
INTERDEPENDENCIA Y ECONOMÍA DE DONES. LA “AYUDA” (QUIPALEHUIYA) COMO FORMA ECONÓMICA BÁSICA ENTRE LOS NAHUAS, MÉXICO*

YURIBIA VELÁZQUEZ GALINDO**

yuribia_vg@yahoo.com.mx

Universidad Iberoamericana Ciudad de México, México

RESUMEN Con base en información etnográfica, recopilada desde 1993 hasta la fecha, busco demostrar que los nahuas contemporáneos desarrollan ciertos aspectos de sus vidas en el marco de una economía de dones, que la reciprocidad nahua expresa bajo la forma económica básica de “ayuda”, llamada localmente quipalehuiya. Y, finalmente, sostengo que esta “ayuda”, entregada como bienes o servicios, es reciprocada mediante redes sociales dotando de fundamento al modelo de interdependencia que vincula de manera total a esta población con su entorno social y ecológico.

PALABRAS CLAVE:

Reciprocidad, nahuas, interdependencia, redes sociales.

DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/antipoda17.2013.10>

* Resultado del proyecto de investigación doctoral titulado “Los usos del pasado. Transmisión cultural y construcción social de la persona entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, financiado por Conacyt.

** Doctora en Historia y Etnohistoria, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México D.F.

INTERDEPENDENCE AND THE GIFT ECONOMY: "AID" (QUIPALEHUIYA) AS A BASIC ECONOMIC FORM AMONG THE NAHUAS, MEXICO

ABSTRACT Based on ethnographic data collected from 1993 to date, I seek to demonstrate that contemporary Nahua develop certain aspects of their lives in the context of an economy of gifts. Nahua reciprocity expresses this in the basic economic form of "aid", called *quipalehuiya* locally. I argue that this "aid", given as goods or services, is reciprocated through social networks and provides a foundation for the model of interdependence that completely links this population with its social and ecological environment.

KEY WORDS:

Reciprocity, Nahua, economic interdependency, social networks.

176

INTERDEPENDÊNCIA E ECONOMIA DE DONS. A "AJUDA" (QUIPALEHUIYA) COMO FORMA ECONÔMICA BÁSICA ENTRE OS NAHUAS, MÉXICO*

RESUMO Com base em informações etnográficas, recopilada desde 1993 até a data, procuro demonstrar que os nahuas contemporâneos desenvolvem certos aspectos de suas vidas no âmbito de uma economia de dons, que a reciprocidade nahua expressa sob a forma econômica básica de "ajuda", chamada localmente quipalehuiya. E, finalmente, que esta "ajuda", entregue com bens ou serviços, é reciprocada mediante redes sociais que dotam de fundamento ao modelo de interdependência que vincula de maneira total a esta população com seu contexto social e ecológico.

PALAVRAS-CHAVE:

Reciprocidade, nahuas, interdependência, redes sociais.

INTERDEPENDENCIA Y ECONOMÍA DE DONES. LA “AYUDA” (QUIPALEHUIYA) COMO FORMA ECONÓMICA BÁSICA ENTRE LOS NAHUAS, MÉXICO

YURIBIA VELÁZQUEZ GALINDO

EL OBJETIVO DE ESTE ESCRITO ES DEMOSTRAR –apoyada en información etnográfica obtenida mediante trabajo de campo realizado entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla (México), desde 1993 hasta la fecha– que la “ayuda” –llamada localmente quipalehuiya– es la forma económica básica que adquiere la reciprocidad nahua. A lo largo del artículo busco demostrar 1) que los nahuas contemporáneos se asumen como seres interdependientes, 2) que orientan su vida colectiva en el marco de una economía de dones que es altamente efectiva, 3) que esta interdependencia se expresa mediante redes sociales de apoyo que traspasan los límites familiares y se extienden a ámbitos intra e intercomunitarios, permitiendo la supervivencia de grupos familiares en situaciones de crisis y 4) que aunque estoy hablando de un grupo que ha sido sometido a procesos de colonización muy intensos, su legado –a pesar de haber integrado aspectos ajenos de manera muy profunda– no puede explicarse sólo en cuanto a la cultura de los vencedores, por cuanto sus miembros a través del tiempo han llevado a cabo procesos complejos de reproducción y resistencia cultural –aun en el marco de la dominación– para mantener su identidad y para andar su propio camino.

Para facilitar la exposición, he dividido este escrito en cuatro apartados: en el primero abordo las implicaciones económicas de la noción de persona como ser interdependiente; en el segundo describo las características ecológicas y poblacionales de la zona de estudio; en el tercero argumento la posibilidad de definir la zona de estudio como una región, en virtud de un uso cultural común del ambiente que –como ha encontrado Masferrer (2006 y 2009), en su trabajo etnohistórico¹ en el llamado *Totonacapan*– guarda grandes correspondencias con el aprovechamiento de

1 Este autor utiliza fuentes documentales coloniales y contemporáneas para sostener sus argumentos.

los diversos nichos ecológicos propuestos por John Murra (2004: 85-112). En el cuarto apartado explico en qué consisten los sistemas de “ayuda” contemporáneos que los nahuas utilizan, y por último, por cuestiones de espacio, presento brevemente algunos ejemplos etnográficos del funcionamiento de los mismos.

En este trabajo abordo la cultura como un conjunto de procesos colectivos, creativos y dinámicos que se encuentran vinculados con el contexto de vida de aquellos agentes que los producen, reproducen y transforman mediante su acción, y para los cuales constituye una realidad plausible. Sostengo, siguiendo a Roseberry (1989: 19), que los significados son entendimientos socialmente construidos sobre el mundo que forman la base para la acción de las personas, y que éstos son creados, configurados y transformados por los seres humanos en colectividad, siempre teniendo como base la vivencia cotidiana de un mundo real y dinámico, nunca desligados del mismo.

Siguiendo esta línea teórica, en el desarrollo del trabajo doy prioridad al material etnográfico y al contexto en el cual éste se genera, con el propósito de hacer comprensibles los sistemas de significados locales y la lógica cultural detrás de ellos que les provee de sentido y que los fundamenta. Estoy convencida de que esta lógica cultural responde a situaciones concretas vinculadas al contexto en el cual surge y se transforma; por ello, analizar el entorno ecológico, las formas de producción y la organización social aporta elementos para comprenderla.

PERSONA E INTERDEPENDENCIA

En este trabajo utilizo la noción de persona como una construcción relacional, colectivamente constituida y culturalmente determinada, que es útil para establecer vínculos particulares entre el ser humano y su entorno. Esta visión establece a la persona como “un complejo de relaciones sociales” (Radcliffe-Brown, 1974: 212) intrínsecamente relacionado con el reconocimiento social dentro del sistema de derechos y de responsabilidades, por una parte, y, por otra, con los valores sociales.

Una de las autoras más importantes en el argumento que busco desarrollar es Strathern (1988), quien, realizando una crítica a los conceptos “naturalizados” de Occidente, ha demostrado que la dicotomía individuo-sociedad no es un hecho universal, sino una construcción cultural particular explicable en el contexto donde surge y se mantiene. Para esta visión, el individuo es definido como un ente biológico poseedor de autonomía y, por tanto, de sí mismo, de sus atributos personales, de su cuerpo y de su mente; y es directamente responsable de sus propias acciones, lo que

lo convierte en un sujeto activo. Este sujeto surge en un estado presocial, “natural”, y necesita formar relaciones sociales para lograr ciertos fines que requieren someterse a los principios y valores de la sociedad donde ha nacido. Y señala que esta construcción oposicional individuo-sociedad es producto de una “economía de bienes”; por tanto, tal concepción será distinta en sociedades con una “economía de dones”. Tal distinción entre “economías” es una diferencia en torno a la concepción cultural de los objetos, la producción y el intercambio de objetos, así como de la naturaleza de las relaciones contractuales que los sujetos definen a través de los objetos y el intercambio. Algunas de estas ideas fueron propuestas por el economista Karl Polanyi (1976a: 111-140), quien argumentó que la economía es un sistema cultural no sujeto a leyes científicas, como se planteaba en la década de 1950-1960.

