

Trabajo, intercambio y la construcción de la historia: una exploración etnográfica de la lógica cultural nahua

Catharine Good Eshelman*

Este artículo ofrece un planteamiento metodológico y conceptual nuevo para el estudio histórico y etnológico de las culturas indígenas. Intenta superar una serie de limitaciones en los marcos teóricos y las categorías de análisis aplicados en el área mesoamericana. Pretende también enmarcar algunos terrenos comunes para trabajo comparativo con la investigación etnológica sobre otras áreas etnográficas del mundo. Se basa en datos recopilados durante quince años de trabajo de campo antropológico, en un grupo de pueblos nahuas, ubicado en la cuenca del río Balsas, Guerrero, los productores de papel amate pintado.¹ Al trabajar detalladamente los materiales de campo descubrí que en la cultura nahua ciertas suposiciones básicas sobre el mundo fenomenológico y social guían la acción colectiva e individual.

Aquí presento los elementos básicos de un sistema de ideas que representa una lógica cultural² que contrasta profundamente con la lógica occi-

¹ Véase Catharine Good Eshelman, «Arte y comercio nahua: El amate pintado de Guerrero», en *América Indígena*, volumen XLI, número 2, pp. 245-264, 1981; *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988; *Work and Exchange in Nahuatl Society: Local Values and the Dynamics of an Indigenous Economy*, Ph. D. Dissertation, The Johns Hopkins University, 1993.

² Existen correspondencias con el enfoque de Farriss en su obra monumental *Maya Society Under Colonial Rule*. Sin embargo, la influencia más directa en mi planteamiento viene de etnólogos del Caribe (Sidney Mintz y Richard Price, *The Birth of Afroamerican Culture*, Beacon Press, Boston, 1989) y de los Andes (John Murra, et al. (editores), *The Anthropological History of Andean Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986; Olivia Harris, «Labour and Produce in an Ethnic Economy: Northern Potosí, Bolivia», en David Lehmann (editor), *Ecology and Exchange in the Andes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982); véase también las obras etnológicas de Annette Weiner, «Stability in Banana Leaves», en M. Etienne y E. Leacock (editores), *Women and History: Studies in the Colonization of Pre-Capitalist Societies*, J. F. Begin, New York, 1980; *The Trobrianders of Papua New Guinea*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1987; *Inalienable Possessions: the Paradox of Keeping While Giving*, University of California Press, Berkeley, 1992; John y Jean Comaroff, *Ethnography and the Historical Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992; Gillian

dental. Abarca áreas que las ciencias sociales han tratado como entidades separadas: la economía, la religión, la estructura social, la ecología, la política, etcétera. Este conjunto de principios organizadores forma un sustrato colectivo, expresado en la práctica, para todas las actividades de la sociedad. Abordarlo ofrece una estrategia para superar la división artificial entre la vida material y las dimensiones simbólicas y cosmológicas de la cultura impuesta por las categorías convencionales de las ciencias sociales. No se trata simplemente de estudiar dos áreas distintas —la economía y la ideología— sino de comprender y elaborar analíticamente cómo interactúan en la práctica. Por consiguiente, estos conceptos tienen el gran potencial analítico de permitirnos lograr una visión integral de la vida social y la cultura indígenas.

Estos conceptos son los mecanismos claves para la reproducción social del grupo. Su persistencia ha permitido que los nahuas se definan a sí mismos como pueblo en condiciones históricas cambiantes. Han sido centrales en su continuidad cultural y su capacidad de adaptación durante 500 años de dominio colonial. A la vez han sido instrumentos para constituir y expresar su propio sentido histórico. Este último es de interés teórico especial ya que tanto los historiadores como los etnólogos han reconocido que el tiempo y la conciencia del pasado son construcciones culturales que varían de una cultura a otra. La historia lineal compuesta de hechos distintos ordenados en una secuencia cronológica obedece la lógica occidental, pero no existe universalmente. Documentar los procesos de construcción de la historia en otros contextos culturales es un proyecto interdisciplinario nuevo al cual el material mesoamericano puede aportar mucho.

Para examinar el sistema de ideas nahuas en detalle divido su análisis en tres partes enfocadas en:

- a) Un concepto de trabajo o *tequitl* sofisticado y altamente desarrollado.
- b) Los principios de una red de intercambio recíproco compleja que penetra todas las relaciones sociales y la vida ritual.
- c) Una construcción propia de la historicidad y sobrevivencia cultural del grupo como indígena.

