esposo, y por la venta de tamales que elabora y vende por la colonia cuando recibe el apoyo económico de Pensión para el Bienestar de las Personas Adultas Mayores por el Estado.

Mi abuela Fausta, al igual que mi abuela Gabriela y mi tía Elena, tiene una vida activa sin importar su edad, su lengua originaria o no estar en su comunidad de origen, o incluso su estado de salud. Son mujeres que no dejan de hacer actividades domésticas, de cuidado y aparte buscan generar ingresos propios. Los últimos parece que son invertidos en el cuidado directo e indirecto de su familia.

4.3 Los propósitos de viaje cercanos y lejanos a las viviendas

Una vez presentadas a las colaboradoras, expongo los propósitos de viaje por los que mis abuelas salen de su hogar. Esto para cumplir con el primer objetivo de la tesis que es *identificar los trayectos que realizan las mujeres nahuas fuera de su vivienda*. A continuación, describo y analizo en el siguiente orden, primero se identifican los lugares en base a los propósitos y tareas en términos productivos o reproductivos, si bien esto es complicado debido a que varias de las tareas son ambos a la vez, por fines heurísticos y estratégicos identifico cuáles de las tareas caben en dicha clasificación y cuales se traslapan.

Como estrategia para identificar los propósitos de viaje y los sitios donde las colaboradoras resuelven la vida, opté por elaborar *tablas de doble entrada*, en ellas sintetizo la información arrojada por el campo. La cual previamente clasifiqué y ordené de acuerdo con mi tía Elena y mis abuelas Gabriela y Fausta en: transcripciones (relatos, entrevistas y notas de

campo), fotografías, mapas y planos de la vivienda. Cabe destacar que la vivienda y los propósitos que acontecen en ella no se analizan en este capítulo, debido a que tienen un tratamiento distinto el cual se examinará en el siguiente capítulo.

Entonces mi tía y abuelas son mujeres activas que salen de sus viviendas para resolver la vida de ellas, pero principalmente la de sus familiares. Los lugares que frecuentan de manera *peatonal y cercanos a sus casas* se encuentran a una distancia máxima de 1411 metros. Mientras que los sitios que visitan haciendo uso de *transporte motorizado y alejados de sus viviendas* se localizan a una distancia máxima de 40.75 kilómetros. Los trayectos peatonales son los más comunes, se hacen diariamente en más de una ocasión. Mientras que los lejanos a la vivienda si bien no se hacen a diario sí son constantes. Por ejemplo: Mi tía elena, cada martes recorre más de 3690 metros para hacer compras y visitar a su hermana; mi abuela Fausta viaja más de 20 kilómetros cada mes para visitar a una de sus hijas, incluidos sus viajes al Pitillal de más de 5 kilómetros donde cada quince días hace compras; mientras que mi abuela Gabriela se desplaza al vecino municipio de Bahía de Banderas (Nayarit) de dos a tres veces por semana para vender comida, ella y su hija Maura recorren más de 40.00 kilómetros⁵⁶. Estos lugares y distancias se encuentran en los mapas que se elaboraron por cada una de las colaboradoras, los cuales se localizan en los anexos 2 al 8 que acompañan esta tesis.

Se distinguen dos grandes propósitos de viaje de mi tía y mis abuelas, por las que *no necesariamente reciben un pago en moneda (reproductivos)* y aquellos que son *remuneradas de manera informal y no pago a la vez (tanto reproductivas como productivas)* –ver Tabla 4.1 y Tabla 4.2–. De estas dos categorías se desprenden diez propósitos de viaje específicos: pago de servicios y trámites; visitar y acompañar a integrantes de la familia; fiesta y socialización con paisanas(os); revisiones médicas y relacionadas con la salud; abonos y compras en tiendas departamentales; cobro de la Pensión para el Bienestar de las Personas Adultas Mayores; Asistir a la iglesia; Compras para preparar alimentos y/o productos que serán vendidos para generar ingresos, pero también consumo de ellas y de su familia; la recolección de leña, quelites y frutos; y vender los alimentos o productos que recolectan o preparan. Algunos de los propósitos se

⁵⁶ Las distancias que se narran en los ejemplos son de ida, no se incluyen los retornos.

resuelven en establecimientos cercanos a la vivienda mientras que para otros es necesario el desplazamiento en transporte motorizado.

4.4 Actividades reproductivas

Las actividades reproductivas comprenden el conjunto de tareas, prácticas y relaciones orientadas a garantizar el sostenimiento cotidiano y generacional de la vida. Desde la economía feminista (Benería, 1999; López, 2001; Pérez, 2019) el trabajo reproductivo incluye el cuidado de personas dependientes, la preparación de alimentos, el acompañamiento afectivo, la limpieza del hogar, entre otras actividades que no siempre generan un ingreso monetario directo, pero son esenciales para que la vida social y económica continúe.

Históricamente, estas prácticas han sido atribuidas a las mujeres y relegadas a un ámbito considerado “privado” o “doméstico”, sin que se les reconozca su condición de trabajo indispensable para la sostenibilidad de la sociedad (L. Pacheco, 2010). No obstante, las actividades reproductivas no se limitan al interior del hogar. Como advierten los estudios de movilidad y género (Jirón y Singh, 2017; Sánchez-de Madariaga y Zucchini, 2020; Soto, 2016a) , sostener la vida requiere articular múltiples espacios, tiempos y movilidades, entre lo doméstico, lo comunitario y lo público. En ese sentido el bienestar de la familia implica desplazamientos, esfuerzos organizativos y articulaciones territoriales que exceden las paredes de la vivienda.

En el contexto de mi familia nahua, mujeres mayores, como Elena, Gabriela y Fausta, movilizan sus cuerpos, su tiempo y sus recursos para sostener la vida familiar y comunitaria en múltiples espacios. Sus trayectos cotidianos –para pagar servicios, llevar a las niñas y niños a la escuela, acompañar a citas médicas, comprar alimentos, entregar productos y visitar a parientes enfermos– forman parte de trabajos de cuidados y reproducción. Estos movimientos, aunque a menudo invisibilizados por la familia y la comunidad nahua, son esenciales para garantizar el bienestar de quienes dependen de ellas y para mantener activa la red de apoyo familiar y comunitario.

A continuación, se enuncian los siete propósitos de viaje cotidiano (ver tabla 4.1) que realizan mis tías y abuelas fuera de su vivienda. En cada uno se identifican acompañantes,

medios de transporte, los establecimientos visitados, la forma de retribución y la frecuencia de los trayectos.

Tabla 4. 1 *Los propósitos de viaje de las colaboradoras por trabajos reproductivos o no remunerados*

Propósito		No.	Lugares a los que se desplazan de manera peatonal			Lugares a los que se desplaza en transporte motorizado		
General	Específico		Tía Elena / 60 años	Abuela Gabriela / 71 años	Abuela Fausta / 83 años	Tía Elena / 60 años	Abuela Gabriela / 71 años	Abuela Fausta / 83 años
								
Trabajo no remunerado (Reproductivos)	Pago de servicios y trámites	1	CFE (filial)					
		2	OXXO / KIOSKO					
		3	Registro civil					
		4	SEAPAL (filial)					
	Visitar y recoger a integrantes de la familia	5	Casa de familiares					
		6	Jardín de niños					
	Fiestas y socialización con paisanos y amigos	7	Club Herbalife			Club Herbalife		
		8	Casas de familiares			Casas de familiares		
	Revisiones médicas y visitas a enfermos	9				IMSS Hospital General de Zona 42		
		10				IMSS Unidad de Medicina Familiar N. 180		
		11				Clínicas particulares		
	Compras, pagos, abonos en tiendas	12						Elektra
		13				Coppel		
	Cobro del Programa para Adultos Mayores						Coppel	
		14					Banco bienestar	
	Asistir a iglesia	15						Luz del Mundo
16						Parroquia en el centro		

Fuente. Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

4.4.1 Pago de servicios y trámites

Para realizar pagos de servicios y trámites, mis tías y abuelas generalmente se desplazan solas. Estas acciones no implican una retribución económica directa, pero forman parte de la organización cotidiana del hogar y de la red de cuidados que ellas sostienen. Este tipo de trayecto no es periférico, están integradas a los trayectos diarios y responden a demandas concretas de

tiempo y responsabilidad, ya que estos pagos deben realizarse en fechas específicas para evitar recargos, suspensiones o cancelaciones del servicio. El medio de transporte utilizado varía según la distancia y las condiciones del día.

En sus familias, mis tres tías y abuelas son quienes se encargan de realizar *los pagos de servicios* o gestionarlos, entre los servicios destacan la electricidad, agua potable y alcantarillado. Estos se pagan en tiendas de conveniencia como OXXO y KIOSKO⁵⁷, lugares que se encuentran accesibles en términos de distancia por ello prefieren caminar a estos establecimientos. Otra alternativa a la que recurren para los pagos son las sucursales de la Comisión Federal de Electricidad (CFE) o del Sistema de Agua Potable, Drenaje y Alcantarillado (SEAPAL), acudiendo a las cajas atendidas por personal. Destaca que a pesar de tener una tercera opción de pago que son los cajeros automáticos, prefieren no hacerlo porque los consideran confusos y difíciles de manejar, especialmente al momento de introducir el dinero.

Respecto al servicio de internet, Elena y Gabriela tienen conexión en sus hogares, pero no son ellas quienes realizan los pagos. En ambos casos, fueron hijas quienes contrataron y pagan el servicio. Mi abuela Fausta, por otro lado, actualmente no cuenta con internet en casa⁵⁸. En los tres casos deduzco, a partir de nuestras charlas, que este servicio resulta más necesario para sus familiares que para ellas mismas. Aunque actualmente podrían prescindir del internet, mis tías y abuelas hacen uso de él de manera directa o indirecta. Por ejemplo, mi tía Elena escucha música en línea mientras realiza las labores domésticas, y mis abuelas Gabriela y Fausta utilizan aplicaciones de transporte privado como Uber o InDrive, a través de la familia que viven con ellas.

⁵⁷ Las cuales cobran una comisión de 15 pesos por recibir el pago de la mayoría de los servicios, siempre y cuando el recibo no haya excedido su fecha de corte.

⁵⁸ Fausta me relató que hace cuatro años tuvo conexión, contratada y pagada por su nieto Damián mientras vivía con ella. Sin embargo, solo pudo cubrir el servicio durante seis meses, después de lo cual la compañía lo suspendió.

Considero que Elena y Gabriela no asumen el pago del internet porque los recibos son digitales y no llegan físicamente a sus domicilios⁵⁹. Infiero que, si las compañías imprimieran y entregaran recibos físicos, mis tías y abuelas también se encargarían de esos pagos, como lo hacen con los servicios tradicionales.

En cuanto a los trámites municipales, mi tía Elena es quien asume la responsabilidad de realizarlos para su familia. Para ello, se desplaza caminando hasta la unidad deportiva municipal La Lija, ubicada a 1,021 metros de su hogar. En este lugar se encuentra un módulo del Registro Civil, donde, en los últimos seis meses, ha tramitado actas de nacimiento físicas para su hija Sonia y sus tres nietas: Jimena, Anita y Sinaí. Por estos trámites, Elena no recibe una retribución económica, pero sí son compensados mediante intercambios cotidianos de apoyo. Por ejemplo, Sonia realizó tareas domésticas y cuidando al bebé mientras ella salía a hacer el trámite, y Ema—madre de las tres niñas— le retribuyó haciéndose cargo de labores del hogar durante sus días de descanso laboral.

4.4.2 *Visitar y recoger a integrantes de la familia*

El acto de visitar y acompañar es una práctica sostenida y cotidiana entre mis tías y abuelas. Aunque no reciben una retribución económica por hacerlo, estas acciones constituyen formas de cuidado afectivo, presencial y relacional, que implican movimiento, preparación y presencia. La mayoría de estas visitas se realizan caminando, generalmente solas o en compañía de una hija o nieta, y con frecuencia llevan algo a quien es visitado: comida, semillas, pan, plantas o despensa. Estas visitas son tanto expresión de afecto como parte de una ética comunitaria de acompañamiento y reciprocidad, heredada de su vida en Copalillo y Temalac, y continuada en el contexto migratorio de Puerto Vallarta.

Las tres colaboradoras realizan *visitas* frecuentes a familiares que no viven en su misma casa. Estas visitas son organizadas y anticipadas por ellas, pero no es necesario avisar a quien será visitado (se llega sin previo aviso), ya que esto forma parte de una costumbre compartida y aceptada entre las familias nahuas, tanto en el lugar de origen como en la costa. A menudo, se

⁵⁹ Las compañías envían los comprobantes al correo electrónico registrado en el contrato y/o proporcionan referencias para pagar en plataformas digitales o en las instalaciones de la empresa.

entrega productos comestibles o de uso cotidiano, y suponen una circulación de bienes, afectos y presencia física.

Por ejemplo, mi tía Elena visita a su hermana y a dos tías con regularidad. Los martes, día en que no cuida a su nieto Samuelito, se apresura a realizar las tareas domésticas para poder salir después de las 3:00 pm. También realiza visitas en otros días por la tarde, cuando su nuera recoge al bebé y sus hijas e hijos regresan de su respectivo trabajo, momento en que puede dejar encargadas a las nietas que viven con ella. Camina a casa de sus tías, ubicadas a 150 y 856 metros de distancia (ver anexo 2) a veces sola (seguida de sus perros) y otras veces acompañada de una nieta. Estas visitas ocurren en promedio cada quince días.

Mi abuela Gabriela también visita con frecuencia a dos hermanas y a una sobrina. Lo hace los domingos y lunes por la tarde, días en los que no trabaja en la venta de comida en la playa. Las tres familiares viven en casas separadas, pero todas dentro de un radio de 300 metros. Gabriela suele ir acompañada de su hija Maura, y ambas caminan hasta un máximo de 1411 metros. Cuando le pregunté que a quien visita primero, ella me contestó que eso es variado, algunas veces cuando lleva algún bulto para compartir se dirige a la casa donde entregará el bulto, y de ahí continúa a las otras casas. Cabe destacar que en más de una ocasión la sobrina a quien visita se ha unido a mi abuela Gabriela para acompañarla a seguir visitando a la familia extendida.

Por otra parte, Mi abuela Fausta realiza visitas diarias. Cada tarde camina hasta la casa de su hija Gaby, ubicada a 242 metros. A veces combina este trayecto con otros destinos cercanos como la tortillería o la tienda. Casi siempre va sola, caminando despacio sobre calles de terracería. Me dijo que lo hace para saber si Gaby, sus nietas y bisnietas(os)⁶⁰ están bien, y con regularidad lleva un plato con comida para compartir. Esta forma de trayecto cotidiano es también una manera de asegurar el bienestar intergeneracional desde el cuidado afectivo y corporal.

⁶⁰ Gaby vive en un solar con varios de sus hijos y su hija, algunos ya tienen su propia familia. Como la mayoría son adultos y trabajan fuera del hogar, es Gaby quien cuidado de sus nietas y nietos.

Además de las visitas, hay otra forma de movilidad cotidiana que implica *acompañamiento a niñas*. Mi tía Elena, por ejemplo, lleva todos los días a su nieta Sinaí, de cinco años, al kínder ubicado a 446 metros. La acompaña caminando a las 8:40 am hasta la entrada del kínder, donde la entrega a la maestra y paga por su desayuno. Mientras tanto, Samuelito queda al cuidado de quien esté en casa (algún hijo o su nieta de 9 años, quien estudia por la tarde). Después de dejar a Sinaí, Elena aprovecha para hacer compras en tiendas cercanas (destinos intermedios), necesarias para la comida del día. También acompaña a su nieta Jimena a la secundaria, una o dos veces por semana. Salen a las 7:00 am hacia una esquina iluminada y transitada, a 247 metros, desde donde la niña continúa sola hasta su escuela. En el presente, solo mi tía Elena realiza estos acompañamientos, pero tanto mi abuela Gabriela como Fausta también los hicieron en el pasado, no obstante, hoy han desistido de ellos porque ya no hay infantes en sus casas, y si los hay son sus madres quienes realizan estos trayectos escolares.

4.4.3 *Fiestas y socialización*

En Puerto Vallarta, las fiestas y reuniones familiares o comunitarias constituyen una forma fundamental de socialización y pertenencia para mis tías y abuelas. Estos encuentros suelen ocurrir en cumpleaños, bodas, bautizos, quince años, graduaciones escolares, y también en reuniones religiosas, funerales o visitas de predicación. El tipo de transporte, la compañía y el nivel de retribución simbólica varía según el evento, pero en todos los casos estas prácticas implican movilidad física, presencia y una forma concreta de cuidado relacional y comunitario.

La mayoría de estas festividades se celebran en casas particulares, salones o calles cerradas, y reúnen a familiares, paisanas y amigas(os), en ambientes marcados por la convivencia, la comida y en la mayoría de las veces el consumo de alcohol. Las reuniones son de diferente índole y presupuesto, pero destaca que en la mayoría de ellos los alimentos son preparados por las mujeres de la familia⁶¹, es frecuente que se sirva pozole o barbacoa, acompañado de frijol y arroz, comidas que deduzco son rendidoras y económicas para el gran número de familia e invitados, ya que la invitación es abierta a toda la familia y no a uno o dos

⁶¹ Si la persona festejada o la familia les pide ayuda a mis tías o abuelas para preparar los alimentos ellas normalmente aceptan.

integrantes. No se establece una retribución económica por asistir o participar, estas celebraciones funcionan como espacios de relación, donde el acto de presentarse, ayudar, vigilar o incluso cocinar forma parte de una ética comunitaria. Durante el trabajo de campo mi tía Elena dio una respuesta concreta relacionadas a fiestas y reuniones a las que asiste, cuando le pregunté a dónde va cuando sale con las niñas aparte de la escuela.

Cuando nos invitan a una fiesta. Lo llevo ahorita la que anda junto es Anita. Cuando nos invitan a otro lado, lo llevo, para que me acompañe [tía Eleana].

Mi tía Elena y sus hijas, asistieron a dos cumpleaños celebrados con tres meses de diferencia. Mi abuela Fausta, por su parte, es invitada frecuentemente a reuniones en casas de sus hijos/as o nietos/as, dentro de la zona conurbada de Puerto Vallarta⁶². En cambio, mi abuela Gabriela, aunque es invitada a reuniones y festejos, ella y su familia suelen ser anfitriones. Durante el campo me invitó a dos eventos, el cumpleaños de su exnuera⁶³, Mariana, y el cumpleaños de su esposo. Como lo mencioné párrafos atrás, al invitar a una persona también se incluye a toda la familia, mi abuela Gabriela me dijo “ven el sábado vamos a festejar a tu buelo, para que venga tu mamá y hermanas”. Así lo hice, llegué con mi mamá (quien también conoce a mi abuela Gabriela).

Los festejos, incluido los funerales, son parte de la socialización en la vida de mis tías y abuelas, están presentes desde su infancia. Al igual que con las visitas a familiares o paisanos(as) que pasan por problemas de salud. Cuando se enteran de algún deceso, las tres colaboradoras procuran estar presentes en el primer día de velación, las horas que le son posibles, en donde se pueden llegar a involucrar en la preparación de comida y bebida, en servir atoles o café, repartir pan, limpiar la casa y llevar con despensa (galletas, café, azúcar o canela), incluso se llega a juntar dinero para entregar a la familia que pasa por el fallecimiento.

Aparte de las celebraciones y funerales, existen otras formas de socialización marcadas por la religión. Mi abuela Fausta, quien es miembro de la iglesia La Luz del Mundo, participa

⁶² Integrada por los municipios de Bahía de Banderas (Nayarit) y Puerto Vallarta (Jalisco).

⁶³ Malena quien es la viuda del único hijo difunto de mi abuela Gabriela.

en actividades de *predicación* los sábados por la tarde⁶⁴, después de la oración. Acompaña a otros miembros de su congregación a visitar hogares de personas alejadas de la iglesia, familiares de creyentes o personas enfermas. Aunque sus rodillas limitan su movilidad, realiza estas salidas una vez al mes, caminando acompañada o en auto con apoyo de otras mujeres de la iglesia. No recibe pago alguno por esto, percibe estas visitas como una forma de salvar almas y acompañar en la fe, lo cual le otorga sentido. Cuando le pregunté en qué consiste el predicar y si esto puede ser para cualquier persona, ella me respondió:

A cualquier lado. Como ahorita vamos, me dijeran “buenos días doña”, yo digo, “mira, no quieren escuchar la palabra de Dios, de Jesucristo, cuando Dios lo mandó”. Mira, ahora nosotros también estamos predicando, “está bien doñita pásele”, “para que tenga salvación”. Sí ... donde quieran, nosotros nomás aquí. Pero hermanos obreros se van lejos [abuela Fausta].

También destaca la socialización de mi tía Elena con mujeres que no son parte de la comunidad nahua. Ella es consumidora asidua de un té preparado con productos Herbalife. Así que asiste de tres a cinco veces a la semana a un *Club Nutricional Herbalife*⁶⁵ ubicado a 348 metros de su vivienda. A este establecimiento se dirige después de dejar a su nieta Sinaí en el kínder. Cuando la acompañé, llegamos a un cuarto a nivel de calle con sillones y una barrita donde la anfitriona conoce las bebidas que solicitan las mujeres que llegan al lugar. Mi tía entró, saludó y se sentó en un sillón, mucho antes de que ella hablara, la anfitriona le preguntó: “¿te preparo tu té?”, mi tía dijo que sí. Ahí mi tía socializó con otras mujeres quienes también bebían té y otros productos preparados con la marca Herbalife. Aunque mi tía no conversaba, estaba atenta a la plática, se reía y asentía con la cabeza. Deduzco que es un espacio de socialización que es solo de ella, no hay otros integrantes de su familia ni comunidad, en el que se siente

⁶⁴ Predica después de las 5:00 pm cuando termina la oración. La oración es el equivalente a la misa o al sermón. Por la entrevista con mi abuela, y con mi familia que pertenece a esa congregación (La Luz del Mundo), las reuniones son diarias, tanto en la mañana como por la tarde.

⁶⁵ De acuerdo con la página web de Herbalife, los Clubes de Nutrición ofrecen un espacio donde sus “participantes” pueden socializar, así como recibir información sobre nutrición mientras se familiarizan con los productos. Cuando le pregunté a mi tía por qué bebe el té, ella me dijo que la hacía sentir bien físicamente, y por la interacción que la vi tener con las mujeres que estaban en el club, deduzco que ellas y su plática tiene que ver con la sensación del “sentirse bien” de mi tía.

cómoda, vi su postura relajada, su risa y la paciencia con la que bebía. En una ocasión una de sus hijas, Eli, me mencionó al respecto “*ahí se reúnen señoras para platicar y chismear*”. Cabe señalar que lo expresó en un tono de agrado. También me tocó ver que Eli le pidió un favor a mi tía y le retribuyó con dinero le dijo “*ten, mamá para tu té*”. Por otra parte, en una charla mi tía Elena mencionó que cuando ella hace mandados o compras por la mañana en el Pitillal, el té lo toma en un club que se encuentra ahí, en el cual pide el té para llevar, así lo bebe mientras hace sus mandados o diligencias.

4.4.4 Revisiones médicas para ellas y otros familiares

El cuidado de la salud, tanto propia como de otros, representa una dimensión clave del cuidado cotidiano que realizan mis tías y abuelas. Todas cuentan con servicio médico del IMSS como derechohabientes a través de familiares, ya que nunca tuvieron empleos formales que les otorgaran ese derecho. Elena es beneficiaria por su hija Ema, quien trabaja como recamarista en un hotel; Gabriela, por su hijo Tomas, empleado en una empresa refresquera; y Fausta, por su esposo Carlos. Antes de contar con el IMSS, cuando ellas o sus familiares necesitaban atención médica menor acudían al centro de salud, y en casos de urgencia o intervenciones mayores, optaban por hospitales públicos de la Secretaría de Salud y, en algunos casos, por clínicas privadas.

Actualmente, dos de las tres colaboradoras *asisten regularmente a sus citas médicas* en el IMSS, donde reciben revisiones y medicamentos mensuales. Mi abuela Fausta acude a la clínica familiar IMSS 180, ubicada a 3.2 kilómetros de su hogar. Si va acompañada por Diana, utilizan Uber o InDrive que Diana solicita, y si va sola, se traslada en un transporte privado gestionado por Diana, y regresa a casa en taxi o transporte público. Por su parte, mi abuela Gabriela asiste a la unidad IMSS 170, situada a 4.0 kilómetros de su vivienda. Ella siempre va acompañada de Maura y suelen utilizar aplicaciones de transporte para el trayecto de ida y vuelta.

Mi tía Elena no acude a consultas mensuales, pero sí utiliza el IMSS para exámenes médicos cuando lo considera necesario. Me compartió que, cuando se enferma al grado de no poder continuar con sus actividades cotidianas, prefiere acudir a una clínica privada en el

Coapinole, ya que la atención es ágil en comparación con el servicio de urgencias del IMSS. En estas ocasiones suele ir acompañada por alguna de sus hijas.

Otro tipo de trayecto vinculado con el cuidado de la salud es el *de acompañamiento a hijas e hijos*. Por ejemplo, mi tía Elena acompañó a su hija Eli a consultas médicas durante su embarazo. Se trataba de citas rutinarias, cuando le pregunté cómo se trasladaban, me respondió que iban y regresaban en camión, aunque, si salían muy cansadas, preferían regresar en Uber. Mi abuela Fausta, por su parte, acompaña mes a mes a su hija Diana a sus citas médicas. Diana tiene visión limitada debido a su diabetes y necesita asistencia cada vez que sale de casa. En la mayoría de los casos, es mi abuela quien la acompaña, aunque cuando le resulta difícil hacerlo, le pide a Carlos que la sustituya. Ambas mujeres acuden a la misma clínica IMSS, aunque en fechas distintas, y utilizan Uber para trasladarse. En una conversación, mi abuela expresó su preocupación por el día en que ya no pueda acompañar a su hija, teme que Diana quede sola y enferma.

Otra razón por la que mis tías y abuelas *asisten a hospitales es para visitar a paisanas(os) o amistades que se encuentran hospitalizados tras una operación o emergencia médica*. Estas visitas suelen ser breves, se realizan dentro del horario permitido por las instituciones y, por lo general, se trasladan solas en transporte público. Cabe destacar que en los hospitales públicos se requiere un acompañante permanente por paciente desde el ingreso hasta el alta. Aunque, durante procedimientos médicos el o la acompañante espera fuera del hospital, una vez que la o el paciente es estabilizado, el acompañante permanece a su lado. Mis tías han cumplido ese rol en diversas ocasiones, especialmente con sus hijas e hijos adultos. Aunque por su edad se podría suponer que ya no hacen guardia, lo siguen haciendo, aunque de forma más limitada. Ya no se quedan a dormir en el hospital, pero sí acompañan durante la mañana o la tarde. Un ejemplo reciente es el de Damián, nieto de mi abuela Fausta, quien está en tratamiento por cáncer. En su última operación, Fausta permaneció con él toda una tarde en el hospital, mientras la esposa de Damián descansaba antes de retomar el cuidado durante la noche.

4.4.5 *Compras, pagos y abonos en tiendas departamentales y con prestamistas*

La mayoría de mis tías y abuelas, colaboradoras o no, cuentan con crédito en tiendas departamentales, principalmente en Coppel y Elektra. Suelen utilizarlo para adquirir

electrodomésticos y muebles –como lavadoras, roperos, cajoneras, mesas o sillas–, así como ropa y calzado, principalmente para sus hijos e hijas, y en especial para sus nietos y nietas que se encuentran estudiando.

Aunque los créditos están a su nombre, es común que otros miembros de la familia hagan uso de ellos. Por ejemplo, mi tía Elena tiene financiamiento en Coppel desde hace 18 años, desde que abrió una sucursal en El Pitillal, zona comercial frecuentada por ella y otras colaboradoras (ver anexo 8). Actualmente, son sus hijas Ema y Eli quienes hacen uso del crédito, principalmente para adquirir ropa y calzado para ellas mismas y sus hijas. Como la cuenta está a nombre de mi tía, ella debe acudir a la tienda para firmar por las compras. Además, cuando sus hijas no pueden ir a realizar los pagos por motivos laborales, es Elena quien se encarga de abonar quincenalmente.

Mi abuela Gabriela también tiene crédito en Coppel. Lo ha utilizado para comprar un refrigerador y, recientemente, zapatos para ella. Con frecuencia va acompañada de Maura, quien tiene su propio crédito en la misma tienda departamental. Ambas aprovechan estas salidas para hacer compras o pagos juntas. Estas visitas forman parte de una red más amplia de diligencias, compras y mandados que suelen realizarse en El Pitillal u otras zonas comerciales. Pueden hacerlas solas, pero regularmente van acompañadas de hijas o nietas. Utilizan el transporte público para llegar a la tienda, pero por lo general regresan en taxi o transporte privado debido al cansancio o por llevar bultos.

Mi abuela Fausta tiene crédito en dos tiendas: Coppel, desde hace más de veinte años, y Elektra, desde hace unos doce años. Aunque ya no tiene hijos en edad escolar, sí ha comprado artículos escolares y electrónicos para sus nietos. Hace unos años, regaló una computadora y un celular a dos hijos de Gabriela. También ha prestado su nombre para que su nieto Damián –quien vive de forma intermitente en su casa– adquiriera consolas de videojuegos y motocicletas. Ella no cubre los pagos, pero se encarga de recordarle constantemente su deuda cuando se atrasa.

Otro tipo de trayecto vinculado al cuidado financiero son los pagos que hace mi tía Elena a una prestamista local, a nombre de sus hijas Ema y Eli. En la comunidad nahua, como en mi familia, es común solicitar préstamos a paisanas(os) o prestamistas. Hace más de 30 años, por ejemplo, mi padre obtuvo un préstamo con el que se construyó la casa en la que aún vive mi

madre. En la actualidad, Ema y Eli piden dinero prestado a doña Patricia, quien vive a dos cuadras.

Sí, para pagar cosas que debemos o compramos despensa...las cosas que sacamos a pagos...si ropa, huaraches, mochila o cosas que ocupan las niñas, que les hace falta [Ema, hija de mi tía Elena].

Cuando los horarios laborales de Ema o Eli les impiden ir a pagar, mi tía Elena hace el abono. Algunas veces va sola, otras acompañada de sus nietas, además suele ir por las tardes una vez que ya no se encuentra su nieto bebé (Samuelito) a su cuidado.

4.4.6 Cobro del programa de Pensión para el Bienestar de las Personas Mayores

Mis abuelas Fausta y Gabriela son beneficiarias del programa federal "Pensión para el Bienestar de las Personas Adultas Mayores", dirigido a personas de 65 años o más. Este consiste en la entrega bimestral de una cantidad fija de dinero, sin costo, a través de los Bancos del Bienestar o mediante establecimientos que cobran comisión por el retiro.

En el caso de mi abuela Gabriela, ella y su esposo acuden a retirar su pensión en las cajas de la tienda Coppel Pitillal, acompañados por Maura. Ahí pagan una comisión de 30 pesos por cada retiro. Aprovechan estos trayectos para realizar compras o hacer otras diligencias en los comercios cercanos. Cuando le pregunté desde cuándo recibe este apoyo, me respondió: “ya me dan desde hace un año, y tu buelo también le dan”. Mi abuela Fausta, por su parte, cobra la pensión junto con su esposo Carlos en una sucursal del Banco del Bienestar ubicada a 5.2 kilómetros de su hogar. Ambos se trasladan en transporte privado solicitado por Diana. A diferencia de Gabriela, Fausta prefiere regresar a casa inmediatamente después de recibir el dinero, pues teme ser víctima de un robo. Al salir del banco, buscan un taxi para volver sin detenerse en otras actividades.

Cuando llega mi dinero, hago tamales. Sí, se vende... Cuando hago más mucho, hago cincuenta, pues me gano...ya sé cuánto lo meto, son cuatrocientos mi ganancia. Pues se acaba el dinero porque compramos, le queremos comer pollitos y nos vamos a comer leche [abuela Fausta].

Ambas abuelas invierten la pensión en su cotidianidad. Fausta prepara tamales para generar un ingreso adicional, mientras que Gabriela utiliza el dinero para encargar productos

desde Copalillo, los cuales emplea para cocinar alimentos que luego vende o comparte con su familia. Estas actividades muestran cómo el ingreso de la pensión se integra a los circuitos cotidianos de reproducción económica, cuidado alimentario y sostenimiento familiar.

4.4.7 Asistir a la iglesia

Durante las visitas que realicé a mis tías y abuelas, observé que la religión forma parte activa de su cotidianidad. En un inicio identifiqué a seis posibles colaboradoras con quienes hablé en distintos momentos. Sin embargo, también conversé con otras mujeres de la comunidad cuando se presentaban oportunidades, aunque no fueran parte formal del grupo. Por ejemplo, crucé palabras con una tía mientras caminaba hacia la casa de mi mamá; un tío me llevó a visitar a Elvira⁶⁶, una mujer que me conoció cuando era niña; y un amigo de mi papá, al encontrarme en casa de una tía consanguínea, me invitó a saludarlo a él y a su esposa. En estas conversaciones surgieron referencias a diferentes afiliaciones religiosas. Identifiqué personas que pertenecen a los Testigos de Jehová, a la iglesia de La Luz del Mundo, a la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo y a la iglesia católica.

Mi tía Elena forma parte de la congregación de La Luz del Mundo –LdM– desde hace 30 años. Durante los primeros veinte asistía diariamente a las oraciones, pero en los últimos diez, desde que su hija Ema⁶⁷ y sus nietas viven con ella, su asistencia se volvió esporádica. Comenzó a hacerse cargo de las niñas –entonces de dos y cinco años– mientras Ema trabajaba fuera de casa. Al principio iba caminando a las oraciones acompañada de sus hijas o nietas,

⁶⁶ A mi tía Elvira la visité en tres ocasiones, ella me regaló una revista Atalaya escrita en una variante de náhuatl y me permitió acompañarla a una asamblea sabatina donde parte del sermón se dio en náhuatl. Aunque no es colaboradora directa, su participación permite cuestionar las cifras oficiales sobre hablantes de náhuatl en Puerto Vallarta. Según el INEGI (2021), se registran 1,794 personas hablantes en la ciudad. Sin embargo, el hecho de que se realicen sermones semanales en náhuatl dentro de ciertas congregaciones religiosas sugiere que el número real podría ser mayor. Un destino turístico como Puerto Vallarta no suele figurar como un centro nahua en los registros estadísticos, pero la organización constante de servicios religiosos en lengua originaria evidencia la presencia sostenida y significativa de la población nahuahablante.

⁶⁷ Después de que la ex pareja de Ema ya no quiso seguir con la relación, la abandonó a ella y a sus hijas en común (Jimena y Anita, Sinaí aún no había nacido), deslindándose por completo de toda responsabilidad.

después comenzó a ir sola, hasta que sus ocupaciones le impidieron continuar. Actualmente ya no asiste, aunque en varias charlas ha expresado su deseo de volver:

Pues ahorita no voy porque no me da tiempo, me lo traen niño [Samuelito]. Antes iba a la mañana, pero no puedo ahorita...por el niño...Ya en la tarde no voy porque ya me siento cansada [tía Elena].

En charlas con mi abuela Fausta quien pertenece a la misma congregación, personas en la misma situación de mi tía Elena ya no son parte de la iglesia, debido a que han dejado de asistir. Aunque no lo dijo explícitamente, el ir a la iglesia a diario es un requisito de la congregación. Así que, aunque mi tía Elena haya sido bautizada en LdM, en palabras de Fausta ella es “un salido”, expresión que usó para referirse a su hija Diana y a algunas personas de su familia, quienes prefieren no asistir, pero fueron bautizados.

Fausta pertenece a la LdM, desde hace 37 años. Contrariamente a mi tía Elena, mi abuela Fausta diariamente asiste a la congregación que se ubica a 2260 metros, a la oración matutina de 9:00 a las 10:00 am. Para ir y regresar generalmente usa el transporte público. Cuando le es imposible ir por la mañana asiste a la oración vespertina de 7:00 a 8:00 pm, aunque prefiere no hacerlo porque al salir las calles están oscuras y los camiones de regreso a su vivienda van hacinados. A sus 83 años, mi abuela es activa en la congregación, cada que le es posible participa en predicaciones acompañada de otros feligreses (hermanas y hermanos), donde habla de su experiencia, y cuando es necesario y está en su disposición aporta con su mano de obra para conseguir fondos. Si bien la LdM es una congregación que está bajo críticas constantes, en ella mi abuela se siente en paz, incluso recibe ayuda económica por parte de los hermanos(as).