Para Polanyi (1976a: 151-152), la economía, en un sentido amplio, es un proceso orientado a asegurar la subsistencia de un grupo humano, en donde la determinación de “lo necesario” estará definida por las pautas culturales del mismo y las relaciones sociales que estructuran la organización de los hechos económicos. Este autor (1945) trata de establecer empíricamente la idea de que el capitalismo es una producción histórica ligada a una sociedad específica. Para él, el eje del capitalismo es el mercado libre, no las relaciones de producción (Good, 2007), en donde el proyecto del liberalismo económico genera una sociedad caracterizada por el fortalecimiento del poder del Estado y la destrucción de la retícula social –mediante la exaltación del individualismo–, y de sus cimientos materiales y políticos. En este sentido, el modelo económico moderno está fundamentado en la noción de persona, entendida como un individuo autónomo, aislado de su grupo social, que toma decisiones y realiza elecciones racionales, eminentemente utilitarias, en función de su propio beneficio. Las acciones de este individuo pueden ser expresadas, en función de su utilidad, en términos matemáticos. Sin embargo, ésta es sólo *una* forma específica de construir la noción de persona, y no es *el* modelo universal en que ésta se estructura.

Polanyi (1976b: 296), siguiendo a Marx, propone que el significado real y empírico de la economía deriva de la dependencia en que se encuentra el hombre con respecto la naturaleza y a sus semejantes para conseguir el sustento. Esta visión se refiere al intercambio con el entorno natural y social, en cuanto es esta actividad la que proporciona los medios para satisfacer las necesidades materiales. El significado real no implica elección por individuos autónomos, ni escasez de recursos como presupuestos uni-

versales; el sustento del hombre no tiene por qué implicar la necesidad de elecciones, y si existen, no tienen por qué estar determinadas por el efecto limitador de la escasez.

En este trabajo sostengo que la cultura desempeña un papel importante en las categorías económicas: el trabajo, los intercambios y el uso del dinero también se encuentran determinados por significados culturales, motivaciones y valores que regulan la vida colectiva (Good, 1988). Sin embargo, con esto no quiero decir que las comunidades en estudio se encuentren aisladas del sistema económico mundial, sino que en estas poblaciones se generan significados locales específicos que permiten la articulación con el sistema global desde una lógica propia. Tampoco sugiero que los nahuas posean un marco de significados unánimemente compartido, pues, como toda construcción social, posee contradicciones internas y un gran rango de variabilidad. Sin embargo, sí presenta ciertas formas institucionalizadas comunes, como el *quipalehuiya*, que es el objeto de este escrito.

El modelo económico que opera con base en la mercancía presenta diferencias sustanciales con aquel que opera con base en los dones. La economía de bienes opera con base en el intercambio de las relaciones mercantiles, y el individuo es enajenado del producto de su trabajo –la mercancía– mediante una estricta distinción entre las cosas y las personas que las producen. Mientras que el don, a diferencia de la mercancía, es aquello que se entrega en un acto, individual o colectivo, aparentemente voluntario que pueden o no haber solicitado el receptor o los receptores. Por ello, implica relaciones entre personas –el dador y el receptor– que se generan en un marco religioso, moral y jurídico particular tomando la forma de “prestación total”, indicativo de que involucra distintos ámbitos de la vida social (Strathern, 1988). Otra diferencia importante es que en una sociedad de bienes, las personas y las cosas están reificadas, mientras que en una economía de dones las personas y las cosas son personificadas, mediante un proceso que hace visible las relaciones sociales a través de los objetos (Strathern, 1992: 189).

En el marco de una sociedad con economía de bienes, la persona se configura como un ser interdependiente y autónomo de su entorno social; que se define a sí misma en oposición a los demás o a la sociedad. Por su parte, en el marco de una sociedad con economía de dones, la persona es concebida como inherentemente social: es un “microcosmos de relaciones” (Strathern, 1988: 131); la persona ya contiene las relaciones, y son estas relaciones las que se hacen visibles, a lo largo de su vida, mediante la acción. Es decir, en este tipo de sociedades las relaciones sociales son con-

sustanciales a la persona física: ella y sus relaciones forman una unidad. Las relaciones sociales y la persona son la misma cosa, y, por analogía, una persona puede aparecer como una versión de los otros que lleva adentro (Strathern, 1992).

Las propuestas desarrolladas por Strathern realmente fueron de mucha ayuda para comprender a los nahuas de la Sierra, pues ellos se consideran a sí mismos como parte de una colectividad, que –como un palimpsesto– forma parte de otra cada vez mayor que llega a conformar el cosmos entero. Presento la enunciación de Don Alfonso, que expresa una idea general nahua, al intentar explicarme la imposibilidad de verse como una persona aislada de un colectivo, carente de sus redes de apoyo:

Yo no puedo ser solito, yo nací... no nomás porque yo quise, nací por... pos por mi papá y mi mamá, y ellos tampoco nacieron solos... así nomás. Y... tampoco yo no me crecí solito, ¿quién me dio de comer? ¿Quién me cuidó? ¿A poco yo solo?... Pos mis papas, mis abuelos, mis tíos, mis hermanos mayores, mis padrinos... ora... hasta mi mujer y mis hijos..., pos sigo creciendo... onque ora ya no sea pa' arriba... nomás pa' abajo..., pos sí, mucha gente ayudó para que yo creciera... y sigue ayudando... toda esa gente... es mi gente... Yo no puedo ser solito. (Don Alfonso, diario de campo, octubre 2011)

La explicación dada me dejó claro algo que ya sospechaba a partir del comportamiento colectivo de los nahuas, que describiré un poco más adelante: la imposibilidad de los nahuas de verse a sí mismos como individuos aislados; en este sentido, retomo la propuesta de Strathern (1988) para abordar las sociedades donde la persona es vista y vivida como un ser interdependiente. En esta visión –que también es explicativa del comportamiento de grupos actuales de origen indígena en México, en donde las relaciones sociales se hacen evidentes, visibles y analizables en el marco de su expresión en la vida social–, la persona ya posee esas relaciones por el hecho de haber nacido en el marco de un grupo familiar, pero expresa su capacidad de agencia al generar, otorgando su propia “ayuda” a otros, nuevas redes sociales a través de su vida.

LAS CARACTERÍSTICAS DE LA ZONA DE ESTUDIO

El municipio de Naupan pertenece al estado de Puebla y se localiza en la Región Sierra Norte del mismo estado. Colinda con el municipio de Acaxochitlán (estado de Hidalgo), y con Chila Honey, Pahuatlán, Tlacuilotepec y Huauchinango, pertenecientes al estado de Puebla. Tiene una superficie de 96,96 kilómetros cuadrados, con altitudes que varían desde los 2.300 hasta los 560

msnm (ver la figura 1), lo que genera dos tipos de microclimas: clima templado-húmedo, que se localiza en las zonas altas, y semicálido subhúmedo, en las zonas bajas (Pérez Ruiz, 2006).