Al final considero uno de los problemas etnológicos que surgió del mismo material que permite hacer comparaciones fuera del área. También es importante enfatizar que este sistema de ideas no es una idiosincrasia; más bien es una expresión particular de una herencia cultural mesoamericana.

Se pueden encontrar manifestaciones de él entre otros grupos indígenas y durante diferentes periodos históricos. Por lo, tanto este enfoque podría facilitar una síntesis a nivel regional en el trabajo etnológico y etnohistórico.

Cabe aclarar que metodológicamente mi exposición se basa casi exclusivamente en el trabajo etnológico³ prolongado dentro de una misma región. La identificación y el análisis de estos conceptos se realizó en un sinnúmero de conversaciones a lo largo de los años con informantes de todas edades y ambos sexos, habitantes de diferentes comunidades de la zona. La prueba final de su existencia era de utilidad para interpretar diversas situaciones concretas en el campo. El ejercicio rindió excelentes resultados al revelar un cuerpo de ideas coherentes internamente⁴ que se expresan en los hechos reales de la vida colectiva. En cuanto es posible por las limitaciones de espacio, cito algunos ejemplos etnográficos para ilustrar cómo los principios se revelan en la vida contemporánea.⁵

Teorías nahuas sobre el *tequitl* o trabajo

El concepto organizador central de la vida nahua de la cuenca del Balsas en Guerrero es el *tequitl* o trabajo. Incluye las actividades necesarias para la producción material pero no las privilegia. Conceptualmente, *tequitl* se extiende a empresas tan diversas como las siguientes: hablar a otros, dar consejos, persuadir o convencer; compartir conocimientos, enseñar algo a otro; curar, hacer ofrendas, rezar; cantar, bailar, tocar música; las relaciones sexuales, la reproducción biológica, la muerte; tomar y comer en fiestas, participar en rituales, acompañar a otro en algún acontecimiento público. *Tequitl* es un concepto amplio que abarca todo uso de la energía humana —física, espiritual, intelectual, emocional— dirigido a un propósito específico.⁶

³ Enfatizo el vocabulario y la fraseología como portadores de los conceptos, pero mi análisis no descansa en la lingüística. En algunas notas de pie, agrego referencias a estos conceptos en fuentes de los siglos XVI, XIX y XX. Queda por hacer más trabajo etnohistórico para trazar la evolución de esta base conceptual y documentar sus orígenes en la sociedad prehispánica.

⁴ No es ni normativo ni rígido. Hay diversidad de expresión en la práctica y los conceptos en sí son flexibles; ambas calidades han sido precisas para la sobrevivencia del grupo durante 500 años de dominación externa.

⁵ Véase también Good, *Haciendo la lucha...; Work and Exchange...*

⁶ En el náhuatl del siglo XVI, lenguaje del imperio, *tequitl* se traducía principalmente como «tributo u obra de trabajo», Fray Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, Porrúa, México, (1571), 1970. También se traducía como vocación o oficio, el lugar social de uno dentro de una sociedad estratificada, o sacrificio (Broda, comunicación personal). Más tarde Remi Simeon (*Dictionnaire de la Langue Nahuatl ou Mexicaine*, Imprimerie Nationale, París (1885), 1963) y Frances Karttunen (*An Analytical Dictionary of Nahuatl*, University of Texas Press, Austin, 1985) traducen *tequitl* como *sigue*: tributo, trabajo, labor, deber, cuota, término de un

Otro concepto muy estrechamente relacionado con *tequitl* es *fuerza*. Los nahuas se apropiaron de esta palabra castellana, pero la pronuncian con un énfasis especial y le dan un significado propio. En el léxico local, *fuerza* connota el uso de energía, perseverancia, el poder del carácter y del corazón (*yolotl*) o espíritu personal para realizar un objetivo. *Fuerza* se utiliza en referencia a las actividades físicas pero, igual que *tequitl*, *fuerza* se extiende a elementos emocionales, rituales, artísticos e intelectuales. El equivalente más cercano para *fuerza* en la lengua local es *chicauhualiztli*⁷ o dureza. En realidad, *fuerza* y *chicauhualiztli* se refieren a la energía vital combinada con la fortaleza física y espiritual que los humanos requieren para enfrentar las exigencias de la vida.⁸ Otra expresión usada constantemente es *tiquiyecoskeh*, «nosotros hacemos un gran esfuerzo», o su equivalente en castellano, «hacemos la lucha».

