

Velázquez Galindo, Yuribia

EL INTERCAMBIO DE “AYUDA”. ECONOMÍA Y ORGANIZACIÓN SOCIAL ENTRE LOS NAHUAS DE LA
SIERRA NORTE DE PUEBLA, MÉXICO

Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina, núm. 43, junio, 2014, pp. 41-50

Universidad de Tarapacá

Arica, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=371333936004>

Diálogo Andino
Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina

Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y
Cultura Andina,
ISSN (Versión impresa): 0716-2278
rda@uta.cl
Universidad de Tarapacá
Chile

EL INTERCAMBIO DE “AYUDA”. ECONOMÍA Y ORGANIZACIÓN SOCIAL ENTRE LOS NAHUAS DE LA SIERRA NORTE DE PUEBLA, MÉXICO*

*THE EXCHANGE OF “HELP”. ECONOMY AND SOCIAL ORGANIZATION
AMONG THE NAHUAS OF SIERRA NORTE DE PUEBLA, MÉXICO*

*Yuribia Velázquez Galindo***

En este artículo, basado en la información etnográfica recopilada directamente en campo –desde 1993 a la fecha– en poblaciones de los municipios de Naupan, Xicotepec, Huauchinango y Tlaola pertenecientes al estado de Puebla (Méjico) presento un acercamiento a las formas de organización básicas que rigen las relaciones sociales entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y analizo el papel que juega la “ayuda” (*quipalehuiya*) como un tipo de don que es intercambiado en el marco de un sistema económico de reciprocidad que posee una lógica distinta a la del modelo capitalista imperante. Mediante mi investigación he encontrado que el “pedir el favor” y recibir la “ayuda” no solo es la forma económica básica del modelo nahua (Velázquez, 2013), sino que este sistema de intercambio norma una organización social propia que vincula los lineamientos éticos que rigen la vida colectiva, la responsabilidad social y la valía personal de los participantes.

Palabras claves: Intercambio, don, organización social, persona.

*This article, based on ethnographic data collected directly in the field-from 1993 to date, in populations of the municipalities of Naupan, Xicotepec, Huauchinango and Tlaola from the state of Puebla (Mexico), I present an approach to the forms basic organization that govern social relations among the Nahua of the Sierra Norte de Puebla and I analyze the role of “help” (*quipalehuiya*) as a kind of gift that is exchanged in the framework of an economic system of reciprocity that has a different logic to that which has the prevailing capitalist model. Through my research, I found that the “pedir el favor” and receive the “ayuda” is not only the basic economic forms of Nahua model (Velázquez, 2013), but this system of exchange norm Nahua’s social organization that links ethical guidelines that govern the collective life, social responsibility and self-worth of the participants.*

Key words: Exchange, gift, social organization, person.

En este escrito presento un acercamiento a una de las formas de organización que rigen las relaciones sociales entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla y que establecen una jerarquía particular a las personas “fuertes” o “de respeto”. Esta forma de organización social tiene su base en el intercambio de “ayuda” que se da entre miembros de redes sociales a niveles familiares, interfamiliares, comunitarias e intercomunitarias y es la forma económica básica del modelo nahua (Velázquez, 2013). Sin embargo, por medio de la investigación que he realizado he encontrado que el intercambio de “ayuda” también norma una organización social que vincula íntegramente los lineamientos éticos que rigen la vida colectiva, la responsabilidad social y la valía personal de los participantes más activos.

Con el fin de demostrar 1) que la “ayuda” es una forma económica que posee una lógica particular con ejes normativos propios; 2) que los

sistemas de intercambio de “ayuda” constituyen la forma básica de organización social que articula los ámbitos familiar, comunitario e intercomunitario y 3) que la participación en dichos sistemas genera una valoración social positiva hacia ciertas personas llamadas localmente “personas de respeto” o “personas fuertes” (*tlácatlyichicahuac*), he dividido este artículo en varios apartados: en el primero de ellos presento un breve panorama de la zona de estudio, en el segundo explico de forma breve en qué consiste la “ayuda” a nivel teórico; en el tercero, busco señalar los derechos y obligaciones nahuas adquiridos por pertenecer a un grupo doméstico extenso y describo algunas estrategias que establecen públicamente la capacidad de los jóvenes como posibles participantes en los sistemas de intercambio recíproco al demostrar su disposición para el trabajo y su responsabilidad ante el colectivo, lo que les permite ser considerados como posibles

* Resultado de la investigación posdoctoral financiada por el Conacyt.

** Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Correo electrónico: yuribia_vg@yahoo.com.mx

yernos o nueras y/o como candidatos ideales en la formación de nuevas redes de intercambio. En el cuarto apartado analizo el papel de la pareja y su participación a nivel comunitario e intercomunitario en los diferentes sistemas que componen la organización local, con el fin de identificar el proceso que lleva a conformar a las “personas fuertes” o “de respeto” (*tlácatlyichicahuac*).