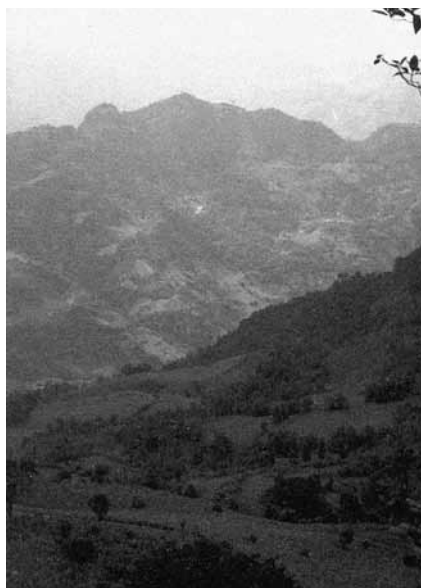


Figura 1. Vista panorámica de la geografía de Naupan, Puebla.
Fotografía de Hugo Rodríguez González, 2013

El municipio pertenece a la región hidrológica Tuxpan-Nautla, representada por parciales de las cuencas de los ríos Tecolutla, Cazones y Tuxpan. En el municipio de Naupan, el río más importante es el San Marcos, que sirve de límite con el municipio de Pahuatlán, y, en la parte oriental, con Tlacuilotepec. En esta zona, que pertenece a Tenextitla, el cauce del río San Marcos crea una profunda depresión en forma de cañón, en cuyo margen se encuentran las altitudes mínimas del municipio, de 560 msnm. Casi todas las localidades tienen acceso a las zonas que bordean los ríos, las cuales, al tener menor altitud, poseen una vegetación exuberante, y es donde se realizan la recolección y, de manera eventual, la caza y la pesca (ver la figura 2).

La mayor parte de la vegetación natural del municipio ha desaparecido; sólo quedan pequeñas áreas no perturbadas, en zonas de difícil acceso. En la zona alta, al oriente del municipio, se encuentran vestigios de bosque mesófilo de montaña, en las áreas de las quebradas; aunque cuenta

con diversas especies, éstas son escasas, ya que la explotación de los bosques ha sido muy alta, lo que ha provocado un cambio drástico en los procesos biológicos de síntesis del humus de estos suelos. Aquí la humedad es alta y se presenta neblina durante todo el año; en la zona de altura media se encuentran especies de bosque tropical perennifolio y algunos elementos de selva alta perennifolia en la ribera del río San Marcos perteneciente a Tenextitla –la población más alejada, al oriente, de la cabecera municipal–. En esta área es posible encontrar algunas especies de caoba y otras maderas preciosas (Pérez Ruiz, 2006).



Figura 2. Variaciones ecológicas en la zona descrita.
Fotografía de Hugo Rodríguez González, 2013

El municipio está conformado por varias localidades, distribuidas en diferentes altitudes: a) en la zona alta (de los 2.300 a los 1.600 msnm) se ubican las poblaciones de Naupan, Tlaxpanaloya, Chachahuantla, y sus juntas auxiliares Coahuizotitla, Chiautla y Alambique, y b) en la zona media (de los 1.600 a los 1.000 m), los pueblos de Copila e Iczotitla, y en la zona baja (de los 1.000 a los 560 m), las poblaciones de Mextla Arriba, Mextla Abajo, Cueyatla y Tenextitla.

De manera general, todos estos asentamientos tienen una población mayoritariamente indígena (más del 90%), hablantes del náhuatl y bilingües del español, aunque se tiene registrada casi una centena de hablantes de totonaco que habitan en Copila. El censo de 2010, entre sus resultados preliminares, reporta que existen 9.707 habitantes; aún no se estima la cantidad de hablantes de lengua indígena. El náhuatl que se habla en el municipio pertenece a la variante que utiliza el *tl* al final. Esta lengua tiene similitudes notables con el náhuatl texcocano “clásico”, como resultado de la conquista y dominación de la Sierra por parte de este grupo (Garrido, 2003: 42).

La principal actividad económica de los pobladores de la zona es la agricultura de temporal (ver la figura 3), el cultivo de la milpa², el cual se realiza con fines de subsistencia, al igual que la recolecta, y en menor medida, la caza y la pesca. También realizan cultivos para el comercio, que corresponden, según la clasificación realizada por Alfaro Martínez y Masferrer (2010) para la Sierra Norte de Puebla, al agroecosistema de café de baja tecnología, en donde los cultivos del café, el chile, la jícama y el cacahuate son realizados especialmente para la venta, y donde el cultivo, debido a lo escarpado del terreno, se realiza utilizando como herramientas fundamentales la coa y el machete.



Figura 3. Áreas de cultivo en la zona alta.
Fotografía de Hugo Rodríguez González, 2013

2 Sistema agrícola prehispánico que incluye la siembra conjunta de maíz, frijol y calabaza en el mismo terreno.

La obtención de las cosechas se encuentra determinada tanto por el esfuerzo humano como por la benevolencia de las fuerzas de la naturaleza, y el ciclo agrícola se encuentra enmarcado por rituales que buscan propiciar a las deidades, llamadas genéricamente “aires” o yeyekatlames, para proteger las siembras y obtener de la naturaleza la medida justa de lluvia, viento y sol que permita cosechar los productos de la tierra (ver la figura 4).



Figura 4. Rituales propiciatorios para la protección de las cosechas.
Fotografía de Hugo Rodríguez González, 2013

Generalmente, es necesario complementar los recursos generados para la autosubsistencia con los productos agrícolas y artesanales dedicados a la venta, y el empleo como jornaleros temporales, lo que los ha llevado a generar una relación simbiótica con zonas urbanizadas, tales como la ciudad de Huauchinango y el Distrito Federal, con quienes sostienen un intercambio constante de productos y de fuerza de trabajo. Actualmente existen varios proyectos gubernamentales como Progresá y Procampo, que actúan como paliativos temporales en la resolución de los problemas económicos de los campesinos.

EL MUNICIPIO DE NAUPAN, COMO REGIÓN

A pesar de ser un término controvertido, utilizo el concepto de región para caracterizar el municipio serrano de Naupan, por ser una herramienta analítica que permite enfocar, con base en ciertas características útiles para aquello que se desea explicar, un elemento central como articulador de los diversos componentes del espacio que se busca definir. Para este caso, propongo como elemento articulador la modalidad específica de interacción que establecen los grupos humanos con su el ambiente, y que depende tanto de las características ecológicas de la zona como de las formas de producción y explotación diferenciadas de sus recursos. Sostengo que esta manera de analizar el espacio permite comprender los procesos históricos, no sólo al reconocer la acción humana en la modificación del paisaje, sino porque es una perspectiva que permite apreciar constantes en el aprovechamiento social del entorno, a la vez que expresa un uso cultural y una percepción local del mismo.

Para analizar las influencias mutuas entre la ecología, la sociedad y la cultura, expresadas en la visión de la persona nahua como un ser interdependiente, es necesario retomar dos propuestas importantes: el modelo de control vertical de múltiples nichos ecológicos propuesto por Murra para analizar la economía andina, y la propuesta de Polanyi para abordar las economías tradicionales. Esta elección está respaldada por las características ambientales de la Sierra³ y por el sistema de reciprocidad que encontré entre los nahuas, que describiré en los apartados siguientes.