Los nahuas se refieren al trabajo realizado con varias formas relacionadas a *teciauhuite*, «algo que cansa o agota». Comúnmente declaran «*yoniciau*», o «estoy cansado/fatigado», no con respecto a un estado físico sino para comunicar «yo he trabajado/yo he gastado mi energía vital».⁹ Es muy usual que los nahuas hablen del trabajo en forma posesiva, por ejemplo *notequiuh* o *totequiuh*, «mi o nuestro trabajo/esfuerzo». Cuando alguien logra un objetivo, dice *yoniki-itac notequiuh*, «yo he visto mi trabajo». Esto comunica la plena realización de la productividad, la fertilidad, la capacidad creativa y generativa de uno. Expresa también una identificación íntima entre la persona y los resultados del uso de su *fuerza*.

Esta conceptualización revela una valoración cultural propia del trabajo y de la experiencia del trabajo. A diferencia de la perspectiva occidental, trabajar no es una carga onerosa y desgastante en sí, no obstante que la vida de los pueblos sí requiere de trabajo físico agotador. Durante mi investigación en el campo aprendí que los nahuas de la zona duermen poco y se involucran en sus actividades con gusto y exuberancia. Trabajar y usar la

cargo, empleo, tareas, ocupaciones. Véase también nota 8.

⁷ Eustaquio Celestino, comunicación personal, 1992.

⁸ Kartunnen traduce *chicauhualiztli* como «fuerza o poder» y sigue a Molina al interpretar *chicau-hualia* como «fortalecer o guarnecer algo, esforzar y animar, esforzar a otro». A esto yo agregaría «dar ánimo.» Con respecto a mi definición de *fuerza* es relevante la de Molina de *chicauhualiztli*, «arreciar o tomar fuerzas, o hacer viejo el hombre o la bestia». Igualmente reveladoras son las siguientes traducciones de Simeon «*aider, soutenir, encourager, fortifier, exciter quel-qu'an*».

⁹ Aquí la glosa más pertinente es la de Molina para *niciau*, «adquirir con trabajo lo necesario para la vida». Esta definición clásica revela que la conceptualización cultural nahua de *tequitl* siempre se ha extendido más allá del trabajo físico.

fuerza es positivo, infunde vigor y poder personal. Hombres, mujeres y niños recitan letanías de las actividades que han completado, en las cuales están inmersos en cualquier momento, y de las que planean realizar en el futuro. Aquí cabe destacar que observé una marcada preferencia cultural hacia el trabajo en grupo, no individual. Igualmente hay un firme rechazo al trabajo asalariado donde no ejercen control sobre el proceso laboral ni adquieren derechos sobre el producto final.¹⁰

Trabajar y estar cansado por desempeñar un trabajo satisface, sobre todo cuando uno puede ver el resultado concreto. Una esfera de la vida local donde se expresan estas ideas es el cultivo del maíz. Ver la milpa crecer y obtener el maíz cosechado no es simplemente una necesidad material, da una profunda satisfacción a los agricultores, independientemente del duro trabajo que requiere, a la vez que los relaciona íntimamente con el fruto del trabajo. El comentario de una mujer mientras trabajaba en su milpa refleja esta perspectiva: «Tú puedes pensar que estoy loquita. Todos los días me vengo aquí, y me canso aquí. Pero me gusta. ¡Me gusta! ¡Me gusta ver mi milpita! Y estoy contenta en mi corazón al ver mi trabajo. ¡Me gusta ver las plantitas como me gusta ver a mis hijitos!» Los nahuas expresan ideas afines sobre la producción artesanal, el comercio, la cría de animales o cualquier otra actividad productiva. De hecho no poder trabajar o no ver el producto del trabajo realizado —la esterilidad— es lo peor que puede suceder dentro de este sistema de pensamiento.

Trabajar y hacer uso de la fuerza es el propósito de la vida; poder trabajar y dirigir la energía vital significa estar vivo. Esta perspectiva explica las siguientes oraciones siempre repetidas a los santos y sobre cualquier ofrenda: «*manech/matech chicauhualican*»,¹¹ o «*xnech/xtech naka fuerza*», «que se me / nos concede fuerza», y «*maniciauhui*», «que me cansé trabajando / que adquiera yo por el trabajo lo que es necesario para la vida». Los ancianos se lamentan, constantemente, «*xok nikpia fuerza*», «*xuel nitequiti*», «*xok nicuftiac, xok kehuas notlacayo*», «ya no tengo fuerza», «ya no puedo trabajar», «ya no tengo fuerza, mi cuerpo ya no aguanta trabajar». No sienten dolor por depender de los demás como sucede con los ancianos en las sociedades occidentales, sino porque el trabajar en sí da satisfacción y es importante para la existencia social de la persona.