Ya me ayudó, ya me dio doscientos. Los demás no (en referencia a algunos de sus hijos). A veces me da...el hermano, se llama Maurilio, me encuentra, me da doscientos. A veces quizá me ve estoy flaquita, me da doscientos. Una hermana también me da doscientos [abuela Fausta].

Mi abuela Gabriela, por su parte, es católica desde la infancia. Practica esta religión desde que vivía en Copalillo. Cuando le pregunté si asiste a la iglesia, me respondió que “a veces”. Sus ocupaciones le dificultan asistir con regularidad, pero cuando puede, va acompañada por Maura. Ambas asisten a la Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, ubicada en el centro de Puerto Vallarta, a 8.2 kilómetros de su casa.

Aunque Gabriela y su familia no asisten con frecuencia, sí participan en las *peregrinaciones*, el evento anual más importante de la Iglesia Católica en la ciudad. Durante los primeros doce días de diciembre, las calles del centro se cierran para permitir el paso de contingentes de diferentes gremios y organizaciones. Desde 2020, uno de estos contingentes está conformado por comunidades de pueblos originarios. Mi abuela Gabriela y parte de su familia marchan con este grupo, con el que mantienen comunicación previa para acordar su participación.

Fotografía 4. 1 *Residentes nahuas de Puerto Vallarta en la peregrinación del 2023 de la misma ciudad*



Fuente. Fotografía recuperada de periódico local.

4.5 Actividades tanto reproductivas como productivas

Siguiendo con los propósitos por los que mis tías y abuelas salen de sus viviendas se encuentran aquellas actividades por las que generan ingresos, pero son reproductivas a la vez. De manera simultánea son: *compras* para preparar productos que serán vendidos para generar ingresos, pero también consumo de ellas y de la familia; la *recolección* de leña y quelites para el autoconsumo, pero también para la *venta* en la playa (Gabriela) o en los alrededores de la colonia (Fausta). A continuación, se presentan.

Tabla 4. 2 *Los propósitos de viaje de las colaboradoras por trabajos no remunerado y remunerado a la vez (tanto reproductivo como productivo)*

Propósito		No.	Lugares a los que se desplazan de manera peatonal			Lugares a los que se desplaza en transporte motorizado		
General	Específico		Tía Elena / 60 años	Abuela Gabriela / 71 años	Abuela Fausta / 83 años	Tía Elena / 60 años	Abuela Gabriela / 71 años	Abuela Fausta / 83 años
								
Trabajo no remunerado y remunerado a la vez (Tanto reproductivo como productivo)	Compras para preparar productos que serán vendidos para generar ingresos, pero también consumo de ellas y de su familia	1	Carnicerías			Carnicerías		
		2			Casa particular			
		3	Fruterías			Fruterías		
		4	Leche Liconsa (ubicado en abarrotes)					
		5		Tienda de semillas y cereales		Tienda de semillas y cereales		
		6	Tiendas de abarrotes y minisúper					
		7		Tortillería y molino				
		8				Walmart		
		9				Soriana		
		10					Tienda de plásticos y desechables	
		11						Veterinaria
		12						Tiendas naturistas
	Recolección	13	Calles para recolectar leña					
		14			Faldas del cerro			
		15	Terrenos baldíos para cortar guajes					
	Vender productos (pan, guajes y quelites) recolectado o preparados en la vivienda.	16			Calles de la colonia			
		17					Sayulita	
		18						Plaza o parque
		19						Playa de los muertos

Fuente. Elaboración propia a partir del trabajo de campo

4.5.1 Compras para la vida cotidiana

Las tres colaboradoras realizan compras constantes en diferentes establecimientos. Algunos lugares son visitados con regularidad, como las tiendas de abarrotes, fruterías, tortillerías, tiendas de semillas y cereales, minisúper y otros comercios ubicados cerca de sus viviendas. Estos se encuentran a una distancia promedio de 353 metros. Los establecimientos más frecuentados son las tiendas de abarrotes, a las que acuden al menos tres veces al día, en correspondencia con las compras necesarias para el desayuno, la comida y la cena. Aunque generalmente son ellas quienes realizan estas compras, cuando hay infancias en la vivienda (nietas y nietos), estos se encargan de las compras cotidianas por mandato de mis tías, abuelas u otras personas adultas del hogar.

Respecto a los lugares de compra que se encuentran a más de un kilómetro de distancia, las colaboradoras acuden entre una y tres veces por semana. Se desplazan principalmente a las zonas de Coapinole y el Pitillal, donde adquieren productos comestibles y de limpieza a precios más accesibles que los de los establecimientos cercanos. Cuando hacen compras pequeñas y van solas, usan transporte público. Pero si requieren hacer varios mandados, prefieren ir acompañadas, principalmente por otras mujeres de la familia (como sus hijas), para que les ayuden con la carga.

En el caso de mi tía Elena, realiza sus compras por la mañana después de dejar a su nieta en el kínder. El día que la acompañé, y en nuestras charlas, me compartió que aprovecha ese momento para adquirir lo necesario para el desayuno y la comida. Puede llegar a visitar dos o tres establecimientos distintos, como la carnicería y la frutería. Si no encuentra la carne deseada en un primer lugar, va otro. Me comentó que procura comprar todo lo necesario para que sean pocas las ocasiones en que deba mandar a Anita, su nieta de 9 años, a la tienda durante el día. Después del mediodía, mi tía, el bebé y Anita se quedan en casa, y solo en caso de ser necesario o por alguna urgencia manda a la niña. Luego de las 2:00 pm, llega a casa su otra nieta, Jimena, de 13 años, quien lleva a Anita a la escuela y compra tortillas en la tortillería que queda frente a la primaria.

Otro establecimiento que mi tía frecuenta, de manera directa e indirecta, es una tienda de abarrotes que funciona como sucursal dispensadora de leche Liconsa. Cuando comenzó a ser

beneficiaria del Programa de Abasto Social de Leche⁶⁸, compraba entre dos y cuatro litros diarios (de 10 a 16 litros semanales). En la actualidad, compra entre una y dos veces por semana, aproximadamente cuatro litros. La leche se consume libremente por quien la necesite en casa, no exclusivamente por las niñas o el bebé. Aunque normalmente es ella quien hace la compra, algunas veces manda a sus nietas. Para ello, previamente habló con la encargada de la tienda, quien revisa el tarjetón del programa, para explicarle que es muy complicado hacer la compra personalmente ya que no puede descuidar a Samuelito. Mi tía me compartió:

El niño nomas llora si no me ve...por eso hablé con la muchacha y le dije mira yo cuido al bebé y no puedo venir. Ella me dijo “está bien manda a tus nietas, aquí les doy la leche”[tía Elena].

Respecto a los lugares donde mi tía Elena hace compras y usa transporte motorizado. Ella visita la tienda Walmart Pitillal (a 3.7 kilómetros de la vivienda) los *Martes de Frescura*, día en el que no cuida a su nieto. En esa tienda compra frutas y verduras de temporada que estén a buen precio. Me dijo que ha llegado a comprar hasta cinco kilos de manzana. También visita Soriana Pitillal, donde adquiere jabón multiusos para ropa y trastes. Ambas tiendas están a 300 metros una de otra, así que aprovecha para visitarlas el mismo día, además de hacer pagos en otros establecimientos.

Mi abuela Gabriela es probablemente quien más visita y compra en establecimientos lejanos a su vivienda, la razón es que vende comida en la playa de Sayulita entre dos y tres veces a la semana. El menú que ofrece cambia en cada ocasión. Vende tamales más uno o dos guisos, acompañados de arroz y frijoles. Así que los ingredientes los compra mínimo con dos días de anticipación porque el proceso de preparación puede iniciar una noche antes. La carne y los mariscos los compra personalmente, y/o acompañada por Maura, ya que ve la calidad del producto que recibe. Tiene dos carnicerías de confianza una cerca de su vivienda y otra en el Pitillal, en ambos ya es clienta frecuente y conocida. La masa para los tamales es un producto que ella prepara con sumo detalle: compra el maíz que después cuece en cal y agua para limpiar y pelar el grano, que después lleva a moler en una tortillería que está a 321 metros de su vivienda. Ahí muele una vez por semana entre cuatro y seis kilos de maíz nixtamalizado. Este proceso

⁶⁸ De acuerdo con el Estado el programa busca mejorar el acceso a alimentos para familias vulnerables, ofreciéndoles leche fortificada de alta calidad a un precio accesible.

(coser maíz en cal y agua) es muy común en la comunidad de Copalillo y Temalac, un proceso asociado con la ruralidad que mi abuela emplea en PV para hacer sus tamales.

En relación con la compra de vegetales y de los granos que se usan como complemento en las comidas que venden mi abuela y Maura, estos pueden ser adquiridos de manera indirecta por ella, ya que envía a sus nietas y nietos para comprarlos, pues no requieren de la misma atención ni cuidado que la carne demanda. Otro lugar que frecuenta mi abuela directa e indirectamente son las tiendas de plásticos y desechables, ella consigue precio de mayoreo en una tienda que se localiza en el Pitillal. Mi abuela Gabriela es muy estricta con sus ingredientes y productos, alimenta a su familia con la misma comida que alimenta a sus paisanas(os) y a todo aquel que le compre un platillo. Me ha dicho que turistas extranjeros y personas que no son paisanos han sido sus clientes. Por otro lado, al igual que mi tía Elena, mi abuela Gabriela también compra productos en la tienda Walmart y Soriana, me dijo al respecto: *“walmart o a veces soriana. Donde esté menos ahí compro, ya ves todo está caro ahorita”*.

En cuanto a los establecimientos cercanos a la vivienda de Gabriela, donde compra tortilla, refrescos y verduras para el consumo cotidiano, aunque algunas veces ella misma realiza las compras, generalmente envía a las infancias para hacerlas. Por otro lado, mi abuela Fausta también compra sus productos cotidianos en los establecimientos cercanos a su vivienda, ubicados a menos de 300 metros. Contrario a mi abuela Gabriela, es ella quien realiza directamente la mayoría de las compras diarias, ya sea en establecimientos cercanos o lejanos a su vivienda. Hace trayectos diarios para comprar tortilla, refrescos, queso y verduras. Cuando ella y yo conversábamos acerca de los trayectos que hace a la tienda, me contó que, en una ocasión, un vecino la había visto pasar ocho veces en una sola mañana.

Me dicen, el señor aquí “¿dónde va doña?”, “me voy a la iglesia, y voy a comprar, y vengo otra vez”. “Ocho veces, ya lo conté, ocho veces, te pasas, te vas, te vienes, ocho veces, doña ¿y no se cansa?”. No, le digo no...dice ocho veces ya me contó dice [abuela Fausta].

En cuanto a las compras a más de 400 metros de su vivienda, mi abuela Fausta adquiere carne, manteca, queso, harina para totopooxtli y frutas o verduras después de asistir a la oración matutina en la iglesia de La Luz del Mundo, en la colonia El Mangal. Además, cuando necesita los productos con los que soba –como aceite de víbora o pomadas– los consigue en una tienda naturista y una veterinaria del Pitillal.

Es importante mencionar que la mayoría de los propósitos mencionados hasta el momento son parte de una red de diligencias y mandados. En términos generales las tres colaboradoras visitan más de dos tiendas cuando de compras en establecimientos lejanos a su vivienda se trata. Porque en una sola salida a hacer compras, revisan y comparan precios de diferentes productos, abonan en tiendas departamentales e incluso visitan a familiares.

4.5.2 Recolección

La recolección de leña, guajes, ciruelas y quelites es una actividad con la que mis tías y abuelas están familiarizadas (al igual que otras mujeres de la familia, incluida mi mamá). Ellas crecieron en la montaña donde esta actividad es común, pero sobre todo necesaria para cocinar y alimentarse. La leña es el combustible del fogón, donde se cocinan varios de los productos recolectados que alimentan a la familia. En la montaña de Guerrero, la recolección se hace en el cerro, en terrenos baldíos, en las laderas, los cauces y en cualquier área donde se hallen frutos, hojas o madera. Aunque parezca ajena al contexto turístico de Puerto Vallarta, esta práctica sigue presente en su vida cotidiana. Incluso, mi abuela Fausta la ha convertido en una forma de obtener ingresos propios.

Las tres colaboradoras recolectan leña. Mi tía Elena recoge maderas, troncos e incluso tarimas (palet) que encuentra en la calle cuando va a algún mandado. Si ve alguna que puede cargar o arrastrar, no duda en tomarla y llevarla a su casa. En una visita la acompañé a una carnicería; mientras caminábamos, vio bastante madera frente a un taller mecánico y me dijo: “mira mucha leña, le voy a preguntar al señor si me vende o regala”. Se acercó al señor, quien le dijo que se llevara lo que quisiera, y ella le respondió que pasaría después de la carnicería. De regreso me ofrecí a cargar la madera para llevarla a casa.

Por su parte, mi abuela Gabriela cocina con leña de manera regular, ya sea para preparar comida o para poner el nixtamal. Aunque no recolecta como mi tía Elena, compra madera porque necesita bastante. Cada semana, un señor le vende leña y la lleva directamente a su casa. Las cargas que compra cuestan entre 200 y 300 pesos, dependiendo del tamaño.

En cuanto a mi abuelita Fausta, ella recolecta leña al igual que mi tía Elena para uso personal. En varias ocasiones ha salido con su esposo Carlos a recolectar leña, mangos, nanches y ciruelas en las faldas del cerro, ubicado a 110 metros de su vivienda. Estos productos los venden ambos en la colonia, entre familiares y paisanas(os). En más de una ocasión ha sido mi abuela quien persuade a su esposo para que salga a recolectar y vender la leña.

Un producto más que recolecta mi abuela, pero en su propio domicilio, son el pápalo, chipiili, guaje y ciruelas (productos básicos en la alimentación de mi familia). Como son productos de temporada, los recolecta de su patio, los limpia y prepara en pequeños paquetes de quelites que vende en su colonia. Ahí donde existen varias familias nahuas de diferentes pueblos, quienes están familiarizados con los productos que mi abuela vende.

Cuando el guaje, lo corta el guaje, allá ando, ando vendiendo también. Pápalo también lo corta, cien pesos lo llevan...Allá lo llevo lo acabó en los cuachiroles. Ayer lo traje, ochenta pesos, ya compré mi tortilla, ya compré chile verde, chile tomate. Ya fui a ganar hija le digo vamos a comer [abuela Fausta].

Así como mi abuela vende sus quelites en la colonia, otras mujeres también le ofrecen diversos productos a ella y a las demás colaboradoras. Regularmente estos productos se venden de puerta en puerta entre casas de paisanos, pero también se comercializan por medio del teléfono celular: ya sea con llamadas, mensajes de voz o publicaciones en grupos de WhatsApp y Facebook de paisanas(os) nahuas. Las tres colaboradoras han comprado atoles, tamales, calabazas, quesos y hasta carne de guajolote por alguna de estas vías digitales. Me han contado que, en distintas ocasiones, han gestionado la compra de lo que necesitan mediante llamadas a paisanas(os) que pueden conseguir los productos, ya sea en Puerto Vallarta o en la montaña.

4.5.3 *Vender productos, preparados, elaborados o recolectados*

Como se ha mostrado en apartados anteriores, mis tías y abuelas generan ingresos propios de manera informal. Cada una de ellas combina el cuidado cotidiano con actividades económicas que han construido a lo largo de los años. Mi abuela Gabriela vende comida en la playa de Sayulita desde hace 15 años. Mi abuela Fausta soba en su casa, recolecta y vende quelites, y elabora y prepara *totopooxtli* y tamales que vende en los alrededores de su colonia. Mientras que mi tía Elena obtiene ingresos tanto por el cuidado de su nieto Samuelito como por la venta de productos de catálogo (Avon y Fuller).

Elena vende productos por catálogos desde hace 33 años y cuida a niños desde hace 25. Actualmente, la entrega de productos la realiza de manera peatonal, acompañada por sus nietas, a casas de vecinas y conocidas de la colonia. Mientras que en su domicilio atiende a las niñas y niños que cuida en turno. Es la madre o padre quien se encarga de llevar y recoger al bebé o los menores. Si bien mi tía Elena es quien menos metros se desplaza fuera de su vivienda para obtener ingresos propios, sus actividades no dejan de ser complejas y formar parte de una red cotidiana de compras y mandados. A los infantes que ha cuidado los alimenta con la misma comida que consumen ella y su familia y los ha dormido, cargado y bañado en los mismos lugares donde ha cuidado a sus propias nietas y nietos. Por las charlas que hemos tenido, no hace distinción en cómo cuidar a los infantes de su familia y a los que no lo son. Incluso me ha expresado, y he podido apreciar en el pasado, que en diferentes momentos ha involucrado a sus hijas e hijos en los cuidados de los infantes.

Mi abuela Gabriela, por su parte, es quien mayor distancia se desplaza para vender sus productos. Desde hace 15 años vende comida (tamales y guisos) en distintos lugares de Puerto Vallarta. En la actualidad, junto a su hija Maura, utiliza transporte motorizado combinado con trayectos peatonales para ir y regresar desde su vivienda hasta la playa de Sayulita (aproximadamente 82 kilómetros de trayecto). Este recorrido es interestatal: su casa está ubicada en Jalisco, mientras que Sayulita en el estado de Nayarit. Una vez que llegan a la playa ordenan todos los bultos sobre una banca de concreto que funciona como mesa para despachar la comida y como área de comensales. En los alrededores, mi abuela hace caminatas para levantar pedidos y posteriormente entregar comida a los clientes que prefieren no desplazarse hasta la banca.

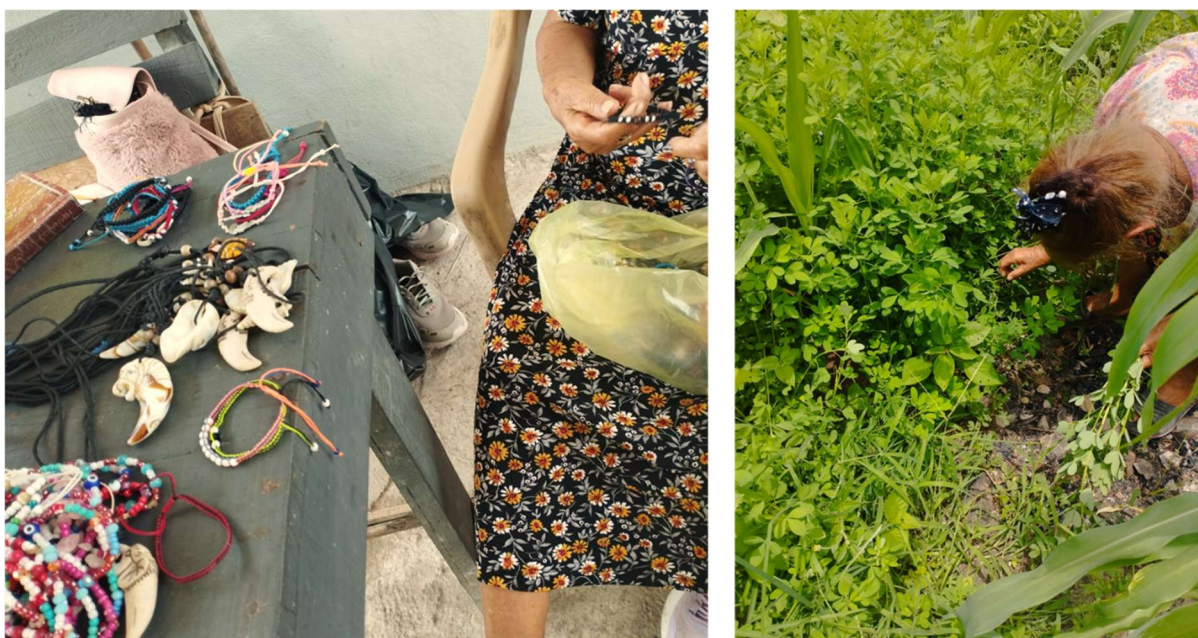
También hace las entregas de los platillos que previamente Maura consiguió por medio de llamadas telefónicas.

En el caso de mi abuela Fausta, ella utiliza su casa como espacio de trabajo. Soba a personas en el zaguán o en el interior, dependiendo del área que necesite atender. Esta actividad también la ha llevado a salir de su casa para visitar a quienes no pueden trasladarse debido al dolor o la inmovilidad. En nuestras charlas me comentó que, en estos casos, son las propias personas quienes la trasladan, van por ella y la regresan en sus autos o en Uber.

Dice me lo va a pedir Uber, me van a traer, y para este, allá lo voy a tomar, y dicen “ahí voy a ir, y te vengo a dejar”[abuela Fausta].

Además, mi abuela Fausta es quien vende productos que recolecta en su patio: guajes, chipiili y pápalo. Camina por los alrededores de la colonia, especialmente por una sección llamada “el callejón”, habitada principalmente por familias nahuas de distintos pueblos. Ahí recorre las calles y grita el nombre de los productos que ofrece. En nuestras conversaciones, y en las salidas que hicimos juntas, noté que varias familias del callejón trabajan en la playa como vendedores ambulantes.

Fotografía 4.2 *Fausta a la derecha recolectando chipiili del patio de su casa, a la izquierda mostrándome los collares que tiene y que venderá en una próxima temporada vacacional.*



Fuente. Fotografías de archivo propio.

Fausta conoce a varios habitantes de su colonia, que venden pulseras y collares en diferentes playas de la Zona Conurbada de Puerto Vallarta. Por esa razón es ahí (en el callejón) donde compra cuentas de plástico, hilos y broches para hacer sus propias pulseras y collares que posteriormente vende por temporadas en un parque municipal y en la playa de Los Muertos de Puerto Vallarta. Aunque no los vende de manera continua, sí lo hace cada tres o cuatro meses, cuando ha logrado elaborar una cantidad considerable de accesorios.

4.6 Conclusiones

En este capítulo presenté a mi tía Elena, y mis abuelas Gabriel y Fausta, las que participaron como colaboradoras constantes en esta investigación. A partir de sus trayectorias de vida, se mostraron algunas escenas cotidianas de sus rutinas en Puerto Vallarta y se describieron los trayectos que realizan fuera de la vivienda. Los cuales fueron organizados por tipo de actividad: desde aquellos vinculados al cuidado directo, como visitas médicas o acompañamientos escolares, hasta aquellos que mezclan lo reproductivo con lo productivo, como la venta de comida o las compras para el hogar.

Las movilidades descritas en este capítulo muestran que los trayectos cotidianos que realizan mis tías y abuelas no son simples desplazamientos, sino acciones que forman parte del cuidado cotidiano. Ya sea caminando al hospital, yendo a la playa para vender comida, a la tienda, al banco del Bienestar, estos desplazamientos físicos están atravesados por afectos, necesidades familiares, vínculos comunitarios y conocimiento del territorio que habitan.

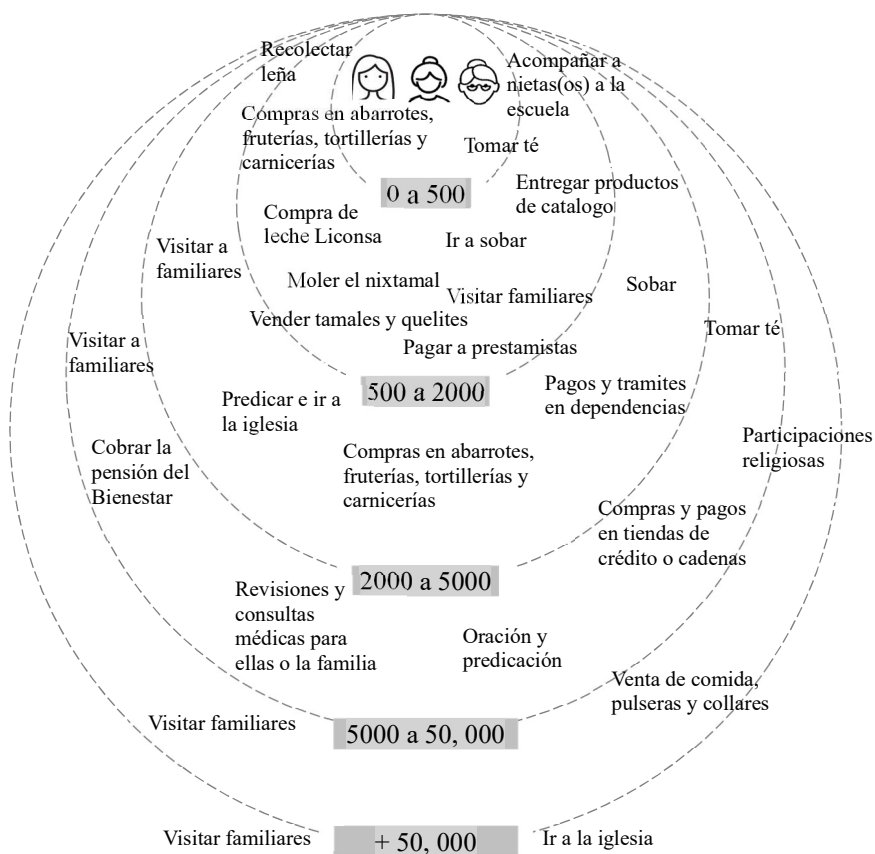
En cada trayecto se producen lógicas que están condicionadas por el tiempo y el espacio, los recursos disponibles y las relaciones, los cuales los hacen posible. En ellos se expresa una forma de cuidado que no siempre se nombra como tal, pero que organiza buena parte de la vida diaria. Las escenas mostradas son sostenidas principalmente por mis tías y abuelas, mujeres nahuas de indistinta edad mayores de 60 años, que conocen las rutas, los horarios, las personas y los lugares donde se resuelven los asuntos de la vida cotidiana.

Además, estas movilidades permiten ver cómo el cuidado desborda los límites de la vivienda y se extiende hacia calles, establecimientos y hasta al mobiliario urbano, como la banca de concreto donde mi abuela Gabriela y su hija Maura venden comida e interactúan con paisanas(os). Allí, ellas además de vender comida, reorganizan tareas, intercambian productos, ofrecen consejos, vigilan objetos y personas entre otras acciones que realizan hasta tres veces a la semana.

En la ilustración 4.4 presento un gráfico en donde se representa la distancia entre la vivienda de mis tías y abuelas y las prácticas que se han enlistado en este capítulo, ahí se ven como las actividades se expanden territorialmente. La mayoría se desarrolla en menos de dos

kilómetros mientras que otras implican desplazamientos mayores, hasta de 40 kilómetros. En cuanto a la dimensión temporal, mientras que algunas actividades son realizadas diariamente como las compras de insumos o llevar y recoger a nietas, otros si bien no son diarios se han realizado de manera constante durante el curso de vida de mis tías y abuelas. Como visitar, llevar despensa o sobar a familiares. Todo esto refleja que hay prácticas de cuidado indirecto que son sostenidas y que atraviesan, geografías, edades y lugares.

Ilustración 4. 4 *Distancia en metros entre la vivienda y las prácticas productivas y reproductivas de mi tía Elena y mis abuelas Fausta y Gabriela*



Fuente. Elaboración propia a partir de los resultados del campo, el cual realicé en Puerto Vallarta durante los meses de enero a julio del 2024.

Desde una mirada de género, esto me permite reflexionar sobre cómo, a pesar de que somos varios los integrantes en una familia extensa nahua, esperamos como comunidad que mis tías y abuelas sigan al pendiente de toda la familia. Exigiéndoles que sepan el estado de salud, la ubicación y hasta responsabilizándolas de decisiones que toman los integrantes de la familia. Lo anterior en preguntas sutiles como: ¿cómo sigue mi tío?, ¿cómo están las niñas?, ¿pero no le

dijeron nada? Preguntas que yo también he realizado, al preguntar por la familia que vive en la costa, pero también en la montaña e incluso por los que han migrado hacia Estados Unidos. Entonces, en el caso de mis tías y abuelas parece que “su deber” y consecuente hacer no cede.

En la misma ilustración (4.4) también puede observarse aspectos que autoras en cuidado y movilidad, como Pacheco (2020) y Sánchez de Madariaga (2009), han mencionado previamente. En relación con los cuidados, la mayoría de las prácticas realizadas tanto cerca como lejos del domicilio de mis tías y abuelas son cuidados indirectos, los cuales son definidos por Pacheco (2020) como los trabajos de cuidados que no necesitan interacción cara a cara entre quien cuida y es cuidado, pero que son fundamentales para el bienestar. Considero relevante que, en el caso de mis tías y abuelas, estas prácticas evidencian estrategias cotidianas de bienestar basadas en la confianza, fuera de los marcos del mercado (como los préstamos de efectivo entre vecinas y vecinos) o de las políticas públicas de salud (como visitar a alguien para hacer curaciones o sobar a familiares). También muestran que, a través de la confianza, es posible mantener el acceso a ciertos programas sociales, como lo relató mi tía Elena, quien habló con la encargada de la leche Liconsa para conservar el beneficio, aunque fueran sus nietas quienes recogieran la leche.

Mientras que desde la perspectiva de la movilidad del cuidado de Sánchez de Madariaga (2009) y desde una perspectiva del curso de vida, mis tías y abuelas exhiben que los bultos, recados y mandados que cargan no son de reciente incorporación a su vida. Sino que desde su niñez hasta hoy siguen cargando los mismos objetos y comestibles como leña, frutos, nixtamal, masa, tamales o remedios. Esto me lleva a reflexionar sobre los límites simbólicos entre la montaña y la costa.

Arias (2005) documento lo poroso de los límites rurales y urbanos, en sus análisis sobre trabajo y migración exhibe que el imaginario colectivo impuesto inicialmente por el Estado, de ver a las zonas rurales como aglomerados territoriales de familias campesinas genéricas y autosuficientes por sus actividades de producción y reproducción es insostenibles. De acuerdo con la autora esto se debe a que, en la práctica algunas familias dependen de actividades no agrícolas como el comercio informal, las remesas, el trabajo asalariado temporal y los servicios, además de que establecen vínculos cotidianos con centros urbanos y redes migratorias que transforman su organización doméstica, sus formas de sustento y sus relaciones comunitarias.

En el caso de mis tías y abuelas, si bien no se desplazan de manera cotidiana y física a la montaña de Guerrero, siguen realizando actividades asociadas al imaginario rural. Por ejemplo, recolectan huevos, crían gallinas de corral o cultivan quelites para el autoconsumo. Actividades que mi tía Elena hace tanto en la montaña (cuando va) como en el puerto. Esto pone en evidencia que la distancia geográfica se vuelve relativa cuando la práctica se replica ya sea en la montaña o en la costa.

Desde el género, también hay actividades que, aunque se hagan en la ciudad, mantienen la lógica de cuidado asignada históricamente a las mujeres de mi familia. Por ejemplo, ir al molino a moler nixtamal, que en la montaña es muy común y en Vallarta, aunque menos frecuente, también ocurre. Como los seis kilos de maíz que mi abuela Gabriela y Maura muelen cada semana para hacer tamales. Esto deja ver que algunos desplazamientos siguen estando marcados por el género, aun cuando el contexto haya cambiado.

Otro aspecto que destaca en este capítulo es el uso de tecnologías. Mis tías y abuelas usan teléfonos y redes satelitales para comunicarse con sus familiares en Puerto Vallarta y en Guerrero. También solicitan servicios de transporte privado por aplicación, aunque no utilizan estas plataformas para hacer pagos en línea. Esto resulta relevante si se considera su edad, porque se desplazan diariamente por su colonia, cruzan límites municipales o estatales con regularidad, pero su acceso a lo digital es distinto. En el caso de mis tías y abuelas navegar en caminos y transportes físicos y materiales resulta relativamente más sencillo que la navegación digital. No obstante, aunque no dependen del internet, también hacen uso de él cuando lo requieren.

Si bien no son ellas quienes operan directamente los dispositivos, sí lo hacen con ayuda de una nieta o hija, por lo que pude observar se auxilian de otras mujeres de la familia. Lo que deja ver que, si bien algunas mujeres de la familia se benefician de ellas, ya que son quienes cuidan a las niñas y niños, mis tías y abuelas también pueden llegar a beneficiarse de las habilidades tecnológicas que los infantes pueden manejar mejor. Lo importante aquí es que, aunque el uso de tecnologías no sea central en su vida, sí las integran en sus formas cotidianas de cuidar, informarse y organizar actividades.

Por eso, el cuidado no puede pensarse como algo fijo o encerrado, sino como una práctica que se mueve, que requiere trayectos, tiempo y cuerpos. Estos movimientos, lejos de ser aleatorios, están cargados de memoria, decisiones, cargas y afectos. Reconocer estas movilidades como parte del cuidado permite entender que cuidar también es caminar, cargar, ir y volver, hacer fila, esperar, acompañar, mandar, vender o recolectar. Y que en cada uno de esos actos se sostiene una forma de vida que inició en la montaña y ahora está en la costa.

Este capítulo, si bien permite asomarse a los desplazamientos fuera del hogar que realizan mis tías y abuelas en Puerto Vallarta, también tiene sus límites. En primer lugar, las escenas y trayectos descritos corresponden a su vida actual en el contexto urbano, dejando fuera parte de sus prácticas de cuidado en los pueblos de origen. Otra limitación tiene que ver con que este capítulo es, sobre todo, descriptivo: se privilegió mostrar las escenas con detalle, pero el análisis teórico en diálogo con la literatura especializada fue limitado. Esta decisión tuvo que ver con priorizar una mirada cercana y situada, reconozco que el próximo capítulo y en la conclusión general será necesario desarrollar con mayor claridad los aportes analíticos de estas observaciones. Finalmente, aunque se sistematizaron diez propósitos de trayecto, seguramente existen más caminos, motivos y formas de moverse que escapan a esta escritura. Aun con esas limitaciones, este capítulo busca mostrar que el cuidado, lejos de ser estático, se sostiene en movimiento.

CAPÍTULO V. PRÁCTICAS TEMPO-ESPACIALES DE CUIDADO NAHUA

5.1 Introducción

Este capítulo reúne el análisis de las prácticas de cuidado que realizan mis tías y abuelas nahuas en Puerto Vallarta, a partir de la experiencia cotidiana de Elena, Gabriela y Fausta. El objetivo es identificar las prácticas sociales nahuas mediante las estrategias tempo-espaciales del cuidado, es decir, cómo se organiza el espacio y el tiempo para que el cuidado ocurra, así como reconocer las distintas movilidades que intervienen en estas prácticas, más allá del desplazamiento físico.

En tal sentido el documento lo organizo en tres secciones. La primera parte tiene como objetivo presentar la propuesta de análisis de los cuidados en la organización familiar nahua mediante estrategias tempo-espaciales, a partir de dos ejes analíticos construidos desde el léxico y la experiencia de mis tías y abuelas y la propia: *pilaana*, que refiere al cuidado hacia bebés, niñas y niños, y *maachiiwa*, que implica el cuidado hacia personas adultas. Ambos verbos expresan formas relacionales, situadas y cotidianas de sostener la vida, por medio de dimensiones del cuidado *físico*, *material* y *afectivo*.

En la segunda sección analizo estas prácticas de cuidado desde cada una de esas dimensiones: la dimensión *física* contempla los cuidados directos e indirectos al cuerpo; la *material* aborda los recursos, objetos y trabajos que hacen posible el cuidado cotidiano; y la *ética-afectiva* se enfoca en los vínculos, las memorias y la responsabilidad intergeneracional que lo sostienen. Estas tres dimensiones están atravesadas por la temporalidad y la espacialidad del cuidado, lo que permite comprender cómo las mujeres mayores de mi familia continúan siendo cuidadoras activas incluso en la vejez, sosteniendo el bienestar cotidiano de la familia extensa.

La tercera sección presento las movilidades nahuas que desbordan el espacio físico del hogar: aquellas que se proyectan hacia lo simbólico, lo deseado o lo digital. Las tres secciones parten de la hipótesis de que el cuidado no es una tarea fragmentada ni confinada a un solo lugar, sino un proceso continuo, corporal y relacional que circula entre generaciones, territorios y

tiempos. En este proceso, el cuerpo de las cuidadoras funciona como bisagra por donde transitan tareas que sostienen la vida familiar y comunitaria, articulando lo que la economía feminista ha definido como trabajo reproductivo (no remunerado, centrado en el sostenimiento de la vida) y trabajo productivo (actividades que generan ingreso económico).