La zona de estudio

Los pobladores de la zona de estudio son, en alto porcentaje, hablantes del náhuatl como lengua materna y bilingües del español, su actividad económica principal es la agricultura temporal con fines de subsistencia, aunque también cultivan algunos productos con fines comerciales. Las poblaciones no se encuentran aisladas, las vías de comunicación terrestre permiten la relación simbiótica con las ciudades de Tuxpan, Poza Rica, Huauchinango y el Distrito Federal con las cuales sostienen un intercambio constante de productos y de fuerza de trabajo. Asimismo, como parte de una nación inserta en el proceso de globalización, dependen económicamente de fuerzas que operan fuera de sus fronteras locales,¹ aunque su actividad política es de corto alcance y están regidas en su mayor parte por disposiciones gubernamentales ajenas.

El ciclo agrícola –en especial el ciclo del maíz– constituye el referente principal en la cultura local. La obtención de las cosechas está determinada tanto por el esfuerzo humano como por la benevolencia de las fuerzas de la naturaleza –llamadas de forma genérica “aires” o *yeylekatlames*–, por ello el ciclo agrícola integra rituales propiciatorios para proteger las siembras y obtener de la naturaleza la medida justa de lluvia, viento y sol que permitan cosechar los productos de la tierra.

La “ayuda” entre los nahuas

Los nahuas viven inmersos en un sistema de interacción social que forma la base de su vida colectiva mediante el cual se vinculan las personas y grupos a niveles intrafamiliar, interfamiliar, comunitario e intercomunitario. La interacción social se produce mediante un activo intercambio de “ayuda” que se otorga y se recibe en forma de trabajo y productos del trabajo plenos de afectos y sentimientos. La conformación de sus redes

sociales rebasa el tiempo y el espacio integrando a los “aires”, los santos y los muertos.

La “ayuda” entre los nahuas es la base de la interacción social, se da y se solicita de manera continua bajo formas simples o bien mediante actos protocolarios complejos conocidos como “pedir el favor” y cumplir “el compromiso”. En este sentido, la “ayuda” puede ser analizada como un tipo de don inserto en un sistema económico de reciprocidad –una economía de dones– conformado por intercambios equivalentes² entre puntos correlativos de agrupaciones simétricas³, evidentemente, diferente al sistema mercantil, pero provista de una racionalidad explicable bajo una lógica propia (Velázquez, 2013).

Es interesante hacer notar que los nahuas participan de manera continua de la “economía monetaria” a través de su empleo como trabajadores temporales en las ciudades cercanas, sin embargo, al interior de sus poblaciones de origen participan de una “economía de dones”; en el marco de este modelo económico las personas que actúan (tanto el dador como el receptor) consideran a la otra persona como la causa de su acción (Strathern, 1988: 272-273). La acción de un actor provoca al otro a actuar, por lo tanto no existe un actor autónomo o independiente sino actores interdependientes, es decir, personas que en el contexto de interrelación permanente se necesitan mutuamente para poder actuar.

Magazine (2012) ha encontrado, en su estudio sobre Texcoco, que el pueblo es como una rueda que necesita la acción del mayordomo para que inicie el movimiento que llevará a la realización de la fiesta. Este autor explica que el objetivo central de la acción del mayordomo radica en motivar a las personas, generando en ellas un estado *subjetivo activo* que se expresa en la “voluntad” o el “gusto” por participar en la fiesta.

Utilizo el término *subjetividad activa* para denotar el hecho de que lo que producen (los texcocanos) no es simplemente acción en los otros sino también un estado subjetivo consistente en estar resueltos a ejecutar la acción. No sobra añadir que esta producción no se refiere a *controlar* a las demás personas: la acción producida le pertenece al actor y no al productor. Aquel requiere de alguien más para verse llevado a actuar, pero una vez que lo decide es porque así lo desea (Magazine, 2012:10).

La generación de este *estado subjetivo activo* es fundamental para comprender las motivaciones que llevan a “ayudar”, es decir, a participar de los distintos sistemas de intercambio que constituyen las diferentes redes sociales a las cuales una persona puede pertenecer y que son la base social significativa en torno a la que los nahuas desarrollan su vida. En este marco, la “ayuda” es un tipo de don que se entrega de manera individual o colectiva en un acto “voluntario” –que es generado y a la vez es generador de subjetividad activa– que puede o no haber solicitado aquél, aquellas o aquellos que lo reciben y que implica relaciones entre personas y grupos –el (o los) dador(es) y el (o los) receptor(es)– por lo que también posee una normatividad ética y un componente de obligatoriedad. En este sentido, como ya había señalado Mauss (1992), la “ayuda”, vista como un tipo de don, al expresar distintos ámbitos de la vida social puede ser analizado como un fenómeno social total.

Godelier (1998) llega a la conclusión de que el don es una deuda, pero lo que lo convierte en deuda es la posición relativa de las dos partes antes del intercambio. Otros autores (Alberti y Mayer, 1974:23) señalan que el centro del intercambio yace en la obligación mutua que une las dos partes a reciprocar en algún momento en el futuro. Esto es lo que los convierte en “iguales”, por ello, a pesar de su desigualdad, los intercambios asimétricos⁴ son aún recíprocos. En esta relación la deuda nunca se salda por completo y el incremento o “interés” que esta conlleva es la causa precisa de su apertura, por ello, los morosos son excluidos de los intercambios recíprocos. La deuda, entonces, en el marco de una economía de dones nunca llega a su fin porque acabaría con la dinámica misma de la interacción social.