Toda esta conceptualización de *tequitl* tiene profundas implicaciones para la forma de vida nahua. A través del trabajo se construyen la identidad

¹⁰ Véase Good, *Haciendo la lucha...*

¹¹ E. Celestino, comunicación personal, 1992.

individual y la identidad colectiva. Cualquier persona que vive, trabaja,¹² y los lazos entre personas se establecen y se fortalecen a través del tiempo por el trabajo. La construcción cultural de la persona en sí se basa en este constante dar y recibir del trabajo y la fuerza. Un niño se integra al grupo como recipiente del *tequitl* de los demás para criarlo y socializarlo; a los seis u ocho años empieza a responder al aportar su propio trabajo a las actividades productivas y rituales. Generar e integrar un nuevo miembro dentro de la comunidad depende de este flujo del trabajo. Una madre joven expresó esta idea muy claramente cuando me explicó:

Si tú eres la madre de un niño que se muere, tú vas a llorar. Vas a llorar, y vas a decir si era una niña «ay, mi hija. Nunca trabajaste, nunca creciste. Tú debías de crecer. Tú debías de trabajar. Tú debías de haber hecho tortillas para alimentarme...» Y si es un niño que se muere, también vas a llorar por el niño, y vas a decir, «ay, mi hijo. Nunca trabajaste. Y tú debías de trabajar. Tú nunca creciste, y debías de crecer».... Así. Así vas a llorar.

La madre llora por el trabajo que hubiera hecho su hija o hijo como miembro de la cultura local; al morir tan joven queda sin realizarse como persona social porque nunca trabajó.

Reciprocidad e intercambio y teorías del objeto

De acuerdo con esta visión del mundo, 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, tanto en las lujosas fiestas regionales como en las relaciones íntimas de un individuo.

Los nahuas emplean un vocabulario elaborado, muy figurativo para hablar de este intercambio de trabajo tan fundamental. Se centra en dos términos estrechamente vinculados, *tlazohitla*, «amar», y *tlacaiita*, «respetar».¹³ «Amar» y «respetar» a otros es compartir el trabajo y los bienes con ellos. Son

¹² La amplitud del concepto significa que el *tequitl* de todos se reconoce socialmente. Esto favorece especialmente a las mujeres, a los niños, y a los ancianos quienes tienen un estatus relativamente alto en la cultura local en contraste marcado con las sociedades industriales

¹³ Kartunnen sigue a Molina al traducir *tlazohitla* «amarse, asimismo amar a otro» y sigue a Molina al ofrecer como alternativa, «algo amado, rara o cara». Simeon incluye una frase que alude al amor como intercambio, «él no detiene a nada, él es bueno, generoso». Entre las fuentes consultadas, la definición moderna de Kartunnen para *tlacaiita* es la más cercana a lo que he observado en Guerrero: «Considerar a alguien un ser humano, reconocer, aceptar o admitir a alguien».

las acciones específicas, concretas de reciprocidad que en sí *constituyen* las relaciones humanas. El amor y el respeto no pueden existir como sentimientos afectivos abstractos; se tienen que expresar para alimentar una relación de intercambio mutuo de trabajo y bienes. Decir «amo a mi padre» significa que uno voluntariamente le da su ayuda; decir «respeto a mi comadre» implica brindarle el apoyo que le corresponde. Declarar «mi hermano no me respeta» o «somos hermanos pero no nos queremos» indica que no hay flujo de trabajo. En este caso no hay relación y es común decir de esta situación, «es mi hermano pero no somos nada».

Los nahuas utilizan otros términos para referirse a la existencia de la reciprocidad entre personas. *Kelnamiki*, «él/ella se recuerda» quiere decir que uno reconoce sus deudas anteriores y actúa apropiadamente. *Kipia itlamachilis*, «él/ella tiene juicio/razón» significa que la persona, siendo de mente sana y con uso de razón, reconoce sus obligaciones; *kinamilia*, «él/ella piensa» tiene el mismo sentido. Todas estas expresiones figurativas para la reciprocidad¹⁴ reafirman el imperativo cultural primordial de entrar en intercambio con los demás.¹⁵ Esta calidad define al ser humano y lo distingue de los animales. Por eso, se usa la expresión despectiva «ir como un perro» para referirse a alguien que asiste un acontecimiento ritual o social sin aportar ayuda.