5.2 Precisiones previas: cuidado, cuerpo y las colaboradoras

Antes de presentar el análisis de las prácticas tempo-espaciales de cuidado nahua, es importante recuperar algunas claves conceptuales y situadas que atraviesan este capítulo. Conviene precisar que el concepto de *cuidado* que rige este análisis, es un proceso que articula acciones materiales, emocionales y simbólicas orientadas a sostener, reparar y preservar la vida (Tronto, 1987). A su vez, el cuidado también es un trabajo que permite el funcionamiento del sistema económico (Pérez, 2005, 2019) y que se distribuye de manera desigual según el género, la edad, la clase y la etnicidad (Batthyány, 2015).

Vale la pena recuperar algunos datos estadísticos de México con relación al tiempo dedicado al cuidado por mujeres y hombres hablantes y no hablantes de lenguas originarias. Los datos de la ENUT 2019 (INEGI y INMUJERES, 2019) revelan que las mujeres (mayores de 12 años) hablantes dedican en promedio 39.6 horas semanales al cuidado de personas dentro del hogar, cifra que incluye la atención a niñas, niños, personas adultas mayores y personas con enfermedades o limitación psicomotrices⁶⁹. Mientras que las mujeres no hablantes, reportan un promedio de 35.9 horas semanales. En contraste, los hombres hablantes dedican 16.7 horas, y los no hablantes 17.6 horas. Estas cifras muestran que, aunque la diferencia entre hombres hablantes y no hablantes es menor, las brechas de género son significativas: las mujeres hablantes cuidan en promedio 22.9 horas más que los hombres hablantes. Este dato evidencia la fuerte división sexual del trabajo de cuidados en contextos de pueblos originarios (rurales y urbanos) y sugiere que las mujeres que hablan una lengua indígena enfrentan una sobrecarga

⁶⁹ Para INEGI (2019) el cuidado son actividades específicas que realizan las personas de 12 años y más para atender, asistir, acompañar, vigilar y brindar apoyo a los integrantes del hogar o a otras personas, con la finalidad de buscar su bienestar físico y, en el caso de los niños pequeños, la satisfacción de sus necesidades.

mayor, no solo por su condición de género, sino también por las condiciones estructurales que acompañan la pertenencia étnica.

Entonces en el caso de mis tías y abuelas nahuas, quienes son parte de las estadísticas de INEGI, hablantes que cuidan a niñas, niños y adultos cara a cara. La evidencia empírica demuestra que además de los gestos afectivos o tareas visibles entre quien cuida y quien es cuidado, es un conjunto de acciones y tareas *indirectas* que sostienen la vida cotidiana como: cocinar, observar, vigilar, calentar agua, coser ropa, rezar por la familia o recibir visitas. Así, el cuidado se realiza no solo con las manos y el cuerpo, sino también a través de la atención, el vínculo comunitario y la memoria.

En tal sentido retomo a Mauss (1996) y Le Breton (2010) para la conceptualización del *cuerpo* en esta tesis, debido a que ambos autores lo conceptualizan desde una perspectiva histórica y cultural. Además, Le Breton (2010) da peso a los afectos. Entonces, lejana queda la idea de que el cuerpo es una mera entidad biológica neutra. Siguiendo a los autores mencionados, el cuerpo es una construcción social y técnica, en tal sentido fue y es moldeado por las formas de vida, los aprendizajes y las normas que cada sociedad transmite. Le Breton (2010) propone que el cuerpo no se posee, sino que se es. Así, el cuerpo no es algo evidente ni homogéneo, sino un espacio simbólico, histórico y cultural que varía según el género, la edad, el territorio, la espiritualidad o la clase social.

Para ambos autores, el cuerpo sobrepasa su función mecánica y física. Mauss (1996) lo expresa al hablar de las técnicas del cuerpo, las que define como maneras socialmente aprendidas de nadar, dormir, parir o sentarse. Estas prácticas no son solo gestos individuales, sino formas de conocimiento transmitidas por la tradición o imitación, por lo tanto, estas técnicas no son instintivas ni naturales, modelan la manera en que las personas se mueven, actúan y se relacionan en sociedad. Mientras que Le Breton (2010) amplía esta visión al considerar que el cuerpo es también afecto, sensibilidad y lenguaje. Es a través del cuerpo que se comunica, se sufre, se ama, se protege y se da sentido. El cuerpo se vuelve así un archivo de lo vivido y una superficie de inscripción de saberes y vínculos.

Desde la experiencia de mis tías y abuelas, y la mía como intermediaria, entiendo el cuerpo como el lugar desde donde se cuida, se acompaña y se sostiene la vida cotidiana y

comunitaria. El cuerpo de mis tías y abuelas es también técnica del cuerpo (Mauss, 1996), porque con sus manos cocinan, soban, cargan, limpian y curan como lo aprendieron. Pero también es territorio simbólico donde se alojan memorias, saberes y deseos (Le Breton, 2010). En sus cuerpos se inscriben las tensiones del trabajo, los silencios, la fe, la satisfacción, el cansancio o el dolor. Incluso en la quietud, sus cuerpos siguen cuidando: con la mirada, con la oración, con su sola presencia. Esta comprensión encarnada del cuerpo, como archivo relacional y afectivo, es la que guía mi análisis de las prácticas de cuidado en el contexto de esta investigación.

A continuación, presento y retomo a manera de síntesis a las colaboradoras para después pasar a la primera sección de este capítulo que corresponde a presentar la estrategia de análisis en la que se organiza el cuidado nahua:

Mi tía **Elena de 60 años**, pasa la mayor parte del día en su vivienda, donde ha cuidado de niñas y niños (familiares o no). Desde su niñez, ha procurado el bienestar de las infancias (hermanas y hermanos) incluso su migración a Puerto Vallarta se dio para atender a una sobrina que estaba por nacer. Actualmente sigue cuidando, recibe ingresos económicos de forma irregular por el cuidado de su nieto Samuelito y por la venta de productos por catálogo.

Mi abuela **Gabriela de 71 años**, combina el trabajo de cuidado con la producción de alimentos que vende en la playa desde hace más de una década. Ella misma organiza, prepara, transporta y distribuye la comida, y al mismo tiempo en casa cuida a uno de sus nietos y mantiene el funcionamiento diario en su hogar. Su trabajo puede iniciar desde la madrugada cuando tiene que cocinar para vender.

Mi abuela **Fausta de 83 años** es activa en el cuidado familiar. Aunque ya no trabaja como vendedora ambulante, genera ingresos económicos principalmente por sobar, curar y por la venta de *totopooxtli* y tamales. Los tamales los prepara y vende en su colonia cuando recibe la Pensión del Bienestar para adultos mayores. También es la encargada del cuidado de Diana, su hija con diabetes, quien depende netamente de mi abuela.

5.3 Prácticas tempo espaciales de cuidado nahua

Durante el trabajo de campo y el proceso de organización de la información, identifiqué múltiples tareas y actividades orientadas al bienestar de bebés, niñas, niños y personas adultas. En estas acciones, mis tías y abuelas ejercieron el cuidado de manera directa y relacional, a través de sus cuerpos, su tiempo y su presencia. No obstante, también destacaron trabajos indirectos, como las tareas domésticas o tareas ejecutadas por terceros, pero que eran organizadas, supervisadas o facilitadas por mis tías y abuelas. En total se detectaron diez tareas que se realizaron de manera constante durante todo el tiempo que estuve conviviendo con ellas, las cuales contribuyen al sostenimiento de la familia, estas son: *alimentar, curar y sobar, asear, enseñar e instruir, acompañar hacia establecimientos de salud, hacer guardia y limpiar heridas en casa o instituciones médicas, orar y predicar, dar y recibir artículos comestibles o dinero, hospedar y actividades domésticas.*

Las actividades mencionadas, no siempre pueden clasificarse de manera tajante como productivas o reproductivas en términos de que las primeras son las que reciben algún beneficio económico y las segundas son sin pago alguno. Pues a menudo se realizan de forma simultánea, sosteniendo tanto a infancias como a personas adultas. Cabe señalar que se realizaron descripciones densas de cada una de las diez tareas de cuidado nahua como parte del trabajo de campo, sin embargo, por motivos de extensión no se incluyen en este documento. Lo que se presenta a continuación es la estrategia y el análisis donde se agrupan por prácticas.

Desde las ciencias sociales, Giddens (2011) define como práctica social a patrones o rutinas realizadas por las personas en su vida cotidiana, que constituye la unidad básica del entramado social. Estas prácticas, que son acciones socialmente estructuradas y recurrentes se sostienen en el tiempo y el espacio. El autor propone que las prácticas sociales son el medio a través del cual se producen y reproducen las estructuras, ya que los actores, al ejecutar sus acciones, se apoyan en reglas y recursos preexistentes (estructura), pero también los transforman. Las cuales se componen de: *conocimiento práctico* que los sujetos saben hacer; *racionalidad reflexiva*, que permite a los actores monitorear sus acciones y ajustarlas en contextos cambiantes; y *estructuras sociales* como reglas, normas e instituciones que enmarcan

la acción. Así, las prácticas sociales reflejan tanto la capacidad de agencia de los sujetos como las limitaciones estructurales en las que se inscriben.

Mientras que para Bourdieu (2007), la práctica social no es el resultado automático de reglas externas ni de elecciones individuales completamente libres, sino el producto de la articulación entre *habitus*, *campo* y *capital*. El *habitus* es un sistema de disposiciones duraderas y transferibles, incorporadas a través de la experiencia social, que orientan la percepción, la acción y la valoración sin necesidad de una reflexión consciente. Estas disposiciones se despliegan en un *campo*, entendido como un espacio social estructurado de relaciones de poder, donde los agentes compiten por distintos tipos de *capital* (económico, social, simbólico o cultural). La práctica, entonces, emerge de la relación entre estas disposiciones internas y las condiciones objetivas del campo. Además Bourdieu (1996) argumenta que el *habitus* está generizado. Es decir, los cuerpos se entienden y se tratan socialmente desde una mirada que los clasifica como femeninos o masculinos, y esta clasificación sostiene jerarquías que parecen naturales, pero que en realidad son construidas. Por eso, las prácticas sociales siguen ideas androcéntricas que organizan el mundo. Sin embargo, no todo es repetición: también hay espacio para que las personas actúen, tomen decisiones, ajusten o cambien lo que hacen según las reglas, sus posiciones en la sociedad y sus propias historias.

A lo anterior me gustaría sumar la perspectiva geográfica y feminista de McDowell (2000), quien al igual que Bourdieu (1996), reconoce la importancia del cuerpo, pero desde su vínculo con el espacio como componentes inseparables. Para la autora, las prácticas son experiencias corporales situadas, donde los cuerpos reflejan relaciones de poder, afectos e identidades, en contextos específicos. Esta mirada permite reconocer que el espacio no es neutral, y que las prácticas están marcadas por desigualdades y relaciones de género.

Desde estos enfoques, el cuidado no puede entenderse sin atender a los espacios donde ocurre, los cuerpos que lo realizan y las normas de género que lo rigen. Mientras Giddens (2011) destaca el orden estructural y la reproducción social desde una perspectiva teórica general, Bourdieu (1996) pone atención tanto a las disposiciones inscritas en el cuerpo como a los lugares que ocupan las personas dentro del entramado social. Y McDowell (2000) aporta una mirada situada que subraya la dimensión vivida y desigual de las prácticas en el espacio cotidiano.

Partiendo de lo anterior, propongo una conceptualización situada de las *prácticas tempo-espaciales del cuidado nahua*, entendidas como tareas y acciones cotidianas orientadas al bienestar físico, material y afectivo de bebés, niñas, niños y personas adultas de distintas edades dentro de la familia nahua. Estas prácticas son sostenidas principalmente por mujeres, desde que son niñas hasta su adultez, quienes asumen la responsabilidad del cuidado –ya sea de manera directa o indirecta– a través de su cuerpo. Aunque dichas tareas pueden realizarse en cualquier lugar donde se encuentren las cuidadoras, el hogar destaca como espacio central por la presencia continua de mis tías y abuelas. Es ahí donde negocian el tiempo y el espacio para realizar, de forma simultánea, múltiples actividades. En estas prácticas de cuidado, las personas involucradas no solo reproducen saberes y rutinas, sino que también enfrentan tensiones, ejercen agencia y desarrollan estrategias concretas para sostener la vida.

En tal sentido las diez tareas de cuidado cotidiano que realizan mis tías y abuelas se presentan y analizan como *prácticas tempo-espaciales del cuidado nahua*, que se agrupa de acuerdo con los beneficiarios del cuidado. Cuando los beneficiarios son bebés, niñas y niños (menores de 13 años⁷⁰) el eje analítico es *pilaana*, mientras que las tareas que benefician mayormente a los adultos, incluso a familias enteras, se localizan en el eje de *maachiiwa*.

Ambos son verbos en náhuatl que retomo desde mi lengua y experiencia familiar. La traducción literal de *pilaana* es cuidado y crianza de bebés, niñas y niños, el segundo, aunque se traduce comúnmente como “hacer”, abarca una forma amplia de “hacer para otros”,

70 Determiné esta edad como límite de *pilaana* debido a que, en casa de mi tía Elena y mi abuela Gabriela, Jimena y Jorgito (nieta y nieto) tienen esta edad. Pero además es por fines epistémicos y situados. En la comunidad de Copalillo, el verbo *pilaana* se utiliza comúnmente para nombrar a los cuidados que las personas brindan a los bebés. Sin embargo, en una visita a una abuela en Copalillo, lo escuché en referencia al cuidado de una niña de once años. Más adelante, en una conversación con mi maestra de náhuatl, Emiliana, ella me explicó que *pilaana* puede usarse también con niñas, niños y adolescentes que aún viven con su madre, quien es la principal encargada de su cuidado. Me dijo que, mientras el o la adolescente no se haya casado y siga viviendo bajo el mandato materno, este verbo sigue siendo válido. Esta explicación me permitió ver que el cuidado que ejercen las mujeres hacia sus hijas e hijos continúa hasta que se van de casa, momento en que serán “cuidados” por otra mujer o “comenzarán a cuidar” a su propia familia. Es decir, el cuidado no desaparece, sino que se transmite, se hereda, y recae nuevamente sobre las mujeres. Esta manera de nombrar y vivir el cuidado muestra una carga de género que atraviesa el curso de vida familiar y que se sostiene en el tiempo.

especialmente hacia personas adultas. Esta distinción lingüística, la uso para nombrar a los dos ejes de cuidado de las prácticas tempo-espaciales de cuidado nahua. Además esta distinción es con fines epistémicos (Blazquez et al., 2010; Haraway, 1995; Trujillo y Contreras, 2020). Intento ofrecer una lectura situada y afín con el contexto nahua en el que se desarrolló esta investigación. No es *social care* (Daly y Lewis, 2011) del contexto anglosajón, ni *cuidado* (Batthyány, 2020) o *circuitos de cuidado* (Guimarães y Hirata, 2020) como se nombra en América Latina, sino *pilaana* y *maachiiwa* como formas de nombrar el bienestar desde dentro de la cultura nahua.

En cada eje analítico (*pilaana* y *maachiiwa*) destacan tres dimensiones la *física*, *material* y *afectiva*, en donde la dimensión tempo-espacial atraviesa las tres categorías. Debido a que las acciones de cuidado implican una organización específica del espacio (hogar, calle u hospital) y del tiempo (días, turnos u momentos del ciclo de vida), los cuales configuran la forma y posibilidad del cuidado (ver tabla 5.1). A continuación enuncio los componentes de las tres dimensiones del cuidado nahua, dimensiones que surgieron a partir de las categorías analíticas que propuso Batthyány (2020), si bien las retomo he formado mi propia definición e interpretación.

5.3.1 Dimensiones del cuidado nahua

La *dimensión física* se compone de las actividades en las que existe contacto físico que buscan el bienestar de los niños y adultos de la familia nahua extendida. No obstante, estas interacciones se pueden dar de dos formas: de manera directa y relacional (cara a cara) entre quien cuida y es cuidado; mientras que la forma indirecta es cuando el cuidador gestiona, ordena o administra que alguien más se encargue del bienestar de bebés, niños y adultos. Algunas frases que mencionaron mis tías y abuelas son: “*no lo cuido...nada más ese Damiancito*”, “*me lo traen niño*” o “*lo cuido mi hija [Diana]*”.

La *dimensión material* del cuidado se refiere a los recursos que se obtienen o intercambian a partir de las prácticas de cuidado, así como a las formas en que estos son adquiridos. Algunos de estos recursos son monetarios y otros en especie. En el primer caso, se trata de dinero que se recibe de manera informal, por medio de donativos voluntarios o a través de programas sociales. En el segundo caso, las especies comprenden alimentos, semillas, quesos, despensas, quelites, panes, e incluso apoyo en mano de obra u otros intercambios que

permiten cubrir necesidades vinculadas a la dimensión física del cuidado. Algunas frases que surgieron en las entrevistas ilustran esta circulación: *“le doy lenteja”*, *“ya nos trae también pollo”* o *“ya me dio trescientos, a veces quinientos”*.

Mientras que la *dimensión ética-afectiva* se refiere a los vínculos, emociones y responsabilidades que sostienen el cuidado cotidiano entre mujeres de mi familia nahua. Incluye prácticas que se realizan por compromiso, memoria y reciprocidad. A través de acciones que expresan una ética del cuidado aprendida desde la infancia, reproducida entre generaciones y sostenida incluso en contextos de tensión. Aquí el afecto no es solo un sentimiento, sino una forma de organización, de decisión y de continuidad comunitaria del cuidado: *“me siento cansada a veces”*, *“me da lástima, dónde va ir”* o *“aquí se queda”*.

Las tres dimensiones del cuidado nahua, de acuerdo con la evidencia empírica y los intereses teórico-analíticos de esta tesis, están atravesados por condiciones, de temporalidad y espacialidad que buscan cómo, cuándo, dónde y con qué se da el cuidado. En tal sentido, la *movilidad*, la *reconfiguración de los espacios domésticos* y el *uso cotidiano del tiempo* forman parte del entramado que hace posible, tensa, limita o potencializa la ejecución de las prácticas. Por ello, la dimensión tempo-espacial se propone como un principio transversal que articula la dimensión física, la material y la ética-afectiva.

Dentro de este principio articulador se encuentran *infraestructuras domésticas del cuidado*, entendidas como el conjunto de espacios, objetos y tiempos que se movilizan por quienes están involucrados en el cuidado para que este ocurra. Aunque se trata de recursos materiales mediados y administrados por cuerpos –como el lavadero, la cama, el zaguán, el cuarto o el área común– lo relevante es que todo está en constante movimiento y reorganización para el bienestar de bebés, niñas, niños y personas adultas de distintas edades. A partir de los movimientos y trayectos cotidianos de mis tías y abuelas, dentro y fuera de sus hogares, su gestión, administración y presencia llegan a ocupar diferentes infraestructuras domésticas, incluso de manera simultánea. Por ejemplo, el lavadero se usa para bañar a un bebé y para lavar ropa (Elena); el comedor para almorzar, pero también como mesa de trabajo para cocinar (Gabriela); o el zaguán para descansar, recibir visitas y sobar (Fausta).

En la tabla 5.1 he categorizado las tareas y actividades de cuidado de acuerdo con los ejes analíticos propuestos. No obstante, en la vida misma estas acciones no siempre responden a una clasificación fija, ya que con frecuencia desbordan las categorías analíticas, se superponen entre dimensiones o se transforman según el contexto y las necesidades del momento. Esta flexibilidad no debe entenderse como un desorden, sino como parte de la lógica relacional y situada del cuidado nahua.

Tabla 5. 1 *Ejes y dimensiones del cuidado nahua*

Eje de cuidado Dimensión	Pilaana (los beneficiarios son bebés, niñas y niños)	Maachiiwa (los beneficiarios son adultos de indistinta edad)
Física	Directo: dar leche, bañar, alimentar, cargar, arrullar, cambiar, acompañar, sobar, limpiar con huevo o hierbas, curar con tomate, curar el mal de ojo, preparar remedios, orar y cantar. Indirectos: cocinar, limpiar y vigilarlos	Directos: Cocinar, planchar, barrer, lavar, curar heridas, acompañar y hacer guardia en hospitales, sobar, limpiar con huevo, orar y cantar y hospedar. Indirectos: Planchar, cocinar, limpiar, coser (tareas domésticas), hospedarlos y preparar remedios
Material	Vender comida, productos por catálogo, despensa, semillas y quesos	Pensión para los adultos mayores del bienestar, dinero que reciben por caridad de comunidades nahuas o religiosa, vender comida, quelites y leña, productos por catálogo, sobar y curar
Ético-afectivo	Preocupación, reciprocidad, cansancio, satisfacción o dolor corporal	Reciprocidad, preocupación, cansancio, dolor corporal, consejos y recomendaciones
Tempo espacial	Objetos: Jabón, biberón, hamaca, sillas, mesa, toalla, Pomadas, aceites, hierbas, cebos, Lugares: Lavadero, cama, hamacas, tejaban, banca de calle, parada de camiones, cama, zaguán o silla Temporalidad: Mientras los padres de los bebés, niñas y niñas se encuentran fuera del hogar, durante duelos, condiciones climáticas, migración o por fiestas en el pueblo	

Fuente. Elaboración propia a partir de los resultados del campo, el cual realicé en Puerto Vallarta durante los meses de enero a julio del 2024.

5.4 Pilaana iwan maachiiwa

En esta sección presento el análisis de las prácticas de cuidado realizadas por mis tías y abuelas nahuas, a partir de escenas y citas empíricas donde participaron Elena, Gabriela y Fausta. Para ello, retomo los dos ejes contruidos: *pilaana* y *maachiiwa*. Ambos ejes están entrelazados en la vida cotidiana y no siempre se expresan de manera separada.

El análisis se organiza en tres dimensiones del cuidado: física, material y ética-afectiva. En cada una de ellas se integran tanto escenas de *pilaana* como de *maachiiwa*, ya que en la práctica el cuidado de bebés, niñas, niños y adultos a menudo se sostienen desde una misma acción. Esta forma de presentación permite observar cómo se organizan las estrategias temporo-espaciales del cuidado nahua, visibilizando los espacios, los cuerpos, los objetos y los tiempos implicados en cada dimensión. Aparte, de esta manera puedo ordenar los hallazgos y facilitar mi lectura analítica.

5.4.1 Dimensión física del cuidado nahua

Esta dimensión comprende las actividades o acciones que implican contacto físico directo o indirecto entre las personas involucradas en el cuidado. El trabajo de campo reveló que son principalmente mujeres de distintas edades –abuelas, tías, nietas y sobrinas– quienes realizan este tipo de cuidado tanto para bebés, niñas, niños como para personas adultas. En este análisis, se observa cómo esta dimensión se sostiene en prácticas cotidianas y la organización temporo-espacial del espacio doméstico.

Entre los *cuidados directos* identificados hacia bebés, niñas y niños se encuentran: bañarlos, arrullarlos, alimentarlos, cargarlos, cambiarles la ropa, tomarlos de la mano para llevarlos a algún lugar o pasearlos por la casa. En los recuerdos y relatos, también aparecen otras acciones como dar pecho (amamantar), curar con manteca, quitar el empacho, curar el mal de ojo, sobar y limpiar con huevo. Los *cuidados indirectos*, que prescinden del contacto físico directo pero que igualmente sostienen el bienestar infantil, incluyen: cocinar, vigilarlos con la mirada, gritarles para saber en qué área se encuentran, o en el caso de los niños autosuficientes, pedirles que se bañen, se cambien y preparen su mochila y útiles escolares. En cuanto a las personas adultas (mayores de 13 años), destacan como cuidados físicos directos: sobar, curar, limpiar con huevo, curar heridas y acompañarlos a instituciones médicas. Por otro lado, las acciones indirectas comprenden tareas domésticas como planchar, coser ropa, cocinar, lavar, barrer, limpiar, así como otras acciones que combinan lo físico y lo afectivo, como hospedar a familiares.

Una de las escenas que ilustra la dimensión física del cuidado en *pilaana* es el baño de Samuelito, el nieto bebé de mi tía Elena, en la que participaron sus nietas (Anita y Sinaí) e

incluso a mí me permitió auxiliar. Sus nietas, además de observar, participaron activamente llevando la pañalera e interactuando con el bebé (ver fotografía 5.1). También, para que el agua estuviera tibia, participó una de sus hijas, Sonia, quien puso a calentar agua para el baño del bebé en el lavadero.

La secuencia fue la siguiente: mi tía desvistió a su nieto en la cama, me permitió cargarlo y llevarlo hasta el lavadero, donde mi tía verificó con la mano la temperatura del agua y aseó al niño con sumo cuidado (verificó que no le entrara agua ni jabón a los ojos ni oídos y lo abrazó rodeando el cuerpo del bebé para que no resbalara o cayera). Al terminar volvió a la cama donde lo secó, y vistió para cargarlo hasta la zona común de la casa, en donde mi tía, sentada con el bebé en brazos, le pidió a Jimena, su nieta de 13 años, que acercara la pañalera. La niña sacó el biberón y la fórmula, y preguntó a mi tía si necesitaban el agua embotellada que había dejado la madre de Samuelito. Juntas prepararon la leche: Jimena colocó el agua en la mamila mientras mi tía vertía las cucharadas de leche en polvo y agitaba el biberón con una mano, sosteniendo al niño con la otra. Solo después de este proceso, mi tía Elena pudo colocar el biberón en los labios del bebé.

Fotografía 5.1 *Izquierda: Mi tía Elena, interactuando con Anita y Sinaí, desvistiendo a Samuelito antes del baño. Derecha: Elena dirigiéndose con Sinaí al kínder.*



Fuente. Fotografías de archivo propio.

En lo que respecta al cuidado físico hacia personas adultas, una cita que lo ilustra es la de mi abuela Fausta, quien en un pasaje de la entrevista relató cómo soba y cura a adultos, tanto familiares como vecinos y personas que la buscan:

Cuando se descompone su pie, allí en el suelo, pues tiene... Y así se sienta y lo soba y lo compone. Si es de panzas allá [en la cama], si es de pie acá [en el zaguán]. Mi cama lo tiendo una sábana ahora cuéstate, ahí se cuesta, y ahí lo sobo. Le duele así, le duele así, ya le digo, ahora hagas esto, así, hágalo así y truena luego. Me dice como bueno tus manos, bien ya no nos duele. Pues remedio hace dios les digo. Ay Doñita. Y así pues vienen a veces, a veces de empacho, a veces de la vejiga bajando, Sí quiere uno embarazar, se embarazan también, les doy remedio y la cura por dentro también la matriz. Así le hizo Edi su mujer yo lo cure también.

En el relato, la cita y las fotografías anteriores, se observan desplazamientos hacia lugares. Destacando la vivienda, aunque algunas inician o terminan fuera de ella. Por ejemplo, las personas que llegan hasta la casa de mi abuela Fausta para ser sobadas en la cama o el zaguán, donde mi abuela usa sus manos y conocimientos en herbolaria, o cuando mi tía Elena lleva a Sinaí al kínder. Recorrido que comenzó en casa, desde los mandatos para que la niña aliste su mochila, se cambie y después peinarla (tarea que mi tía me permitió hacer), todo esto mientras mi tía lavaba ropa. Esto muestra cómo las tareas domésticas y los cuidados a las infancias se entrecruzan y se realizan de forma simultánea.

Sin embargo, este trayecto, llevar a la niña al kínder, fue posible porque alguien más cuidó al bebé para que mi tía pudiera salir a dejar a Sinaí. Como ella misma dijo: *“Después llegó quien que me lo cuidara el niño, le entregué, le dije que me lo cuidara, entonces ese hice, pasé allá, lo llevé la niña al kínder”*. Esto evidencia que, para que mi tía pudiera cuidar fuera del hogar, hay otra mujer o niña, que se queda en casa algunas veces sola o acompañada. Ese día fue su nieta Jimena, quien entró tarde a la secundaria.

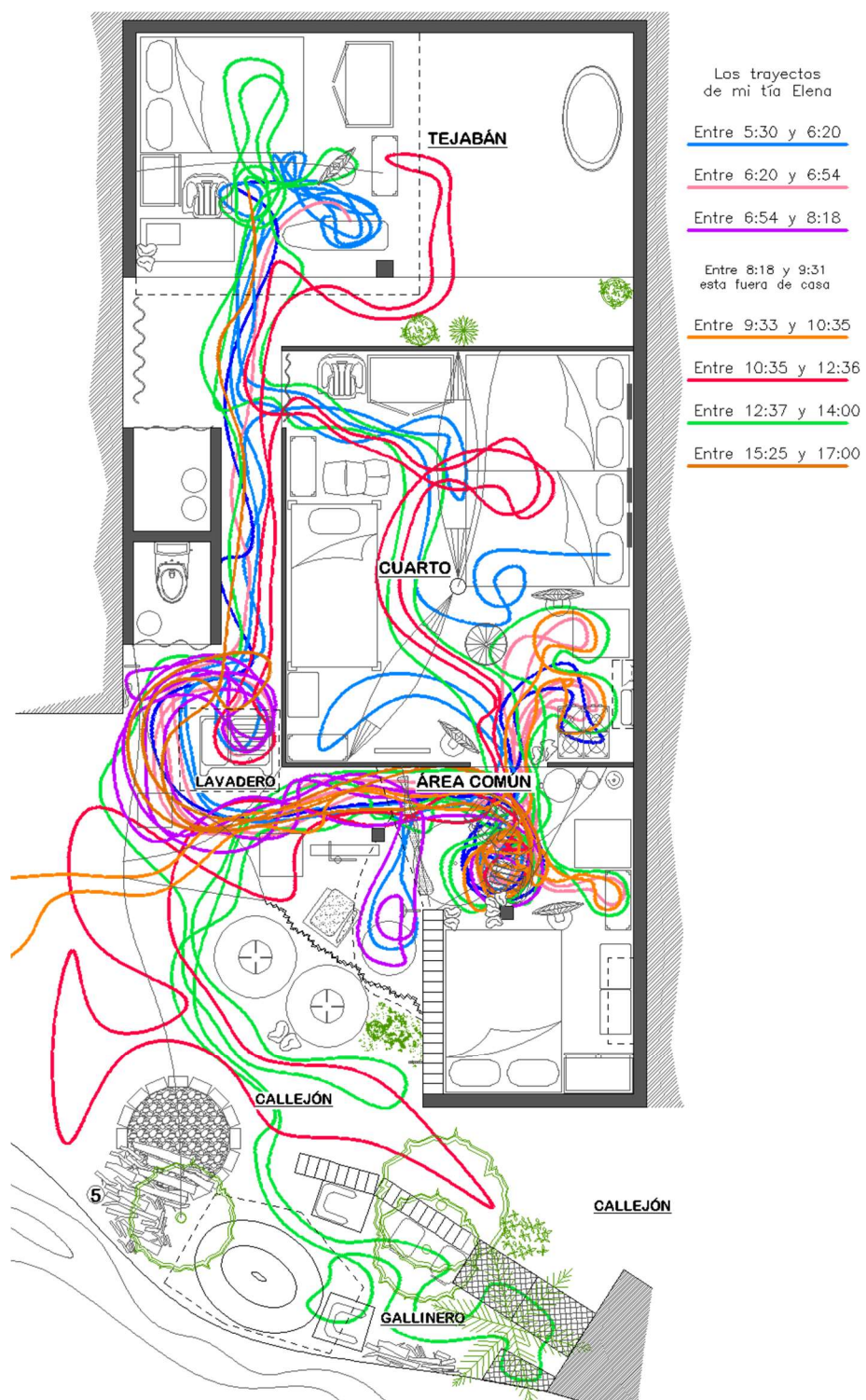
En cuanto a la infraestructura doméstica, en los pasajes anteriores y en el trabajo de campo se identificó el uso y circulación de objetos y recursos como agua, electricidad, pañaleras, biberones, escobas, planchas, gasas, vendas, refractarios, alcohol, hilos, entre otros. Estos materiales circulaban por medio de mis tías, abuelas y otras mujeres entre lavaderos, camas, pasillos, zonas comunes, zaguanes y tejabanos. Se observan trayectos donde la asociación entre la edad y las ocupaciones cotidianas ha llevado a que algunos desplazamientos se reduzcan o

transformen. Por ejemplo, Fausta –quien es la mayor de las colaboradoras– aún va a la iglesia casi a diario por las mañanas, y al terminar la *oración* regresa a casa con algunas compras para desayunar con su hija. Ella mencionó: “*me voy a la iglesia, y voy a comprar, y vengo otra vez*”. En cambio, Elena ya no puede ir a la iglesia ni a caminar en las canchas porque cuida a sus nietos y realiza actividades domésticas durante todo el día.

Si bien los trayectos en la dimensión física (directa e indirecta) son en su mayoría dentro del hogar, guardan similitudes con análisis sobre movilidad cotidiana fuera del hogar (Martínez Cristhian Figueroa y Waintrub Santibáñez Natan, 2015; Sánchez-de Madariaga y Zucchini, 2020; Soto, 2019), en donde se registra que los desplazamientos femeninos son múltiples, flexibles y con destinos intermedios. Estos no siguen rutas lineales como ir de casa al trabajo, sino que van haciendo paradas en escuelas, mercados, tiendas, casas de familiares o centros de salud. Si llevamos esa lógica a la escala de la vivienda de mis tías y abuelas, podemos ver que en el interior del hogar también hay ritmos similares: más que viajes hacia estaciones de transporte o a otros barrios, se trata de trayectos que transitan entre espacios y objetos cotidianos del hogar, como el comedor, la estufa, el zaguán, la lavadora, el burro de planchar, el grifo del agua o el lavadero.

En la ilustración 5.1, que elaboré a partir del acompañamiento a mi tía Elena, ella por medio de sus prácticas de cuidado convierte a su vivienda en un espacio dinámico. Entre las 10:35 a las 14:00 horas, se encuentra el baño de Samuelito que narré arriba el cual se puede ver articulado con actividades domésticas (barrió el callejón y después alimentó a las gallinas). Mi tía exhibe una movilidad constante, sostenida e intensa, dentro de 70 m². Esto sugiere que los trayectos del cuidado nahua no se definen necesariamente por la distancia recorrida –dentro o fuera del hogar–, sino por la frecuencia, la repetición y la intensidad con que se realizan. En donde el peso físico (en ese momento Samuelito pesaba aproximadamente nueve kilos) y los dolores musculares están presentes.

Ilustración 5.1 Trayectos cotidianos realizados por mi tía Elena en el interior de su vivienda



Fuente. Elaboración propia a partir del acompañamiento

Y además Elena realiza trayectos fuera del hogar para llevar a su nieta al kínder, visitar a familiares o paisanos, hacer compras, mandados, pago de servicios e incluso hacer trámites. Con ello, los trayectos vinculados al cuidado, dentro de esta dimensión física, se desarrollan *principalmente en la vivienda, pero también en la localidad o colonia*, donde habitan sus familiares o paisanos y donde se encuentran los establecimientos que frecuenta. Asimismo, mis tías y abuelas reciben visitas, llegamos a sus casas para buscarlas, pedirles algo o simplemente estar con ellas, como Fausta, quien casi a diario recibe a integrantes de su familia, paisanos y personas a quienes soba. Sus viviendas se han convertido en lugares a los que se acude (incluyéndome), porque ahí está quien cuida, escucha, acompaña y sostiene. Aunque nuestra visita puede intensificar sus actividades diarias. En tal sentido, el hogar-vivienda, como parte de su dinamismo, se transforma a través de distintas actividades y prácticas sociales (López, 2001).

En cuanto a la retribución de las prácticas de cuidado de la dimensión física, estos suelen ser por medio de especie como despensas, quesos, quelites, o tiempo en hacer quehaceres domésticos (como lo hacen las hijas de mi tía Elena), y en menor medida con dinero o pagos voluntarios. Mientras que la temporalidad del cuidado que brindan mis tías y abuelas hacia niñas y niños se organiza en torno a los horarios laborales de sus madres y padres. Por ejemplo, mi tía Elena cuida a Samuelito desde las 6:00 a. m., cuando su padre lo deja en su casa antes de irse a trabajar. Y deja de cuidarlo cuando la madre lo recoge después de las 3:00 p. m., al salir de su trabajo. De forma similar, mi abuela Gabriela cuida a su nieto Jorgito durante las noches, cuando es llevado por su madre o padre a casa de mi abuela donde el niño duerme mientras ellos trabajan los turnos nocturnos.

Así, el cuidado infantil está marcado por tiempos externos vinculados al trabajo remunerado de los tutores, pero también se rige por lógicas internas del hogar. Por ejemplo, se baña al bebé antes de que baje el sol para evitar que se enfríe, o se le deja encargado con otras mujeres de la familia para poder realizar otras tareas. Este entrecruce entre tiempos externos e internos refleja una organización de la temporalidad del cuidado que articula tanto horarios formales –como el empleo y la escuela–, como saberes cotidianos relacionados con el clima, la alimentación y la dinámica del hogar.