Murra (1984) utilizó la metodología etnohistórica (Velázquez, 2011) en la búsqueda de la organización social y económica andina que había generado lo que algunos observadores llamaron un “Estado de bienestar” colectivo entre los indígenas de los Andes peruanos, previo a la llegada de los españoles a América. Como parte de sus hallazgos, publicó en 1972 el artículo “El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas”, el cual puede ser definido como un sistema extraordinariamente eficaz de administración social que actuaba bajo un modelo de “control vertical” y “complementariedad ecológica”,

[...] [que] consiste en la ocupación simultánea, permanente, de diversos pisos o nichos ecológicos, geográficamente dispersos, por un mismo grupo étnico-político. Dicho en otras palabras, una misma unidad político-cultural crea asentamientos permanentes, dispersos en diferentes nichos

3 En el caso del municipio analizado en este trabajo, he señalado que en un área de 96,96 km² se encuentran alturas que varían desde los 2.300 msnm hasta los 560 msnm.

ecológicos, en donde los habitantes explotan los recursos específicos de cada lugar. Estos recursos circulan internamente entre las poblaciones geográficamente lejanas, pero étnicamente unidas, lo que les da acceso de manera complementaria a todos los productos que generan los miembros de su etnia en cada uno de los medios ecológicos que ocupa. Este modelo de “complementariedad ecológica” andina operaba a varias escalas [...]. (Good, 2007: 87-88)

El ideal andino de autosuficiencia, dentro de cada unidad étnica, limitaba los intercambios comerciales, por lo cual no eran necesarios los mercados. Este sistema alterno facilitaba la obtención de los diferentes recursos que cada medio natural permitía explotar⁴ y la generación de un intercambio interno regido por las prácticas de reciprocidad entre los miembros y de redistribución entre el cacique y sus subordinados. El aporte de la propuesta de Murra (2004) es demostrar la integración dinámica entre la ecología, las prácticas económicas y la organización social en un solo modelo. Esta construcción retoma varias ideas de Polanyi (1976b), como la de que en las economías tradicionales no hay una organización económica autónoma, sino que el sistema económico está incrustado en las relaciones sociales.

Sólo en el caso de la sociedad moderna es posible analizar con independencia la esfera económica, representada por el libre mercado, el cual emerge y florece en la Inglaterra del siglo XIX como un accidente histórico que coincide con la aparición de otros fenómenos ideológicos de la época: el modelo de la libre empresa como virtud social; la democracia “libre” e “igualitaria” en la que gana la mayoría en un sistema de “un hombre, un voto”; una estructura de clases sociales “abierta”; la libertad religiosa y la libertad de asociación; la libertad de escoger la pareja matrimonial; una unidad familiar reducida y centrada en un ego. Todas estas características implican una ruptura en las complejas redes de relaciones sociales precedentes (Good, 2007: 85).

Polanyi (1989 y 1979) busca demostrar que el mercado moderno no es una forma universal, como suponían los economistas clásicos, y reconoce que existen diferentes formas institucionales de ordenar la economía, que éstas se encuentran vinculadas con la organización social y los valores culturales, los cuales permean todos los aspectos de la vida colectiva. Enfatiza la organización de los sistemas productivos tradicionales en los que la economía está empotrada y señala que en dichos sistemas,

4 El uso colectivo de los diferentes nichos ecológicos y el desarrollo de prácticas productivas viables en cada uno de ellos, tales como el cultivo de la papa en zonas altas y frías; el maíz, en zonas cálidas; el pastoreo, entre otras.

[...] las motivaciones individuales, definidas y articuladas, surgen como una norma de situaciones determinadas por hechos de orden extraeconómico (familiar, político o religioso); el lugar de la pequeña economía familiar es poco más que un punto de intersección entre líneas de actividades llevadas a cabo por grupos de parentesco más amplios en diversas localidades; la tierra es de uso común como pasto o bien sus diversos usos pueden adjudicarse a miembros de diferentes grupos; el trabajo es una mera abstracción de la ayuda mutua que se prestan las personas y grupos en ocasiones determinadas; por lo tanto, el proceso económico se desarrolla por vías marcadas por estructuras diferentes. (Polanyi, 1976a: 117)

Al integrar una visión antropológica al análisis de las formas económicas tradicionales, Polanyi (1976a) propuso una definición de la economía como un proceso orientado a asegurar la subsistencia de una comunidad, en el cual la autosuficiencia del grupo humano como postulado de supervivencia está asegurada, siempre y cuando:

[...] [sea] posible físicamente el abastecimiento de “lo necesario”. Con este término se quiere designar los bienes que sirven de sustento y se pueden almacenar, es decir que se conservan [...] los ciudadanos y los miembros de la familia han de poder vivir de ellos en casos de carestía o de guerra. La cantidad que la familia o la ciudad necesitan es un dato objetivo. La familia es la unidad de consumo más pequeña y la polis la mayor, en los dos casos “lo necesario” está determinado por las pautas de la comunidad, de donde la noción de su carácter es intrínsecamente restringida. (Polanyi, 1976a: 151-152)

Polanyi estableció para las ciencias humanas un doble sentido de la palabra economía; por un lado está el significado “formal”, que es una versión avanzada de la lógica de la preferencia, que está vinculada a supuestos históricos y antropológicos dudosos fundados sobre principios etnocéntricos. Y por otro lado, el “sustantivo” o significado real empírico de la economía, que deriva de la dependencia en que se encuentra el hombre con respecto a la naturaleza y a sus semejantes para conseguir el sustento. Esta visión “sustantivista” se refiere al intercambio con el entorno natural y social, por cuanto es esta actividad la que proporciona los medios para satisfacer las necesidades materiales del grupo social. Sobre este punto, Polanyi señala:

[...] La observación empírica demuestra que las pautas principales son la reciprocidad, la redistribución y el intercambio. La reciprocidad supone movimientos entre puntos correlativos de agrupaciones simétricas; la redistribución consiste en movimientos de apropiación en dirección a un centro primero y, posteriormente, desde este centro hacia fuera otra

vez, por intercambio entendemos movimientos recíprocos como los que realizan los “sujetos” en un sistema de mercado. Superficialmente podría parecer que las formas de integración no hacen sino reflejar agregados de las formas respectivas de conducta individual [...] pero los meros aderezos no bastan para producir las estructuras. La conducta de reciprocidad sólo integra la economía si están ya dadas las estructuras de parentesco. (Polanyi, 1976b: 296)

Coincido con Masferrer (2006 y 2009), quien –al analizar las variantes ambientales de la Sierra, la información etnográfica actual y aquella contenida en las fuentes coloniales conocidas como *Relaciones Geográficas*– propone que en el antiguo Totonacapan y la actual Sierra de Puebla se presenta un modelo parecido, con variantes regionales, al modelo de “complementariedad ecológica”.

LA “AYUDA” ENTRE LOS NAHUAS

La “ayuda” entre los nahuas puede ser entendida como un sistema de interacción social que forma la base de la vida colectiva; el dar “ayuda” a otros y solicitar la “ayuda” de otros “pidiendo el favor” me llevó a entender la “ayuda” como un tipo de don inserto en un sistema de reciprocidad definido como una forma económica de intercambios entre puntos correlativos de agrupaciones simétricas⁵, diferente a la mercantil, pero provista de racionalidad explicable bajo una lógica local (Good, 2007). Este sistema se expresa mediante el intercambio de bienes y servicios equivalentes⁶ que vinculan socialmente a las personas o grupos en los niveles intrafamiliar, interfamiliar, intracomunitario e intercomunitario, constituyendo redes que rebasan el tiempo y el espacio llegando, incluso, a integrar a las deidades.