Junto con estas construcciones culturales del «trabajo» y del «amor y respeto», los nahuas consideran las relaciones sociales como la fuente original de toda riqueza. La prosperidad tanto individual como colectiva depende de mantener y acelerar el flujo de trabajo. Su circulación, en un incesante proceso de intercambio, vincula a los participantes cada vez más estrechamente con el grupo social¹⁶ y define la comunidad. Por eso las fiestas y otras actividades ceremoniales colectivas en las cuales todos trabajan juntos son

¹⁴ También se utilizan dos términos comúnmente reportados en la literatura etnográfica: *makua*, «prestar a otro para que se devuelva después», y *cuepilia*, «regresar a otro algo que se le había prestado». Se aplican a objetos o trabajo ofrecido para un fin específico, principalmente la producción agrícola o la celebración de alguna fiesta. Es una muy pequeña parte de la compleja elaboración cultural sobre la reciprocidad que encontré.

¹⁵ Claude Levi-Strauss (*The Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, Boston, (1949), 1969) hace un planteamiento semejante; sin embargo, entre los nahuas el origen de la sociabilidad es la circulación de *tequitl* y de *fuerza*, no el intercambio de mujeres. Véase John Monaghan, «Reciprocity, Redistribution and the Transaction of Value in the Mesoamerican Fiesta», en *American Ethnologist*, Vol. 17(4):778-794, 1990; *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice and Revelation in Mixtec Society*, en Prensa Norman University of Oklahoma Press, 1992 para un análisis comparable al que presento aquí.

¹⁶ Véase Good, *Haciendo la lucha...*

tan importantes para la identidad comunitaria. Además, el flujo de bienes y trabajo se extiende a generaciones futuras ya que las obligaciones y créditos recíprocos son hereditarias y transferibles.¹⁷ Así, la reciprocidad adquiere una dimensión temporal y conduce a la reproducción del grupo en la historia.

Un aspecto del planteamiento nahua sobre la naturaleza del intercambio es aparentemente contradictoria: su insistencia en que toda relación recíproca es voluntaria. El «amor» y el «respeto» ostensiblemente nacen del ser interior o «corazón» de cada persona. Pero, todo el mundo hace cálculos estratégicos y responde a la presión social en la reciprocidad.¹⁸ Otro componente de la base conceptual del sistema resuelve esta paradoja. También es un imperativo *celilia*, «recibir algo de otro». Ya que las personas ofrecen bienes o trabajo libremente, como expresión del «amor», es casi imposible rehusar alguna ayuda aun cuando uno preferiría no endeudarse. Por eso, la presión social de recibir en la cultura náhuatl es aún mas fuerte que la presión de dar. Negarse a recibir es una ofensa grave que provoca una ruptura profunda y permanente entre personas.

Endeudar a otros y endeudarse con otros permite que cada persona cultive sus redes sociales para poder acceder al trabajo y a los recursos necesarios. La conceptualización de las relaciones sociales en sí como recursos productivos abre muchas opciones de elaboración cultural y crea esferas nuevas de inversión que son aparentemente irracionales para el observador ajeno a la cultura local. A eso se debe el fenómeno generalizado de la excesiva generosidad: dar mucho es una estrategia para lograr influencia sobre

¹⁷ Puesto que las formas del trabajo socialmente reconocidas son muy diversas y estos arreglos son muy flexibles, se puede negociar el «pago» de cualquier deuda de diversas maneras. Esto ha permitido que los nahuas mantengan estas relaciones recíprocas en nuevas circunstancias históricas.

¹⁸ Este punto es problemático solamente para miembros de la cultura occidental donde existe la construcción ideológica de dos ámbitos de acción opuestos y mutuamente exclusivos: uno del «don libre y puro», y otro donde reina el interés propio (Jonathan Parry, «The GIFT, the Indian Gift and the "Indian Gift"», en *Man*, número 21, pp. 453-473, 1986). Sobre el problema del don devuelto, véase también Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Norton New York, (1925), 1966; y Marshall Sahlins, *Stone Age Economics*, Aldine, Chicago, 1972.