En el caso del cuidado hacia personas adultas, también pueden influir los horarios laborales, especialmente cuando las atenciones pueden esperar, como cuando alguien va a

sobarse o a hacerse una limpia después del trabajo. Sin embargo, hay otras formas de atención física que se integran a la rutina diaria. Por ejemplo, en distintas ocasiones, mi abuela Fausta ha incorporado a sus actividades cotidianas el ir a casa de su hija Gaby, donde constantemente algún familiar ha pasado por enfermedad o por procesos de recuperación relacionados con la diabetes. Fausta ha llevado comida, ha curado heridas, ha sobado y hasta ha ofrecido consejos a los adultos para seguir su tratamiento, encomendarse a Dios o persuadirlos para acudir al hospital.

Esto muestra que la temporalidad del cuidado físico no es uniforme: depende de los tiempos laborales, pero también de la capacidad de integrar las tareas de cuidado en las actividades diarias del hogar. Incluso las condiciones climáticas y los horarios escolares forman parte de esta organización del tiempo. La dimensión física del cuidado, por tanto, no solo implica un hacer corporal, sino también una coordinación del tiempo, de rutinas y condiciones que permiten que ese cuidado ocurra.

La dimensión física del cuidado nahua muestra cómo bañar, alimentar, curar o acompañar son acciones de administración y gestión, son prácticas aprendidas desde la infancia, enseñadas entre mujeres y repetidas en contextos donde el cuidado se vuelve parte de la vida cotidiana. Verbos como *pilaana* y *maachiiwa* expresan esta forma de cuidar inicialmente desde el cuerpo y el vínculo, que se ejerce principalmente en el espacio doméstico con conocimientos empíricos transmitidos entre generaciones. Sin embargo, estas prácticas también revelan una carga desigual: el cuidado recae sistemáticamente sobre las mujeres, sin reconocimiento ni descanso, como si fuera una extensión natural de su rol familiar. Mientras las niñas observan, cuidan y son cuidadas por sus tías y abuelas, aprenden no solo cómo se cuida, sino que se espera que lo hagan. El trabajo corporal se naturaliza y se reproduce. Por eso, esta dimensión debe leerse no solo como un saber comunitario, sino también como un espacio donde se materializan desigualdades de género que han sido históricamente invisibilizadas, algunas veces sin retribución, y otras pagadas en especie o con trabajo doméstico.

5.4.2 *Dimensión material del cuidado nahua*

En esta dimensión muestro las acciones por medio de las cuales mis tías y abuelas generan y obtienen ingresos o recursos que hacen posible el cuidado cotidiano de bebés, niñas, niños y

personas adultas, así como su distribución y circulación. Como se ha señalado antes, estos recursos no siempre son monetarios, también circulan en especie, y algunas veces provienen de relaciones de confianza, afecto o reciprocidad.

Mi tía Elena ha recibido ingresos de manera intermitente por el cuidado de niñas y niños, sean familiares o no. Además, desde hace más de 30 años, ha vendido productos de catálogo – Avon y Fuller– entre sus familiares y vecinas. Por su parte, mi abuela Fausta obtiene recursos a través de diferentes trabajos informales, como sobadora y curandera (pagos voluntarios), prepara y vende *totopooxtli*, por elaborar collares, por recolectar y vender quelites, así como aportaciones económicas por parte de integrantes de su iglesia y algunas nietas y nietos. También cuenta con el programa Pensión para el Bienestar de las Personas Adultas Mayores, programa a nivel federal que le entrega una cantidad fija de dinero cada dos meses. Lo mismo ocurre con mi abuela Gabriela, quien además de recibir esa pensión, vende comida en la playa de Sayulita, Bahía de Banderas, como *chiilpoxoontli*, *tamahli* o *barbacoa*. Junto a estos ingresos en efectivo, constantemente, mis tías y abuelas reciben y dan a familiares o paisanas: gallinas, quesos, pan, semillas y despensas. Especies que incluso provienen de la montaña de Guerrero.

La mayoría de las prácticas de la dimensión material nahua están relacionados con el trabajo doméstico y de cuidados, como preparar alimentos para la venta, cuidar bebés niñas y niños, y sobar y curar. Que se inscriben en una organización tempo-espacial del hogar, de objetos y recursos disponibles en el día a día familiar. Por ejemplo: mi tía Elena ha bañado a todos los niños que ha cuidado en su lavadero, el mismo donde lava y enjuaga ropa por las mañanas; mi abuela Fausta algunas veces soba en el zaguán donde recibe a sus visitas (por ser amplio, fresco y estar al pie de calle), donde por las noches duerme su esposo, el mismo lugar que los sábados se convierte en centro de elaboración y distribución de pan y *totopooxtli*; y mi abuela Gabriela que usa su estufa, metate y su fogón para preparar la comida que indistintamente es para vender y para alimentar a su familia (ver fotografía 5.2). Cuando le pregunté a mi abuela Gabriela por sus actividades, me respondió con confianza:

Nihpaaka [lavo ropa], nitlaxpana [barro], nihchiiwa comida [preparo comida]. Ah, sí, lo pongo mi nexkoontli [olla para nixtamal] lo pongo. Ya otro día voy a lavar mi nixtamal, en náhuatl nitlapayana [moler].

En su respuesta, no hay distinción entre lo que alimenta a la familia y lo que genera ingresos. Todo está entrelazado, lo que sí es claro es que las tres, Elena, Gabriel y Fausta, inician actividades desde muy temprano. Mi tía Elena es la primera en despertar en su casa, enciende la lavadora con la primera carga de ropa de la mañana y recibe a su nieto Samuelito para cuidarlo. Gabriela se ha llegado a despertar a las 4:00 am para prender el fogón y cocinar, pero desde la noche anterior alista lo necesario para que le rinda el tiempo y salir de su casa a las 11:00 am con dirección a la playa para vender su comida.

La temporalidad de estas tareas varía según la actividad, pero requiere una organización detallada. Por ejemplo, cuando Gabriela pone el *nexkoontli*, lo hace con al menos dos días de anticipación antes de preparar tamales –aunque prefiere hacerlo una semana antes–. El maíz se cuece con cal, se lava, se lleva al molino, y ya con la masa lista, se divide en porciones y se congela para las tres elaboraciones semanales. Este proceso evidencia una red de trayectos y relaciones: compra en la tienda de semillas, lleva el maíz a una tortillería y molino cercano a su casa, y es acompañada por su hija Maura para que ambas carguen los seis kilos de masa. Lo mismo ocurre con Fausta cuando vende *chipiili*. Primero recolecta el quelite del patio, luego lo acomoda en racimos, y más tarde sale a venderlo por su colonia, especialmente en *El Callejón* (ver anexo 6), después de la 6:00 de la tarde hora en que sabe que es probable que los paisanos regresan de trabajar de la playa. Además, el *chipiili* se da mejor en temporada de lluvias, lo cual muestra que el clima y los ciclos naturales pueden influir en el trabajo informal.

Las actividades económicas informales nahuas también construyen redes con mujeres de distintas generaciones. En la preparación y venta de *totopooxtli*, son hasta tres las que participan en algún momento del proceso:

Lo voy a decir, a los chiquillos que me lo vaya a vender. Dice “mamá, y te lo llevan las niñas” y me los van a entregar a donde quieren. La señora, pero me piden [abuela Fausta].

Y durante una visita a mi tía Elena, vi cómo su nieta Jimena anotaba los pedidos de los catálogos de Avon. Estas escenas revelan cómo el trabajo informal, el familiar y el cuidado se entrelazan cotidianamente, y como la familia y comunidad espera que las niñas participen, observen y acompañen en estas actividades.

Fotografía 5. 2 *Izquierda: metate, fogón y molcajete de mi abuela Gabriela, herramientas que usa para cocinarle a su familia y para la venta. Derecha: Mi abuela Gabriela y Maura en la banca de Sayulita donde venden comida.*



Fuente. Fotografías de archivo propio.

En cuanto a la infraestructura doméstica para la dimensión material del cuidado, algunas se encuentran dentro de la vivienda y otras fuera de ella. Por ejemplo, Gabriela usa el metate, el fogón y la mesa del comedor, pero también una *banca de concreto* frente a la playa de Sayulita. Ahí vende comida a vendedores ambulantes a quienes conoce por su nombre. Esta banca es un punto estratégico, donde acomoda sus bultos, sirve la comida, cobra, y ofrece cuidado indirecto. En una ocasión vi que le ofreció dinero a un comensal que pasaba por un momento de salud delicado, y a una paisana le dio consejos para curar el mal de ojo a un bebé. Esa banca ya no es solo un lugar para sentarse, sino una infraestructura con valor afectivo y económico. Mi abuela Gabriela y Maura le han dado un significado propio, si bien sigue siendo parte del mobiliario frente a un establecimiento para fines turísticos, para mi abuela es un lugar desde donde organiza su práctica cotidiana material y además cuida. Incluso han negociado el uso de la banca con el dueño del establecimiento. En términos de De Certeau (1999), lo que hace mi abuela y su hija es una *táctica*, porque el mobiliario ni fue pensada para ellas, ni mucho menos participaron en la planeación ni en la administración del espacio turístico, pero se han apropiado del lugar y le han dado nuevas funciones y sentidos.

Respecto a los trayectos en esta dimensión material, se identifican distintos niveles de movilidad: *doméstica*, entre habitaciones y patios de la vivienda; *barrial*, para compras o entregas en tiendas; *local*, como la visitas a El Pitillal para conseguir carne, desechables y

ungüentos (ver anexo 8); y *metropolitana*, como ocurre con Gabriela, que carga, viaja y vende en Sayulita. Esta última movilidad además del desplazamiento implica un conocimiento territorial en base a las urgencias que se requieren en la venta de comida. Tanto mi abuela Gabriela y Maura saben las dinámicas comerciales de Sayulita: dónde conseguir desechables, limones y tortillas, dónde tirar la basura. Asimismo, mantienen relaciones sociales con personas vendedoras ambulantes y clientes. Entonces vender comida implica más que llegar y entregar, ellas habitan y tejen vínculos, y se revela una estrategia económica en la que el cuidado se expande por medio de consejos, dar dinero y escuchar a comensales.

Aunque estas prácticas materiales del cuidado son fundamentales para que bebés, niñas, niños y adultos vivan con alimento, higiene y compañía, su valor sigue siendo invisibilizado. Cuidar no solo implica tener tiempo o disposición: también requiere objetos, recursos y dinero. Sin embargo, la carga de conseguirlos, administrarlos y sostener el día a día recae de forma casi exclusiva en las mujeres. Lo que hacen mis tías y abuelas para que el cuidado ocurra –cocinar, vender, curar, recibir encargos, gestionar el espacio– no es reconocido como trabajo remunerado por la academia, ni por la familia o la comunidad nahua, aunque implica esfuerzo físico, saberes, organización tempo-espacial. Algunas veces reciben una despensa, un pollo o un pago voluntario, otras veces, nada. A pesar de ello, no dejan de cuidar. Esta desigualdad no es solo económica, es también estructural, porque la familia y la comunidad espera que las mujeres den sin pedir, sostengan sin cansarse y organicen la vida sin reconocimiento. Aun con todo esto, hay agencia en la cotidianidad, adaptan sus tiempos, resignifican los espacios, usan lo que tienen a la mano y crean infraestructuras propias.

5.4.3 *Dimensión ética-afectiva del cuidado nahua*

En esta dimensión me refiero a los afectos, memorias, vínculos, responsabilidades y decisiones éticas que atraviesan las prácticas cotidianas de cuidado en mi familia nahua. Aquí se agrupan acciones como hospedar, dar refugio, sobar, curar y limpiar, que además de ser formas concretas de cuidado físico o material, se sostienen en una ética relacional aprendida y replicada en la familia y en una disposición afectiva hacia quienes forman parte de su comunidad familiar, originaria o religiosa. Es un cuidado que se ejerce por costumbre, vínculo, convicción y compromiso, aunque también puede implicar tensiones, límites y decisiones morales.

Una de las prácticas es *hospedar*, que de acuerdo con el campo en las familias nahuas se ofrece por motivos como la migración, duelos, enfermedad, educación o conflictos familiares. Elena, Gabriela y Fausta han albergado temporal o permanentemente a cuñadas viudas y sus hijos, sobrinos recién llegados de la montaña, nietas embarazadas, nietos que migraron para estudiar, hermanos deportados de Estados Unidos y hermanas con sus respectivas familias. Algunas estancias han sido breves, otras han durado años, y otras más son intermitentes. Por ejemplo, Fausta tiene nietos y la familia de estos que entran y salen de su hogar cada vez que enfrentan problemas financieros o de salud.

En todos los casos la vivienda se amplía en términos materiales o cede espacios, como los patios para la construcción de cuartos con cartón o lámina (como hizo Elena con su cuñada y sobrinos), las áreas comunes se comparten, se prestan camas, se cuelgan hamacas o se ofrecen las disponibles. Destaca el caso de mi tía Elena que durante más de quince años llegaron a convivir dos familias extensas en su solar, un aproximado de hasta 15 personas en un espacio de 70.00 m² (ver anexo 9: vivienda de mi tía Elena).

También existen formas de *refugio funcional*, que no se basa en la permanencia temporal o prolongada de personas o familias en un mismo terreno, sino en arreglos familiares orientados a generar ingresos colectivos (aunque no equitativos). Este es el caso de Fausta, quien cada sábado cede su zaguán, su comedor, su recámara, el patio y la cocina para que su hija Celis, su esposo y sus nietas puedan amasar, moldear, hornear y vender pan en la colonia de Fausta (ver imagen 5.2). Este acuerdo no se sostiene bajo el modelo de “renta”, pero Fausta lo menciona con frases como: “*me da despensa*”, “*ya me da cien pesos*”, “*comemos aquí*” y “*ahora hace pan*”. Estas expresiones reflejan un tipo de compensación económica y en especie basada en el afecto y gratitud, donde el uso del espacio se vincula con el sostenimiento de familias que no habitan en él.

Fotografía 5.3 *Fausta y su familia en la recámara, donde tienen un comedor que los sábados funciona como mesa de trabajo en la elaboración de pan. el cuarto es para dormir, para hacer pan y para ver la televisión.*



Fuente. Fotografía de archivo propio.

Este tipo de organización doméstica reorganiza los espacios según las necesidades. El comedor de Fausta se mueve entre el zaguán y la recámara para comer o descansar, pero los sábados se convierte en una mesa de trabajo para amasar, moldear y conversar. La recámara se transforma en panadería donde se limpian charolas, se acomodan los panes y se prepara la venta. En ese sentido la vivienda nahua no se define por su arquitectura, sino por su capacidad de adaptación cotidiana, donde lo reproductivo, lo afectivo y lo productivo se entrelazan.

Otra práctica donde se expresa la dimensión ética-afectiva es *sobar y curar*. Si bien se trata de una forma de cuidado físico directo o indirecto, está intensamente cargada de conocimiento y memoria. Mis tías y abuelas soban y curan el cuerpo de personas con malestares físicos, mal de ojo o empacho. Por ejemplo: Fausta cura dolores musculares mediante el tacto; Elena utiliza huevo, manteca o tomate para tratar el empacho o la garganta; y Gabriela usa ungüentos para sobar y hierbas de arroyo en las limpiezas para aliviar malestares. En la socialización nahua, sobar es una práctica cotidiana: basta mencionar un malestar para que alguien se ofrezca a hacerlo. Este conocimiento se trasmite por la observación y la réplica, así lo hizo saber mi tía Elena:

Así lo veía mi abuelita, se lo pasaba, sacudía por sus pies para que no se pegue, no mas lo veía.

El fragmento revela cómo se enseña sin necesidad de instrucción formal, por medio de la observación. Ese saber no fue opcional ni negociado, fue parte de lo que vivió, lo que repite y lo que la comunidad nahua de Copalillo y Temalac espera que haga una hija, madre o abuela. Es una pedagogía cotidiana en vista de que se hace así, en el día a día, mientras se está en casa, mientras se ve a las mujeres de la familia extensa sobar, curar o hacer limpias. Cabe señalar que mi abuela Fausta creció en un contexto nahua similar al de mi tía Elena y mi abuela Gabriela. No obstante, ella ha potencializado sus conocimientos, a tal grado que explícitamente ha mencionado que posee un *don* para curar⁷¹. Don que yo interpreto como un conjunto de conocimientos que ha practicado utilizando su cuerpo, principalmente sus manos, su intelecto, su experiencia en herbolaria y en productos derivados de animales (aceites, grasas y cebos), junto a su intuición. Frente a la casa de mi abuela hay un cartel en donde se lee *sobadora* “hermana Fausta” un reconocimiento social que se ha ganado en la comunidad y que se ha extendido hasta Puerto Vallarta.

Tanto *hospedar*, el *refugio funcional* y *sobar y curar*, ha estado presente en los distintos momentos del curso de vida de mis tías y abuelas, desde niñas como emisoras y receptoras del cuidado, hasta ahora, como principales cuidadoras de su familia. Estas prácticas implican desplazamientos domésticos, barriales y locales: Gabriela ha ido a casa de una sobrina para curar el ombligo de un bebé, llevar cebo y enseñar que hojas se debe de usar; Fausta que se desplaza entre el zaguán y su recámara cuando tiene que sobar y también se dirige a otras colonias para curar tanto a sus familiares como a personas que la van a buscar; y Elena ha dado instrucciones a su hija Ema en el tejaban de la casa para que ella misma se hiciera una limpia.

⁷¹ Un don que no heredó mi abuela, sino que este la escogió a ella. Sus conocimientos la han llevado a ser partera (inactiva en este momento), a curar el empacho, acomodar la mollera en bebés y adultos, ajustar huesos, situar a los bebés que se encuentran volteado en el vientre y acomodar matrices de mujeres que desean embarazarse. Además, en el pasado, cuando Fausta aún no migraba a PV, también era conocida por realizar limpias y curar el mal de ojo con ayuda de huevos, plantas y ramas. Sin embargo, debido a su pertenencia a la iglesia de La Luz del Mundo, hoy en día se ha limitado a ciertas prácticas que la iglesia considera adecuadas.

Fotografía 5. 4 *En la derecha: mi abuela Fausta sentada en el zaguán de su casa, sobando a su hija, Gina, para desbaratarle un espolón. A la izquierda: mi tía Elena en el área de comedor con dos de sus nietas, Sinaí y Anita, a la última la está sobando porque tuvo una caída.*



Fuente. Fotografía de archivo propio.

La temporalidad en la dimensión ética-afectiva del cuidado nahua es diversa y se expresa tanto en acciones presenciales como simbólicas. Por ejemplo, en el caso de las visitas a familiares que viven en la montaña, éstas suelen intensificarse durante los meses de enero, marzo y agosto, coincidiendo con el inicio o cierre de las fiestas patronales en la montaña. Estos momentos marcan un tiempo de reencuentro familiar entre los que migraron y los que permanecen en la montaña, para compartir el espacio doméstico. En cambio, el sobar y curar se activa de manera más inmediata, ante una caída, un dolor repentino o una enfermedad estacional. Fausta, por ejemplo, soba para aliviar cuerpos que atraviesan gripe o infecciones en la garganta, integrando estas prácticas a su rutina cotidiana.

Pero la temporalidad del cuidado ético-afectivo no se limita a la presencia física. También se sostiene a través del deseo, la oración y el canto. Cuando Fausta sabe que un familiar está enfermo, aunque se encuentre en otro estado o incluso en otro país, hace oración y canta por la recuperación de su familiar. Así, el afecto se proyecta más allá del territorio físico, traspasa distancias estatales y nacionales, cruzando fronteras por medio de la palabra y el pensamiento.

Desde su casa, Fausta cuida sin desplazarse, sosteniendo desde su fe y por llamadas telefónicas. En este sentido, la dimensión ética-afectiva puede ejercerse sin la presencia física y ocupar vías digitales y simbólicas.

Además, estas formas de cuidado —como hospedar, sobar, curar o dar refugio— son sostenidas por una ética afectiva que combina compromiso, vínculo y responsabilidad cotidiana. Pero también implican tensiones, decisiones morales y negociaciones que no siempre son sencillas. Por ejemplo, compartir la vivienda por periodos prolongados puede volverse una carga emocional o material. Así lo expresó Ema, cuando dijo “ya es mucho, Lore”, al referirse a que su tía y su familia (la cuñada de mi tía Elena) llevaban más de quince años viviendo en el mismo solar. Esta incomodidad no es menor, muestra cómo el cuidado también genera desgaste cuando no se redistribuyen responsabilidades como el pago de servicios, o cuando la convivencia excede los acuerdos implícitos como el consumo de alcohol o entrada y salida de las visitas. Otro caso complejo fue el que relató mi abuela Fausta, quien enfrentó situaciones de violencia intrafamiliar en su hogar, su nieto Damián (habitante intermitente), alcoholizado, agredió en distintos momentos tanto a su pareja como a su madre. Ante ello, mi abuela tuvo que intervenir llamando a la policía. Estas decisiones muestran que el cuidado no es una entrega infinita sin consecuencias: también requiere poner límites, proteger a quienes están en riesgo, y actuar con juicio y moral ante lo que puede dañar.

En síntesis, la dimensión ética-afectiva del cuidado nahua se sostiene en una ética que es relacional, situada y generacional. Se expresa en prácticas como hospedar, curar, sobar, limpiar, reorganizar la vivienda, rezar y estar disponible, que implican una entrega constante del cuerpo, del tiempo y del espacio hacia otros. No se trata solo de gestos afectivos, sino de decisiones morales que configuran formas de responsabilidad concreta frente a personas específicas, como lo sugiere (Tronto, 1987), quien además plantea que el cuidado no puede entenderse fuera del contexto en que ocurre ni de las relaciones que lo constituyen. Esta ética se construye en el día a día, en medio de tensiones, cansancio o gratitud, y está sostenida principalmente por mujeres. Son ellas quienes persuaden para llevar al médico a un familiar enfermo, quienes le encargan el cuidado de un bebé a la nieta o la hija, quienes hacen oración por los que están en la montaña o en Estados Unidos.

Además, el cuidado aquí no exige un pago en moneda, pero sí se espera una forma de reciprocidad que puede manifestarse con el tiempo. Por ejemplo, Fausta espera que su hija Gaby cuide de Diana cuando mi abuela ya no pueda hacerlo, no se pregunta qué tipo de cuidado recibirá Diana, pero asume que será aceptada, así como Fausta ha recibido en el pasado a nietos e hijos en su casa. O como Elena, quien migró a Puerto Vallarta para cuidar a su sobrina durante sus primeros 4 años de vida, y ahora recibe visitas, despensa y en ocasiones dinero de su sobrina. La ética del cuidado, en este caso, no se vive como deber abstracto, sino como una práctica encarnada, que circula entre generaciones, refuerza vínculos y crea expectativas afectivas. Tal y como lo plantea Comas-d'Argemir (2017), los sistemas morales que organizan el cuidado –el don, la reciprocidad o la ayuda económica– no son neutros, sino que asignan a las mujeres una obligación moral desigual, que reproduce una deuda estructural entre el hogar, la comunidad, el Estado y el mercado. Así, lo que mis tías y abuelas hacen al cuidar además de reproducir la vida, sostienen un tejido de vínculos que conecta el pasado con el presente, la crianza con la vejez o la montaña y la costa.

5.5 ¿Entre la tensión y la agencia? La movilidad y los cuidados

Como se ha mostrado a lo largo de este capítulo, los cuidados que realizan mis tías y abuelas nahuas los he analizado a partir de dos ejes –*pilaana* y *maachiiwa*– y tres dimensiones: física, material y ética-afectiva. Si bien esta clasificación me ha funcionado para organizar el análisis, en la práctica cotidiana estos límites se desdibujan. Hay acciones como cocinar, curar, sobar y hospedar que no solo se entrelazan entre dimensiones, sino que también se extienden en el tiempo, cambian de espacio y se dirigen a miembros de la familia sin importar su edad.

Por ejemplo, la preparación de alimentos no solo nutre a la familia, también genera ingresos informales, preserva técnicas tradicionales de la montaña, conecta con la memoria, y articula vínculos con familiares que permanecen en la montaña mediante el envío de chiles o semillas. En el caso de sobar y curar, se trata de saberes que han sido aprendidos en la familia extensa nahua, replicados por observación y transmitidos entre mujeres, e incluso atribuidos a un don, como en el caso de Fausta. Son cuidados que se ejercen por mujeres hacia bebés, infancias y personas adultas o ancianas, incluso a la distancia, por medio de oraciones o llamadas telefónicas, cruzando fronteras territoriales.

Estas prácticas, sin embargo, no están libres de tensión. En ocasiones, los arreglos de cuidado generan incomodidades, desacuerdos o sobrecargas, sobre todo cuando las condiciones de vida son inestables en términos materiales o cuando las responsabilidades no se redistribuyen de manera clara. Como mencionó Ema respecto a su tía y su respectiva familia, que vivió más de quince años en el terreno con mi tía Elena: “*ya es mucho, Lore*”. También se han presentado episodios más críticos, como la violencia intrafamiliar que ha vivido Fausta, o los conflictos por el consumo de drogas de algunos sobrinos y nietos de Elena y Gabriela. Estos casos muestran que el cuidado también implica decisiones éticas difíciles: llamar a la policía o pedir a un familiar que se vaya. Otra tensión importante es la que surge en torno al no pago por el cuidado infantil. Así lo expresó mi abuela Fausta respecto al tiempo que cuidó a Damiancito:

No, ya no lo cuido. Nada más ese Damiancito. Sí, también lo cuidaba. Cinco años. Cinco años, pero nunca me pagó. Te voy a pagar, pero no, no más le decía, ¿por qué no me pagas? Ella sabe no me pago ya no voy a cuidar...Ahorita ya se fueron. Pero Carlos me dice, “ya me dijo Damián cuando ya trabaja él dice, lo vamos a cuidar aquí”. Tú lo cuidas, yo no me meto, como si me duele mi pie, digo, ¿por qué? Tú quieres cuidar, vas a cuidar [abuela Fausta].

Esta cita revela un malestar acumulado en el cuerpo –“*me duele mi pie*”–, pero que también se lee en la ruptura de disponibilidad absoluta. Mi abuela dejó de cuidar a su nieto, porque no hubo un reconocimiento, ni simbólico ni económico. Esta escena muestra que el cuidado genera agencia en medio del cansancio, y que hay momentos en los que las mujeres deciden dejar de cuidar, o al menos limitar su participación. Muestra también que cuidar no siempre es voluntario, sino que es una imposición social de mujeres (como la mamá de Damiancito) hacia las mujeres mayores, incluso cuando el cuerpo ya no responde como antes.

No obstante, si bien mis tías y abuelas han cuidado siempre, han sabido ejercer autoridad dentro de sus casas. Aunque las viviendas no siempre están a su nombre, en Puerto Vallarta he observado que ellas pueden llegar a tomar decisiones fundamentales sobre quién entra o quién se queda. Esto contrasta con la expectativa patrilocal que predomina en la montaña –donde se espera que las mujeres se integren al hogar del esposo–. Esto ocurre porque han comprado el terreno, han invertido su tiempo en construir o porque han heredado el derecho de uso. Esta situación, supongo, ha facilitado la formación de hogares que podrían considerarse “matrilocales”. Tal es el caso de mi abuela Fausta, quien ha cedido espacios de su solar a varias

de sus hijas cuando recién se casaron. Su terreno no le fue heredado, sino que lo compró con su propio trabajo, algo de lo que ella siempre se ha sentido orgullosa. Esto resulta significativo, ya que evidencia cómo la migración posibilita a las mujeres nahuas alcanzar autonomía económica y mejorar tanto su vida como la de sus familias.

Pero esta autoridad convive con una carga constante y desproporcionada de trabajo doméstico y de cuidados que recae sobre ellas. Desde niñas han cuidado a personas de distinta edad, y hoy, siendo abuelas, siguen cuidando. Parece que solo han sido cuidadas por sus antecesoras, y que ahora son cuidadas de manera directa e indirecta por las niñas y mujeres que ellas han cuidado. Esto refleja también el cuidado circular entre mujeres nahuas de distintas generaciones, es lo que Comas-D'argemir (2017) señala como la expectativa de retorno a lo largo del tiempo entre generaciones, donde las prácticas de dar, recibir y devolver cuidados se enmarcan en una lógica de solidaridad familiar y en las obligaciones construidas por el género y el parentesco.

Entonces la expectativa cultural y comunitaria nahua de que las mujeres son las mejores cuidadoras implica también que se sigan movilizándolo. Salen del hogar a cuidar, hacen trayectos a pie, en camión, algunas veces solas y otras acompañadas, como lo han hecho siempre. Incluso hoy con dolor en las articulaciones, siguen moviéndose porque su cuerpo es la principal herramienta para cuidar y por consiguiente para moverse. Incluso en las entrevistas dejaron ver que desearían no tener dolores para seguir haciendo sus actividades, en ese sentido el dolor parece ser una molestia frente a su deseo de ser activas, aunque lo son. Sin embargo, a pesar de sus ocupaciones, dolores y múltiples responsabilidades, mis tías y abuelas han encontrado un lugar para ellas, una “habitación propia” en términos de Virginia Woolf. Pero, a diferencia de la metáfora original, esa habitación no es solo simbólica, sino material y concreta, es un club de Herbalife a dos cuerdas de la casa de Elena (ver anexo 2), o la iglesia La Luz del Mundo, ubicada a menos de tres kilómetros de la casa de Fausta (ver anexo 7).

No sé lo que piensan cuando están ahí, en esos espacios materiales que han hecho suyos, pero con base en las charlas que tuvimos, en el acompañamiento y en mi propia interpretación, parecen lugares donde pueden reír de manera suelta, asentir, hablar alto o bajo, y se sienten bien (“*me siento*” bien me dijo Elena). Ahí parecen olvidarse, al menos por un momento, de su vida como cuidadoras y de los pendientes del hogar. Incluso siguen pensando en esos espacios

después de salir. También son lugares donde lloran, oran y siguen pidiendo por el bienestar de sus familiares. Son sitios a los que han decidido ir por voluntad propia, y donde incluso me han permitido acompañarlas.

Tal vez no compartamos los sistemas jerárquicos o piramidales del negocio Herbalife, ni las estructuras verticales de instituciones religiosas como la Luz del Mundo, ambas con presencia pública y controversias. Sin embargo, para Elena, Fausta y Gabriela, esos aspectos no son el centro de su experiencia. En esos lugares ellas encuentran compañía, consuelo y momentos para sí mismas. Ahí también se cuidan a sí mismas, aunque sea por un rato.

5.5.1 La movilidad cotidiana en los cuidados de mis tías y abuelas nahuas

La movilidad que realizan mis tías y abuelas por razones de cuidado implica múltiples dimensiones y formas de reorganizar el tiempo, el espacio y el cuerpo. Esta movilidad se expresa tanto en los trayectos físicos que recorren dentro y fuera de sus viviendas, como en los movimientos simbólicos, afectivos y materiales que hacen posible sostener la vida cotidiana.

Sus viviendas son cocinas, dormitorios, centros de almacenamiento, espacios de socialización y descanso a la vez. Esta flexibilidad es parte de una estrategia habitacional que persiste desde la montaña, replicada y reinventada en el contexto urbano. No son viviendas estandarizadas, sino espacios producidos desde la vida cotidiana: lugares donde se cocina, se soba, se cura, se barre, se reciben visitas, se trabaja y se cuida a bebés, niñas, niños y adultos.

Cada dimensión del cuidado –física, material y ética-afectiva– tiene sus propias formas de movilidad. En la dimensión física, los recorridos son mayoritariamente domésticos pueden ser para bañar a un bebé, ir por una toalla, recoger hojas para un té, o sobar a alguien en el zaguán o tejaban. En la dimensión material, los trayectos pueden ser locales y hasta metropolitanos, incluyen ir al molino, al mercado o a la playa para vender comida. En la dimensión ética-afectiva, el deseo de bienestar puede incluso cruzar fronteras estatales, al orar o desear el bienestar de los familiares que están en la montaña o en Estados Unidos. Todo esto revela que las acciones por el bienestar de la familia no ocurren en un solo lugar ni en un solo momento. Se activan según la necesidad, el vínculo y el afecto.

Estos trayectos están organizados por una temporalidad mixta: combinan horarios externos (del empleo de familiares, instituciones educativas, programas sociales o de establecimientos comerciales) con tiempos climáticos o enfermedades. Por ejemplo, el baño de un bebé debe ocurrir antes de que baje el sol para evitar que se enfríe, pero también antes de que la madre lo recoja. O el lavado de ropa que debe hacerse por la mañana para que el sol seque las prendas. Los cuidados además son encadenados, traslapados y pueden ocurrir incluso de manera simultánea: arrullar al nieto mientras se vigila la lavadora (Elena), ir al zaguán a sobar y, de paso, recordar que alguien debe tomar su medicina (Fausta), mover el nixtamal para los tamales y, al mismo tiempo, poner agua para el café (Gabriela).

Aun con la carga física y emocional que implican estas prácticas, mis tías y abuelas encuentran espacios para sí mismas. Ejercen agencia al decidir asistir al club de Herbalife o a la iglesia. Son lugares donde se distraen, piden por sus familiares y, por un momento parece que se olvidan de las responsabilidades que cargan desde niñas. Estos espacios se han vuelto parte de su rutina, y aunque están administrados por estructuras económicas y religiosas, ellas los han resignificado como lugares para el descanso, la conversación y la contención emocional.

En síntesis, la movilidad por razones de cuidado en la vida de mis tías y abuelas es mucho más que el desplazamiento físico. Es un entramado de recorridos breves pero constantes, donde el cuidado viaja con el cuerpo, con los objetos, con la voz, con la oración y con la memoria. Es una movilidad que ha cambiado con el tiempo, que además es situada y afectiva, en la que, incluso con tensiones, se sostiene la vida y se ejerce agencia cotidiana.

5.6 (In)movilidades nahuas

La vivienda de mis tías y abuelas nahuas en Puerto Vallarta además de ser refugio físico es un nodo activo de relaciones, trabajo y cuidado. En ella confluyen personas, objetos, tareas, emociones y memorias. Como se ha mostrado en los apartados anteriores, este espacio es flexible, se reorganiza según las necesidades del momento y permite la articulación constante entre lo productivo y lo reproductivo. Esta movilidad interior, aunque de corta distancia, es intensa y multifuncional, y sostiene gran parte del bienestar familiar, pero el cuidado no empieza ni termina dentro de ella, porque desde este centro también se organizan, salen y se sostienen otras movilidades.

El *paradigma de la movilidad* (Sheller y Urry, 2018) propone un giro teórico en desestructurar los sistemas fijos hacia los flujos, desplazamientos y redes que configuran la vida contemporánea. Este enfoque entiende el movimiento como componente central de la vida social, política y económica, frente a planteamientos que privilegian la estabilidad y el arraigo espacial. Desde esta perspectiva, la movilidad puede ser física pero no es la única también se incluye formas virtuales, comunicativas, afectivas e imaginarias, todas atravesadas por relaciones de poder, control y desigualdad. Este paradigma incorpora la crítica a la asociación entre movilidad y libertad, al evidenciar las jerarquías y barreras que regulan quién puede moverse, hacia dónde y en qué condiciones. Se retoma este paradigma de movilidad para exponer otras formas en las que viaja el cuidado que hacen mis tías y abuelas.

En esta investigación, el paradigma de las movilidades ofrece el sustento teórico para analizar las prácticas de cuidado realizadas por mujeres nahuas en el contexto turístico de Puerto Vallarta. Este enfoque permite comprender que los desplazamientos cotidianos –como trayectos a pie, traslados asociados al cuidado o movimientos simbólicos y afectivos– son parte de un entramado vital de sostenimiento. A continuación, se presentan y analizan las principales movilidades nahuas desde la perspectiva de los cuidados.

5.6.1 “no voy”: movilidad deseada e interrumpida

Estas movilidades están marcadas por el deseo de continuar haciendo actividades que implicaban trayectos fuera de la vivienda, que se han interrumpido o dejado de hacer por razones

económicas, dolores físicos o trabajos no remunerados. No es una movilidad visible en vista de que se encuentra en la memoria, pero sí aparece en charlas, recuerdos y deseos. Aunque estas prácticas han dejado de hacerse con frecuencia, el deseo de mantenerlas sigue presente. En este tipo de movilidades se encuentra el anhelo por asistir a la iglesia, por ir al lugar geográfico de origen (Copalillo y Temalac), por comer una fruta en la montaña, por trabajar y por salir a caminar. Algunas citas que remiten a estas actividades son:

Pues ahorita no voy porque no me da tiempo, me lo traen niño. Antes iba a la mañana [a la iglesia y a una cancha para caminar], pero no puedo ahorita. Ya en la tarde no voy porque ya me siento cansada [tía Elena].