En el marco de la vida social nahua, la “ayuda” posee valoraciones sociales y componentes afectivos que complejizan el análisis puramente económico del sistema. Para los nahuas el término *quipalehuiya* no equivale directamente a “ayudar”, ya que implica como conceptos asociados el proteger, defender, socorrer, resguardar y sostener, todos ellos vinculados a expresiones afectivas. Para analizar este fenómeno me ha sido útil la propuesta de Good (2005), quien propone un modelo fenomenológico con el cual explicar la vida social de los nahuas de Guerrero. En este modelo la autora explica la reciprocidad nahua a partir del trabajo (*téquitl*) como expresión de “fuerza” (*chicahualistli*) y del intercambio de

trabajo –trabajo que se da y se recibe–; el intercambio, entonces, es analizado teóricamente como “fuerza” (*chicahualistli*) que circula, donde existe un componente afectivo y valorativo –el amor (*tlazohatl*) y el respeto (*tlakaiita*)– que le otorga sentido a esa circulación de “fuerza”, pues quien ama y respeta a otros otorga su “fuerza” mediante su trabajo –o productos de su trabajo– para el beneficio ajeno (Good, 2005:91-99).

Magazine (2012), por su parte, ha notado que el trabajo y sus productos –más que el eje– son un pretexto para la interacción social, en donde lo realmente valioso es participar “de buena gana” en los procesos de intercambio, en este sentido, la motivación o generación de subjetividad activa en los demás tiene un peso excepcional para el buen funcionamiento de los sistemas. En el caso de los nahuas con quienes trabaja, la motivación para “ayudar” recae en las personas “fuertes” o “de respeto” que encabezan cada grupo familiar, su papel es “mostrar” o “hacer ver” la necesidad que se tiene de los demás, haciendo consciente la interdependencia propia al valorar la “ayuda” que ha sido entregada por los demás hacia uno como expresión de su amor; y al mismo tiempo hacer consciente la capacidad propia para reciprocar la ayuda otorgada como manifestación de afecto (amor) y de valoración social (respeto)⁵. En este sentido, la labor central que pone en juego el funcionamiento de los sistemas de “ayuda” es la generación de *subjetividad activa* que se expresa como “voluntad” de ayudar y que forma parte de un modelo ético de comportamiento.

Si la “ayuda” es analizada como un don y aquello que se intercambia no solo es la “fuerza” (*chicahualistli*) sino también sus componentes valorativos y afectivos, es allí donde radica su valor inalienable, es decir, aquello que se otorga pero a la vez se conserva y permite que *lo dado* regrese de nuevo al donador (Ferri, 2010: 41-45). Este aspecto es importante, ya que en una economía de dones ni la acción, ni sus contenidos, ni sus productos son desligados de la persona que los produce –no son enajenados, como ocurre en el caso de la mercancía-. En el caso de los nahuas, es la persona misma –el(la) donador(a)– quien, al donar reiteradas veces a lo largo de su vida, al otorgar su “ayuda” de “buena voluntad” y de manera desinteresada, no solo conserva la “fuerza” y los componentes afectivos y valorativos que la acompañan –el valor inalienable de la “ayuda”–, sino que adquiere el calificativo de “persona fuerte” (*tláctalyichicahuac*). Considero

que esta es la manera en que se expresa entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla la paradoja de Weiner (1992) sobre “el retener dando”. Pero, además, una persona que ha entregado su “ayuda” de forma reiterada en el tiempo acumula un gran arsenal de deudores y, por tanto, es poseedor de una gran capacidad para generar *subjetividad activa* o “voluntad de ayudar”. Una persona “fuerte” es capaz de movilizar a una gran cantidad de personas, de causarlas a actuar por medio de “pedir el favor”.

En un sistema donde las acciones no están desligadas de formas afectivas, lo que obliga a reciprocar, es decir, tanto a entregar la “fuerza” como a devolverla, es la carga emotiva que la envuelve y que es percibida como “buena voluntad” o voluntad de “ayudar”. De hecho, en muchos intercambios, pero especialmente en aquellos que involucran a los seres no humanos (*yeyecatlame*), el valor de la acción realizada o del objeto entregado incluye, en su ponderación directa, el estado *subjetivo activo* del donador.

La responsabilidad hacia el colectivo

Los niños y las niñas nahuas están integrados a su grupo familiar extenso y participan en las actividades del colectivo asumiendo responsabilidades y derechos como miembros activos desde muy pequeños. Actualmente, las labores hacia la familia son su primera responsabilidad, seguida por el compromiso de estudiar siempre y cuando exista el gusto personal y las posibilidades económicas para hacerlo.

Los logros académicos, a cualquier nivel, no son vistos por los nahuas como expresión de superación personal individual, sino como el resultado de un esfuerzo colectivo, ya que esta consecuencia implica la participación del conjunto del grupo familiar aportando dinero para los útiles escolares y los uniformes –esta es una razón importante por la que los hombres buscan empleos temporales en las ciudades–, aunque es un gasto por lo general compartido.