¹⁹ Véanse los siguientes trabajos: Mauss, *op. cit.*; Sahlins, *op. cit.* Sobre Melanesia: Weiner «Stability in Banana...»; *The Trobrianders of...; Inalienable Possessions...*; Edmund Leach y Jerry Leach, (editores), *The Kula. New Perspectives in Massim Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983; Daryll K. Feil, «From Pigs to Pearls: The Transformation of a New Guinea Highland Exchange Economy», en *American Ethnologist*, número 9, pp. 291-306, 1982; *Ways of Exchange: The Enga Tree of Papua New Guinea*, University of Queensland Press, St. Lucia, 1984; Andrew Strathern, *The Rope of Moka*, Cambridge University Press, Cambridge, 1971; «Gender, Ideology and Money in Mount Hagen», en *Man*, número 14, pp. 530-548, 1979; Michael Young, *Fighting with Food. Leadership, Values and Social Control in a Massim Society*, Cambridge University Press, Cambridge,

otros¹⁹ y para asegurarse frente a un futuro incierto e imprevisible. Invertir los bienes personales y el trabajo en el intercambio es una estrategia para extender y consolidar las relaciones sociales. Obviamente, esta lógica es completamente contraria a la ideología de la sociedad capitalista en la cual la base del poder es la acumulación y monopolización privada de la riqueza. Los nahuas buscan crear y aumentar su «capital social» no la riqueza personal. A diferencia de la cultura occidental cuya meta es asegurar el bienestar individual, el propósito de la dinámica descrita aquí facilita la reproducción del grupo.

Conceptos nahuas de la historia

El último eje de este sistema de ideas es la conceptualización de la historia. Los nahuas utilizan ciertas palabras o frases para expresar una percepción propia de los procesos históricos que han vivido como grupo indígena. *Ihcsan* se refiere al pasado, a un pasado muy antiguo pero orgánicamente ligado al presente que habitan los vivos: se puede traducir «lo de antes, de mucho más antes».²⁰ *Ihcsan tlahtohilleh* significa «las palabras del pasado, del pasado muy antiguo»; me lo han transmitido «las pláticas de antes, de mas antes». Estas «palabras», «pláticas», o «conversaciones» son los conocimientos, enseñanzas y costumbres compartidos y practicados por el grupo desde antaño. La expresión *ihcsan ohualah*, «esto ha venido hasta nosotros desde antes, de más antes», se refiere a la herencia común, la cultura, transmitida a las personas que viven hoy de las personas que vivieron antes. Aquí el peso de la historia es definitivo. El hecho de provenir de esta esfera confiere autoridad: de lo que dicen *ihcsan ohualah*, es imposible dudar.

1971; «Abutu in Kalauna: A Retrospect», en *Mankind*, vol 15, número 2, pp.184-197, 1985; Chris A. Gregory, «Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua», en *Man*, número 15, pp. 626-652, 1980; *Gifts and Commodities*, Academic Press, London, 1982. Sobre los Andes: Billie Jean Isbell, *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*, University of Texas Press, Austin, 1978; Enrique Mayer, *Reciprocity, Self-Sufficiency and Market Relations in a Contemporary Community in the Central Andes of Peru*, Ph. D. Dissertation, Cornell University, 1974; Giorgio Alberti y Enrique Mayer, (editores), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 1974; John Murra, «Cloth and its Functions in the Inca State», en *American Anthropologist*, volumen I, número 64, pp. 710-725, 1962. Sobre Africa: Comaroff, *op. cit.*; Raymond Kelly, *The Nuer Conquest: The Structure and Development of an Expansionist System*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1985; Sharon Hutchinson, *The Nuer in Crisis: Coping with Money, War and the State*, Ph.D. Dissertation, University of Chicago 1988. Esto es un problema solamente para el hombre occidental cuyo énfasis cultural gira en torno a un mítico individuo autónomo que se realiza por medio de la acumulación y consumo privado de la riqueza.

²⁰ Molina no incluye la palabra, y Kartunnen lo traduce «hace una vez; hace mucho.» La glosa de Simeon para *iccen* que se acerca a la de Guerrero: «al final, hasta nunca, perseverar, continuar, perseguir a algo».