Para comprender el funcionamiento de la “ayuda” fue útil la propuesta de Strathern (1988), quien señala que en una “economía de dones”, la persona que actúa considera a la otra persona como la causa de su acción, y, por lo tanto, no es un autor autónomo de sus propias acciones (1988: 272-273). Es decir, una persona no puede actuar por sí sola, sino que tiene que esperar la acción de otra persona para que la lleve a actuar. Esto, sin embargo no implica una manifestación de poder o de imposición de uno sobre otro, sino que más bien se refiere a un señalamiento de que en el contexto de interrelación permanente, las personas se necesitan mutuamente para poder actuar,

5 La simetría implica igualdad de estatus en el marco de la estructura social.

6 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.

son seres interdependientes; como Magazine señala, en su estudio sobre Texcoco, 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 (Magazine 2010 y 2012), y esto se constituye en una excelente metáfora para explicar la acción colectiva interdependiente.

En este trabajo analizo la “ayuda” como un tipo de don que se entrega en un acto “voluntario”, aunque también posee un componente de obligatoriedad, que se realiza de manera individual o colectiva, que pueden o no haberlo solicitado aquél, aquéllas o aquellos que lo reciben, y que implica relaciones entre personas –el dador y el receptor–, y cuya expresión involucra distintos ámbitos de la vida social.

El donar instituye una doble relación entre el que dona y el que recibe. Una relación de solidaridad, ya que el donante comparte lo que tiene, o lo que es, con aquel al que dona, y una relación de superioridad, ya que el que recibe el don y lo acepta contrae una deuda con aquel que se lo ha donado. (Godelier, 1998: 25)

190

Godelier (1998) llega a la conclusión de que el don de Mauss 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 reciprocarse en algún momento en el futuro. Esto es lo que los convierte en “iguales”; por ello, a pesar de su desigualdad, los intercambios asimétricos⁷ son aún recíprocos. Por su parte, esta relación de deuda nunca se cierra completamente; el incremento o “interés” que ésta lleva es precisamente la causa de su apertura; por ello, los morosos son excluidos de los intercambios recíprocos. La deuda, entonces, nunca puede agotarse, porque pondría fin a la vida social misma.

La propuesta que me ha sido útil para organizar la información encontrada en campo –sobre el intercambio y la persona– es la enunciada en el modelo fenomenológico de Good (2005) para interpretar la organización social y la vida ritual de los nahuas de Guerrero, el cual, señala, se articula en torno a cuatro “ejes conceptuales”: el trabajo, el intercambio, la “fuerza” que circula y la continuidad histórica.

El concepto *fuerza* corresponde a la energía vital, la cual, en el caso de los nahuas serranos, es un aspecto inmanente a todos los elementos personificados del cosmos. El concepto *tequitl* (trabajo) se refiere al uso de tal energía en accio-

7 Los intercambios asimétricos se refieren fundamentalmente a aquellos que involucran a los hombres y a las deidades.

nes físicas, espirituales, intelectuales y emocionales con una intencionalidad o propósito social. (Cabe señalar que no sólo los seres humanos trabajan, sino también los muertos, las deidades, las plantas y el mundo natural). Dos conceptos más se articulan con los anteriores en el ámbito de las relaciones sociales: el amar (*tlazohitla*) y el respetar (*tlakaiitla*), los cuales dotan de contenido emotivo a la circulación social de “fuerza” y de trabajo, constituyendo la base de las redes de intercambio y reciprocidad entre los individuos y los grupos sociales. Ambos conceptos explican el significado local de la reciprocidad, pues quien ama y respeta da su “fuerza” mediante su trabajo para el beneficio de otros, en donde los objetos se perciben como cristalizaciones del trabajo invertido en producirlos (Good, 2005: 91-99).

En el caso de México, aquello que se intercambia en el don es la “fuerza” o energía empleada en el trabajo que se entrega o que está contenida en los objetos que se donan, así como la carga emotiva que los envuelve. Ambos aspectos otorgadores de valor son los que obligan a devolverlos, si no de forma idéntica, mediante otros tipos de intercambio. Esto tiene implicaciones importantes en el ámbito de la teoría de la persona. Good (2008) propone que entre los nahuas de Guerrero,

[...] una persona se define por el trabajo que realiza, por cómo trabaja, en qué trabaja y lo que produce. Su ser se expresa y se conoce por todas sus acciones, y por los frutos de su trabajo en un sentido amplio. En este contexto cultural, el trabajo mismo y los beneficios del trabajo se socializan –siempre se comparten con otros– y a la vez que da, cada persona también recibe los beneficios de los esfuerzos de los demás. Una persona no puede trabajar sola, para sí misma, sino que siempre está inmersa en intercambios recíprocos de dar y recibir trabajo desde que nace hasta que muere. La vida de una persona, y su identidad social se construyen en este contexto de “trabajo” que realiza, comparte y recibe con otros seres humanos y no humanos. (Good, 2008: 6)

Esta descripción concuerda con mis propios datos: la concepción del trabajo entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, y especialmente del trabajo que se ofrece mediante la forma de “ayuda”, es aquella que conlleva en sí el aspecto emotivo y valorativo –el amor y el respeto–; esto se constituye en el eje fundamental que genera y mantiene las relaciones sociales, y que a la vez las hace visibles y empíricamente observables.

LOS SISTEMAS DE AYUDA (QUIPALEHUIYA) COMO FORMA ECONÓMICA BÁSICA. EJEMPLOS ETNOGRÁFICOS

La lógica cultural nahua se expresa mediante ejes conceptuales en donde el trabajo o *téquitl* es el eje ordenador central y se refiere al uso de la energía o

chicahualistli con una intencionalidad o propósito social en un sistema específico, donde tanto el trabajo como sus productos se otorgan a otros como expresión de amor y de respeto constituyendo la base de la reciprocidad.

[...] cada persona recibe constantemente los beneficios del trabajo de otros, y comparte con otros los beneficios de su propio trabajo. Dar y recibir trabajo es el factor esencial que genera toda relación social. Esta circulación de energía está expresada en cualquier actividad humana. (Good, 1994: 144)

El trabajo (*téquitl*), en estos términos, no se aprende ni se enseña con el sentido de una actividad molesta o desagradable; al contrario, es parte integral de la vida, es una forma de estar en el mundo. De hecho, los nahuas dicen que se está en este mundo para trabajar, para actuar en él, y esas acciones tienen un significado cultural desde la lógica nahua. El trabajo se convierte en una forma de expresar sentimientos de amor y de respeto hacia el entorno humano y no humano⁸.

La participación en este sistema de intercambio constituye la base del reconocimiento colectivo como persona, es decir, los nahuas serranos ven a la persona como un agente capaz de recibir trabajo de otros y dar su trabajo a otros como expresión de emociones y sentimientos (Velázquez, 2012). La práctica de la “ayuda” como ejercicio de la propia capacidad de actuar genera un sentimiento de libertad y es la expresión misma de la humanidad. Sin embargo, estas relaciones sociales y sus valores motivadores no son exclusivos del entorno humano, sino que son compartidos por los diferentes entes que habitan el cosmos, quienes toman parte activa en esta circulación de trabajo y energía; todos se encuentran unidos, trabajando juntos para la conservación de la vida, y todos, sin excepción, son concebidos como personas integrantes de un mundo social.