No me doliera...yo trabajara andaría en puesto [abuela Fausta].

Daniel...Sí fue miembro de la iglesia, pero fue salido, era por eso le invitaban que regresara otra vez [abuela Fausta]

Mi tía Elena mencionó que ya no va a la iglesia ni sale a caminar como antes porque cuida a su nieto. Aunque expresó “no voy porque no me da tiempo... tarde no voy porque ya me siento cansada”, lo que se enuncia no es solamente una cuestión de agenda, sino una vida atravesada por el cuidado de los bebés en turno “me lo traen niño” (pilaana), lo cual prioriza por encima de su religiosidad y su ejercicio. La escena muestra una ética del cuidado feminizada, donde la movilidad de ella –aunque podría interpretarse como expresión de agencia– está intensamente estructurada por las necesidades y tiempos del cuidado infantil.

Mi abuela Fausta por su parte enuncia un deseo que también se ve obstaculizado por el cansancio del cuerpo y por las decisiones materiales que tomó por el bienestar familiar. Al decir “no me doliera... yo trabajara”, está nombrando la pérdida de su lugar de trabajo, y también su independencia económica y su tránsito cotidiano por el espacio público, en la frase exhibe a un cuerpo envejecido que desea moverse. Ella vendió su puesto para comprar el terreno y construir la casa donde ahora habitan algunos integrantes de su familia. Esta decisión interrumpió sus desplazamientos para el trabajo remunerado, dado que priorizó la estabilidad material del hogar. Interpreto que el deseo de volver a trabajar no es solo económico, sino también significativo, porque también es volver a circular y tener presencia en la calle, en su puesto donde era conocida por otros locatarios.

Otra forma de movilidad interrumpida aparece en el relato sobre su nieto Damián, quien se alejó de la iglesia. Cuando mi abuela Fausta dice “*sí fue miembro de la iglesia, pero fue salido*” está hablando de una movilidad espiritual, una que también estructura el sentido de pertenencia, el vínculo comunitario y la práctica del cuidado religioso. La movilidad aquí no es física, sino relacional ya que ella desea que su nieto vuelva al espacio que, para ella, da sentido a su forma de vivir y cuidar.

Mi tía Elena, en otra conversación, me compartió que le gustaría volver a probar las manzanas que venden en Copalillo durante las fiestas del pueblo (en honor a San José). Ese deseo no se refiere a cualquier manzana, sino a un sabor específico, en un tiempo y en una geografía. En su anhelo se cruzan el cuerpo, la memoria, el gusto, el pueblo y la fiesta. Es una movilidad que además es temporal y sensorial, donde ella expresa el vínculo entre su vida migrante y la nostalgia por Copalillo. Es una forma de imaginar el regreso, de conectar el presente con el pasado.

Por otra parte, las tres mujeres han manifestado su deseo de volver a la montaña. No en términos turísticos o de visita planificada, sino como un retorno temporal para comer, estar, y cuidar. En una ocasión mi abuela Fausta mencionó “*voy a curar mi gente*”, mientras me relataba que cuando vaya a Temalac sobará y curará a su familia, la que aún permanece en el pueblo.

En términos generales estas movilidades deseadas e interrumpidas –físicas, simbólicas, espirituales o alimentarias– permiten reconocer las formas en que el cuidado, la edad y el género se entrelazan para condicionar el derecho a moverse. En este caso, son mujeres mayores nahuas cuya presencia para cuidar puede llegar a desplazar su posibilidad de circular, de elegir o de priorizarse. Así, la movilidad del “*no voy*” expresa la sobrecarga de tareas domésticas y de cuidado, así como las desigualdades que atraviesan sus vidas.

5.6.2 “*viene*” y “*traen*”: movilidades invertidas de cuidado

Estas movilidades surgen cuando el cuidado no se desplaza hacia afuera, sino que llega hasta el nodo: la vivienda y el cuerpo de quienes cuidan. Son los hijos, nietos, paisanos o vecinos quienes se mueven hacia ellas –mis tías y abuelas– para ser atendidos, sobados, alimentados, escuchados

o simplemente para estar cerca. Esta movilidad invertida se da en el espacio doméstico, donde sus cuerpos no se trasladan, pero siguen siendo el centro desde el cual se reorganiza el cuidado.

Las personas que llegan también traen consigo tareas, demandas, afectos y productos que reactivan actividades en el hogar. En este sentido, lo que se mueve, además de quien entra, es todo lo que su llegada implica. Cuerpos que deben ser sobados, comidas que deben prepararse o dolores que deben ser aliviados. Esta movilidad beneficia a quienes arriban y, a la vez, recae sobre quienes permanecen. Algunas citas al respecto son las de Gabriela y Fausta:

Ah, también cuido a mi nieto también...todo aquí está todo el día. Se lo traen y ya se lo llevan en la noche [abuela Gabriela].

Viene aquí, estamos y ya me dice “ya me voy mamá” ya a las doce se va pa su casa. Yo todavía descanso, todavía tengo que lavar...llegó hasta las nueve. A veces vienen uno, ayer vino lo sobe una señora... Cuando vienen nos toca de poquito, ya llegó tu tía, mi hija. Ya comemos todo. Aunque de poquito todo. A veces Raúl viene, ya nos trae también pollo “ya mamá has chilito vamos a comer” [abuela Fausta].

Las frases revelan cómo el movimiento hacia ellas significa nuevas tareas. En “*lo traen*”, “*viene uno*” y “*llego tu tía*” son formas de anunciar el inicio de una secuencia de acciones, algunos imprevistos, que se encadenan a otras. Por ejemplo, de recibir a cuidar al nieto (Gabriela), de platicar y escuchar a cocinar o sobar (Fausta). Esta movilidad para el cuidado invertida evidencia que sus cuerpos, aunque permanezcan en el hogar, siguen siendo el punto de entrada y de circulación de los vínculos, las necesidades y los trabajos de la vida cotidiana. Como cuidadoras mayores, permanecen en circulación para cuidar a bebés, niñas, niños y adultos, que giran en torno a ellas.

El recibir visitas, también representa un esfuerzo extra dentro de su rutina de cuidados. Incluidas las constantes visitas que yo misma hice durante el trabajo de campo, en ellas mis tías y abuelas me alimentaban, me ofrecían comida para llevarle a mi mamá o a mi pareja. El cuidado no se detiene con la llegada del visitante, al contrario, se reactiva de otras formas, como cuando mi abuela Fausta dijo “*se va pa su casa...todavía tengo que lavar*” o “*trae también pollo “ya mamá has chilito vamos a comer”*”, mostrando que la atención a quien llega se entrelaza con

tareas domésticas que se posponen o se duplican, Aquí el cuidado se multiplica, incluso cuando nace del afecto.

El cuidado invertido, en este caso, se mueve por medio de la visita (incluida la mía), del regreso y la dependencia. La casa y el cuerpo de la madre o abuela siguen siendo los que sostienen la vida, sin necesidad de que salgan de casa. En este sentido, el género y la edad no quitan responsabilidades, sino que las redistribuyen. Estas escenas revelan que la vejez no implica una salida del trabajo doméstico y del cuidado, sino una etapa en la que las responsabilidades se reorganizan, aunque continúan siendo exigentes. Damos por hecho que ellas estarán ahí.

5.6.3 *“De allá”: movilidad digital y relacional con la montaña*

Esta forma de movilidad no es física, pero sí constante y significativa. Ocurre mediante llamadas, mensajes o encargos que mis tías y abuelas hacen o reciben de sus familiares que viven en la montaña o que están vinculados a ella. Es una movilidad digital y relacional que permite mantener conexiones afectivas, hacer intercambios de productos o simplemente preguntar cómo están los demás. Aunque no hay desplazamiento corporal, sí hay circulación de palabras, preocupaciones, recuerdos, alimentos, objetos y encargos que van y vienen.

La realizan especialmente mis tías y abuelas —Fausta, Gabriela y Elena—, quienes usan sus propios teléfonos o los de sus hijos para hacer llamadas. También participan, aunque en menor medida, en videollamadas que suelen ser iniciadas por los familiares más jóvenes. Se da principalmente en el área de la vivienda. Lo que se mueve además de los mensajes o voces, son vínculos y relaciones incluso a la distancia. Algunas citas al respecto son:

Que estén bien, donde están, todo mi nieto que están allá en Estados Unidos [abuela Fausta].

Pues allá Copalillo...Sí tu abuela, me manda[chiles] Pues, ahí en Copalillo me lo mandan [abuela Gabriela].

Tu abuela me lo dio [semillas de pochote], lo vende, lo trae de Copalillo [tía Elena].

Estas frases muestran cómo, aunque físicamente sus cuerpos no se desplacen, mis tías y abuelas se mantienen conectadas. Las llamadas además de ser actos de comunicación son

cuidados cuando se preocupan o preguntan por la salud de sus familiares, envían encargos o reciben productos. Cuando mi abuela Fausta dice “*que estén bien*”, está expresando una preocupación por sus nietos que están en Estados Unidos. Esa inquietud cruza distancias, que se activan desde su zaguán. En el caso de mi abuela Gabriela y mi tía Elena, los productos que reciben y mencionan –chiles y semillas de pochote– son parte de una red material que sigue uniendo la montaña con la costa. Lo que se moviliza aquí son sabores, los recuerdos y vínculos con mujeres de la montaña: “*allá Copalillo...tu abuela, me manda*” o “*tú abuela me lo dio*”. Esto llega a materializarse en cuidados por medio de la comida que ellas preparan en Puerto Vallarta, y al mismo tiempo mantienen una conexión simbólica con el lugar de origen.

Desde una mirada de género, esta forma de movilidad también evidencia que son las mujeres quienes mantienen la continuidad de las relaciones familiares a pesar de las distancias. Ellas llaman, encargan, envían y hacen lo posible por ir o estar. Aunque las tres no dominan del todo el uso del teléfono o las videollamadas, sus casas son nodos de circulación afectiva y logística, ahí llegan noticias, se reciben llamadas, se escuchan voces, se reparten semillas y se organizan encargos.

El cuidado, en estos casos, circula por mensajes y objetos, sosteniéndose en redes intergeneracionales y feminizadas que no requieren del cuerpo en movimiento, pero sí de su disposición. Estas movilidades revelan la capacidad de las mujeres mayores para mantener viva la red familiar, incluso cuando la distancia geográfica se impone. Su movilidad virtual pone en evidencia que, además de realizar trayectos locales y metropolitanos (como los que hacen entre Puerto Vallarta y Bahía de Banderas), mis tías y abuelas mantienen relaciones interestatales (Jalisco y Guerrero) con la montaña que, en ocasiones, se materializan a través de encargos, envíos o visitas, y que incluso pueden extenderse a lo transnacional, mediante llamadas, oraciones y deseos dirigidos a familiares que viven en Estados Unidos.

5.6.4 “*Siempre trabajando*”: movilidad simbólica e intergeneracional

La movilidad simbólica, intergeneracional se manifiesta en el tránsito de saberes, afectos y responsabilidades hacia otras mujeres de la familia. Se trata de una movilidad en la que el cuidado se hereda, se deja encargado o se proyecta como tarea futura. Lo que se mueve no son cuerpos, sino mandatos, técnicas, conocimientos y expectativas que circulan entre generaciones,

en una línea que va desde la infancia hasta la vejez, desde *pilaana* hasta *maachiiwa*. Esta circulación se activa en los gestos cotidianos que suceden en el hogar, mientras se cocina, se preparan remedios, se hacen hamacas o se soba, y que funcionan como enseñanzas con ejemplos encarnados entre mujeres.

Si bien esta movilidad beneficia a toda la familia, recae de manera particular en las mujeres y se activa desde la niñez. No ocurre en un lugar específico, sino en la cotidianidad: al observar cómo se cura, cómo se limpia, cómo se soba o cómo se realizan las tareas en el hogar. Aunque no siempre hay instrucciones formales, desde mi experiencia personal reconozco que sí existen palabras, gestos y momentos que lo refuerzan. Recuerdo a una abuela en Temalac, que me decía “*así mira*” mientras me mostraba cómo hacía el queso, y a una tía en Copalillo que me explicaba cómo quitar el empacho con manteca. Aunque no se trataba de clases estructuradas, el aprendizaje estaba ahí, presente y activo. Desde pequeñas, las niñas se involucran en tareas del trabajo reproductivo —que además pueden generar ingresos— y aprenden a cuidar a otros integrantes de la familia de manera gradual, relacional y situada. A continuación, recupero algunas frases que evidencian estas prácticas desde edades tempranas:

También mi hija [dice]: “Ay, mamá, me ayudas, ahora haces pan, mira, hasta chiquitas estamos haciendo pan, hasta ahora tú trabajas” ...mis manos están bien, mira, fuertes, nomás el pie [abuela Fausta].

Sí, hamacas, todo el día unas cinco hamacas, terminaba seis, siete hamacas... plantábamos chile, tomate, íbamos a las cinco de la mañana. A las tres de la mañana ya nos levantamos para hacer tortillas...payanar en el metate [tía Elena].

En esas frases se lee la participación de mujeres de distintas edades: “*chiquitas... tú trabajas*” o “*íbamos...hacer tortillas... metate*”. Ambas frases resumen una memoria larga y encarnada del trabajo cotidiano de las mujeres nahuas, donde lo productivo, lo reproductivo y lo afectivo están entrelazados desde edades muy tempranas. Cuando lo mencionaron, sus tonos de voz mezclaron orgullo y normalización del esfuerzo en levantarse a las tres, sembrar, hacer pan o tejer hamacas.

En la voz de Fausta, cuando dice que sus manos “*están bien, ...fuertes*”, aparece un orgullo por su capacidad física, aunque menciona que ya no camina igual, lo que resalta es lo

que sí permanece activo: sus manos y su enseñanza para hacer pan. Hacer pan no es solo producir alimento, sino seguir acompañando a su hija, compartir el conocimiento y sostener un vínculo generacional. En esa frase transmite que su cuerpo sigue siendo herramienta, mediador y símbolo del cuidado.

En el caso de Elena, su relato sobre las cinco, seis o hasta siete hamacas tejidas al día, o levantarse a las tres de la mañana para hacer tortillas y sembrar, revela una normalización del trabajo intensivo desde la infancia y juventud. La forma en que lo relata –con detalle, con ritmo y sin lamentarse– muestra una interiorización del esfuerzo como parte de su historia y su identidad. Lo enuncia como una acción cotidiana, algo que simplemente se hacía, sin presentarlo como un sacrificio.

Ambas frases revelan que la movilidad simbólica del cuidado además de enseñar técnicas transfiere un modo de vida, una ética situada, una forma de mirar y habitar el trabajo. Lo que se hereda es un compromiso con la familia y la comunidad, una disposición a sostener. Desde una mirada de género, esta transmisión también muestra cómo el cuidado se deposita en los cuerpos femeninos desde la infancia hasta el presente que viven.

Por otra parte, me he preguntado, si han cuidado desde niñas hasta la vejez, ¿por qué no habrían de seguir cuidando incluso después de ya no estar físicamente? Parece que el cuidado que han dado mis tías y abuelas continúa después de su ausencia. Sigue operando a través de los remedios que dejaron, las enseñanzas a las niñas, los recuerdos o incluso en una foto. Simbólicamente, el cuidado se hereda sin necesidad de decirlo, porque parece estar implícito en la experiencia de haber crecido. Es como si se diera por hecho que, así como ellas cuidaron, las siguientes generaciones de mujeres también lo harán.

Mi tía Elena, por ejemplo, nunca dudó en recibir a su hermano en su casa –ni cuando fue deportado de Estados Unidos, ni después, cuando le amputaron las piernas por la diabetes–. No se preguntó cómo conseguiría ingresos o cómo se reorganizaría el hogar, simplemente lo hizo. Porque parece que cuidar es lo que le toca, lo que se hace y lo que se heredó.

En otros casos, como el de mi abuela Fausta, el cuidado simbólico se expresa de forma más explícita. Ella me contó que le pidió a su hija Gaby que, si llegara a morir antes que Diana,

se haga cargo de ella y la reciba en su casa. En distintas conversaciones, mi abuela ha expresado su temor de morir sin saber quién cuidará a su hija. En ese temor y petición está contenida una movilidad simbólica del cuidado, un gesto que anticipa el futuro.

5.7 “Desde niña”⁷²

Las (in)movilidades para los cuidados de mis tías y abuelas nahuas no se explican únicamente por el desplazamiento físico. A lo largo de esta sección se ha expuesto que el cuidado se mueve de múltiples formas en donde se llega a proyectar, heredar, interrumpir, desear, arribar y se mantiene vivo incluso sin salir de casa. Se trata de una movilidad situada, cotidiana y feminizada, en la que los cuerpos de mis tías y abuelas siguen siendo articuladores de la reproducción de la vida familiar y comunitaria.

Estas movilidades son resultado de toda una vida cuidando. Una vida que no se interrumpe con la edad, ni con el cambio de estado, al contrario, la red de productos y viajes que van y vienen de la montaña y la costa son cuidados. También se ha visto que el cuidado circula por medios digitales o simbólicos, pero que se sigue encarnando en las vías más tradicionales: el cuerpo, la atención, la memoria y la disposición constante de mis tías y abuelas. Durante el trabajo de campo lo vi con claridad, que incluso cuando parecían descansar o cuando estábamos conversando, ellas estaban mental y emocionalmente activas, anticipando tareas, pendientes a necesidades de la familia.

Incluso mientras hacían tareas de manera simultánea, destacaban una manera silenciosa de hacer cuidados. Los *descansos activos*, que son pausas, esperas o descansos corporales que no interrumpen el cuidado, sino que lo sostienen. Estos ocurren fuera del hogar: mientras esperan que les despachen en la carnicería o cuando les pesen y les cobren frutas y verduras, durante los trayectos en autobús o mientras viajan en Uber. Pero también en la vivienda cuando: cargan a un bebé, pelan elotes, lavan hojas, planchan, cocinan o escogen granos y chiles. Mientras hacen eso, están organizando mentalmente qué falta por hacer, a quién deben llamar o

⁷² Esa frase la mencionó Fausta en una charla, cuando me explicaba que desde niña trabajó limpiando los surcos para la siembra de maíz en Temalac. Mientras me lo contaba, acompañaba sus palabras con las manos, mostrándome cómo iba retirando piedras de los montones de tierra donde se colocarían las semillas.

qué preparar. Entonces además de cuidar con las manos, lo hacen con la mente y con la preocupación. Es el cuidado, el que ha mutado a un segundo nivel de atención.

Desde una crítica feminista al mercado capitalista, se ha argumentado que las tareas reproductivas y de cuidado son fundamentales para el sostenimiento del sistema económico, aunque históricamente han sido invisibilizadas y no se reconocen como trabajo legítimo (Federici, 2013; Fraser, 2016; Pérez, 2005). En tal sentido los *descansos activos*, son una forma de cuidado, más silenciosa, más invisible, más encarnada, en vista de que solo ellas lo pueden sentir, pensar y por consiguiente hacer. En ellos, a diferencia del trabajo remunerado en términos del mercado –que al menos intenta reconocer descansos, días libres o permisos por enfermedad –, mis tías y abuelas no tienen pausas. No hay día de asueto, ni hora de comida, ni tiempo libre, aun cuando tienen dolores físicos, no descansan. Contrariamente, desean estar “bien” en términos físicos y de salud para seguir cuidando.

Y aunque la mayoría de sus (in)movilidades son micro –ocurren al interior del hogar–, son densos. Como advierte Hanson (2010) hay que cuestionar las generalizaciones que expresan “las mujeres caminan más”, y qué con las que no lo hacen o dónde es que caminan más. Mis tías y abuelas sí caminan más, pero sus pasos no siempre cruzan calles, pero sí tejabanos, pasillos, patios y zaguanes. La movilidad para el cuidado se da también en una escala corporal, al arrullar, mecer, sobar, acompañar o descansar activamente.

Se trata de movilidades en tiempos cotidianos y biográficos, feminizadas, que no siempre están guiadas por una elección libre de moverse o quedarse. Como se ha mostrado a lo largo del capítulo, algunos trayectos se realizan por obligación, por afecto o desde una lógica de responsabilidad aprendida y heredada. Se da por hecho que estarán ahí, disponibles, por si alguien llega. En ese contexto, el espacio público no siempre les pertenece, en las pocas movilidades que hacen para sí mismas –Fausta en la iglesia o Elena que asiste al club de té Herbalife– estas son encadenadas a ocupaciones del cuidado, pero además si es necesario se interrumpen y se pueden dejar de hacer si obstaculizan sus prioridades impuestas.

En este sentido, la movilidad para el cuidado no es libre, sino intensamente estructurada por relaciones de género. Para mis tías y abuelas comenzaron desde la infancia, cuando de niñas cuidaban y los niños no. Se mantiene cuando esperamos que estén listas para resolver, escuchar,

alimentar o curar. Se naturalizan en el lenguaje (Xtla⁷³) y en la continua organización del hogar. Y se heredan simbólicamente, como en el caso de mi abuela Fausta, que le pidió a su hija que cuide a Diana si ella llegara a faltar, o como lo expresó mi tía Elena al cuidar sin dudar a su hermano deportado, amputado y enfermo.

Estas movilidades –invisibilizadas en los análisis urbanos o institucionales– son centrales para sostener la vida. Además de ser desplazamientos, son mandatos, vínculos y responsabilidades que circulan entre generaciones. Recaen, una y otra vez, sobre los cuerpos de las niñas, adultas y mujeres mayores, las cuidadoras de siempre.

5.8 La reproducción- producción social nahua

En términos económicos clásicos, la separación entre productivo y reproductivo aún es un discurso que predomina en diferentes estructuras como en la iglesia, la publicidad comercial y por supuesto en la familia. No obstante, de manera práctica, en la vida cotidiana las actividades que producen y reproducen algún valor están en constante interacción y de manera dialéctica. En esta sección me gustaría recuperar la escala y las prácticas de cuidado nahua. Para ello me apoyo en Pred (1981) y en Norton y Katz (2017), en su definición de producción social geográfica y temporalidad de la vida cotidiana. Debido a que para los autores la producción social no puede pensarse de manera aislada ni limitada al trabajo formal o económico. Su

⁷³ Cuando alguien llega de visita a casa de una familia nahua, una de las formas de saludar es una pregunta: 'tlinon tihchiiwa' (¿Qué haces?). La respuesta parece que tiene que ser, sí o sí, alguna actividad física. Y aunque la persona a quien se saluda se encuentre realizando alguna, por lo general contesta con una negación. Suele responder con 'xtla' (nada) y, a continuación, se añade la actividad que se está llevando a cabo. Por ejemplo, si yo llegara a casa de mi abuela Gabriela y ella estuviera lavando ropa, lo cual hace a mano, ella me contestaría: “xtla, nitlapaaka” (nada, estoy lavando ropa). O si saludara a mi tía Elena y estuviera cargando a su nieto tal vez contestaría: “xtla, ninosewia” (nada, estoy sentada). Esto tal vez refleja que, aunque el trabajo doméstico y de cuidado es esencial, es difícil de considerarlo como tal en términos de lenguaje y en la práctica, porque se niega, pero se ve y se hace. Puede parecer un gesto lingüístico insignificante, pero esta respuesta muestra que, para mis tías y abuelas, las actividades se perciben como cualquier cosa, más que un esfuerzo visible, parece ser simplemente lo que les toca hacer.

existencia está entrelazada con los procesos cotidianos que sostienen la vida, es decir, con la reproducción social.

De acuerdo con Norton y Katz (2017) la reproducción es el conjunto de procesos materiales y sociales por medio de los cuales se sostiene y transforma la vida humana. Pero no se trata de una dimensión secundaria o pasiva, sino de un entramado de acciones que incluye cuerpos, afectos, relaciones sociales, saberes y estructuras que posibilitan la existencia misma de la sociedad. Estos procesos ocurren en escalas múltiples (cotidianas, generacionales, locales y globales), lo que implica que su funcionamiento es multiescalar, aunque pocas veces se le reconozca como tal. A esta mirada se suma la propuesta de Pred (1981) quien plantea que la vida cotidiana está organizada por una “geografía temporal”, compuesta por rutinas espacio-temporales y trayectorias situadas en proyectos institucionales. Para el autor, la reproducción no es abstracta, sucede en y a través de los cuerpos que se mueven, que se acoplan a tiempos y lugares marcados por estructuras sociales más amplias. En ese sentido, la reproducción social es siempre geográfica, está localizada, encarnada y atravesada por ritmos e imposiciones.

Así, en este apartado propongo enlistar el valor (fuera de los marcos capitalistas) que generan las prácticas de cuidado nahua, directas e indirectas, en sus dimensiones geográficas localizadas (vivienda, barrio-colonia, ciudad, zona metropolitana e interestatal). Propongo el cuidado nahua, como forma concreta de reproducción que se mueve: viaja entre cuerpos, viviendas, instituciones y territorios. Lejos de ser una práctica estática, transita y se adapta (como se ha visto en el apartado de (in)movilidades nahuas), produciendo valor social desde múltiples escalas. Por ello, en el siguiente análisis se considera su dimensión espacial y temporalidad, principalmente sus vínculos institucionales y su potencial para sostener la vida y estructurar la producción social.

En la *vivienda*. Mis tías y abuelas nahuas realizan múltiples tareas de cuidado que sostienen la vida diaria y las trayectorias de otras personas. Como se ha mostrado en este capítulo y el anterior, en el hogar-vivienda cocinan, limpian, encienden la leña, planchan, barren, bañan a bebés y gestionan diversas actividades. Aunque estas acciones no generan capital monetario, sí producen valor social y vital. Por ejemplo, al cuidar a una persona enferma se genera valor salubre, que se articula con la escala de las instituciones estatales de salud (hospitales públicos, IMSS o centro de salud) al proveer en la vivienda y al interior de la familia

cuidados preventivos y post-hospitalarios. Del mismo modo, tareas como la limpieza o el planchado de ropa sostienen la preparación diaria para el trabajo asalariado, especialmente de hijas e hijos adultos. Así, estas actividades no remuneradas llevadas a cabo por mujeres de diferentes edades producen fuerza de trabajo y reproducen relaciones sociales funcionales al sistema capitalista, incluyendo su articulación con instituciones educativas, laborales y médicas. Con ello la reproducción social que se realiza en la vivienda no está separada del capitalismo, sino que se entrelaza con él de forma dialéctica y contradictoria: mientras sostiene estructuras económicas dominantes, también puede disputarlo o transformarlo, al generar formas de valor no capitalistas, como el cuidado retribuido con afecto o productos en especie, que como se ha visto en este capítulo es circular y generacional.

En el *barrio o colonia*. Algunas tareas de cuidado realizadas por mis tías y abuelas están en movimiento mientras gestionan otras actividades esenciales para el sostenimiento de la vida cotidiana. Como se ha documentado, caminan solas o acompañadas por nietas, hijas o incluso por sus perros, para comprar productos, acceder a programas sociales como la leche Liconsa, pagar servicios como la luz o el agua, tramitar actas de nacimiento, acompañar a las niñas y niños a la escuela, asistir a cultos, y, en el caso de mi tía Elena, asistir a un club Herbalife. La mayoría de estas acciones son cuidados indirectos y generan valor en forma de protección y organización de la vida familiar: permiten que el hogar funcione, cuidan a las nuevas generaciones y sostienen las condiciones necesarias para el día a día. Al encargarse de estas tareas, no solo cuidan a las personas que acompañan, sino también el tiempo de los integrantes de la familia, porque adelantan trámites o pagos que les benefician.

Algunas de las prácticas mencionadas, arriba, exhiben con claridad el vínculo entre el cuidado barrial, la familia y las instituciones. Por ejemplo, al comprar la leche Liconsa se activa una doble escala: se beneficia la familia que la consume, y al mismo tiempo se establece una relación con el Estado como proveedor del programa social. Lo mismo ocurre al pagar servicios públicos como la electricidad o el agua, o al realizar los pagos, porque se sostiene la infraestructura estatal e instituciones municipales (CFE y SEAPAL). Además, el acompañamiento a la escuela de las niñas y niños vincula el cuidado con las instituciones educativas, y la asistencia a espacios como el club Herbalife y la iglesia muestra cómo algunas empresas privadas e instituciones religiosas también se convierten en puntos de encuentro,

conversación y cuidado entre mujeres y comunidad. Así, el cuidado no ocurre solamente en el hogar, sino que se expande por calles, oficinas, centros de salud, escuelas y espacios comerciales, reproduciendo fuerza de trabajo, sosteniendo vínculos intergeneracionales y permitiendo el acceso a derechos y servicios básicos desde lo cotidiano.

En la *ciudad* y en la *zona metropolitana de Puerto Vallarta*. Algunas actividades de cuidado en esta escala realizadas por mis tías y abuelas nahuas son vender comida en la playa de Sayulita, ofrecer pan en colonias cercanas, visitar a familiares que viven en otros municipios como Bahía de Banderas, acudir a hospitales para cuidar a personas enfermas y realizan traslados específicos para cobrar la Pensión del Bienestar. La frecuencia y destino de estos trayectos varía según la actividad y la temporalidad: la venta de comida en la playa se realiza tres veces por semana; la venta de pan es semanal; la recolección de quelites y otras tareas productivas dependen de factores climáticos. Todas estas acciones generan un valor económico y relacional, ya que los ingresos obtenidos han contribuido, por ejemplo, a la educación de nietos y nietas. También implican valor colectivo, al fortalecerse redes de cuidado entre mujeres, como sucede con Gabriela y su hija Maura, quienes venden juntas, organizadas y en complicidad, para sostener a sus familias. En esta escala, el cuidado se articula con instituciones estatales como los programas sociales (Bienestar) y los hospitales públicos, pero también con la infraestructura urbana, como el transporte colectivo y los espacios turísticos. El cuidado, entonces, no se reduce al hogar ni al barrio: circula por zonas metropolitanas, atraviesa colonias, municipios e instituciones, y muestra que la reproducción social se sostiene a través del trabajo móvil, intergeneracional y generizado que realizan las mujeres para sostener sus vínculos familiares y territoriales.

En la escala *nacional* e incluso *transnacional*, mis tías y abuelas nahuas despliegan formas de cuidado que sostienen los vínculos familiares más allá de la cercanía física. Viajan a la montaña de Guerrero cuando es temporada de fiestas patronales o cuando hay algún fallecimiento, donde además visitan a familiares y se reintegran temporalmente a la comunidad que dejaron al migrar, por ejemplo, Fausta mencionó en una ocasión que al llegar a Temalac curaría a su gente. Estas movilidades no son esporádicas, sino parte de una continuidad generacional y afectiva en la que el cuidado se expresa en visitas, actividades domésticas, presencia, reunión y memoria. Además, cuando están en PV mantienen contacto constante con

familiares que viven tanto en la montaña de Guerrero como en otros estados, e incluso en Estados Unidos, ya sea a través de llamadas o mediante oraciones dirigidas a quienes están enfermos.

Asimismo, como he evidenciado en diferentes secciones de este documento, mis tías y abuelas envían y reciben productos desde la montaña (chiles, panes, quesos o semillas) que se transforman en alimentos para la familia o en insumos para la venta, como hace mi abuela Gabriela cuando cocina con estos ingredientes. De esta manera, el cuidado también produce valor económico, afectivo y de reciprocidad, ya que alimenta, genera ingresos y reafirma los lazos entre generaciones y territorios. Para sostener esta forma de circulación tanto de personas como de productos, la propia comunidad nahua ha organizado un sistema de transporte colectivo que conecta semanalmente Puerto Vallarta con la montaña (ver sección 2.8 en marco contextual). Este transporte funciona como una infraestructura comunitaria del cuidado, generando valor logístico, de pertenencia territorial y de autonomía, al garantizar que el vínculo con el lugar de origen se mantenga activo. En términos de Bourdieu (2007), la comunidad nahua ejerció su agencia no desde una autonomía abstracta, sino desde una capacidad práctica estructurada por su habitus y condiciones materiales. Hizo uso de las infraestructuras existentes —como carreteras, camiones e iluminación— para reorganizar un sistema de transporte que pasó de operar dos veces al año a una vez por semana. Esta transformación no surgió de un capital económico sino de un capital social nahua, que permitió activar una red de cooperación translocal que evidencia al transporte como práctica de cuidado comunitario. Además, este transporte presente desde hace más de 30 años es parte de la reproducción social a lo largo del curso de vida. Así, la reproducción social no está anclada en un solo espacio: se mueve entre cuerpos, casas, llamadas, alimentos y trayectos, activando memorias, afectos y responsabilidades que viajan más allá de las fronteras.

He mostrado a lo largo de este apartado que la reproducción social nahua no puede entenderse desde las limitaciones de los discursos económicos clásicos, que separan tajantemente lo productivo de lo reproductivo. En la práctica cotidiana, estas dimensiones están en constante diálogo, interacción y tensión. Las actividades de cuidado que realizan mis tías y abuelas generan múltiples formas de valor: económico, social, afectivo, logístico, generacional, cultural e incluso lingüístico. Estas prácticas sostienen la vida, permiten que otras personas

trabajen, estudien, se curen o se alimenten, y a la vez reproducen los vínculos familiares, comunitarios e interinstitucionales.

La reproducción social, como señalan Norton y Katz (2017) y Pred, (1981) ocurre en escalas múltiples y está organizada geográficamente y situada en el tiempo. Así, el cuidado nahua no es una actividad inmóvil ni encerrada en la vivienda: viaja entre cuerpos, trayectos, documentos, alimentos, instituciones y llamadas. Se adapta, se reconfigura y sostiene tanto la vida familiar como en algún grado a los sistemas económicos, de transporte e institucionales. También he mostrado que estas prácticas no son automáticas, ya que existe una agencia práctica – estructurada por el habitus y las condiciones materiales, como diría Bourdieu– que permite, por ejemplo, que la comunidad nahua reorganice un sistema de transporte colectivo que conecte la montaña de Guerrero con Puerto Vallarta. Esta infraestructura, gestionada desde hace más de treinta años por la propia comunidad, es un claro ejemplo de cómo la reproducción social incluye decisiones, estrategias y cooperaciones que transforman las condiciones de vida desde abajo.

Además, si bien el auge de reconocer al trabajo no remunerado como necesarios y como el que sostiene al sistema capitalista inició con movimientos feministas anglosajones en la década de 1980. Una de sus propuestas políticas fue la de socializar el trabajo doméstico mediante arreglos colectivos, como cocinas compartidas o espacios comunes de cuidado infantil (Norton y Katz, 2017). Aunque esas propuestas no siempre se implementaron, sí marcaron una crítica importante a la individualización del cuidado. En contraste, como se ha visto a lo largo de esta tesis, las mujeres nahuas –incluso en contextos urbanos– han sostenido prácticas de socialización del trabajo doméstico desde mucho antes, mediante formas intergeneracionales, familiares y comunitarias de colaboración. Sin embargo, esta socialización cotidiana no está exenta de tensiones, como los conflictos con las generaciones más jóvenes, el desgaste corporal de las cuidadoras o el estrés en las infancias, aun así, continúa siendo una base organizativa para sostener la vida desde lo común.

Por último, esta reproducción social nahua se entreteje entre lo urbano y lo rural. Las migraciones no significaron una ruptura con la montaña, sino una reorganización social del espacio vivido. El cuidado se ejerce desde lo urbano, pero se alimenta de prácticas rurales, de ingredientes que viajan, de llamadas que sostienen vínculos, de visitas a los pueblos de origen.

Lo rural no desaparece: se reinventa en lo urbano. Y así, la reproducción social se convierte en una práctica multiescalar, móvil y situada, que articula cuerpos, tiempos, afectos y geografías.

5.9 Conclusiones

En este capítulo identifiqué y analicé formas en que el cuidado se organiza y se moviliza cotidianamente en la vida de mis tías y abuelas a partir de estrategias tempo-espaciales. En la cual se usa el cuerpo como herramienta que gestiona los tiempos y los espacios del hogar y fuera de él lo que evidencia una práctica compleja situada relacional que articula dimensiones físicas materiales y ético afectivas del cuidado nahua. Se reconoce que el cuidado hacia bebés, niñas, niños y personas adultas ha sido realizado principalmente por mujeres, es una feminización del cuidado desde la organización social y cultural nahua: desde la niñez hasta la vejez se sigue cuidando.