Los ancestros de la comunidad son *ihcsan nemian*, «los que vivieron/ anduvieron antes», y representan los vínculos que la comunidad contemporánea tiene con su pasado. También se refiere más íntimamente a los que vivieron antes —y a las almas de los muertos— como *tocohcolhuan*, «nuestros abuelos/abuelas». Obviamente, los nahuas saben que muchas personas vivieron antes de ahora, pero los únicos que les interesan son los suyos, sus ancestros. La importancia del concepto *ihcsan* y de los que *ihcsan nemian* es su relación directa con el grupo cultural hoy. Hay que precisar que el concepto nahua *ihcsan* no se basa en una idea del tiempo lineal y cronológicamente ordenado. Se refiere más bien a una especie de primordialidad de origen, algo transcendental, que sigue rigiendo la vida de hoy. Nosotros lo ubicaríamos temprano en un pasado histórico constituido de eventos en secuencia, pero para ellos *ihcsan* no es ni remoto ni separado de las vivencias de hoy y del futuro.²¹

Otra frase expresa la acción de mantener continuidad con «los de vivieron antes». *Cotona* significa jalar un mecate, cordón o hilo hasta que se rompa; su uso figurativo indica la ruptura definitiva con una tradición o modo establecido de hacer algo. Casi siempre lo he escuchado en negativo, *xhuel nicotonas*, *xhuel ticotoniske*, «yo no puedo romper el cordón/no podemos romper los hilos».²² El compromiso de seguir con una tradición se reitera constantemente en todos niveles: como individuos, como grupo doméstico, como pueblos enteros. Al afirmar *xticotoniskeh*, «no romperemos el cordón», los nahuas de hoy expresan su intención de seguir con las formas «de más antes.»

Un ejemplo de esto sucede en una comunidad de la zona durante la asamblea anual para planear la fiesta del pueblo. La autoridad más alta pregunta, «puebloños, ¿vamos a celebrar la fiesta de *Tonantzin*?»²³ Responden en coro todas las personas presentes, «¡*xticotoniskeh!*» La autoridad

²¹ Los nahuas mantienen un concepto de tiempo lineal para eventos recientes; esto no es incompatible con el concepto de tiempo descrito aquí. Véase también Nancy Farris, «Time and the Maya», en *Comparative Studies in Society and History*, volumen 27, 1987.

²² Se me ha sugerido la posibilidad de que esta sea una referencia al cordón umbilical (S. Houston, comunicación personal 1993) pero el uso cotidiano de la palabra se refiere más bien a fibras y telas. Agradezco a Johanna Broda el haberme recomendado consultar a Cecilia Klein («Woven Heaven, Tangled Earth. A Weaver's Paradigm of the Mesoamerican Cosmos», en A. Aveni y G. Urton, editores, *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, Annals of the New York Academy of Sciences. New York, volumen 385, pp. 1-35, 1982) cuyo planteamiento fue relevante para mi interpretación.

²³ Literalmente «nuestra madre» con respeto, esta palabra se utiliza para referirse a la imagen de la Virgen de la Concepción.

sigue preguntando sobre cada elemento tradicional de la fiesta: si se matarán reses para alimentar a los peregrinos; si harán regalos de ropa, flores y velas a *Tonantzin*; si habrá un castillo de cohetes, etcétera. Cada vez los ciudadanos contestan enfáticamente, ¡*xticotoniskeh!*, «no romperemos el cordón». Otra explicación para continuar con una tradición establecida es *otikiitakeh*, «nosotros lo hemos visto.» Del hecho de mantener prácticas propias a través del tiempo, se dice *ticuicaskeh*, «nosotros lo cargamos/lo llevamos con nosotros». Después de la reunión descrita arriba, los principales y la autoridad del pueblo solicitan formalmente que una familia presente una ofrenda especial para *Tonantzin* en la fiesta. A esta petición, el oficial que cada año asume este compromiso responde, «yo me lo cargo, yo me lo llevo. Como yo he podido antes, como he venido cargándolo, yo no romperé el cordón/los hilos». Con esta declaración expresa la intención de su familia de seguir con la tradición que está cumpliendo.

Los mismos conceptos explican la continuidad en las ceremonias alrededor de los muertos y la agricultura. Aquí se incorporan nuevos actores a la cosmogonía a través de los lazos de intercambio con ellos. Sobre la importancia de hacer las ofrendas agrícolas, un hombre me explicó:

antes de comer nosotros, damos de comer a los dioses. Primero come Dios y Tonantzin y después podemos comer nosotros. Pero, ellos siempre comen primero —chile, elote, calabaza— todo lo que sembramos. Es la costumbre de antes, de las abuelitas y los abuelitos y aún más antes. Esta es la costumbre de más antes y no podemos romper el cordón/los hilos.