Muchas veces alguno de los hijos es descargado del trabajo en el hogar y en el campo si ha decidido seguir estudiando; en ese caso, su principal responsabilidad será culminar sus estudios para continuar “ayudando” a los miembros de sus redes sociales. Cuando estos son enviados a cursar una carrera “corta” (carrera técnica, profesorado) o “larga” (licenciatura, ingeniería, medicina, entre otras) a las

ciudades cercanas la movilización colectiva es de mayor envergadura, pues involucra la participación directa de gran cantidad de personas: los hermanos y los padres aportando trabajo extra para realizar el trabajo que aportaba el ausente al grupo; los padres, abuelos, padrinos, tíos y muchas veces los hermanos mayores, contribuyen con dinero o en especies, aportando ropa, alimentos, vivienda, útiles escolares; muchas veces los vecinos o amigos colaboran llevando recados, dinero u otros objetos al estudiante. Tras las acciones siempre está presente la idea de que habrá una respuesta recíproca por parte del estudiante o profesionista, cuando esta no ocurre se presentan situaciones críticas que muchas veces implican la pérdida de las relaciones personales y la exclusión de las redes sociales familiares y/o comunitarias.

Desde la lógica cultural nahua las relaciones sociales que establecen la adscripción de quienes son parte de la familia y quienes no lo son, tienen como base la participación en los sistemas de “ayuda” y son independientes del vínculo consanguíneo (Good, 2008). En muchos casos, cuando los hijos se van, otras personas sin vínculo consanguíneo –la(el) ahijada(o), el (la) vecino(a), el(la) “entenado”(a), entre otros– pueden actuar en los sistemas de ayuda y suplir esos vacíos.

La vida en pareja como intercambio de “ayuda”

Por su parte, la vida en pareja inicia el ciclo de desarrollo del grupo doméstico que pasa por diversas fases, la mayoría de las veces inicia con la residencia virilocal de la pareja en la casa paterna y compartiendo los alimentos con los padres –si la joven “se fue” con el novio– o bien, habitando un pequeño cuarto construido *ex profeso* si la chica es “sacada con flores y música de su casa”⁶. En ambos casos la fisión del grupo doméstico ocurre paulatinamente, muchas veces la pareja se muda a su propio hogar cuando los hijos mayores ya son adolescentes, permitiendo una gran convivencia intergeneracional con los abuelos y tíos paternos que habitan en la misma casa y de manera generacional con los primos y primas. Luego, aunque exista una separación física, la participación en las redes de ayuda de la familia extensa implica una constante interacción social.

Forma parte de la “obligación” del varón proporcionar un hogar a su esposa, la “ayuda” que ofrecen los padres al muchacho es permitirle construir en

su propiedad un pequeño cuarto semifijo elaborado con tablones de madera que puede desarmar y llevar al terreno que será su hogar definitivo. De ser necesario, siempre y cuando continúe “ayudando” a sus padres en los cultivos familiares, le permitirán a la pareja “comer del mismo maíz”. Esto también ocurre si el varón deja a su esposa en el hogar paterno para emplearse como peón transitorio y obtener recursos para construir y equipar su nuevo hogar. Sin embargo, aun cuando se han mudado y vivan de forma independiente, en todas las situaciones, los hijos tratan de no perder su nexo con los grupos a los que pertenecen.

La organización del trabajo por género establece que el hombre es responsable del cultivo de la milpa que asegurará la dieta básica para su esposa e hijos –y del acopio de leña para preparar los alimentos–, así como del cultivo de los productos dedicados a la venta. Al hombre le corresponde emplearse como “peón” en las ciudades cercanas con el fin de obtener dinero extra para el mantenimiento del hogar. Las mujeres, por su parte, son responsables de la preparación de los alimentos, el aseo del hogar, la atención de los niños y los animales domésticos, y el cuidado del huerto familiar. Sin embargo, estos roles no son rígidos sino variables, dependen de la situación, del gusto personal, de la propia relación de pareja o de requerimientos especiales como en el caso de enfermedad de alguno de los miembros de la pareja.

Entre los nahuas se da de manera consciente un intercambio de “ayuda” dentro de la pareja que ejemplifica perfectamente la lógica que subyace a la reciprocidad que se expresa en el grupo doméstico nuclear y extenso, porque el esposo expresa su cariño al otorgar su “fuerza” y trabajo a su mujer e hijos mediante los productos cultivados (maíz y frijol) que lleva a su hogar, y la mujer otorga su “fuerza” y trabajo a su esposo e hijos mediante el proceso por el cual los modificará hasta transformarlos en comida.