A través de los ejes de *pilaana* y *maachiiwa* y sus dimensiones analíticas, las formas de cuidado no se limitan a los movimientos físicos y visibles para el bienestar, sino que implican una red de acciones directas e indirectas, en las que no es necesario el contacto cara a cara entre la cuidadora y la persona beneficiaria. Estas acciones forman parte de lo que teóricamente hoy se conceptualiza como trabajo de cuidados, una categoría que, aunque relacionada con el trabajo doméstico, cuenta con su creciente y propio campo analítico (Batthyány, 2015; Benería, 1999). En el caso de la comunidad nahua, cuidado y tareas domésticas llegan a traslaparse en acciones para beneficio de la familia extensa, así como con ejercicios para obtener ingresos monetarios o en especie.

Además, en este capítulo expuse que el cuidado implica (in) movilidad constante tanto física como simbólica. A través de trayectos cotidianos (para visitar a familiares, vender alimentos o ir a la iglesia) se activa una movilidad de cuidado que circula entre lugares, cuerpos y objetos. Esta movilidad no siempre se realiza por gusto o elección algunas veces responde a necesidades urgentes o al deseo de cumplir con una responsabilidad que les fue asignada desde niñas. Sin embargo, también hay agencia, de manera individual se ha visto que las mujeres se organizan, deciden donde vender y algunas veces se niegan a cuidar, mientras que de manera colectiva se ha visto que como grupo han logrado consolidar redes de transporte entre la montaña y la costa.

Las estrategias tempo-espaciales del cuidado nahua también revelan cómo se sostienen los vínculos familiares más allá de los espacios físicos del hogar. El cuidado se da también en las llamadas, en las oraciones, en los recuerdos, y en las esperas activas. Así este capítulo deja ver que el cuidado viaja, no es estático ni individual sino una red de acciones de reproducción social nahua donde la escala, el espacio y la temporalidad son centrales.

En cuanto a la forma en las que analicé *Pilaana* y *maachiiwa*, las prácticas sociales del cuidado nahua, como se vio, fueron de manera conjunta. Si bien esta decisión tiene justificación empírica –porque, en la vida de mis tías y abuelas, las actividades, tareas y quehaceres del cuidado benefician tanto a niñas, niños como a personas adultas–, también está sustentada teóricamente, con respaldo en la conceptualización de social care. Daly y Lewis (2011) exponen que los estudios de cuidado tienden a identificar el cuidado infantil como separado del cuidado hacia personas adultas, lo que da lugar a problemas de investigación, así como a programas sociales y de política pública que, de forma inconsciente, aíslan ambos campos. Además, esta separación responde en parte a la herencia de las dicotomías conceptuales entre lo público y lo privado. Aunque, en términos teóricos, estas divisiones han sido superadas, aún queda bastante trabajo por hacer para comprender –por ejemplo, a través de los métodos, técnicas y análisis– el cuidado de manera global, como un proceso que tiene lugar durante todo el curso de la vida. Esta fragmentación puede dar lugar a políticas inadecuadas o a la falta de consideración de ciertos grupos.

En cuanto a la agencia, esta suele entenderse como la capacidad de las personas para actuar de manera libre al tomar decisiones y ejercer influencia en el entorno que es de su interés. Al retomar a Bourdieu (2007) las decisiones no emergen de una libertad absoluta, sino dentro de las posibilidades delimitadas por el habitus y el campo. En ese marco, las mujeres (mis tías y abuelas) actúan según a las estructuras a las que se han incorporado a lo largo de su vida, pero también pueden reinterpretarlas. Así, mis tías y abuelas no repiten mecánicamente lo aprendido, por ejemplo, pueden aceptar cuidar, pero también decidir no hacerlo, como lo ha hecho mi abuela Fausta, cuando expuso que no cuidaría de su nieto, o cuando ha llegado a aceptar a familiares como residentes intermitentes en su casa a pesar de que no pertenecen a su misma congregación religiosa.

Así, desde una perspectiva feminista y situada, la agencia de mis tías y abuelas, con acciones como negarse a cuidar a los nietos o desafiar a la iglesia la Luz del Mundo, desbordan las expectativas impuestas por discursos familiares, morales e incluso religiosos. Es una agencia que se ejerce en gestos cotidianos, a menudo invisibles incluso para ellas mismas. Pero se ve en el acto de llevar comida a un adulto enfermo (Fausta), en sostener o negarse a la crianza de los nietos pese al dolor físico, en decidir coser su propia ropa (Elena), o en identificar que a lo largo de su vida han invertido mayor tiempo y esfuerzo en las labores del hogar que sus congéneres masculinos (Gabriela). También se expresa en la memoria: por ejemplo, mi abuela Fausta recuerda prácticas de su madre que decidió no repetir, como rechazar a algunos nietos, y eligió conscientemente otra forma de ejercer su rol familiar.

Estas formas de agencia también están atravesadas por tensiones morales y afectivas, especialmente entre mujeres. Hay juicios familiares por no cuidar, por separarse de la pareja, por no seguir las formas esperadas de ser madre o abuela, o por desafiar a la iglesia. En este sentido, la agencia también se expresa en medio de contradicciones, conflictos o desgaste, pero no por ello deja de ser una forma activa y situada de sostener (o reconfigurar) la vida.

Así, en esta tesis, la agencia de mis tías y abuelas se entiende como la capacidad situada de decidir, ajustar o resistir prácticas de cuidado en contextos condicionados por la historia familiar, el género, la edad, la religiosidad, los vínculos afectivos y las memorias encarnadas. Esta agencia no es una libertad abstracta ni individualista, sino una forma de respuesta activa, relacional y corporal, que se ejerce en los márgenes posibles de la vida cotidiana. Cabe aclarar que no siempre es reconocida como tal por las propias mujeres que la ejercen. Pero, en sus propias palabras, algunas acciones que para mí resultan cuestionables (como el hecho de trabajar sin descanso, estar siempre activas 24/7) “las hace sentir bien”, como expresaron las tres. No considero que me corresponda restar valor a esas palabras, si para ellas eso representa bienestar a sí mismas, aunque desde los marcos teóricos se nombre como triple jornada o cosa escandalosa (Pérez, 2019), para mis tías y abuelas es su forma de vivir y sostener la vida. Esta tesis, por tanto, no pretende invalidar sus experiencias desde categorías externas, sino comprender cómo ejercen agencia en sus propios términos.

Como se ha visto a lo largo de este capítulo y en los anteriores si bien mis abuelas son activas y hasta tejen redes de movilidad que llegan a cruzar límites geográficos por medio de

transportes comunales, redes digitales o por medio del deseo y la preocupación por el bienestar de la familia que ha migrado. Desde una perspectiva del curso de vida, mis tías y abuelas constantemente han estado en un continuum de movilidad e inmovilidad.

De acuerdo con Bélanger y Silvey (2020) y Gruber (2021) la inmovilidad no debe entenderse como simple ausencia de desplazamiento, sino como una condición situada, relacional y desigual que coexiste con la movilidad y la condiciona. Es un fenómeno que puede ser voluntario o involuntario, activo o forzado, y que responde a factores estructurales, institucionales y personales, incluyendo los vínculos afectivos, los marcos legales, la desigualdad económica, el género o la ciudadanía. Además, las autoras destacan que movilidad e inmovilidad no son categorías opuestas, sino que conforman un continuum, el cual permite observar las múltiples formas en que los cuerpos, los afectos o los trabajos se mueven o son contenidos en tramas espaciales y temporales desiguales. El movimiento no es siempre deseado ni libre, así como el quedarse no es siempre una limitación. Las decisiones de migrar, permanecer o ser retenidas deben analizarse como parte de procesos interconectados que responden a geometrías de poder (Gruber retoma el concepto de Massey) y a organizaciones de cuidado, control o arraigo.

Bajo lo anterior, y desde diferentes escalas (como se vio en la sección 5.8) mis tías y abuelas han estado constantemente en un continuum móvil e inmóvil. Como se ha mostrado en los ejemplos a lo largo de la tesis, comenzaron a cuidar desde niñas, en familias extensas donde siempre hubo bebés, niñas y niños “en turno”. Si bien permanecían en el hogar, siempre estuvieron en constante interacción con la migración: algunas veces fueron los familiares quienes migraron, y otras siendo ellas mismas quienes migraron junto a la familia. Lo que destaca es que, aun cuando ellas migraban (movilidad en términos de desplazamiento), seguían con el trabajo de cuidado impuesto por el género, por ser las niñas o mujeres quienes cuidan.

De acuerdo con Bélanger y Silvey (2020) el cuidado en contextos migratorios requiere copresencia física, porque el cuidado de personas mayores, el cuidado infantil o de la salud física no se pueden brindar a distancia. Además Bélanger y Silvey (2020), al igual que Batthyány (2020), exponen que el cuidado requiere de proximidad, lo cual automáticamente implica un confinamiento espacial y en consecuencia una aparente inmovilidad en términos físicos. Sin embargo, mis tías y abuelas aportan que los cuidados también pueden ser indirectos, y que se

materializan mediante comida, deseos, rezos o el intercambio de especie. Así ellas han estado en el continuum móvil e inmóvil prácticamente a lo largo de toda su vida.

En la actualidad, por ejemplo, mientras ellas realizan actividades de cuidado directo e indirecto mayormente en casa, esa inmovilidad posibilita que las hijas e hijos, parejas y hasta nietas y nietos puedan movilizarse en la ciudad y en la conurbación de Puerto Vallarta. Así, la inmovilidad de mi tía Elena, y mis abuelas Gabriela y Fausta hace posible que seres humanos se desplacen. Además, en este caso se destaca que la inmovilidad es compartida: en mi familia nahua la copresencia de niñas y niños es constante, por lo que se trata de una inmovilidad sostenida intergeneracionalmente. Esto evidencia que, para que las personas adultas salgan, no solo dependen del confinamiento de mis tías y abuelas, sino también de las infancias de la familia.

Otra forma constante de experimentar este continuum de inmovilidad y movilidad es la relación mantenida con la montaña. Desde que mis tías y abuelas han migrado, nunca han dejado de tener contacto con Copalillo y Temalac. La montaña (como espacio simbólico, espiritual y afectivo) sigue presente a través de llamadas, mensajes, recuerdos, festividades o encargos. Aunque sus cuerpos están en Puerto Vallarta se movilizan de alguna forma. Ese vínculo sostenido a distancia muestra que la inmovilidad física no impide la movilidad afectiva, simbólica y espiritual, y que cuidar también puede ser permanecer conectadas con ese territorio originario, aún sin habitarlo diariamente.

CONCLUSIONES

Para cerrar esta investigación presento las conclusiones, las cuales he organizado en cinco secciones. En la primera retomo las preguntas de investigación y la hipótesis, siguiendo con la presentación de hallazgos principales, después expongo las aportaciones metodológicas, así como los alcances y limitaciones de esta tesis, y al final cierro el documento relatando mi experiencia en el proceso identitario en el que me encuentro y su relación con este trabajo de investigación.

Respuesta a las preguntas de investigación

El objetivo general de la investigación fue *analizar la movilidad por motivos de cuidado que realizan un grupo de mujeres nahuas*, integrado por mi tía Elena y mis abuelas Fausta y Gabriela, originarias de las comunidades rurales de Copalillo y Temalac, en la montaña de Guerrero, quienes migraron a Puerto Vallarta, Jalisco, hace más de cuarenta años. De este objetivo general se desglosaron tres preguntas de investigación. A continuación, se presentan y se sintetizan las respuestas:

1. ¿Cuáles son los propósitos y los lugares por los que las mujeres nahuas salen de su vivienda?
 2. ¿Cómo son los cuidados y que realizan las mujeres nahuas? y
 3. Aparte de las movilidades físicas ¿qué otros tipos de movilidades realizan mis tías y abuelas?
-
1. Distinguí dos grandes propósitos de viaje que motivan los trayectos cotidianos de mis tías y abuelas: el trabajo reproductivo y el productivo. El trabajo reproductivo incluye los trayectos realizados para acompañar a familiares por razones de salud, educación, compras, asistencia religiosa, trámites o pago de servicios. Aunque algunas veces son caminatas cortas dentro de la colonia, también se extienden a lugares más distantes – hasta 1.5 km o incluso 40 km– en función de urgencias o necesidades familiares. Estos desplazamientos son frecuentes, algunos se repiten hasta tres veces al día, y suelen estar encadenados con otras diligencias, como visitar a familiares o llevar comida a personas

enfermas. El trabajo productivo, por otro lado, involucra desplazamientos para generar ingresos, pero que a su vez cumplen funciones reproductivas. Por ejemplo, mi abuela Gabriela realiza compras y encargos para preparar comida que vende, pero esa misma comida también alimenta a la familia extensa. Así, las actividades reproductivas y productivas se entrelazan en trayectos complejos, con múltiples objetivos y sentidos, organizados en función de los tiempos familiares, las urgencias del día y las dinámicas del hogar.

2. Identifiqué y analicé los cuidados cotidianamente que se llevan a cabo por mis tías y abuelas que si bien son mayormente realizados en el hogar estos también desbordan el espacio doméstico. Fueron diez prácticas cotidianas de cuidado realizadas por mis tías y abuelas: alimentar, curar y sobar, asear, enseñar e instruir, acompañar hacia establecimientos de salud, hacer guardia y limpiar heridas en casa o instituciones médicas, orar y predicar, dar y recibir artículos comestibles o dinero, hospedar y actividades domésticas. Las cuales organicé como prácticas tempo-espaciales del cuidado nahua en tres dimensiones: física, material y ético-afectiva. Desde los verbos *pilaana* y *maachiiwa*, mostré que el cuidado se orienta tanto a infancias como a personas adultas. Estas prácticas muestran que lo doméstico no es solo el espacio del hogar, sino una red que incluye calles, tiendas, iglesias y espacios públicos, donde la movilidad física y simbólica está presente en cada acción de cuidado. A pesar de la sobrecarga que recae sobre ellas, mis tías y abuelas encuentran agencia en medio de la tensión: eligen dónde vender, qué recolectar o cuándo cuidar. Su vida como cuidadoras no comenzó al formar una familia propia, sino desde la infancia, como parte de una herencia que se actualiza en el presente. La movilidad también se manifestó en sus recuerdos, sus anécdotas y sus relatos.
3. Identifiqué tipos de (in)movilidad, más allá de la física: movilidades deseadas o interrumpida, en donde se encuentran las actividades que dejaron de hacer por cansancio, economía o saturación; movilidades invertidas, cuando son las personas quienes acuden a los hogares de mis tías y abuelas para buscar cuidado; movilidades digitales y relacionales, que busca la comunicación con la familia extendida en la montaña o en otros estados y países, así como envío de productos por autobuses informales;

movilidades simbólicas e intergeneracionales, que corresponde a la transmisión de saberes, afectos y responsabilidades hacia otras mujeres de la familia. En estas (in)movilidades lo que se mueve no son solo cuerpos, sino también mandatos, técnicas, conocimientos y expectativas, que van desde la infancia hasta la vejez, iniciando con *pilaana* y continuando en *maachiiwa*.

Respondidas las preguntas, concluyo que la movilidad por motivos de cuidado en la vida de mis tías y abuelas es constante, feminizada y aprendida desde edades tempranas. Nacer niña en una familia nahua de la montaña implicó asumir responsabilidades orientadas al bienestar colectivo, que requerían desplazamientos tanto dentro como fuera del hogar. Estos trayectos, aunque no remunerados, con el tiempo se convierten en parte del reconocimiento simbólico que la familia atribuye a las mujeres. Además, se trata de trayectos organizados estratégicamente: al salir a hacer compras, también se visita a alguien; al llevar a una nieta al kínder, se aprovecha para hacer mandados. También, estos cuidados en movimientos están sujetos a los horarios (la llegada del esposo, hijas e hijos a la casa, la salida de la escuela o la hora de la oración) y a situaciones emergentes como enfermedades.

Así, aunque algunas acciones de cuidado se realizan dentro de la vivienda, el cuidado sale del hogar y reorganiza los espacios de la vida cotidiana. Entonces lo doméstico no se reduce al hogar, sino que es una práctica social que circula por calles, establecimientos y hasta mobiliario urbano, como la banca de concreto donde mis abuelas Gabriela y Maura venden comida e interactúan con otros paisanos. El cuidado viaja, envejece, pero no cede, se adapta a los cuerpos que lo sostienen, porque mis tías y abuelas reorganizan tareas, intercambian productos, dan consejos, vigilan, esperan, se cansan y se enferman, pero, aun así, continúan cuidando.

Además, las mujeres nahuas mayores de 60 años siguen caminando –física y simbólicamente– para sostener la vida familiar, cruzando desde los límites del hogar hasta las fronteras estatales o nacionales mediante movilidades digitales y logísticas. Esto confirma la hipótesis interpretativa planteada al inicio de esta tesis: la movilidad y los cuidados que realizan las mujeres nahuas mayores en Puerto Vallarta diluyen las fronteras entre lo público y lo privado, lo productivo y lo reproductivo, al desplegar una forma de cuidado situada, encarnada y en movimiento. A través de trayectos cotidianos, reorganización del espacio doméstico, los

vínculos y saberes transmitidos intergeneracionales, mis tías y abuelas sostienen la vida de sus familias en contextos urbanos. El cuidado que ejercen no es una tarea aislada ni limitada al hogar, sino un proceso continuo que circula entre cuerpos, instituciones, objetos, tiempos y territorios.

Hallazgos relevantes y sus implicaciones

En cuestión de los hallazgos me gustaría resaltar los que considero más relevantes, donde destacan: la organización del cuidado nahua en torno a los verbos *pilaana* y *maachiiwa*; y el hogar nahua donde mis tías y abuelas realizan trayectos cortos y constantes; los cuidados durante los descansos activos; y la relación entre la escala, la movilidad y los cuidados.

El cuidado desde lo nahua: pilaana y maachiiwa

Otro hallazgo central de esta investigación es que el cuidado nahua ya se nombra desde la lengua originaria. *Pilaana* para criar a bebés, niñas y niños; *maachiiwa* para hacer o realizar actividades que cuidan a las personas adultas. Esto no es menor: al tener nombre, el cuidado en la cultura nahua existe, se distingue y se reconoce como una acción con valor y forma propia. Esta presencia lingüística muestra que el cuidado no es una invención externa, ni una categoría ajena, sino algo que forma parte del mundo social nahua desde siempre.

Este cuidado no puede entenderse fuera de su anclaje tempo-espacial. Las tareas no son improvisadas ni esporádicas: cada práctica se organiza según temporalidades concretas, posibilidades materiales y económicas, estados de salud y arreglos entre mujeres de distintas edades. En este trabajo, las prácticas de cuidado se analizaron a partir de tres dimensiones – física, material y ético-afectiva–, pero en la realidad se entrelazan y se realizan simultáneamente, beneficiando no solo a infantes o adultos, sino también a animales y plantas. Así, *pilaana* y *maachiiwa* no son categorías fijas, sino formas flexibles de hacer, sostener y cuidar la vida.

Desde el eje de la movilidad, este hallazgo permite ver al concepto de cuidado como una práctica movable y situada, donde cuerpo, espacio y tiempo están entrelazados. El cuidado no ocurre en un solo lugar ni en un solo momento: se reparte, se anticipa, se encarga, se transmite y también se transforma. Incluso puede desprenderse del cuerpo que lo genera –como cuando

Fausta dejó encargado el cuidado de Diana– y seguir operando en otras manos, otras casas o generaciones. Ese acto de dejar encargado también tiene efectos en quien cuida, porque es una forma de descanso, de alivio, pero también de continuidad. Por eso el cuidado también es autocuidado, porque al dejar algo organizado, se cuida a sí misma (como lo hace Fausta).

En términos epistémicos, *pilaana* y *maachiiwa* son aportes fundamentales. Dan cuenta de que, aunque el tema del cuidado se ha trabajado ampliamente desde la teoría, aún hay territorios, lenguas, actores, formas de retribución y espacios de acción que no se han integrado a los marcos analíticos tradicionales. Con esto no deseo traducir todo ni de forzar clasificaciones, sino de reconocer que desde los pueblos originarios hay formas de cuidado que complejizan, interrogan o exceden los conceptos consolidados.

Por ejemplo, en el caso del cuidado infantil, se suele asumir que las niñas y niños son principalmente receptores. Pero en el contexto nahua, el cuidado también se realiza desde la infancia. Esto no niega que exista una asignación desigual e injusta de tareas por género desde edades tempranas, pero también es cierto que no todo puede leerse únicamente como imposición o sufrimiento. Mis tías, mis abuelas, y yo misma recordamos momentos en los que cuidar siendo niñas nos dio sentido, alegría o reconocimiento. Fue duro, sí –porque maternamos en medio de responsabilidades en el hogar y en mi caso la escuela–, pero también hemos creado formas de vida matrilocales que desestabilizan jerarquías tradicionales culturales, donde cuidar no es solo carga, sino también una manera de habitar y resistir.

El hogar como nodo de in-movilidad-cuidados

Otro hallazgo relevante de esta investigación es que lo doméstico no debe entenderse únicamente como un espacio físico o una categoría geográfica, sino como una práctica social nahua, que organiza el trabajo, los vínculos y el sostenimiento de la vida. Esto no implica minimizar el papel del hogar: por el contrario, se reconoce que la vivienda sigue siendo el lugar predilecto donde se reproduce la vida, y donde los recorridos físicos son densos, constantes, repetidos y cargados de responsabilidad, similares a los desplazamientos fuera del hogar continuamente analizados por la geografía feminista.

Sin embargo, las prácticas de cuidado realizadas por mis tías y abuelas no se restringen al interior de la vivienda ni a tareas no remuneradas. Se sitúan entre la fluidez de lo reproductivo y lo productivo, entre lo privado y lo público o entre lo rural y urbano. Actividades como cocinar para vender y alimentar a la vez, sobar y curar, recolectar, asistir a cultos religiosos donde se ora por otras personas, o cuidar enfermos tanto en casa como en hospitales, son formas de cuidado que también generan hasta de manera simultánea valor económico, social y espiritual.

Este hallazgo aporta de manera directa a los debates sobre la economía del cuidado, al mostrar que los límites entre trabajo remunerado y no remunerado no son claros ni estables en contextos populares y de pueblos originarios. En el caso nahua, cuidar es también moverse para producir, intercambiar, sostener y mantener vínculos. Estos esfuerzos no siempre se traducen en dinero, ni son formalmente reconocidos, pero permiten sostener la vida cotidiana de forma colectiva.

Por otra parte, este hallazgo aporta a la espacialización del cuidado desde una perspectiva situada, al mostrar que los cuidados nahuas se realizan en hogares organizados con lo que se tiene, en contextos de recursos limitados en términos occidentales, pero con una aguda organización y creatividad. Donde objetos y áreas como el lavadero, la silla, la hamaca, el horno, el gallinero o el tejabán adquieren diferentes usos y funciones que benefician a la familia extendida, incluso la que no vive en el mismo hogar o los que son habitantes intermitentes, como Fausta que cada sábado cede su zaguán para la elaboración y venta de pan.

La (in)movilidad de los descansos activos

Uno de los hallazgos que resaltó desde los inicios del campo, fueron los *descansos activos*. En apariencia, son momentos en los que mis tías y abuelas “no hacen nada” –como ellas mismas lo dicen al nombrarlo *Xtla-*, sentadas en la vivienda trenzándose el cabello, cargando a un bebé, pelando mazorcas o escogiendo granos. Sin embargo, estos momentos están lejos de ser pausas inactivas. Durante estas temporalidades de aparente reposo, continúan organizando mentalmente los cuidados del día, anticipando necesidades, tomando decisiones o distribuyendo tareas. Estos descansos revelan que no hay un límite claro entre hacer y no hacer, ya que el cuidado sigue fluyendo en otro plano: más simbólico, más afectivo, menos visible.

Este hallazgo permite desestabilizar las definiciones tradicionales de “movilidad” y “trabajo” de los estudios de género y transporte. En los que la literatura crítica ya ha señalado que las métricas convencionales de movilidad –basadas en distancias, velocidad o infraestructura– resultan ineficaces para captar el sentido social y afectivo de los desplazamientos (Jirón, 2007; Sheller y Urry, 2018; Soto, 2022). No obstante, este trabajo aporta un matiz más, muestra que la movilidad del cuidado también se expresa en reposo, y que no siempre transita por caminos físicos. El cuidado circula por vías simbólicas, relacionales y temporales, que exigen atención constante, aunque no impliquen desplazamientos corporales visibles.

En tal sentido este hallazgo, configura la noción misma de movilidad cotidiana ya que muestra una dimensión simbólica del cuidado. Además, expone una forma de cuidados que no se mide en los esfuerzos físicos, ni en el tiempo invertido en las tareas de cuidado directo e indirecto, los cuales de por sí ya son difíciles de cuantificar, sino que muestra que aún hay formas en las que el cuidado permanece invisible para la economía del cuidado, feminista y convencional. También los descansos activos revelan agencia de mis tías y abuelas, si bien siguen organizando los cuidados en la mente, considero que es un lugar donde imaginan, reflexionan y escapan a las ocupaciones con las que cargan desde la infancia. Entonces me pregunto: ¿dónde y desde cuando inicia el cuidado?, ¿en el cuerpo que actúa o en la mente que planea y organiza?

Aportaciones metodológicas

En las aportaciones metodológicas de esta investigación destaco dos elementos clave: el uso de la técnica de *acompañamiento* como estrategia situada, y la representación gráfica detallada de las viviendas como herramienta para describir los espacios y recorridos cotidianos del cuidado.

En el campo de los estudios cualitativos sobre movilidad, una de las técnicas más utilizadas es la etnografía móvil o sombreado, que implica estar, observar e interactuar con las personas en sus trayectos y actividades (Jirón et al., 2022; Soto, 2023). Yo utilicé esta técnica, pero desde una perspectiva situada decidí nombrarla como *acompañamiento*, ya que no se trató de una observación rígida ni ensayada, sino de una inmersión afectiva y cotidiana, atravesada por el tiempo real de las colaboradoras y por los ritmos de la vida diaria.

A diferencia de enfoques que exigen tiempo específico para obtener información, el acompañamiento que realicé se integró a las actividades que mis tías y abuelas realizan sí o sí. Es decir, con mi libreta, mi celular y mis preguntas, me incorporé a sus rutinas, a sus silencios, a sus momentos de descanso y a sus pendientes. Posiblemente entré a un lugar al que se tiene menos acceso: al hogar-vivienda, desde tempranas hasta tardes horas, donde no interrumpí con un guión rígido o una escena preparada, sino que la información brotó al calor de lo que se hacía.

Soy consciente de que esta inmersión fue posible porque no soy una extraña para mis tías y abuelas. Sin embargo, eso no le resta validez al proceso, sino que lo ubica en un marco ético y metodológico de identidad compartida. Este vínculo también me llevó a asumir con seriedad la ética y el consentimiento informado, mostrando que la ciencia debe flexibilizarse cuando se trabaja con culturas propias –o ajenas–, y que los principios éticos deben estar presentes en todo proceso de investigación, independientemente del contexto cultural.

Otra aportación metodológica importante fue el uso constante de herramientas gráficas para representar los espacios habitados. A lo largo del trabajo de campo, realicé dibujos detallados de las viviendas, tal como son, respetando sus dimensiones, materiales, divisiones, mobiliario y nombre de las cosas. No fueron dibujos genéricos: no impuse modelos estandarizados de muebles (bloques), dimensiones o jerarquías espaciales, sino que registré fielmente los objetos, rincones y estructuras que mis tías y abuelas usan cotidianamente. A diferencia del diseño arquitectónico convencional, donde se imagina y proyecta un espacio desde el ideal, en este caso el proceso fue inverso: primero se observó, luego se dibujó y, finalmente, se corrigió junto a ellas.

Este proceso fue colaborativo. En la sección 3.10 detallé cómo, una vez realizados los dibujos, recorrí las viviendas con mis tías y abuelas con el plano en mano, me señalaron qué hacía falta, qué debía corregirse o añadirse. Ellas son quienes conocen su espacio, sus tiempos, sus usos y sus objetos, y mi papel fue simplemente usar las herramientas arquitectónicas para plasmar el espacio vivido, no el concebido, en términos de Lefebvre, (2013).

Se trata de un espacio vivido, porque, como plantea Lefebvre (2013), es aquel que contiene experiencias, emociones y significados culturales, a diferencia del espacio concebido, que responde a la planificación y organización previa. En este caso, las viviendas representadas

no fueron diseñadas por arquitectas(os) ni por expertas(os), pero sí son organizadas y funcionales, con lógicas propias de uso, circulación y cuidado.

Los anexos 9, 10 y 11 contienen estas representaciones. Considero que dibujar las viviendas y los mapas para mostrar los patrones de movilidad de las personas en diferentes espacios, permitió ubicar las herramientas técnicas y de representación de la arquitectura (como Autocad) al terreno de la vida cotidiana, sin borrar ni idealizar los espacios reales del cuidado. También reconozco que esta estrategia fue posible gracias a mis conocimientos gráficos previos, pero no hubiera tenido sentido ni resultado sin la apertura, el permiso y la complicidad de mis tías y abuelas. Porque por más herramientas que tengo o haya logrado flexibilizar, nada de esto hubiera sido posible sin ellas.

Limitaciones y recomendaciones

En cuanto a las limitaciones de esta tesis, a continuación, enuncio los que considero relevantes en su dimensión ética, metodológica, analítica y teórica.

Mi propia *pertenencia a la cultura nahua*. Si bien esta posición me permitió acceder a espacios de confianza y cotidianidad, también implicó dificultad durante el proceso de interpretación. Lo cual deja ver el reto de estar "dentro", que no significa comprenderlo todo, al contrario, implicó detenerme, revisar, incomodarme o cuestionar mis propios silencios y normalizaciones. Esta experiencia me confirma que en los estudios con pueblos originarios no basta con la identidad compartida, también se requiere desarrollar herramientas metodológicas y reflexivas para no caer en romanticismos ni en lecturas acríticas.

No haber realizado *trabajo de campo en la montaña*. De haber estado en Copalillo o Temalac, me hubiera permitido observar de forma directa el continuum de movilidad e inmovilidad interestatal. Aunque mis tías y abuelas mantienen vínculos constantes con las comunidades de origen –por medio de llamadas, visitas y envíos–, mi desconocimiento de las dinámicas actuales en la montaña limita mi comprensión territorial de sus trayectos y sus afectos.

Trabajé con un *número reducido de colaboradoras* –tres mujeres mayores–. Esto me permitió un acompañamiento detallado, pero *restringió la posibilidad de explorar otras*

experiencias igualmente relevantes. Como la experiencia de niñas, niños y varones que participan en el cuidado directo e indirecto, las cuales no fue posible abordarlos con el mismo nivel de detalle. *Esto abre preguntas sobre los cuidados intergeneracionales desde la infancia y sobre las formas de involucramiento masculino, que aquí solo fueron esbozadas.*

Si bien intenté considerar las emociones, deseos y afectos de mis tías y abuelas, *no desarrollé esta dimensión emocional del cuidado*. Esto fue en parte por los límites éticos del acompañamiento y el respeto a sus silencios, pero también por mi dificultad para traducir esas experiencias a categorías analíticas sin despojarlas de su densidad. Esta omisión no es menor, me hace preguntarme ¿cómo narrar el afecto sin reducirlo a una categoría técnica?

En relación con las limitaciones teóricas, algunos conceptos como “cuidado”, “infraestructura”, “trabajo” y “movilidad” fueron útiles para construir los ejes analíticos de la tesis, no obstante, fue compleja la *articulación entre la experiencia y la categoría*. Me resultó difícil ajustar la complejidad relacional, simbólica y situada del cuidado y la movilidad nahua a marcos teóricos previamente definidos. En más de una ocasión, las categorías quedaron cortas o fueron desbordadas por las prácticas reales que observé y viví. Esta tensión fue afrontada mediante la construcción de conceptos propios –como pilaana, maachiiwa o “descansos activos”–, lo cual también evidencia las fronteras culturales y lingüísticas involucradas en la investigación. Una segunda limitación teórica es que, aunque esta tesis se apoya en marcos interseccionales de análisis (como género, edad y etnicidad), *no logré articular con el mismo nivel de rigor todos los ejes*. Si bien el eje generacional y de curso de vida fue desarrollado en el análisis empírico, no siempre estuvo presente de forma transversal en las discusiones teóricas.

En cuanto a las recomendaciones para futuras investigaciones, considero relevante el papel de las infancias y la participación incipiente de los varones: qué y porqué cuidan, cómo se sienten, qué tipo de movilidad por cuidados realizan, o cuánto de su participación contribuye a la reproducción social. Otra recomendación es continuar el análisis del continuum rural-urbano e interestatal en el que se inscriben las vidas de mis tías y abuelas. La movilidad entre Copalillo, Temalac y Puerto Vallarta, lejos de ser lineal o definitiva, se construye como un entramado de retornos, regresos, llamadas, envíos y cuidados a distancia. Este tipo de circulación podría aportar nuevas herramientas para comprender las formas contemporáneas de sostener la vida entre territorios.

Asimismo, la dimensión ética y espiritual del cuidado. Prácticas como las oraciones, los rezos, las limpias o los encargos no siempre son reconocidas como trabajo, pero forman parte esencial del sostenimiento afectivo y simbólico de las familias. En contextos donde lo espiritual se entrelaza con lo corporal y lo relacional, es necesario comprender el cuidado más allá de sus formas materiales o productivas.

Acerca del papel del Estado, si bien esta tesis no busca diseñar o evaluar modelos o programas sociales, sí puede aportar a recomendaciones relacionadas con futuras investigaciones que busquen evidenciar los vacíos de los programas sociales. Como se ha visto, en este caso mis tías y abuelas tienen acceso a la pensión del Bienestar, a la leche Liconsa y al servicio médico por el programa de Oportunidades, y en el pasado acceso al programa de Prospera. No obstante, como denuncian Daly y Lewis (2011) a menudo los programas sociales están diseñados desde una lógica dicotómica que separa el cuidado infantil del cuidado hacia personas adultas. Por ejemplo, para acceder a la pensión del Bienestar, la edad mínima es de 65 años, lo que deja fuera a la población menor que requiere o realiza cuidados, como a mi tía Elena quien tiene 61 años.

Además, también se debe considerar que acceder a los productos o capitales que otorgan los programas requiere formas de participación comunitaria. Como lo evidenció mi tía Elena con la leche Liconsa, quien previo a un acuerdo con la encargada, son las niñas (nietas) quienes compran la leche. Aquí se muestran tareas de gestión generacional, lo que exhibe formas de acceso a la asistencia, en donde se sigue sobrecargando a las redes familiares femeninas. Por ello, una posible recomendación es que las políticas públicas reconozcan la diversidad etaria de quienes cuidan y diseñen mecanismos accesibles que contemplen sus condiciones reales de movilidad, tiempo y organización familiar.

A manera de epílogo: mi proceso identitario

Como parte del cierre de las conclusiones, expongo mi actual proceso identitario. Creo que, implícitamente en todo el documento me asumo como nahua, pero de manera explícita lo hago en esta sección. Este proceso no ha sido sencillo, he recuperado escenas que no han sido gratas, y constantemente me culpo por sentirme extraña o ajena a mi propia cultura nahua.

El no haber vivido en la montaña ni hablar la lengua me hace sentir “insuficientemente nahua”. Continuamente pienso que no he pasado por las discriminaciones que han vivido mis tías y abuelas en Puerto Vallarta (incluso por la misma familia). Así, me mantengo en una identidad que no es del todo estable. Además, este proceso es muy solitario, en el sentido de que nunca me había cuestionado quién soy. Hasta hace poco, antes de iniciar esta investigación, me sentía cómoda con ser la “hija de”, ahora me interesa saber quién es mi familia, por qué algunas prácticas son como son, y cómo me hace sentir el hecho de reproducir o haber dejado de reproducir algunas de ellas.

Esas dudas son solo mías, porque al interior de la familia no andamos diciendo o esperando que alguien nos etiquete como “nahua” o “indígena”. No obstante, parece que eso sí es necesario en algunos escenarios. Por ejemplo, en diferentes momentos de mi educación básica hubo episodios en los que maestros y compañeros me dijeron que “hablar un dialecto” es sinónimo de atraso, fealdad o desactualización.