Desde la lógica nahua, el derecho principal de las personas nahuas a participar en un colectivo se refiere a ser sujeto de “ayuda”, es decir que, por pertenecer a un grupo, los demás miembros tienen la responsabilidad de “ayudarlo” a sobrevivir, pero, de la misma manera, la principal obligación como miembro de una colectividad es brindar “ayuda” a quienes se la soliciten. En este sentido, lo que constituye y delimita el grupo es el hecho de que todos los miembros “hacen cosas juntos”, producen, cumplen con sus obligaciones de servicio al pueblo, comparten los recursos sociales y productivos y asumen como grupo la responsabilidad de las obligaciones de intercambio recíproco con otros.

8 Sobre un análisis de la forma específica en que se transmite entre los nahuas el valor del trabajo y de la interdependencia, ver Velázquez (2012).

Para comprender la importancia de los sistemas de “ayuda” que funcionan en los ámbitos familiar e interfamiliar señalaré el sistema conocido como “mano vuelta” (ver la figura 5), gracias al cual es posible realizar de manera colectiva todas las actividades vinculadas al ciclo agrícola de una manera rápida en los tiempos requeridos. Este sistema permite que un grupo familiar extenso o un grupo generacional se reúnan, por ejemplo, para sembrar un terreno de cultivo. Los dueños del terreno “piden el favor” a alguien para que funja como “padrino de la semilla”; esta persona tiene la obligación de acudir a su vez a “solicitar el favor” a varios acompañantes para que lo “ayuden” con su compromiso. El día acordado los dueños del terreno, todos los acompañantes y el “padrino de la semilla”, quien será el “capitán de la siembra”, realizan un ritual para los “aires” del terreno e inician la siembra de la milpa. Al final de la jornada los dueños del terreno otorgan alimentos y bebidas a todos los participantes. Por formar parte de este sistema, cada integrante adquiere a su vez el compromiso de ir a sembrar en el terreno de cada uno de los participantes.



Figura 5. Para el cultivo se utiliza el sistema de “mano vuelta”.
Fotografía de Hugo Rodríguez González, 2013

Otro sistema que vincula a los distintos grupos familiares en el ámbito intracomunitario es el tequio. El tequio es trabajo que se otorga en beneficio del pueblo al que se pertenece; en su conjunto, “es ayuda para todos”. En cada poblado, las autoridades locales señalan un día para realizar este trabajo colectivo, que puede emplearse, por ejemplo, para limpiar de basura el río, para rellenar los hoyos de la carretera, para chapear

(limpiar de maleza) las veredas importantes, para colocar el agua entubada a cierta calle, entre otras cosas.

Todos los hombres que son padres de familia tienen la obligación de aportar cada semana un día de tequio a la comunidad; este compromiso es personal, aunque puede ser transferible; si el padre está 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 lo clasifica como una persona floja, “sin seriedad” o “sin compromiso”. Quien no “ayuda” en el tequio es visto como una persona engreída que sólo 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 (provisión de comida) que sus mujeres les preparan, y al mediodía es compartido entre todos los participantes; generalmente, durante el desarrollo del trabajo, la autoridad convocante les ofrece cervezas o aguardiente de caña.

En este trabajo daré un poco más de espacio a la descripción etnográfica de un sistema de intercambio de “ayuda” que funciona en los ámbitos intra e intercomunitarios, que es sostenido por relaciones como el compadrazgo y que vincula las características ecológicas de la zona, la manera en que es significado el entorno, con las formas de organización social y la dependencia que tienen los grupos familiares hacia su entorno natural.

Para explicar este sistema, cabe señalar que la siembra del maíz en las zonas altas ocurre de febrero a marzo; aunque es una zona húmeda la mayor parte del año, la temporada de lluvias inicia en el mes de mayo –señalada con la Fiesta del Agua– y culmina a mediados de agosto –con la fiesta de *Tonantzin Tlacagosto* (Virgen de la Asunción)–; durante los primeros meses, la milpa debe ser deshierbada de forma continua para permitir el crecimiento del maíz y del frijol. Hasta que la milpa produce los primeros elotes (mazorca tierna), los pobladores dependen de las reservas de maíz provenientes de la cosecha pasada y de los recursos que brinda “el monte”.

Durante la temporada de lluvias las mujeres salen en grupos a recolectar diversos tipos de hongos que nacen en las zonas orientales de bosque de pino y encino. Además, recolectan plantas silvestres alimentarias en los diferentes nichos ecológicos del bosque mesófilo de montaña, las cuales se conocen bajo la categoría nativa de *quilitl* o quelites, que se refiere a un tipo especial de plan-

tas que pueden ser consumidas en diversos platillos. Actualmente se tienen registradas en la zona cerca de ochenta especies dentro de este rubro (Evangelista y Basurto, 2003: 22).

Además de las plantas silvestres, los nahuas también clasifican como quelites algunas plantas cultivadas, tales como el frijol, del cual, además del grano, se consumen la flor, el follaje, la vaina tierna y el grano verde; la calabaza, de la que aprovechan, además del fruto, la flor y las puntas tiernas; del chayote se consumen, además del fruto, la raíz, las hojas y las puntas tiernas. Al final de este período del ciclo agrícola, pueden consumirse, además, productos como los elotes, la calabaza y el frijol tierno. El uso de los recursos silvestres que ofrece el monte es señalado por Doña Luisa:

[...] Aquí nadie se muere de hambre... nomás los flojos o los borrachos... si va uno al monte hay cosas para comer... si va uno a la milpa, aunque todavía no haya maicito... hay cosas para comer... si baja uno al río... hay cosas para comer. Nomás teniendo uno fuerza para moverse y voluntad para ir... así hago yo y así hacemos todos... que se me acabó mi maicito... pos agarro pa'l monte y vamos a ver qué cosa podemos traer... (Doña Luisa, diario de campo, septiembre 2010)

Los productos de la recolección son usados principalmente para el autoconsumo, aunque en caso de necesidad los pobladores recurren a la venta de los mismos ofreciéndolos de casa en casa o en los mercados locales de las comunidades vecinas. La mayoría de las veces los productos son intercambiados por maíz con los integrantes de sus redes sociales de amistad, parentesco y afinidad que se extienden a través de las diferentes poblaciones que constituyen el municipio y que, incluso, las sobrepasan.

Este uso de las redes sociales permite el flujo de los recursos silvestres locales en todas las direcciones. El intercambio de forma consuetudinaria ocurre entre conocidos a través del trueque de productos silvestres o cultivados por maíz: hojas de quelites, flor de frijol, puntas de chayote, hongos, plantas medicinales, entre otros.

El intercambio por maíz sucede mediante el “regalo” de los productos de la recolección entre amigos, parientes, compadres o ahijados y padrinos de las comunidades cercanas, muchas veces en días de mercado. En la ocasión que pude registrar este intercambio, Doña Luz, quien necesitaba el maíz porque sus reservas estaban por terminarse, salió temprano a recolectar quelites al monte para venderlos en la ciudad de Huauchinango, un sábado en la mañana. Llevaba la bolsa llena de quelites atados en manojos, como se acostumbra para la venta. Mientras llegaba el camión hacia la ciu-

dad decidió pasar a visitar a una comadre y le entregó cuatro manojos de quelites “para que se hiciera unos tacos”, mientras le informaba de su decisión de ir a venderlos a la ciudad.

En este caso observado, la comadre de Doña Luz recibió el regalo e inició una larga negociación hasta que Doña Luz aceptó, como obsequio, un cuartillo de maíz, que fue recibido con la promesa de devolución al término del ciclo agrícola. Posteriormente fue aplicado el mismo esquema con dos comadres que Doña Luz visitó en Huauchinango, antes de llegar por fin al mercado a vender su carga. El dar y recibir, en este contexto de necesidad, implica el establecimiento de relaciones más cercanas. De este modo, quien ha dado el maíz se sentirá con “confianza” cuando –en caso de necesidad– deba recurrir a los recursos silvestres locales para solventar sus requerimientos del grano básico.