Este intercambio de “fuerza” y de trabajo en la pareja se expresa de forma diferenciada, pero equivalente y complementaria, lo que establece la base para las relaciones armoniosas entre los géneros, que es interpretada desde esta lógica cultural como una forma de “ayuda”. La “ayuda” es una forma de relación institucionalizada que actúa como fundadora de las relaciones sociales perdurables, en especial la relación social del matrimonio que incluso es dotada de explicaciones míticas. Cito a don José Morales, habitante de Naupan, Puebla:

Cuando Dios hizo al primer hombre y a la primera mujer... andaban apartados... cada uno por su lado... no se hablaban, no se conocían... y Dios pensó ¿cómo haré...? Y entonces les mandó los piojos. Cada uno se rascaba y se rascaba su cabeza... y no podían sacarse solos los piojos. Entonces se hablaron... cada uno ayudó al otro y entonces se conocieron... se quisieron y formaron la humanidad...”.

Cuando este sistema de reciprocidad que fundamenta las relaciones de pareja se interrumpe definitivamente o bien cuando alguno de los dos incumple estos compromisos de intercambios impregnados de afecto es interpretado como una expresión de desamor y falta de respeto hacia el trabajo del otro. Esto puede ejemplificarse más claramente con la declaración de don Mario López al contrastar el comportamiento de su difunta esposa hacia él, con el comportamiento de su nuera hacia su hijo:

Mi esposa era buena mujer. Siempre (me decía) —aquí está tu café, aquí está tu tortilla. Anda, siéntate a comer, vienes cansado— Ahora yo miro a mi hijo ... su mujer le avienta la tortilla (le sirve sus alimentos de mala gana) con malos modos (de forma grosera) cuando llega cansado de trabajar... eso no es vida de pareja... Si no lo quiere... si no lo respeta ... yo digo ... pos que la deje y que se busque otra para que lo acompañe.

En este contexto, las emociones y sentimientos no son abstraídas de las acciones sino que la acción misma se constituye en una manifestación emotiva directa, por ello una descompensación en el intercambio de trabajo y de fuerza de alguno de los miembros de la pareja provocará desavenencias y será interpretado como “ya no me quiere” o “ya no me respeta” y es causa del rompimiento definitivo de la relación.

Los sistemas de trabajo colectivo

1. La “mano vuelta”

En el momento en que se forma una nueva pareja, es obligatorio para el jefe de familia participar

activamente en los sistemas de trabajo colectivo. Por razones de espacio solo mencionaré tres tipos: la “mano vuelta”, el tequio y el cumplimiento de los cargos políticos y religiosos.

En la zona de estudio, la totalidad de la población se dedica al cultivo de la milpa –el sistema agrícola mesoamericano que se practica desde hace más de 3000 años y que consiste en la siembra intercalada, en el mismo terreno, de maíz y frijol que constituyen la dieta básica–, que se dedica exclusivamente al autoconsumo y al comercio de algunos productos agrícolas como café, chile, cacahuate y jícama; ello, sin menoscabo de tener ocupaciones adicionales como taxista, transportista, comerciante, burócratas, entre otras.

De forma general son los hombres quienes llevan a cabo la “chapeada” (corta de maleza), la “rascada” o “volteado” de la tierra, como preparación previa a la siembra; ellos son quienes siembran las semillas, y continúan deshierbando la milpa mientras los cultivos están tiernos. En tales actividades, debido principalmente a lo escarpado del terreno, utilizan como herramientas principales el azadón, la coa y el machete. Para la siembra se utiliza, además, un morral de ixtle donde cargan las semillas.

La siembra de la milpa, en las comunidades de la zona, es realizada entre el 3 de febrero y hasta el 19 de marzo; las fechas están establecidas por la tradición y abarcan desde un día después de la candelaria hasta el día de San José. El trabajo que requiere la milpa es realizado por los nahuas mediante la llamada “mano vuelta”. La “mano vuelta” es un sistema de ayuda mutua por el cual es posible realizar la totalidad del trabajo agrícola que requiere la tierra en los momentos en que es necesario y de forma rápida. La participación en este sistema requiere del cumplimiento de formas protocolarias establecidas ritualmente mediante compadrazgos vinculados al ciclo agrícola.

Quien es solicitado como “padrino de la semilla” mediante una vista protocolaria que incluye el “regalo” de una botella de aguardiente en la que se le “pide el favor” de apadrinar –y por tanto de ser compadre de la familia dueña del terreno a sembrar– debe elegir “ayudantes” para cumplir su “compromiso”. El “compromiso” de compadres incluye la “ayuda” para la siembra en los terrenos de cada uno de los participantes en el sistema de “mano vuelta” y el compromiso de cada participante es otorgar, al término de la siembra, alimentos y bebidas para cada uno de ellos.

La participación en el sistema de “mano vuelta” estrecha de forma sólida los lazos de reciprocidad entre varones y como los grupos se establecen por afinidad, los amigos pasan alegremente de casa en casa a recoger a los “ayudantes” y se encaminan juntos a la milpa. Durante estas fechas es común escuchar en el campo melodías silbadas al viento.

2. Las redes sociales y los “contratistas”

La temporada de lluvias inicia el 3 de mayo –es señalada con “la fiesta del agua”– y culmina entre junio y julio. Durante esta época la milpa debe ser deshierbada de forma continua para permitir el crecimiento de las plantas cultivadas. En los meses siguientes el trabajo que demanda la milpa es mínimo, por eso, en este periodo, es común que los hombres abandonen sus pueblos y viajen a las ciudades cercanas para emplearse como peones con el fin de obtener dinero con qué cubrir las necesidades familiares.