Ahora como adulta, esas escenas son recuerdos no gratos que poco a poco han cicatrizado. Pero, continuamente quisiera decirle a la niña que fui que conocerá personas que la harán sentir acompañada, que continúe segura y orgullosa de la lengua que le fue negada. Y que, en un futuro, se preguntará quién es, y eso la llevará a buscar parte de su historia y a encontrarse con mujeres que la conocieron de niña y que estarán felices de verla como adulta.

Así que, como cierre, quiero dedicarle esta sección a mi sobrina Maya. Le escribo a ella, una niña de nueve años, como una forma de acercarme a las niñas que fueron mis tías y abuelas, y también a la niña que fui. Maya no habla náhuatl, ni lo entiende (por ahora), pero al estar creciendo al lado de mi mamá está inmersa en algunas prácticas nahuas. Es un cierre que necesito. Además, es un buen pretexto para contestar una carta que me envió desde Puerto Vallarta en abril de este año. Carta que fue parte de una actividad escolar en su escuela primaria, la misma en la que estudié.

Para Maya

Hola Maya, gracias por tu carta ¿Cómo estás? Yo estoy bien. Te quiero contar como va mi tarea, o mi tesis. Ya casi la termino. Mi tesis es algo como todo el trabajo que hiciste para pasar del kínder a la primaria, o como todo el trabajo que hiciste para pasar de segundo a tercer año de primaria.

Así como tú, yo también hice muchos dibujos, leí, escribí y se los mostraba a mi maestra Silvia. Después te platicaré de ella, pero sí, sí es divertida. Con decirte que una vez me dio clases caminando por la escuela mientras comíamos un sándwich y tomábamos café.

Bueno, te quiero contar cómo me sentí al hacer la tesis. Te lo cuento porque en tu carta me preguntaste cómo estoy. Trataré de contártelo en pocas palabras.

Entonces... ¿te acuerdas cuando te sorprendiste porque tu mama⁷⁴ habla y entiende náhuatl? Bueno, yo también lo entiendo, pero no lo hablo. Pues mi tesis trata de eso: de platicar con mujeres como tu abuela y tu bisabuela que hablan náhuatl y español, y que nacieron en Guerrero.

Yo platiqué mucho tiempo con señoras como mama y como tu bisabuela. Las señoras me contaron de su vida cuando eran niñas, de por qué ya no están en Guerrero, y de lo que hacen hoy que ya no son niñas. Fue mucho trabajo, pero me gustó, porque mientras hablaba con las señoras, me daban comida, las acompañé a hacer mandados, fuimos por leña, y hasta fuimos a darle de comer a sus pollitos.

Eso lo hice porque quería dibujar y escribir cómo las señoras cuidan a sus nietecitas y nietitos, cómo es su casa, o a dónde van cuando salen de su casa. ¿Sabes? Ellas tienen una vida muy parecida a la que tiene tu abuela. Si algún día quieres saber porque tú, tu mamá y tus tías nacimos en Puerto Vallarta y las señoras en Guerrero, a lo mejor mi tarea puede ayudarte. También te vas a encontrar muchas cosas que ya conoces y que haces con mama, como ir a

⁷⁴ Mi sobrina le dice mama a mi madre, así sin acento. No le dice abuela ni tita.

leñar, cocinar tamales, sentarse en la hamaca y hasta sobar. Sé que mama te pide que la sobes cuando le duelen los pies.

Las señoras que me ayudaron con mi tarea han trabajado desde que eran chiquitas. Eso me hizo sentir feliz y triste. Feliz porque saben muchas cosas, que sus mamás, tías y abuelas les enseñaron, como usar plantas y conocer animales. Triste porque cuando ellas eran niñas no jugaban con Playmobil⁷⁵ como tú, hacían mucho quehacer y cuidaban a sus hermanitas y hermanitos.

Yo también cuide a tus tías cuando yo era niña, pero no fue lo mismo para mí que para las señoras. Fuimos niñas diferentes. Por ejemplo, yo nací en Puerto Vallarta igual que tú. Yo fui a la escuela, pero las señoras que me ayudaron con mi tarea no fueron. Yo puedo leer y escribir, pero las señoras lo hacen despacio o con ayuda. Y así otras cosas que nos hacen diferentes, pero también tenemos muchas cosas parecidas. A las señoras y a mí nos gustan las hamacas, la comida de metate y también nos gustaría ir a Guerrero para visitar a familiares.

Mientras platicaba con las señoras me di cuenta de que venimos de una familia donde las mujeres trabajan mucho, así como tu mama. Aparte, hablan dos lenguas: el náhuatl y el español. También hay señoras que hablan inglés porque en la playa le venden comida y collares a personas que solo hablan inglés.

Bueno, seguiré dibujando y platicando con las señoras, porque al platicar con ellas estoy conociendo lo que pasó antes de que tú y yo naciéramos. También, poco a poco estoy encontrando quien soy y de dónde vengo. Ojalá algún día, si tú quieres, puedas escribir de tu vida. Mientras, yo trataré de contarte la historia de las señoras y la mía. A lo mejor, cuando seas adulta, mi tarea te sirva para conocer parte de tu vida.

Nos vemos Maya

⁷⁵ Maya tiene una gran colección de juguetes de esta marca, fueron sus favoritos por mucho tiempo. Por eso los uso como referencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Amnistía internacional. (2024). *Derechos de los pueblos indígenas*. <https://www.amnesty.org>
- Anaya, M. del C. (2018). Puerto Vallarta: 2600 años de historia y evolución cultural. En *Puerto Vallarta, 2018. Temas del Centenario* (pp. 27–48). El Colegio de Jalisco.
- Anderson, J. (2020). Cuidados multiculturales. En *Miradas Latinoamericanas a los cuidados* (Siglo XXI, pp. 63–105).
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20201209035739/Miradas-latinoamericana.pdf>
- Arias, P. (2005). Nueva ruralidad: antropólogos y geógrafos frente al campo hoy. En *Lo urbano-rural, ¿nuevas expresiones territoriales?* (Centro Reg, Vol. 0, Issue 13, pp. 123–160). <https://doi.org/10.5354/0718-0527.2005.14675>
- Arias, P. (2013). Migración, economía campesina y ciclo de desarrollo doméstico. Discusiones y estudios recientes. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 28(1), 93–121.
<https://doi.org/10.24201/edu.v28i1.1440>
- Ariza, M. (2007). Itinerario de los estudios de género y migración en México. En *El país transnacional : migración mexicana y cambio social a través de la frontera* (pp. 453–511). UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Arizpe, L. (1979). *Indígenas en la Ciudad de México: el caso de las “Marías.”* Sep Setentas Diana.
- Arizpe, L. (1985). Campesinado y migración. En *Consejo Nacional de Fomento Educativo*. Secretaría de Educación Pública.
- Arroyo, J. y García, R. (1993). El desarrollo regional de Jalisco 1970 - 1990. *Carta Económica Regional*, 30, 3–12.
- Bach, A. M. (2018). Epistemología, feminismo y los saberes de las gentes indígenas. *Descentrada*, 2(2), 1–11.
- Banco Mundial. (2015). *Latinoamérica Indígena en el siglo XXI*. 1–120.
<http://documents.worldbank.org/curated/en/541651467999959129/pdf/98544-WP-P148348-Box394854B-PUBLIC-Latinoamerica-indigena-SPANISH.pdf>
- Baños, A. (2010). Arquitectura y urbanismo en Puerto Vallarta. Una mirada a la construcción de una ciudad turística de litoral. En *Instituto Tecnológico Superior de Puerto Vallarta*.
- Baños, A. (2015). Planeación y políticas urbanas en Puerto Vallarta. *Estudios Jaliscienses*, 101, 30–41. <https://doi.org/10.2307/25294699>
- Bartra, E. (2002). *Debates en torno a una metodología feminista*. Programa Universitario de Estudios de Género y UAM-X.

- Batthyány, K. (2015). Las políticas y el cuidado en América Latina: una mirada a las experiencias regionales. En *CEPAL - Serie Asuntos de Género* (Vol. 124).
- Batthyány, K. (2020). Miradas latinoamericanas a los cuidados. En *Miradas latinoamericanas a los cuidados* (Siglo XXI).
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20201209035739/Miradas-latinoamericana.pdf>
- Bautista, N. (2011). Proceso de la investigación cualitativa: epistemología, metodología y aplicaciones. En *El Manual Moderno*. El Manual Moderno.
- Bélanger, D. y Silvey, R. (2020). An Im/mobility turn: power geometries of care and migration. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 46(16), 3423–3440.
<https://doi.org/10.1080/1369183X.2019.1592396>
- Benería, L. (1999). La aparición de la economía feminista. *Historia Agraria: Revista de Agricultura e Historia Rural*, 59–61.
<http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/197336.pdf>
- Blanco, M. (2011). El enfoque del curso de vida: orígenes y desarrollo. *Revista Latinoamericana de Población*, 5(8), 5–31.
- Blanco, M. y Pacheco, E. (2003). Trabajo y familia desde el enfoque del curso de vida: dos subcohortes de mujeres mexicanas. *Papeles de Población*, 9(38), 159–193.
- Blazquez, N., Flores, F. y Fíos, M. (2010). *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.
http://biblioteca.clacso.edu.ar/Mexico/ceiich-unam/20170428032751/pdf_1307.pdf
- Bourdieu, P. (1996). La dominación masculina. *La Ventana*, 84, 7–94.
- Bourdieu, P. (2007). El sentido práctico. In *Siglo XXI*.
<http://dx.doi.org/10.1016/j.bpj.2015.06.056%0Ahttps://academic.oup.com/bioinformatics/article-abstract/34/13/2201/4852827%0Ainternal-pdf://semisupervised-3254828305/semisupervised.ppt%0Ahttp://dx.doi.org/10.1016/j.str.2013.02.005%0Ahttp://dx.doi.org/10.10>
- Cárdenas, E. P. (2012). *La zona metropolitana de Puerto Vallarta y su convenio de asociación intermunicipal*. 99–120.
- Cárdenas, E. P. (2014). Migración interna e indígena en México: enfoques y perspectivas. *Intersticios Sociales*, 7, 1–28. <https://doi.org/10.55555/is.7.52>
- Cárdenas, E. P. y Rodríguez, J. J. (2012). La transformación urbana de Puerto Vallarta, Jalisco. *Espacios Públicos*, 15(34), 208–230.
- Comas-d'Argemir, D. (2017). El don y la reciprocidad tienen género: las bases morales de los cuidados. *QuAderns-E*, 22(2), 17–32. www.antropologia.cat

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos [CPEUM]. Art. 2. 5 de febrero del 1917 (México).

Cumes, A. (2012). Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio. *Seminario: Conversatorios Sobre Mujeres y Género ~ Conversações Sobre Mulheres e Gênero. Anuario Hojas de Warmi*, 17, 1–16. <https://glefas.org/download/biblioteca/estudios-descoloniales/Mujeres-indigenas-patriarcado-y-colonialismo-Un-desafio-a-la-segregacioCC81n-comprensiva-de-las-formas-de-dominio-Aura-Cumes.pdf>

Daly, M. y Lewis, Y. J. (2011). El concepto de “Social Care” y el análisis de los estados de bienestar contemporáneos. En C. Carrasco (Ed.), *El trabajo de cuidados* (pp. 223–249). Los libros de la Catarata.

De Certeau, M. (1999). *La invención de lo cotidiano I: Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana. Departamento de historia de estudios superiores de occidente.

Díaz Gómez, L. y Marroni, M. da G. (2017). Abuelas en la migración. Migración circularidad, servicios de cuidados y reunificación familiar en una localidad del occidente michoacano. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, 38(151), 263–295. <https://doi.org/10.24901/rehs.v38i151.336>

Falconí, M. (2022). La epistemología feminista: una forma alternativa de generación de conocimiento y práctica. *Contribuciones Desde Coatepec*, 37, 101–114. <https://revistacoatepec.uaemex.mx/article/view/19565/14506>

Federici, S. (2013). Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas. In *Trafi cantes de Sueños*. <https://doi.org/10.1177/0886109913496047>

Fisher, B. y Tronto, J. (1990). Toward a Feminist Theory of Caring. En M. Nelson & E. Abel (Eds.), *Circles of care* (pp. 36–54). SUNY Press.

Flores, F. (2010). Representación social y género: una relación de sentido común. En N. Blazquez, F. Flores, & M. Ríos (Eds.), *Investigación feminista : epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 339–358). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.

Flores, J. (2020). Mujeres y usos de los espacios públicos en México. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 65(240), 293–326. <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2020.240.76630>

Fraser, N. (2016). Las contradicciones del capital y los cuidados. *New Left Review*, 100, 111–132.

Giddens, A. (2011). La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración. En *Amorrortu*.

- Gilligan, C. (2003). *In a different voice. Psychological theory and women's development*. Harvard University Press.
- Good, C. (2013). Formas de organización familiar náhuatl y sus implicaciones teóricas. *La Ventana*, 37, 9–40.
- Good, C. y Barrientos, G. (2004). Nahuas del Alto Balsas. En *Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*. <http://www.sidalc.net/cgi-bin/wxis.exe/?IsisScript=COLPOS.xis&method=post&formato=2&cantidad=1&expresion=mfn=038321>
- Gruber, E. (2021). Staying and immobility: new concepts in population geography? A literature review. *Geographica Helvetica*, 76, 275–284. <https://doi.org/10.5194/gh-76-275-2021>
- Guimarães, N. A. y Hirata, H. (2020). *El cuidado en América Latina: mirando los casos de Argentina, Brasil, Chile, Colombia y Uruguay*. <http://intellectum.unisabana.edu.co:8080/jspui/handle/10818/140>
- Gutiérrez, D. (1988). Los nahuas de guerrero. En C. Suárez (Ed.), *Estudios nahuas* (pp. 83–125). Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita «identidad»? En S. Hall & P. du Gay (Eds.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13–39). <http://www.unc.edu/~restrepo/intro-eeccs/quien necesita identidad-hall.pdf>
- Hanson, S. (2010). Gender and mobility: New approaches for informing sustainability. *Gender, Place and Culture*, 17(1), 5–23. <https://doi.org/10.1080/09663690903498225>
- Haraway, D. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza* (pp. 1–28). Cátedra.
- Harding, S. (2012). ¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el Punto de vista feminista. En *Investigación feminista Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 39–66). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Herrera, M. E. (2018). Comunidades indígenas urbanas: disputas y negociación por el reconocimiento. *Andamios, Revista de Investigación Social*, 15(36), 113–134. <https://doi.org/10.29092/uacm.v15i36.604>
- Hidalgo, S., Ramos, E. y Pimentel, L. (2015). El consentimiento informado en contextos de diversidad cultural Trabajando en una comunidad asháninka en el Perú. *Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 10(33), 26–35.
- Hill Collins, P. y Blige, S. (2019). *Interseccionalidad*. Morata.

<https://www.scribd.com/document/536287014/Interseccionlidad-Patricia-Hill-Collins-y-Sirma-Bilge>

- Huizar, M. de los Á. (2018). *Desarrollo local y turismo en la región de Bahía de Banderas*. Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de la Costa.
- IEEG. (2020). *Área Metropolitana Interestatal De Puerto Vallarta-Bahía De Banderas*.
- INEGI. (2021a). *Instituto Nacional de Estadística y Geografía*.
- INEGI. (2021b). Panorama sociodemográfico de Guerrero. En *Censo de Población y Vivienda 2020*.
https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825197858.pdf
- INEGI. (2021c). Panorama sociodemográfico de Jalisco 2020. En *Censo de Población y Vivienda 2020*.
https://www.inegi.org.mx/contenidos/productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825197858.pdf
- INEGI. (2022a). Aspectos Geográficos Guerrero 2021. En *Instituto Nacional de Estadística y Geografía*.
- INEGI. (2022b). Estadísticas a propósito del día internacional de los pueblos indígenas. En *Comunicado de Prensa: Vol. 430(22)* (Issue 22).
https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2022/EAP_PueblosInd22.pdf
- INEGI. (2024a). *Censo de Población y Vivienda 2020*.
- INEGI. (2024b). *Principales resultados por localidad (ITER) 2020*.
<https://www.inegi.org.mx/app/scitel/Default?ev=9>
- INEGI y INMUJERES. (2019). *Encuesta Nacional sobre el Uso del Tiempo (ENUT) 2019*.
- INMUJERES. (2020). *El uso del tiempo en México: una mirada con perspectiva de género e interseccional*.
- INMUJERES. (2021). *Población indígena. Sistema de Indicadores de Género*. 1–4.
http://estadistica.inmujeres.gob.mx/formas/tarjetas/Poblacion_indigena.pdf
- Jirón, P. (2007). Implicancias de género en las experiencias de movilidad cotidiana urbana en Santiago de Chile. *Revista Venezolana de Estudios de La Mujer*, 12(29), 173–197.
- Jirón, P. y Singh, Z. (2017). Presentación. Movilidad Urbana y Género: experiencias latinoamericanas. *Revista Transporte y Territorio*, 16, 1–8.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=333051591001>
- Jirón, P., Solar-Ortega, M., Rubio, M., Cortés, S., Cid, B. y Carrasco, J. (2022). La

- espacialización de los cuidados. Entretejiendo relaciones de cuidado a través de la movilidad. En *Revista INVI* (Vol. 37, Issue 104). <https://doi.org/10.5354/0718-8358.2022.65647>
- Klein, A. y Vázquez-Flores, E. (2013). Los roles de género de algunas mujeres indígenas mexicanas desde los procesos migratorios y generacionales. *Health & Social Issues*, 5(1), 25–39. <https://doi.org/10.5460/jbhsi.v5.1.38611>
- Le Breton, D. (2010). *Cuerpo sensible*. Metales pesados.
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing.
- León-Portilla, M. (1984). *Visión de los vencidos*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lindón, A. (2004). Las huellas de Lefebvre sobre la vida cotidiana. *Veredas, Revista Del Pensamiento Sociológico*, 8, 39–60.
<http://scholar.google.com/scholar?hl=en&btnG=Search&q=intitle:Las+huellas+de+Lefebvre+sobre+la+vida+cotidiana#2>
- López, S. (2001). Estrategias tempo-espaciales de trabajo femenino a domicilio. *Papeles de Poblacion*, 7(29).
- Lugones, M. (1987). Playfulness, “World”-Travelling, and Loving Perception. *Hypatia*, 2(2), 3–19.
- Luna, P. (1997). Vallarta y su región durante la primera mitad del siglo XX. In J. Olveda (Ed.), *Puerto Vallarta: una aproximación*. El Colegio de Jalisco.
- Marín, G. (2009). Turismo, globalización y desarrollo local: Puerto Vallarta y los retos del porvenir. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 24(1), 219–247.
<https://doi.org/10.24201/edu.v24i1.1349>
- Martínez, C. (2012). El muestreo en investigación cualitativa. Principios básicos y algunas controversias. *Ciencia & Saude Coletiva*, 17(3), 613–619. <https://doi.org/10.1590/S1413-81232012000300006>
- Martínez Crithian Figueroa y Waintrub Santibáñez Natan. (2015). Movilidad femenina en Santiago de Chile: reproducción de inequidades en la metrópolis, el barrio y el espacio público. *Urbe. Revista Brasileira de Gestão Urbana*, 7, 48–61.
<https://www.scielo.br/j/urbe/a/NJt3mxLf9RhfkvLjn6wVVQ/?lang=es&format=pdf>
- Massolo, A. (1992). *Mujeres y ciudades: participación social, vivienda y vida cotidiana*. El Colegio de México.
- Mauss, M. (1996). Las técnicas del cuerpo [1934]. En J. Cray & S. Kwinter (Eds.), *Incorporaciones* (pp. 385–407). Cátedra teorema.
- McCaa, R. (1999). ¿Fue el siglo XVI una catástrofe demográfica para México? Una respuesta

- basada en la demografía histórica no cuantitativa. *Papeles de Población*, 5, 223–239. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11202108>
- McDowell, L. (2000). *Género, identidad y lugar, un estudio de las geografías feministas*. Cátedra.
- Miralles-Guasch, C. (1998). La movilidad de las mujeres en la ciudad: Un análisis desde la ecología urbana. *Ecología Política*, 15, 123–130.
- Miralles-Guasch, C. (2002). *Ciudad y transporte. El binomio imperfecto*. Ariel.
- Montaner, J. M. y Muxí, Z. (2016). *Arquitectura y política*. Editorial Gili.
- Montes de Oca, V. (2003). El envejecimiento en el debate mundial: reflexión académica y política. *Papeles de Población*, 79–102.
- Munguía, C. (1997). *Panorama Histórico de Puerto Vallarta y de la Bahía de Banderas*. Gobierno del Estado de Jalisco, Secretaría de Cultura del Estado de Jalisco.
- Norton, J. y Katz, C. (2017). Social Reproduction. *The International Encyclopedia of Geography*, 3(1), 1–15. <https://doi.org/10.1002/9781118786352.wbieg1107>
- Oehmichen, C. (2001). Espacio urbano y segregación étnica en la ciudad de México. *Papeles de Población*, 7(28).
- Pacheco, E. (2020). El trabajo de cuidados directo e indirecto, retos y posibilidades para su medición. En *Miradas Latinoamericanas a los cuidados* (pp. 411–470).
- Pacheco, L. (2010). *El sexo de la ciencia*. Juan Pablo.
- Peake, L., Razavi, N. S. y Smyth, A. (2024). *Doing Feminist Urban Research. Insights from the GenUrb Project*. Taylor & Francis Group. <https://doi.org/10.4324/9781032668727>
- Pérez-Campuzano, E. (2010). Segregación socioespacial en ciudades turísticas, el caso de Puerto Vallarta, México. *Región Y Sociedad*, 22(49). <https://doi.org/10.22198/rys.2010.49.a425>
- Pérez, A. (2005). Economía Del Género Y Economía Feminista ¿Conciliación O Ruptura? *Revista Venezolana de Estudios de La Mujer*, 10, 43–64. www.iaffe.org-y
- Pérez, A. (2019). El conflicto capital-vida. En *Luchas y alternativas para una economía feminista emancipatoria* (pp. 119–136). Asunción: Centro de Documentación y Estudios.
- Pred, A. (1981). Social reproduction and the time-geography of everyday life. *Geografiska Annaler*, 63(1), 5–22. <https://doi.org/10.4324/9781315236285-18>
- Real Academia Española*. (2022).
- Reyes Gómez, L. y Vázquez Palacios, F. R. (2022). La viejura en poblaciones originarias de

- México The oldness in Mexican native population. *Alteridades*, 32(64), 99–109.
<https://doi.org/10.24275/uam/izt/dcsh/alteridades/2022v32n64/ReyesLaviejuraenpoblacionesoriginarias>
- Robichaux, D. (2002). El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas: un régimen demográfico en el México indígena. *Papeles de Población*, 8(32), 7–94.
- Robles, S. (2005). La relación cuidado y envejecimiento: entre la sobrevivencia y la devaluación social. *Papeles de Población*, 11(45), 49–69.
- Rodríguez, C. (2015). Economía feminista y economía del cuidado. Aportes conceptuales para el estudio de la desigualdad de género. *Nueva Sociedad*, 256, 30–44.
- Romero, P. y Olivares, A. (2021). Urban mobility of Indigenous women: literature review and possible research routes. *AlterNative*, 17(3), 378–386.
<https://doi.org/10.1177/11771801211038653>
- Salas, R. y Pérez, M. (2007). Transformaciones socioeconómicas en la unidad doméstica campesina de San Miguel, Oaxaca. *Economía y Sociedad*, XII(20), 223–243.
- Sánchez-de Madariaga, I. y Zucchini, E. (2020). “Movilidad del cuidado” en Madrid: nuevos criterios para las políticas de transporte. *Urbanismo y Género*, LII(203), 89–102.
- Sanchez, C. (2015). La migración indígena, interna e internacional. En G. Roldán & C. Sánchez (Eds.), *Remesas, migración y comunidades indígenas de México* (pp. 71–90). Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Económicas.
- Sánchez de Madariaga, I. (2009). Vivienda, movilidad y urbanismo para la igualdad en la diversidad: ciudades, género y dependencia. *Ciudad y Territorio Estudios Territoriales (CyTET)*, 41(1), 581–598. <https://recyt.fecyt.es/index.php/CyTET/article/view/75953>
- Sandoval-Forero, E. A. (2002). Grupos etnolingüísticos en el México del siglo XXI. *Papeles de Población*, 34(38), 219–234.
- Secretaría de Turismo. (2014). *Pueblos Mágicos*. Gobierno de México.
<https://www.sectur.gob.mx/gobmx/pueblos-magicos/>
- SEDATU y CONAPO y INEGI. (2023). *Metrópolis de México 2020*.
<https://www.gob.mx/sedatu>
- Sheller, M. y Urry, J. (2018). Movilizando el nuevo paradigma de la movilidad. *Applied Mobilities*, 1(1), 10–25. <https://doi.org/10.1080/23800127.2016.1151216>
- Smyth, A. y Peake, L. (2024). Feminist geo-ethnography. En L. Peake, N. S. Razavi, & A. Smyth (Eds.), *Doing Feminist Urban Research* (pp. 205–218). Taylor & Francis Group.
<https://doi.org/10.4324/9781032668727-18>
- Soto, P. (2016a). Diferencias de género en la movilidad urbana. Las experiencias de viaje de

- mujeres en el Metro de la Ciudad de México. *Revista Transporte y Territorio*, 0(16), 127–146. <https://doi.org/10.34096/rtt.i16.3606>
- Soto, P. (2016b). Repensar el hábitat urbano desde una perspectiva de género. Debates, agendas y desafíos. *Andamios, Revista de Investigación Social*, 13(32), 37. <https://doi.org/10.29092/uacm.v13i32.524>
- Soto, P. (2019). Análisis de la movilidad, accesibilidad y seguridad de las mujeres en tres Centros de Transferencia Modal (CETRAM) de la Ciudad de México. *Banco Interamericano de Desarrollo*, 107. <https://bit.ly/3t3uu8W>
- Soto, P. (2022). Paisajes del cuidado en la Ciudad de México . Experiencias , movilidad e infraestructuras. *Íconos - Revista de Ciencias Sociales*, XXVI, 57–75.
- Soto, P. (2023). Movilidades invisibles: patrones de movilidad cotidiana de mujeres en tres municipios del Estado de Hidalgo, México. *Banco Interamericano de Desarrollo*. <http://dx.doi.org/10.18235/0004970>
- Springgay, S. y Truman, S. (2022). Metodologías críticas para caminar. *Qualitative Inquiry*, 28(2), 171–176. <https://doi.org/10.1177/107780042110423>
- Taylor, S. y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos. La búsqueda a los significados*. Paidós.
- Torres, A. (2023). *Puerto Vallarta se fundó el 12 de diciembre de 1851*. <https://tribunadelabahia.com.mx/puerto-vallarta-se-fundo/>
- Tronto, J. (1987). Más allá de la diferencia de género. Hacia una teoría del cuidado. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 12, 644–663. [http://www.unsam.edu.ar/escuelas/humanidades/centros/cedehu/material/\(13\) Texto Joan Tronto.pdf](http://www.unsam.edu.ar/escuelas/humanidades/centros/cedehu/material/(13) Texto Joan Tronto.pdf)
- Tronto, J. y Parra, I. (2021). Care ethics in theory and practice. *Contemporary Political Theory*, 269–283.
- Trujillo, M. y Contreras, P. (2020). Epistemologías feministas: Reflexiones desde el feminismo decolonial y la perspectiva interseccional en las ciencias sociales. *Sociedad Hoy*, 27, 6–23. <https://doi.org/10.29393/sh27-1efmp20001>
- Valdés, G. V. y Sánchez, M. C. (2014). Mujeres mayas: envejecimiento, pobreza y vulnerabilidad. *Península*, IX(2), 75–98. [http://dx.doi.org/10.1016/S1870-5766\(14\)71801-X](http://dx.doi.org/10.1016/S1870-5766(14)71801-X)
- Velasco, L. (2007). Migraciones indígenas a las ciudades de México y Tijuana. *Papeles de Población*, 13, 183–209. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11205207>
- Verd, J. y Lozares, C. (2016). *Introducción a la investigación cualitativa. Fases, métodos y técnicas*. Síntesis.

- Villela, S. (1995). Los nahuas de Guerrero. En P. Sesia, M. L. Acevedo, & S. Villela (Eds.), *Región del Pacífico Sur: Chatinos, Mixtecos, Nahuas de Guerrero, Tlapanecos y Triquis* (pp. 187–250). Instituto Nacional Indigenista.
- Viveros, M. (2009). La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia*, 1, 63–81. <https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/revlatinofamilia/article/view/5569>
- Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1–17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Warman, A. (2001). *El campo mexicano en el siglo XX*. Fondo de Cultura Económica.
- Web of Science. (2023). *Web of Science*.

ANEXOS

Anexo 1. Guía de entrevista

Datos generales			
Nombre:		Edad:	
Estado civil:		Ocupación:	
Número de personas que viven bajo en mismo techo:		Niños (-10):	
		Adultos:	
		Adultos dependientes:	
Tiempo viviendo en Puerto Vallarta:			

I. Historia

- En Copalillo: ¿Cómo era su vida antes de venir para acá?, ¿qué hacía en las mañanas, en las tardes y en las noches?
- Coyuntura: ¿Por qué vino a Vallarta?, ¿Por qué Vallarta y no otra ciudad?
- Recién llegada: ¿A dónde llegó a vivir?, ¿Cómo se vino?

II. Pilaana (cuidado de niños menores de 10 años)

- Cuidado en la vivienda: ¿Qué actividades hace por los niños en la casa?, ¿cuándo están en el patio que hacen?
- Cuidado fuera de la vivienda: ¿A dónde va cuando sale con los niños?, ¿qué van haciendo en el camino?
- Cuidado remunerado o no remunerado: ¿Le dan alguna retribución por cuidar a los niños?, ¿quién le da la retribución?
- Afectivo: ¿cómo se siente por cuidar a los niños?, ¿Cuándo usted se enferma quien cuida a los niños?

III. Cuidado de adultos

- Cuidado en la vivienda: ¿Qué actividades hace por los adultos que viven en la casa?, ¿cuándo están en el patio que hacen?
- Cuidado fuera de la vivienda: ¿Qué lugares visita cuando sale con los adultos?, ¿qué van haciendo en el camino?
- Cuidado remunerado o no remunerado: ¿Le dan alguna retribución por cuidar de los adultos?, ¿quién le da la retribución?
- Afectivo: ¿cómo se siente por cuidar?, ¿cuándo usted se enferma quien cuida de los adultos?

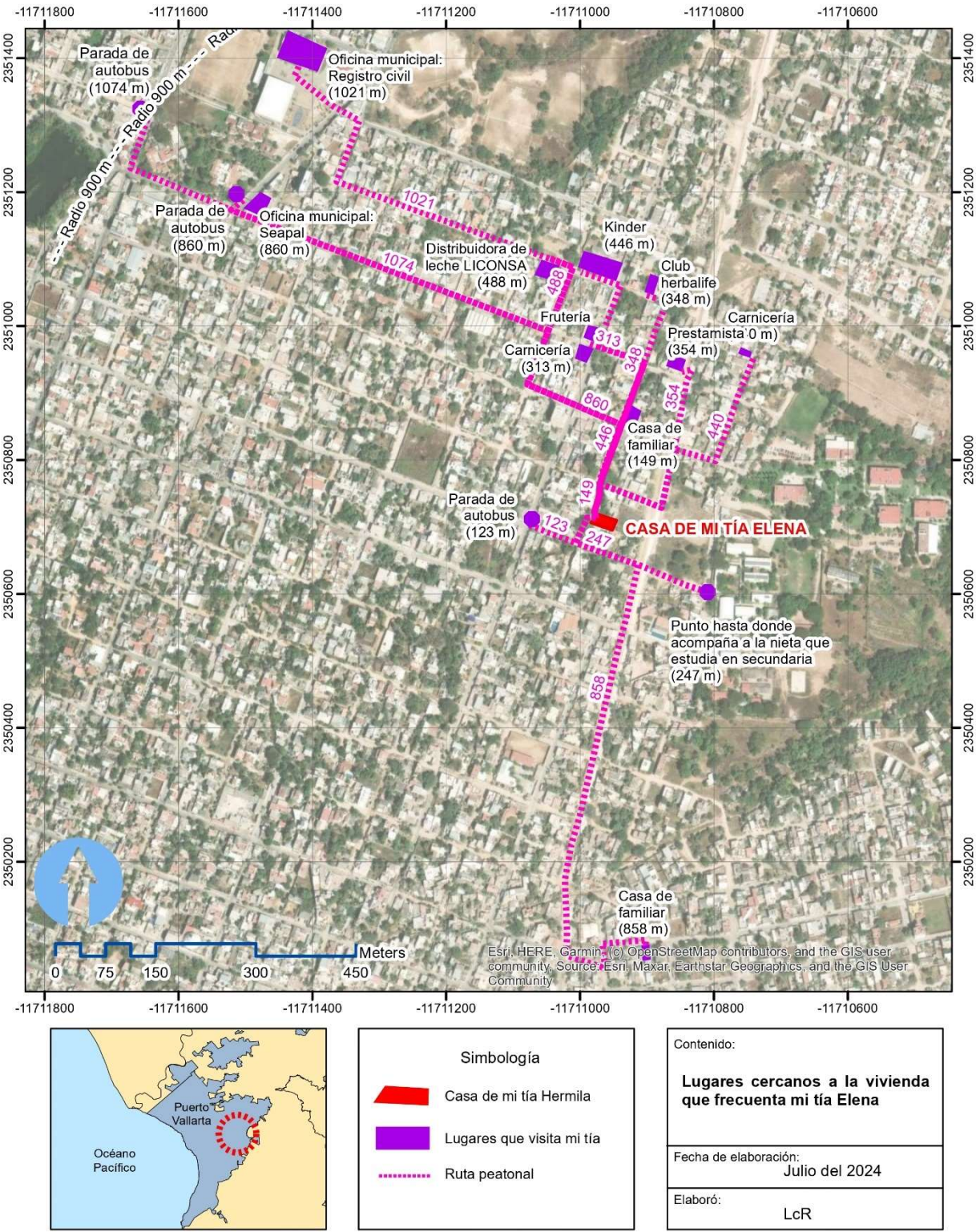
IV. Trabajo no remunerado en el hogar

- Actividades en la vivienda: ¿tlinon tihchiiwa momoostla nikan mochan? (¿qué cosas hace a diario en su casa?)
- Actividades en el patio: ¿tlinon tihchiiwa momoostla nikan moki(y)awak? (¿qué cosas hace a diario en su patio?)
- Actividades fuera de la vivienda: ¿kanon tia(w) nochipa? (¿A dónde va cuando sale de su casa?)
- Afectivo: ¿kenika tinemi?, (¿cómo te sientes?)