En temporada de secas, cuando el maíz se ha desarrollado, se “dobla” para permitir su secado. Es común que en esta fase del ciclo agrícola los hombres abandonen sus pueblos y viajen a las ciudades cercanas, a fin emplearse como peones y obtener dinero para cubrir las necesidades familiares. En esta época, las reservas familiares de maíz y frijol decrecen y su consumo se vuelve más cuidadoso; en la dieta cotidiana se procesan bajo la forma de diversos tipos de tamales y atoles. Las mujeres, acompañadas de sus niños, bajan a lavar la ropa al río y aprovechan para visitar los diferentes árboles frutales que se localizan en la zona baja.

Entre las frutas que recolectan y que consumen mayoritariamente en fresco, y que aportan vitaminas y minerales a la dieta convencional, están la guayaba morada, el zapote, la capulina, la naranja, entre otros, y se usan para preparar bebidas como aguas, atoles o tamales dulces. Estos productos –de las zonas bajas– son muy apreciados por los pobladores de las zonas media y alta, por lo que, en caso de necesidad, pueden venderse; sin embargo, generalmente son usados como regalos-incentivo para mantener vigentes las redes sociales mientras llega el fin de ciclo agrícola, que es utilizado para saldar préstamos corrientes.

Una alternativa más para el intercambio, llevada a cabo por los hombres de las distintas comunidades, se da al visitar las zonas altas, donde predomina el bosque de pino-encino para “leñar” (cortar madera para consumo doméstico). La leña es un producto fácil de vender o intercambiar por maíz u otros alimentos necesarios, nuevamente utilizando las redes sociales intracomunitarias e intercomunitarias.

En varias ocasiones fui testigo de la entrega y el “recibimiento” obligado de “cargas” de leña. A continuación describo la “entrega” de una de

ellas a su madrina, por parte de un ahijado. En el caso que detallo, Doña Lorenza, la madrina, recibió con agrado la leña y le dijo al ahijado dónde acomodarla. Luego lo invitó a comer un plato con frijoles mientras el joven le contaba sobre su situación.

[...] pues sí, madrina... no tuvimos buena cosecha este año porque nos tocó la helada, mi mamá anda triste porque me voy un rato a trabajar con el Simón a la ciudad de México, pero pos qué cosa vamos a hacer... se necesita el dinero para aguantar hasta que se dé la cosecha de este año, que gracias a Dios ya va como por acá (señaló con la mano una altura de 80 centímetros), mi papá y el José se quedan a cuidar la milpa.

Mientras el joven platicaba, la mujer preparó una bolsa y le vació tres “cuartillos” de maíz; ella seguía preguntando por los detalles del viaje y el estado de salud de la comadre y los hermanos pequeños. Cuando el ahijado terminó de comer y se colocó el sombrero listo para despedirse, la madrina le entregó la bolsa de maíz disculpándose por no tener más que darle: “anda llévale aunque sea este poquito de maicito para mi comadrita”. Y él contestó:

Ay, Dios, madrina, yo no venía por esto... yo nomás pasé a saludarla y a dejarle la carga de leña... no vengo a venderla... pero la llevo porque de veras necesitamos orita el maicito, le agradezco mucho... ora que tengamos, le devolvemos su favor que nos ha hecho. (Macrino, diario de campo, marzo 2011)

En ambas formas de intercambio registrado, quelites por maíz y leña por maíz, el incentivo del intercambio es el “regalo” –de quelites o leña–, que obliga a reciprocitar, de forma consuetudinaria, el maíz. En ambos casos, el maíz entregado es considerado un préstamo que debe ser saldado al final del ciclo agrícola. De manera general, se lleva un registro cuidadoso de estos préstamos y se devuelve un poco más. No con el sentido de un interés acumulado, como señala Ferraro (2004), sino, como me explicó Doña Juana:

[...] no se devuelve lo que se recibe... siempre se da un poco más como agradecimiento por el momento de necesidad en que se recibió. (Doña Juana, diario de campo, marzo 2011)

Es decir, el hecho de solicitar “el favor” y recibir la “ayuda” en un momento de “necesidad” implica la “entrega” de una cantidad mayor a lo solicitado. Esta costumbre de reciprocitar en mayor cantidad aquello que se ha recibido permite revertir el “endeudamiento” y, por tanto, la posibilidad de mantener vigente el apoyo a las redes sociales. Los casos arriba relatados llamaron mi atención porque su sistema no está basado en el

intercambio monetario, al igual que los casos mostrados antes y que se refieren al intercambio de trabajo; éstas son formas económicas distintas al sistema económico capitalista; estoy convencida de que son culturalmente exitosas y merecen ser analizadas con cuidado porque involucran de manera integrada los ciclos de la naturaleza y los recursos que el entorno ofrece, de forma tal que es casi imposible pensar en la suficiencia alimentaria familiar sin tener en cuenta el uso de los recursos del entorno y de las redes sociales que facilitan la producción, la circulación y el consumo de diversos productos locales entre las comunidades que se encuentran en diferentes ámbitos ecológicos.

CONCLUSIONES

Las características bióticas y abióticas en que se encuentra el municipio de Naupan no permiten el uso de ningún tipo de mecanización para el cultivo, y tampoco el uso de sistemas de riego; por ello, toda la producción depende directamente de la benevolencia de las fuerzas de la naturaleza. En el marco general de la cosmovisión nahua, todas estas fuerzas están personalizadas y componen grupos organizados que integran a los difuntos: el “dueño” de la tierra cultivable y los difuntos que habitan el Mictlan; el “dueño del monte” o de la tierra virgen y sus recursos, y los “malos aires”; el dueño del río y los difuntos ahogados; el “dueño” del rayo y los “rayados” (quienes murieron porque les cayó un rayo), entre otros.

La relación que los nahuas establecen con estas fuerzas es de reciprocidad, entendida como “ayuda”. Los no humanos aportan su esfuerzo para que los humanos tengan alimentos; de hecho, el maíz deja que lo coman para que los humanos se alimenten, y el agua permite que la beban, para que no mueran de sed. Si este sistema de reciprocidad o “ayuda” mutua se rompe, se corre el riesgo de que los “dueños” abandonen sus lugares de residencia, y con ello, los humanos perderían su capacidad para alimentarse y morirían sin remedio⁹.

El medioambiente natural tiene una gran influencia en la noción nahua de la persona como un ser interdependiente, debido 1) a la existencia de pequeños nichos ecológicos con variedades locales de productos silvestres útiles para el autoconsumo y 2) a la existencia de pequeños resguardos ecológicos que permiten la supervivencia de productos agrícolas básicos –maíz y frijol–. Ambos factores posibilitan la existencia de un sistema de intercambio en el cual los productos silvestres son factibles de ser intercambiados en las redes sociales

9 Sobre este tema, desarrollado por extenso, consultar Velázquez (2013).

intracomunitarias e intercomunitarias por granos básicos que, ante fenómenos meteorológicos como sequías, heladas o huracanes, hayan podido ser resguardados en ciertas áreas protegidas y en donde estos recursos no son propiedad privada, sino propiedad de aquellos miembros de las redes sociales que los solicitan en momentos de necesidad. En situaciones extremas, estos sistemas, vinculados a la ecología se convierten en un apoyo importante para la supervivencia de los grupos familiares ante las crisis alimentarias.