Generalmente los hombres de la sierra no viajan solos, sino en grupos generacionales de amigos, conocidos y parientes y/o intergeneracionales que abarcan diferentes rangos de edad y estatus: tíos y sobrinos, padres e hijos, ahijados y padrinos. Se presentan juntos ante los contratistas para negociar su empleo, traslado y estancia laboral en las ciudades cercanas de Tuxtla, México, Tulancingo y Puebla.

En estas salidas, los grupos varoniles construyen y afianzan sus vínculos sociales a niveles inter e intracomunitarios conformando su “propio” sistema de redes de “ayuda” y ampliando el rango para evaluar el desempeño de futuros compadres. Este sistema de “ayuda” es utilizado para las actividades agrícolas y para la construcción de casas para las nuevas familias, de la misma manera se solicita la “ayuda” al grupo generacional de amigos y cuando cada uno de ellos lo requieran, deberán reciprocarla mediante el trabajo.

3. El tequio o “faina”

El tequio es trabajo que se otorga en beneficio del pueblo al que se pertenece. En cada comunidad, las autoridades locales señalan un día para realizar el trabajo colectivo que puede emplearse por ejemplo para limpiar el río de basura, para llenar los hoyos de la carretera, para “chapear” (limpiar de maleza) las veredas importantes, para colocar el agua entubada a cierta calle, entre otras labores.

Todos los hombres que son padres de familia tienen la obligación de aportar un día de tequio a la comunidad que, dependiendo de las necesidades de la población, puede ser un día cada semana, cada dos o tres o, incluso, cada mes. Este compromiso es personal, aunque puede ser transferible como en el caso de que el padre esté enfermo, puede enviar al hijo mayor a realizar el trabajo. En algunos lugares la no participación en este sistema se castiga con una multa o un arresto, sin embargo, la mayor sanción es la imagen social negativa que se genera y que clasifica al faltista como una persona floja, “sin seriedad” o “sin compromiso”. Quien no “ayuda” en el tequio es visto como una persona que solo quiere disfrutar de los beneficios colectivos sin trabajar para ello.

El trabajo comunal de manera general no es visto como una carga, sino como un buen momento para socializar con los demás hombres de la comunidad: se encuentran los amigos y compadres, se acompañan, se cuentan las novedades y bromean juntos. Siempre que se realiza el tequio, los hombres llevan el *itacate* que sus mujeres les preparan y lo colocan al centro para compartirlo entre todos, generalmente, la autoridad convocante les ofrece cervezas o aguardiente de caña.

Muchos padres acostumbran integrar al tequio a sus hijos jóvenes en edad del matrimonio, como una estrategia para que otros –los padres de las jovencitas casaderas– conozcan y observen trabajar a sus hijos y que estos ganen una buena reputación como hombres “de trabajo”, “serios” y responsables. Este también es uno de los espacios no solo para elegir yernos, sino compadres, “padrinos de la semilla” y “ayudantes” para el sistema de la “mano vuelta”.

Muy vinculado al tequio, pero ahora como parte de la organización interna del mismo, existen normas específicas para la participación en el sistema de cargos políticos, los cuales inician con responsabilidades menores como ser vigilante o topil, para ir accediendo luego a cargos mayores. Durante una de mis visitas a la sierra me sorprendió gratamente el hecho de enterarme que Luis Morales, un joven a quien conozco desde niño y que ahora ya es un hombre casado con cuatro hijos había tomado el cargo de presidente de su junta auxiliar por segunda ocasión; al saludarlo quise bromear un poco sobre el asunto y le comenté que quizás debería dedicarse a la política. El joven me miró y me contestó un poco ofendido:

A mí no me gusta la política... hacer política es hablar para convencer... para engañar, como hacen los candidatos de los partidos (políticos). Aquí en el pueblo lo que cuenta es lo que se hace y que se haga bien. Yo... de veras no quería de nuevo el cargo de autoridad porque me quita mucho tiempo para cuidar mi milpa y mis animales, pero “los mayores” me pidieron que lo aceptara otra vez, me dijeron que cuando fui presidente les gustó cómo se trabajó en el tequio, les gustó cómo tomamos los acuerdos. No con palabras los convencí, es más... ni quería convencerlos, yo nomás hice mi trabajo como pude... al final ellos me convencieron a mí, me dijeron que ellos me apoyarían si yo aceptaba otra vez... Aquí es diferente.

Con su comentario nuevamente me confirmó la idea nahua de que solo mediante la evaluación pública del trabajo realizado es como se pondera el valor de la persona. En este caso, Luis demostró su responsabilidad en el cumplimiento del cargo asignado y a pesar de su corta edad –22 años– ya empezaba a ser reconocido como una persona capaz de lograr acuerdos y de motivar a otros a actuar generando subjetividad activa que se veía reflejada en la nutrida participación colectiva en el tequio.