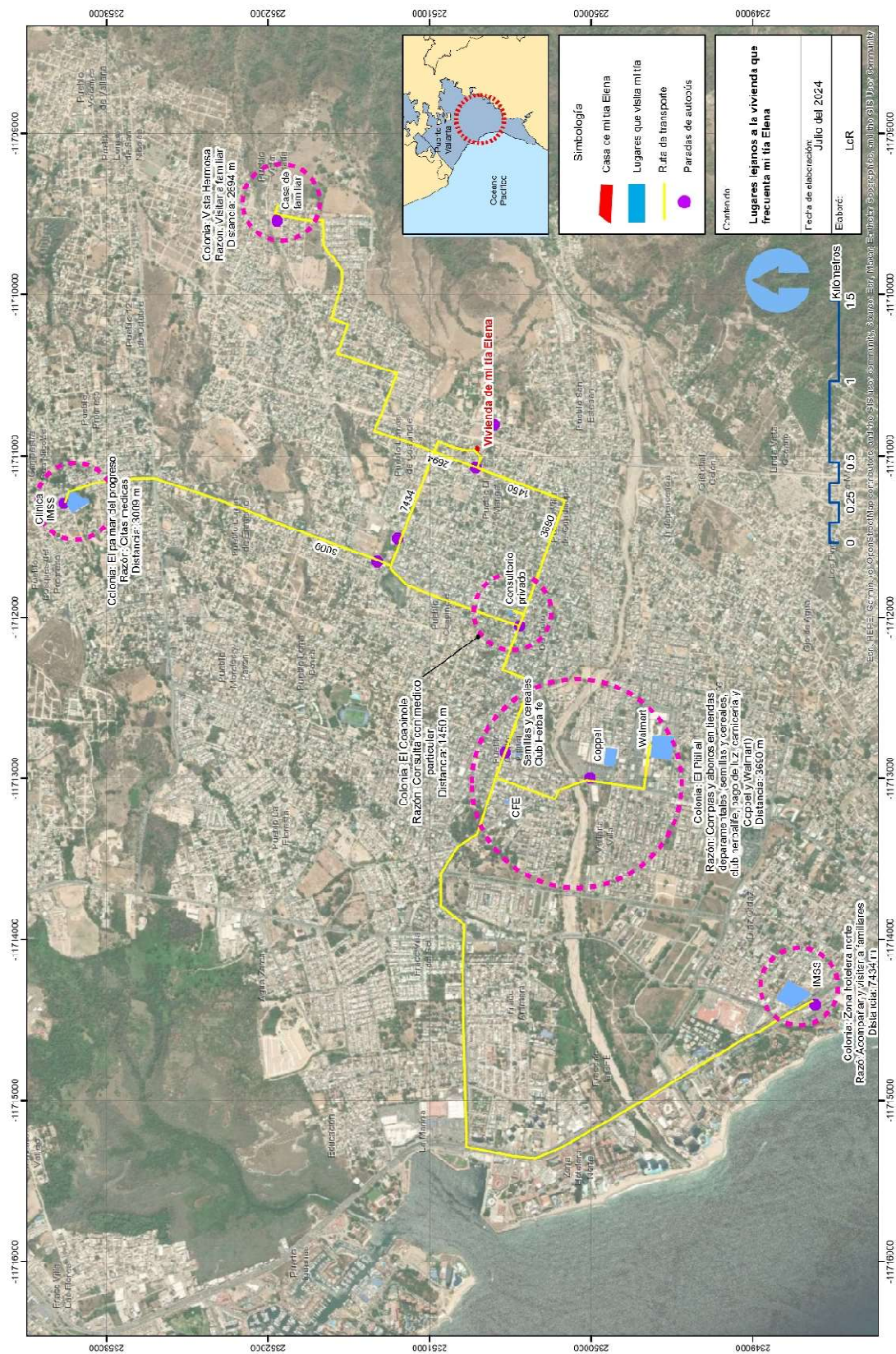
V. Tekiti (Trabajo remunerado)

- Trabajo pagado: ¿En que trabaja?, ¿desde cuándo trabaja en esa actividad?
- Actividades pagadas en el hogar: ¿Cuáles cosas hace en su casa relacionadas con su trabajo?, ¿Cuáles zonas de la casa usa para su trabajo?
- Actividades pagadas fuera del hogar: ¿Trabaja en un solo lugar o en varios lugares?, ¿cómo se va a su trabajo?
- Trabajo comunitario: ¿trabaja con algún integrante de su familia o con algún paisano?

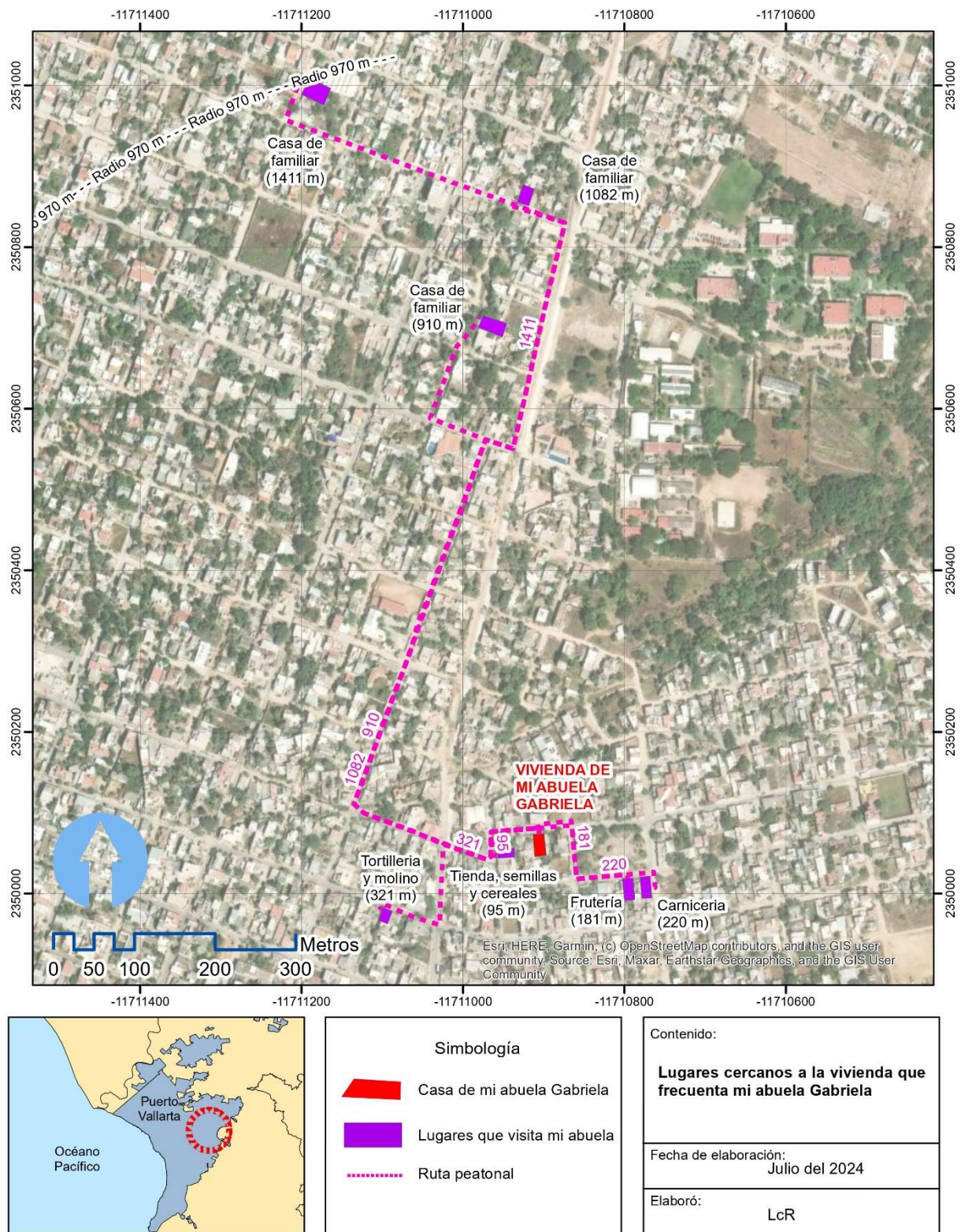
Anexo 2. Trayectos hacia lugares cercanos a la vivienda que frecuenta mi tía Elena



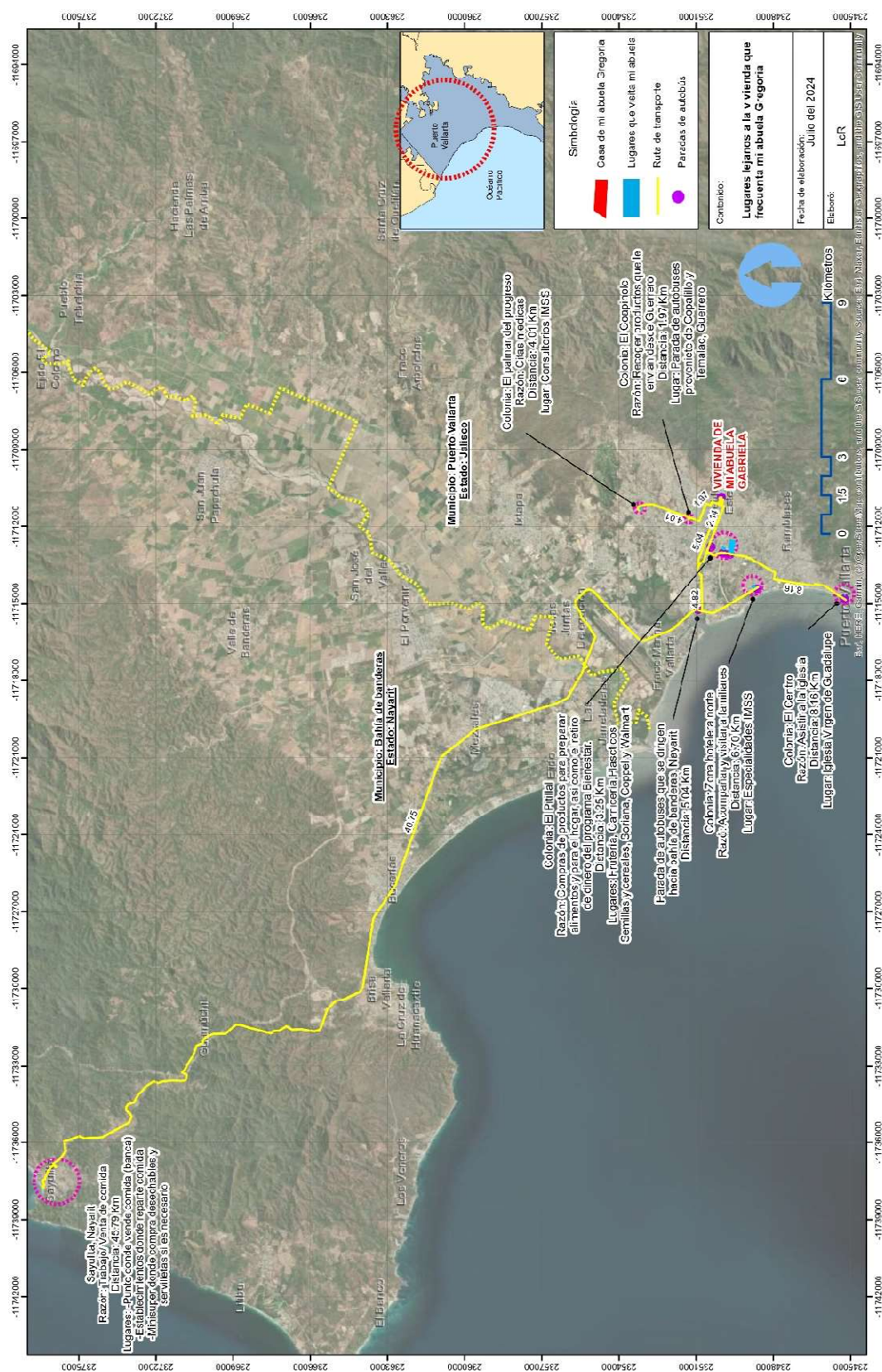
Anexo 3. Trayectos hacia lugares lejanos a la vivienda que frecuenta mi tía Elena



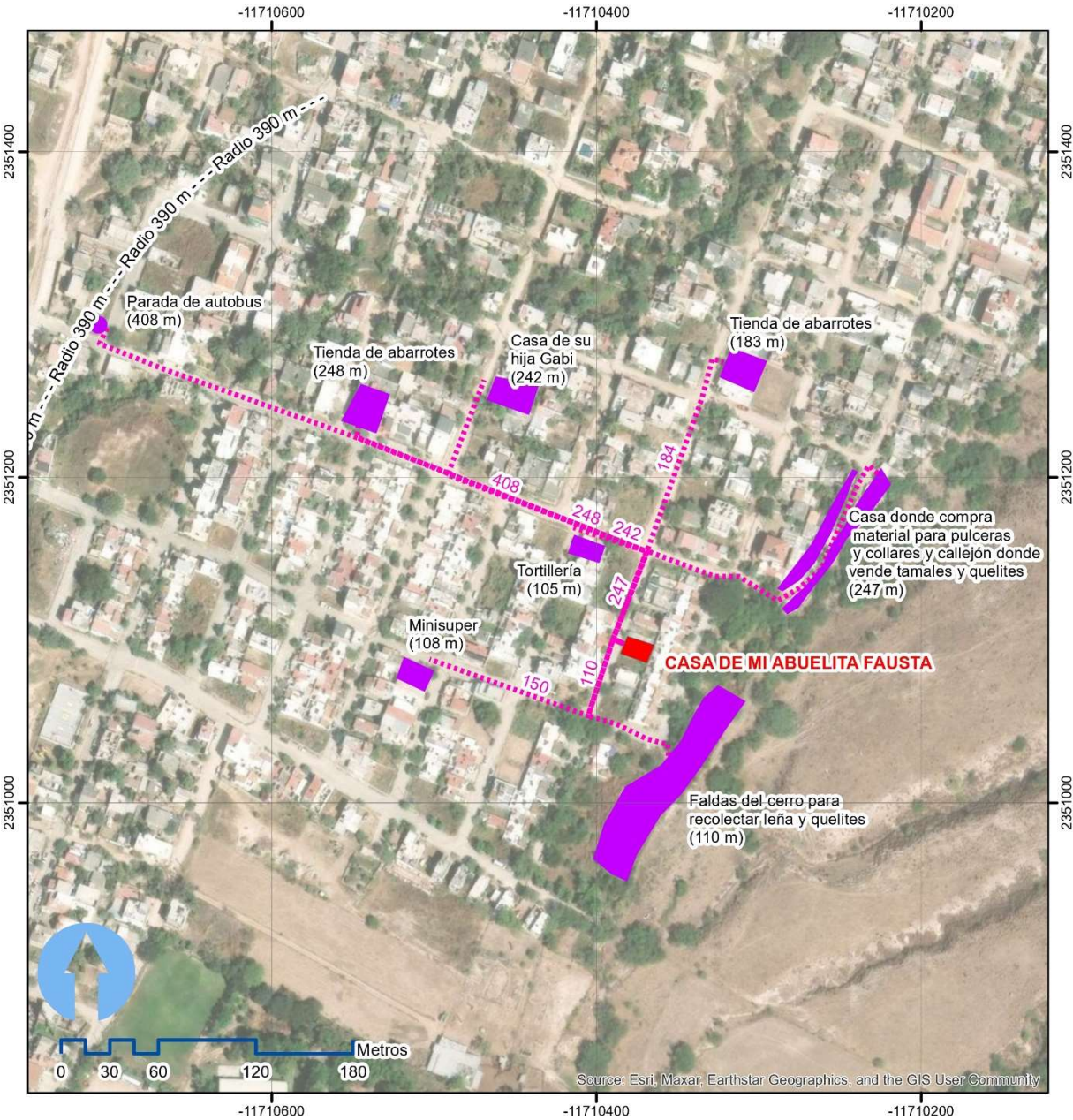
Anexo 4. Trayectos hacia lugares cercanos a la vivienda que frecuenta mi abuela Gabriela



Anexo 5. *Trayectos hacia lugares lejanos a la vivienda que frecuenta mi abuela Gabriela*



Anexo 6. Trayectos hacia lugares cercanos a la vivienda que frecuenta mi abuela Fausta



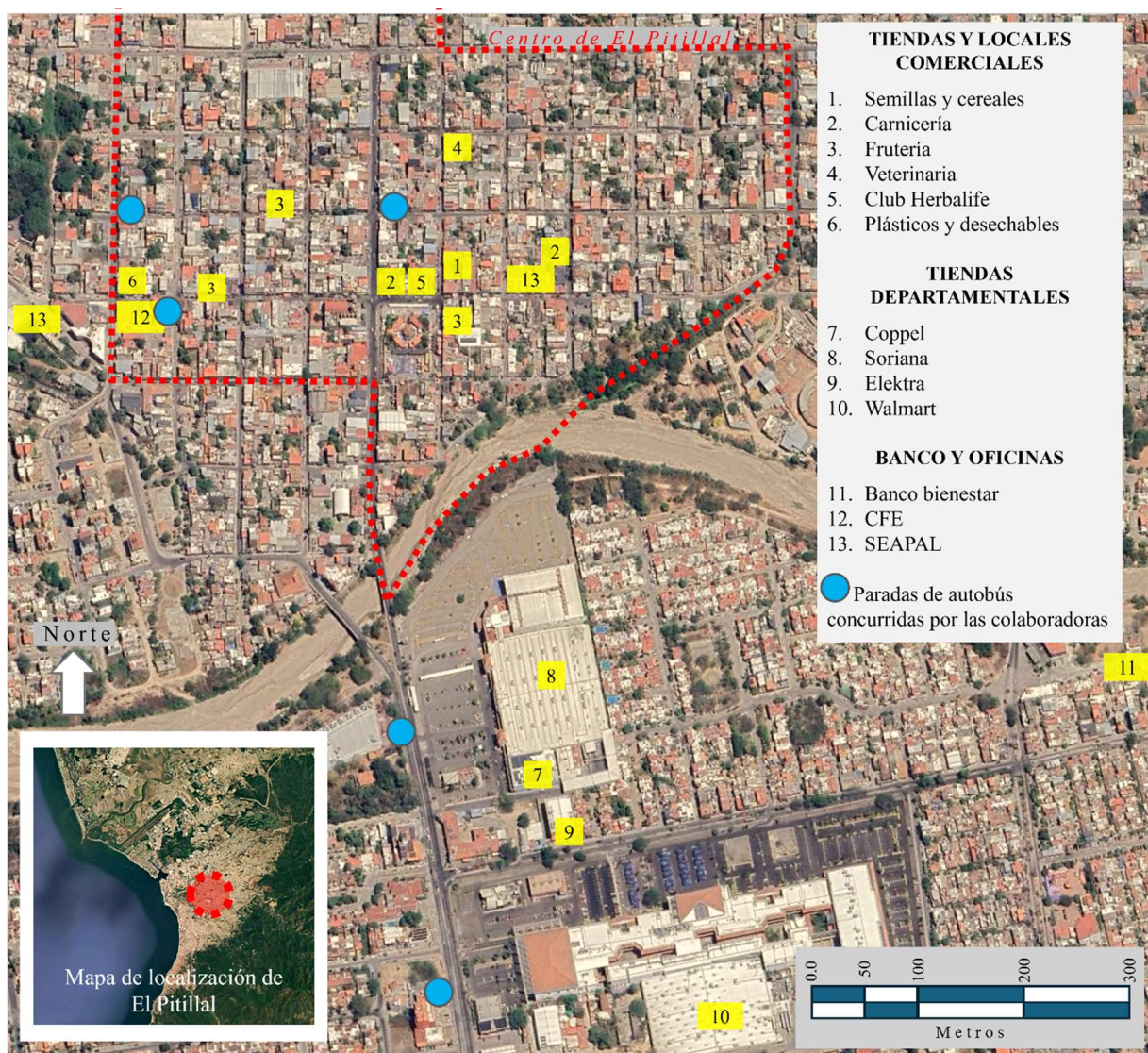
Simbología	
	Casa de mi tía abuelita Fausta
	Lugares que visita mi abuelita
	Ruta peatonal

Contenido:
Lugares cercanos a la vivienda que frecuenta mi abuelita Fausta
Fecha de elaboración:
Julio del 2024
Elaboró:
LcR

Anexo 7. Trayectos hacia lugares lejanos a la vivienda que frecuenta mi abuela Fausta

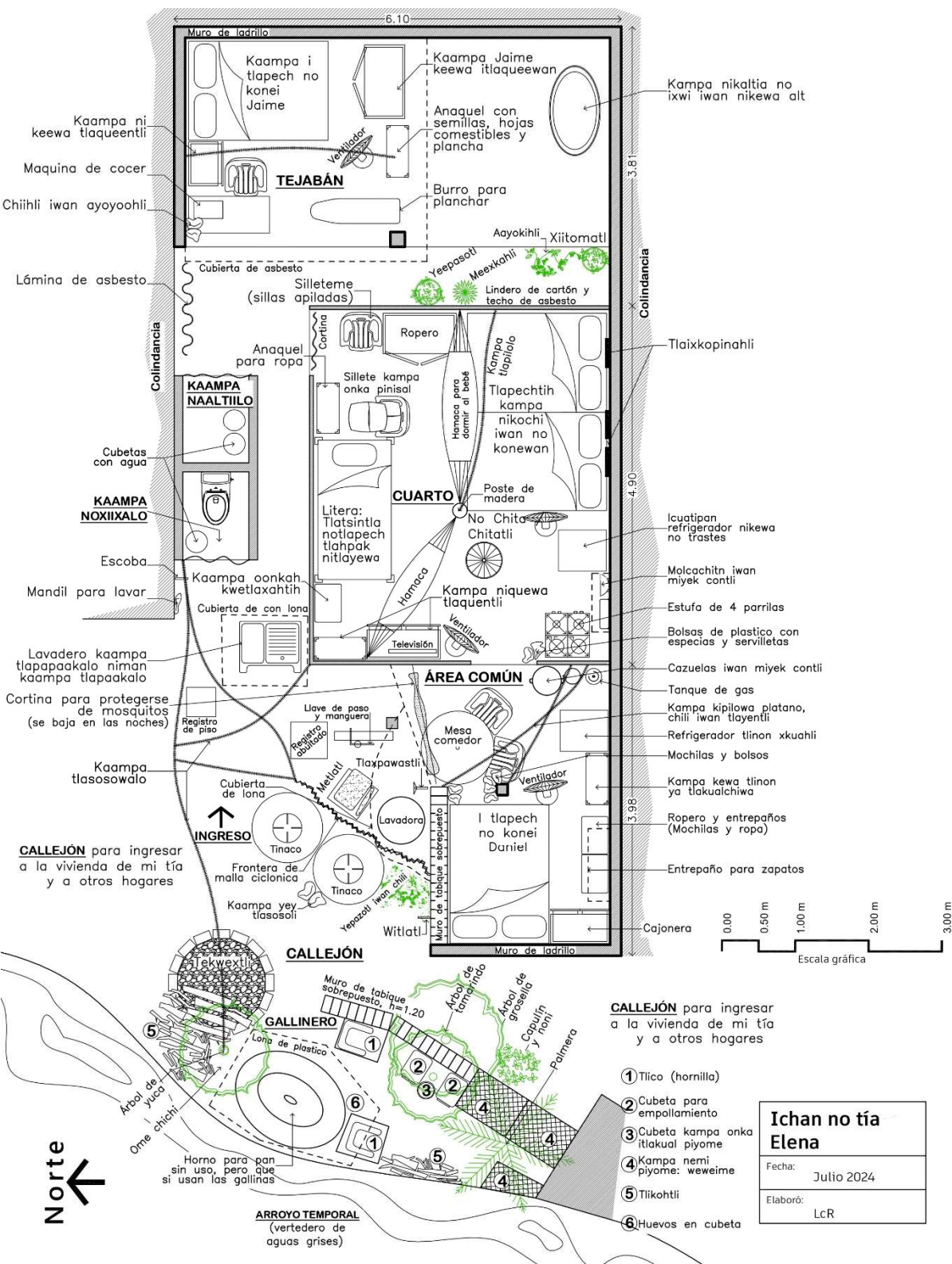


Anexo 8. Mapa del El Pitillal, localidad barrial en donde se señalan los lugares que frecuentan las colaboradoras

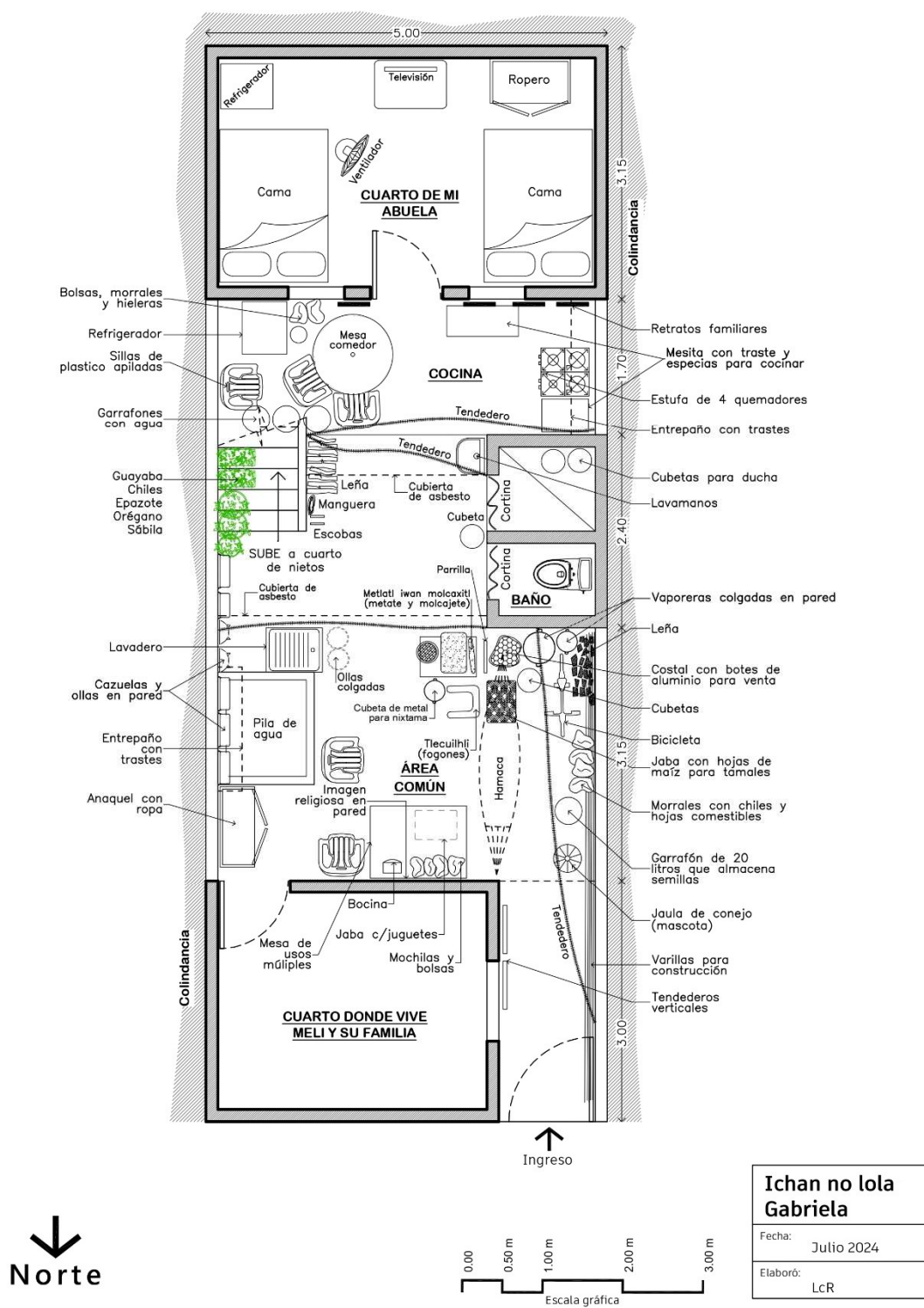


Fuente. Elaboración propia a partir del trabajo de campo.

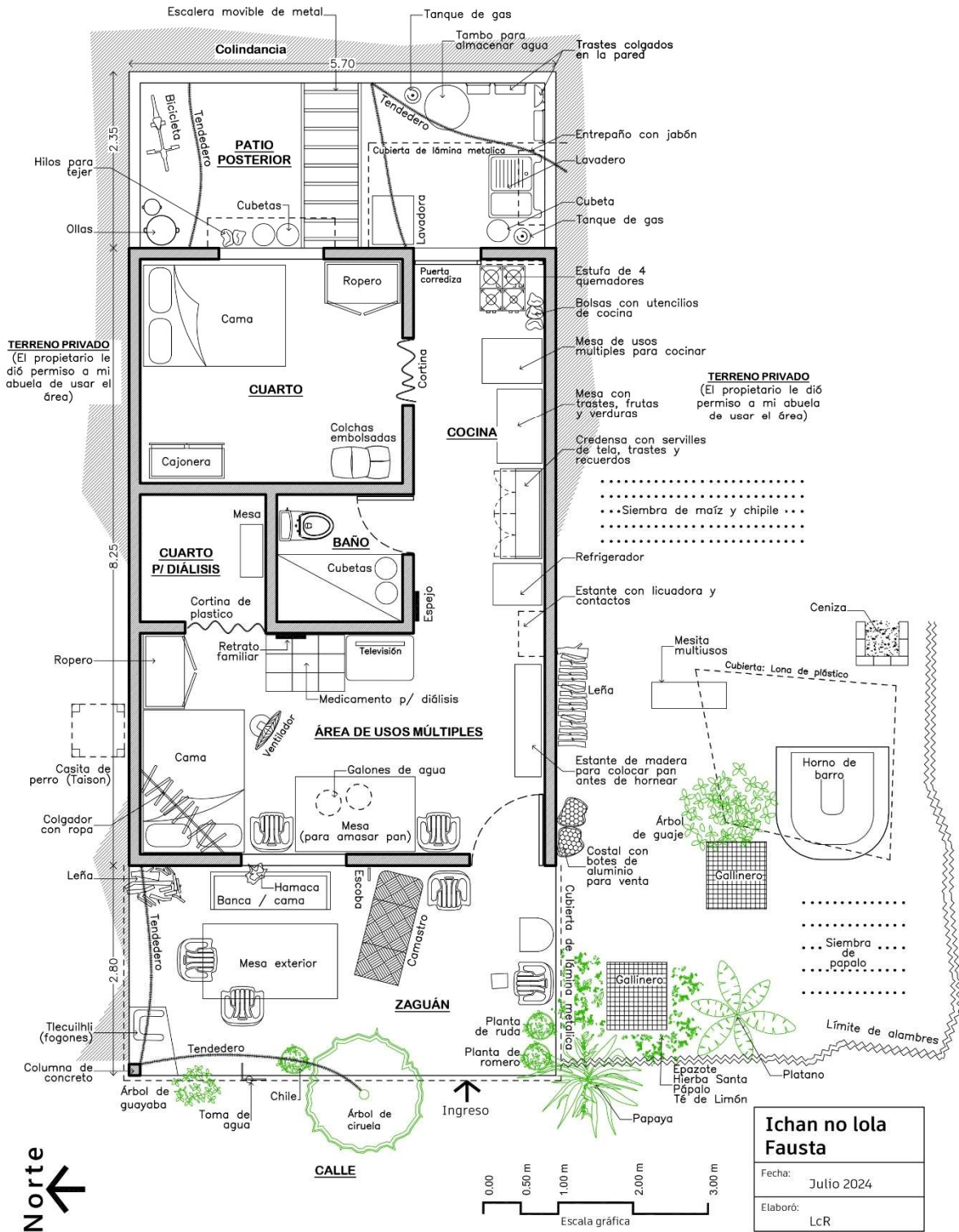
Anexo 9. Planta arquitectónica de la vivienda de mi tía Elena



Anexo 10. Planta arquitectónica de la vivienda de mi abuela Gabriela



Anexo 11. *Planta arquitectónica de la vivienda de mi abuela Fausta*



Anexo 12. Glosario

Cantinflora. Recipientes vegetales o de plástico para transportar agua.

Chiilmanteeka. Guisado de huevo en salsa de chiles, tomate, ajo y comino.

Chiilmoohli. Salsa de chile y tomate molidos en molcajete o licuadora.

Chiilpoxoontli. Guisado de chiles secos molido en metate o licuadora con huevo o carne de res. Este guisado tiene la peculiaridad de que no lleva aceite en ninguna etapa de su preparación.

Chipiili. Hierbas con ramas de hojas redondeadas y delgadas. En Copalillo y en Temalac, se consume en caldo: primero se lava la planta, se pone a hervir con todo y ramas, una vez cocido se sirve y se acompaña con cebolla picada, chile seco, limón y sal.

Cuerpo cortado. Dolor de huesos y/o muscular.

Curar. Acciones que buscan el bienestar de personas y animales mediante sobadas, apachurradas, limpias con huevo o plantas de arroyo.

Dar pecho. Alimentar con leche materna a bebés de la familia extensa.

Empacho. Malestar en el estómago que provoca diarrea y vómito.

Especie. Retribuir algún favor, trabajo o pagar con algún producto que no sea dinero, por ejemplo: despensa, semillas, queso, quelites, comida o algún otro producto.

Hamaca. Estructura de hilo resistente tipo red, tejida mediante diversas técnicas para formar patrones o figuras. Estas redes pueden colgarse tanto en el interior como en el exterior de las viviendas y existen en distintos tamaños. Su elaboración combina habilidad manual y creatividad, y forma parte del entorno cotidiano del hogar.

Lamatsin. Viejita, anciana o mujer mayor.

Limpiar con huevo o plantas de arroyo. Es una acción en la que se frota el cuerpo de la persona que presenta malestares ocasionados por envidias o malas energías. Se utiliza un huevo o ramas vegetales, y la limpieza puede ser realizada por otra persona o por una misma, bajo la supervisión de alguien más (como lo hizo Ema mientras mi tía Elena dirigía).

Maachiiwa. Hacer cosas con las manos

Mal de ojo en adultos. Puede manifestarse como cuerpo cortado, niveles altos de estrés o agotamiento. Es provocado por miradas intencionales cargadas de envidia y suele ser deliberado, a diferencia del mal de ojo en infantes.

Mal de ojo en bebés, niñas y niños. Se manifiesta con calentura, dolor de cabeza, cuerpo cortado, falta de apetito, cansancio y dificultad para dormir. Se atribuye a que una persona adulta con energía pesada miró al bebé, niña o niño sin tocarle. La mayoría de las veces, se considera que ocurre de manera involuntaria a diferencia del mal de ojo en adultos.

Matriz, caída de. Condición que imposibilita a algunas mujeres embarazarse, pese a intentarlo por años. En algunos casos, se trata con sobadas o acomodo de la matriz por mujeres que saben curar, como lo hace mi abuela Fausta.

Metlatl / Metate. Herramienta para moler o triturar chiles, semillas, maíz, tomates, cacao, frijol o cualquier otro ingrediente. Son dos piezas de piedra, una horizontal con inclinación y un rodillo (*metlapihli*), los cuales se frotan hasta hacer una pasta con los ingredientes molidos, se requiere de fuerza y técnica para su uso. Esta herramienta requiere de un espacio fijo, rara vez se mueve de lugar. En mi familia casi todas mis tías y abuelas tienen al menos uno en su casa (yo tengo el mío, el cual me regaló mi mamá).

Mollera, caída de. Condición que se presenta generalmente en los bebés, en la que se hunde la parte superior de la cabeza. Algunos síntomas son llanto sin cesar, diarrea y falta de aire. De acuerdo con mi abuela Fausta, se compone al presionar el paladar hacia arriba. Cabe destacar que esta condición no es exclusiva de infantes, ya que un adulto también puede presentarla.

Moolkaxitl / Molcajete. Herramienta utilizada para moler o triturar, comúnmente empleada en la preparación de salsas. A diferencia del metate, el molcajete puede moverse de un lugar a otro con facilidad. En mi familia, los molcajetes no son de piedra, sino de barro pintado con flores o figuras coloridas. A partir de mis recorridos por el campo y mi última visita a la montaña, he identificado que esta preferencia está relacionada con la producción alfarera de la región. En la montaña existen varios pueblos que se dedican a la alfarería en barro. Tulumán, por ejemplo, que deduzco ha mantenido históricamente relaciones comerciales con comunidades como Coapillo y Temalac. Esto ha influido en que tanto los molcajetes como los cántaros para almacenar agua formen parte de un circuito de intercambio que aún persiste en los tianguis que se instalan en las fiestas del pueblo.

Nexkoontli. Olla o tambo de metal o aluminio de uso exclusivo para cocer maíz con cal y agua, sobre fuego.

Pilaana. Cuidar a bebés, niñas y niños

Quelites. Hojas o ramas comestibles como el pápalo, la pipitza o el huauzontle. Es necesario señalar que cada quelite tiene su nombre en náhuatl, pero por fines de sistematización, enuncio a todos como “quelites”.

Sobar. Frotar, apretar o apachurrar el cuerpo para aliviar malestares o dolores.

Tamal nejo. Tamal de masa revuelta con frijol negro, no contiene proteína animal y se envuelve en hoja de milpa. En mi comunidad es un alimento de fiesta o festejo que se acompaña con *tlimoohli*.

Tlimoohli. Guisado de chiles (secos o frescos), tomates y/o jitomates, molidos en metate o licuadora con proteína de carne de pollo o puerco. Cuando es rojo es *chiilwahki* y cuando es verde es *chiixoohki*.

Totopooxtli. Tostada o pan dulce, plano y duro que se espolvorea con azúcar de color rosa.

La autora es Licenciada en Arquitectura por El Instituto Tecnológico Superior de Jalisco Puerto Vallarta. Ha trabajado temas de movilidad cotidiana y cuidados. Egresada de la Maestría en Ciencias para el Desarrollo, la Sustentabilidad y el Turismo por el Centro Universitario de la Costa de la Universidad de Guadalajara.

Correo electrónico: lorena.car4@gmail.com

© Todos los derechos reservados. Se autorizan la reproducción y difusión total y parcial por cualquier medio, indicando la fuente.