Los miembros de las redes sociales actúan otorgando apoyos en especie mediante préstamos de granos y productos básicos que serán a su vez solicitados ante situaciones apremiantes: escasez, festividades del ciclo de vida, tales como bodas, bautizos, entre otras, o compromisos comunitarios como las mayordomías. Evidentemente, la necesidad de contar con los recursos ajenos en situaciones de necesidad obliga a generar y mantener redes sociales amplias, sólidas y saludables. Es una obligación muy importante el sostener las redes ya constituidas con parientes lejanos o con compadres; muchas veces, estas relaciones se continúan a través de las generaciones entre grupos de descendencia en diferentes poblaciones.

En el caso de Naupan, en el estado de Puebla, todas sus poblaciones se encuentran vinculadas entre sí por redes sociales de parentesco y afinidad que rebasan los límites municipales y que les permiten a sus pobladores contar con los recursos provenientes de otros lugares. Por la ubicación de la Sierra, los mayores desastres son las “heladas” y los huracanes, cuyos vientos fuertes y lluvias torrenciales pueden destruir las milpas, dejando a los pobladores con pocos recursos alimenticios o sin alimentos. La solución a tales situaciones extremas se encuentra en mantener fuertes y vigentes las redes sociales, que pueden aportar su “ayuda” a la supervivencia de un grupo doméstico. Otra estrategia es la compra de tierras cultivables en sitios alejados de la comunidad y/o el pedir “prestado” algún terreno a los compadres que habitan en otras poblaciones u otorgar su “ayuda” mediante la mano de obra, que en español llaman “echar la mano” a la mayor cantidad de personas conocidas –dentro y fuera de la comunidad– y que responden de manera responsable en el sistema de reciprocidad al que pertenecen.

En este sentido, la “ayuda” se constituye en la base de un modelo económico que integra a los seres humanos con su ambiente social y natural mediante un sistema de reciprocidad que incluye el intercambio de bienes y trabajo como expresión de sentimientos y de afectos, y que se fundamenta en la conciencia de la interdependencia con el entorno. Quizá sea útil girar la mirada hacia lo propio e integrar algunos aspectos de estas visiones para generar alternativas que permitan superar las deficiencias mostradas por el modelo hegemónico actual. ✨

REFERENCIAS

1. Alberti, Gregorio. y Enrique Mayer. 1974. Reciprocidad andina ayer y hoy. En *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, comps. Georgio Alberti y Enrique Mayer, pp. 13-36. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
2. Alfaro Martínez, Miguel Ángel y Elio Masferrer Kan. 2010. Los indígenas, las regiones poblanas y sus agroecosistemas. En *Los pueblos indígenas de Puebla. Atlas Etnográfico*, eds. Elio Masferrer, Jaime Mondragón y Georgina Vencés, pp. 27-69. México, INAH.
3. Evangelista Oliva, Virginia y Francisco Alberto Basurto Peña. 2003. Plantas comestibles de la Sierra Norte de Puebla. En *Etnografía del estado de Puebla*, coord. Elio Masferrer Kan, pp. 22-23. Puebla, Secretaría de Cultura.
4. Ferraro, Emilia. 2004. *Reciprocidad, don y deuda: relaciones y formas de intercambio en los Andes ecuatorianos: la comunidad de Pesillo*. Quito, Flacso-Sede Académica de Ecuador.
5. Garrido Cruz, Guillermo. 2003. Las políticas lingüísticas en el norte de Puebla desde la época prehispánica hasta el imperio de Maximiliano. En *Etnografía del estado de Puebla*, coord. Elio Masferrer Kan, pp. 39-49. México, Gobierno del Estado de Puebla-Secretaría de Cultura.
6. Godelier, Maurice. 1998. *El enigma del don*. Barcelona, Paidós.
7. Good Eshelman, Catharine. 2008. Parentesco ritual en México: sugerencias para un nuevo enfoque. *Diario de campo* 47, pp. 9-18.
8. Good Eshelman, Catharine. 2007. Economía y cultura: enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad. En *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*, coords. Andrés Medina y Ángela Ochoa, pp. 81-98. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
9. Good Eshelman, Catharine. 2005. Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano. *Estudios de Cultura Náhuatl* 36, pp. 87-113.
10. Good, Eshelman Catharine. 1994. Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua, *Cuicuilco, nueva época* 1 (2), pp. 139-153.
11. Good Eshelman, Catharine. 1988. *Haciendo la lucha: arte y comercio entre los Nahuas de Guerrero*. México, Fondo de Cultura Económica.
12. Magazine, Roger. 2012. "The Village is Like a Wheel": *Rethinking Cargos, Family and Ethnicity in Highland Mexico*. Tucson, University of Arizona Press.
13. Magazine, Roger. 2010. De la ciudad al pueblo: cambios en las prácticas laborales en el Acolhuacán neoliberal. En *Texcoco en el nuevo milenio. Cambio y continuidad en una región periurbana del valle de México*, coords. Roger Magazine y Tomás Martínez Saldaña, pp. 107-128. México, Universidad Iberoamericana.
14. Masferrer K., Elio Roberto. 2006. Cambio y continuidad entre los totonacos de la Sierra Norte de Puebla. Tesis para obtener el grado de Maestro en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México.
15. Masferrer K., Elio Roberto. 2009. Los dueños del tiempo. Los tutunaku de la Sierra Norte de Puebla. México, Editorial Lito Nueva Época.

16. Murra, John. 2004. *El mundo andino. Población, medio ambiente y economía*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
17. Murra, John. 1984. *La organización económica del Estado inca*. Lima, Siglo XXI.
18. Polanyi, Karl. 1989. *La gran transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid, Ediciones de La Piqueta.
19. Polanyi, Karl. 1976a. Aristóteles descubre la economía. En *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, eds. Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson, pp. 111-140. Barcelona, Labor Universitaria.
20. Polanyi, Karl. 1976b. La economía como actividad institucionalizada. En *Comercio y mercado en los imperios antiguos*, eds. Karl Polanyi, Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson, pp. 289-315. Barcelona, Labor Universitaria.
21. Polanyi, Karl. 1945. *El sustento del hombre*. Barcelona, Mondadori.
22. Radcliffe-Brown, Alfred Reginald. 1974. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona Ediciones Península.
23. Roseberry, Williams. 1989. *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History and Political Economy*. Nueva Brunswick, Rutgers University Press.
24. Strathern, Marilyn. 1992. *Reproducing the Future. Essays on Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*. Manchester, Manchester University Press.
25. Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.
26. Velázquez Galindo, Yuribia. En prensa. Una aproximación al uso y significado cultural de la montaña entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. En *América: tierra de montañas y volcanes. Voces de los pueblos*, coord. Margarita Loera, pp. 110-154. México, INAH.
27. Velázquez Galindo, Yuribia. 2012. Transmisión cultural y construcción social de la persona nahua. *ETNICEX Revista de Estudios Etnográficos* 4, pp. 82-97.
28. Velázquez Galindo, Yuribia. 2011. John V. Murra y la propuesta de un modelo para abordar la etnohistoria. En *Marxismo, antropología e historia (y filosofía)*, comp. Miguel Ángel Cerón, pp. 61-76. México, Ediciones Navarra.

LISTA DE ENTREVISTADOS:

1. Don Alfonso, 45 años; campesino
2. Doña Luisa, 32 años; ama de casa
3. Macrino, 16 años; campesino
4. Doña Luz, 50 años; ama de casa
5. Doña Lorenza, 65 años; ama de casa
6. Doña Juana, 27 años; ama de casa