4. La participación en festividades colectivas

La mayordomía

Además del servicio a la comunidad, representado por el tequio y los cargos políticos, el nuevo jefe de familia debe tomar cargos religiosos como son las mayordomías a los diferentes santos de cada comunidad, de los cuales existen diferentes rangos. Generalmente cada pueblo tiene su Santo Patrón y la participación como mayordomo de esta imagen es el mayor cargo religioso.

Las fiestas patronales, como en todo el municipio, tienen una duración de una semana (de domingo a domingo) y, tanto en la organización del culto como del ceremonial que le acompaña, el sacerdote católico tiene una injerencia que va de leve a moderada, pues fundamentalmente la comunidad organiza tales actividades por un grupo de personas que se encarga de velar por el cumplimiento de “la costumbre”. En este grupo

se integran los “padrinos” de los santos, los mayordomos actuales y pasados, los cantores, los encargados de la iglesia y el sacristán.

El modelo básico de relación de los pobladores de estas comunidades con su Santo Patrón, posee sus raíces en el antiguo *altepetl* (Lockart 2000; García 1987), entendido este término como un referente a uno o varios grupos poblacionales que se encuentran bajo un mismo mando político y religioso, es decir, que están bajo un mismo gobierno y gozan de la protección de una misma deidad rectora. Este modelo toma la forma de una pirámide en cuya cúspide de la organización social se encuentra la deidad misma seguida por los dirigentes del ritual, los mayordomos pasados, el padrino de la imagen, los mayordomos actuales, los cantores, los encargados de la iglesia y el sacristán, en la base piramidal se encuentran todos los miembros de las comunidades.

Dentro de las características que poseen los Santos está presente la volición, es necesario solicitarle de la forma adecuada y motivarle según reglas prescritas para que actúe –generar subjetividad activa–. Su misma presencia permanente en la comunidad se debe a un acuerdo pre establecido con sus habitantes que implica esa relación de intercambio recíproco que está condicionada por el cumplimiento de los compromisos adquiridos entre las partes que la constituyen.

Conclusiones

Basado en la información presentada encuentro que desde la lógica nahua el derecho principal de las personas que forman parte de un colectivo se refiere a ser sujeto de “ayuda”, es decir, que por pertenecer a un grupo los demás miembros tienen la responsabilidad de “ayudarle” a sobrevivir, pero, de la misma manera, la principal obligación como miembro de una colectividad es brindar “ayuda” a quienes se lo soliciten.

En un primer momento la pertenencia está fundada sobre el hecho de nacer allí, lo que “obliga” a los miembros del grupo a “ayudar” al nuevo miembro a su crecimiento, sin embargo, a medida que avanza su desarrollo crecen también las obligaciones hacia el colectivo del que forma parte. Good (2008; 2004) señala que, desde la perspectiva de los nahuas de Guerrero, cuando se refieren a lo que comúnmente llamamos el grupo doméstico, y que poseen un patrón de residencia común, ellos

enfatizan el hecho de que en ese grupo “trabajan juntos como uno”, por tanto:

Lo que constituye y delimita el grupo es el hecho de que todos los miembros “trabajan juntos”. En la práctica, “trabajar juntos” quiere decir que los miembros del grupo cultivan la tierra juntos, cooperan en el comercio y comparten el dinero que este genera, cumplen con sus obligaciones de servicio al pueblo, comparten los recursos sociales y productivos, y asumen como grupo la responsabilidad para las obligaciones de intercambio recíproco con otros (Good, 2004:277).

Si el “trabajar juntos como uno” es la principal característica del grupo doméstico, es evidente que la principal responsabilidad de “ayuda” es hacia el grupo doméstico tanto nuclear como extenso al que el joven pertenece. Al aumentar su edad las responsabilidades se amplían mediante la participación conjunta con los padres del mismo sexo en compromisos colectivos en beneficio de un grupo mayor: el tequio o la “faina”, si es varón o bien “ayudando” a “moler” si se trata de una joven.

Esta participación de las parejas fundadoras de los grupos domésticos, muchas veces apoyados por sus hijos, reafirma sus derechos como parte del pueblo y es útil al momento de exigir ciertos beneficios. En el caso de las mujeres, estas participan del trabajo colectivo por medio de la preparación de alimentos ante ciertas actividades especiales como las festividades patronales y rituales comunitarios o de ciclo de vida, en cuyo caso también reafirman su derecho a solicitar “ayuda” cuando ellas lo requieran.

Mediante la integración de los y las jóvenes al trabajo colectivo y/o ritual exhiben sus capacidades para el mismo y hacen patente su valía al obtener el reconocimiento colectivo como personas responsables o “confiables” capaces de cumplir con los “compromisos” sociales que implica el matrimonio. Esta es una situación muy interesante, pues el valor personal no está vinculado con aquello que la persona posee, como ocurre en occidente, sino que los jóvenes se perciben como personas valiosas en sí mismas en función de sus capacidades para actuar en su entorno social y participar activamente en los sistemas de “ayuda” de los cuales forma parte.

Esta participación es fundamental al momento de elegir pareja, pues quien no es responsable y trabajador es visto como una persona “sin seriedad” y no es aceptado –sea hombre o mujer– como posible pareja, pues una pareja funcional debe evidenciar su capacidad de actuar para consigo y hacia los demás, para ser valorada como una unidad integrable al sistema de “ayuda” de otros grupos domésticos por medio de los compadrazgos. En este sentido, una mala percepción de una pareja como personas “sin seriedad”, incapaces de cumplir un “compromiso”, no confiables y, por tanto, indignas de pertenecer a redes de intercambio, limita sus posibilidades de acción e incluso de sobrevivencia.

Una estrategia cultural diseñada para mostrar las capacidades del nuevo grupo doméstico es continuar la participación de “ayudas” en las actividades comunitarias de sus grupos domésticos extensos e integrar e integrarse paulatinamente a los sistemas de “ayuda” de sus propios grupos generacionales, como es el caso del sistema de “mano vuelta” o bien mediante la participación en el amplio rango de compadrazgos que existen en la zona.

Cuando la pareja ha afianzado sus redes sociales, “ayudando” a otros, lo que puede llevar varios años, es el momento para comenzar a hacerse cargo

de las mayordomías y festividades religiosas en las cuales se expresa la acción social desarrollada con los años por la pareja. Una vida dedicada a “ayudar” a otros y a generar *subjetividad activa* o “voluntad” para “ayudar” es la característica principal de aquellos que han sido definidos como personas “fuertes” o “de respeto” por los nahuas. Y son ellos quienes tienen un mayor peso político en las poblaciones locales.

Al mostrar este breve acercamiento al modelo de organización social nahua es posible vislumbrar una forma de hacer política distinta, descentrada del poder individual y centrada en lo colectivo. Quizá, ante el desgaste de nuestras instituciones, sea hora de volver la mirada hacia modelos diversos para generar propuestas políticas propias que nos devuelvan la posibilidad –ahora tan lejana– de respetar a nuestros gobernantes.

Agradecimientos

A los pobladores de la Sierra Norte de Puebla; al Conacyt por el apoyo financiero para llevar a cabo la investigación que sustenta este trabajo, a la evaluadora por sus excelentes críticas y comentarios a este trabajo, aprendí mucho.

Referencias Citadas

- Alberti, G y Mayer, E.
1974 “Reciprocidad Andina Ayer y Hoy”, en: Alberti, G y Mayer, E. (comp.) *Reciprocidad e Intercambio en los Andes Peruanos*. Instituto de Estudios Peruanos, Lima.
- Ferri, E.
2010 *No solo nuestro. Patrimonio, valor y colectivismo en una cooperativa guanajuatense* (traducido por Marcelo Damiani y Martín Arias). Universidad Iberoamericana- El Colegio de Michoacán, México.
- García, B.
1987 *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*. Colegio de México, México.
- Godelier, M.
1998 *El enigma del don*. Paidós, Barcelona.
- Good, C.
2008 Parentesco ritual en México: sugerencias para un nuevo enfoque en *Diario de campo*, 47: 9-18, marzo-abril, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- Good, C.
2005 Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano, en: *Estudios de cultura náhuatl* 36: 87-113, IIH-UNAM, México.
- Lockhart, J.
2000 *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central del siglo XVI al XVIII*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Magazine, R.
2012 *The Village is Like a Wheel: Rethinking Cargos, Family and Ethnicity in Highland Mexico*. University of Arizona Press, Tucson.
- Mauss, M.
2009 *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores, Argentina.
- Strathern, M.
1988 *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press, Berkeley
- Velázquez Y.
2013 Interdependencia y economía de dones. La ayuda como forma económica básica, en: *Antípoda Revista de Arqueología y Etnología* 17: 175-201, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- 2012 Transmisión cultural y construcción social de la persona nahua, en: *ETNICEX Revista de estudios etnográficos* 4: 82-97, Asociación Extremeña de Antropología, España.
- Weiner A.
1992 *Inalienable Possessions: The paradox of keeping-while-giving*. University of California Press, Berkeley.

Notas

- ¹ Como ejemplo de estas fuerzas globales y de su influencia en la vida indígena vale señalar que los precios del café y el flujo de trabajadores migrantes a Estados Unidos no son estables, su fluctuación depende de condiciones internacionales que repercuten en la economía local.
- ² Algunos autores sostienen que en la reciprocidad tanto la simetría como la equivalencia son simbólicas más allá de la posición social y de la naturaleza de lo que se intercambia. Lo que he encontrado entre los nahua es que los intercambios no son equivalentes, sin embargo, esto no implica superioridad de una persona sobre otra, trataré este aspecto más adelante.
- ³ La simetría implica igualdad de estatus en el marco de la estructura social.
- ⁴ Los intercambios asimétricos se refieren fundamentalmente a aquellos que involucran a los hombres y a los seres suprahumanos.
- ⁵ Para conocer más detalles sobre la transmisión social de la ayuda ver Velázquez (2012).
- ⁶ Así se refieren localmente al ritual de “entrega de la novia” que es posterior al matrimonio católico y que no implica el matrimonio civil.