Es precisamente la repetición cíclica, constante que los nahuas observan en muchos aspectos de su vida social y ritual que desemboca en su concepto de historia. En todas las conversaciones sobre este tema, igual que en los ejemplos citados aquí, figuran de manera central las fiestas, las ceremonias agrícolas y las ofrendas para los muertos. Un hombre que había sido un oficial importante en su comunidad me lo explicó así:

hoy tenemos lo que había antes porque aún hoy seguimos las mismas costumbres. Nosotros las cargamos/las llevamos. Por ejemplo, vamos a los cerros. Vamos a hacer ofrendas, para la lluvia... Y eso es como hicieron las cosas antes, más antes. En otros lados la gente no hace las cosas así. Nosotros lo hacemos porque vienen de antes.

Reiteró estos conceptos al responder a una pregunta posterior sobre su identidad como indígena nahua.

Como ya he explicado, hoy seguimos lo que vimos desde antes, lo que nos enseñaron los abuelos y las abuelas. Por ejemplo, cómo hacer ofrendas, cómo se hacen estas cosas. Seguimos con todo... Cuando hacemos las ofrendas para la lluvia, para los muertos, es cada año, cada año. No rompemos el cordón. Seguimos con lo de antes, de más antes, como siempre. No se ha perdido todo. Nosotros todavía estamos aquí; nosotros estamos con vida todavía. Todavía cargamos/llevamos lo que recibimos de nuestros abuelas y abuelos.

Aquí expresó muy claramente la idea generalizada de que la acción ritual construye la historia, y que la comunidad se construye a sí misma históricamente en el proceso de seguir las tradiciones de antes.

Este proceso de seguir con «lo de antes» asegura la reproducción cultural a través de la historia. Pero, es dinámico, flexible y creativo; no consiste en una simple imitación de formas de vida o una replicación mecánica de rituales. Descubrí muy pronto en mi trabajo de campo que los nahuas pueden adoptar ideas o prácticas nuevas muy rápidamente. A veces afirman «siempre se ha hecho así» de algo que aparenta ser nuevo. Por ejemplo, se dice esto sobre formas de reciprocidad con objetos nuevos o practicados en contextos sociales cambiantes. También he oído decir «siempre se ha hecho así» del comercio de artesanías o la pintura en papel amate que comenzó hace 35 ó 40 años. Al insistir con informantes sobre la obvia novedad de estos ejemplos, descubrí la lógica detrás de sus afirmaciones. Se dice cuando las prácticas nuevas no ocasionan «romper el cordón». Sus estrategias del cambio implican integrar las novedades —ideas, tecnologías, actividades sociales, objetos— adaptándolas y transformándolas dentro de su estructura social y marco conceptual. Los principios de la reciprocidad y del trabajo colectivo son los elementos claves de continuidad, no las circunstancias concretas en las que se emplean. El mismo criterio se aplica a la pintura en papel de amate y a la venta de artesanías. Los nahuas crearon estas actividades al hacer innovaciones en la técnica de pintar el barro para trueque²⁴ y al aplicar a un nuevo mercado su astucia adquirida en el antiguo comercio de la sal que históricamente practicaban.²⁵

²⁴ Véase Good, *Haciendo la lucha...*

²⁵ Véase Good, «Salt Production...»

El cambio culturalmente aceptable se da cuando el grupo lo realiza de una manera concordante con sus valores y organización social. Un hombre lo expresó muy claramente: «*Xtechixtis tlin de ihcsan ohualah*», «esto no nos roba/no nos desposee de lo que hemos recibido de más antes». La posibilidad de incorporar y transformar elementos nuevos demuestra la fortaleza de la cultura nahua²⁶ y una gran capacidad de adaptación. Pero, los valores y conceptos expuestos aquí han guiado estas adaptaciones creativas y han permitido que el grupo reproduzca su identidad cultural dentro de los procesos históricos. Cada generación se ha visto obligada a encontrar la manera de hacerse de nuevo como nahuas sin romper los hilos culturales, sin cortar el cordón histórico.

Implicaciones de la etnografía

Finalmente quiero ampliar la discusión acerca del sistema de ideas nahua al explorar un ejemplo del material etnográfico. En esta área, la etnografía mesoamericana puede hacer una aportación al desarrollo de la teoría etnológica a nivel internacional. Por consiguiente, ahondaré más en las consecuencias de los conceptos del trabajo y la reciprocidad según lo que he observado en el trabajo de campo.

La reciprocidad nahua incluye tanto recursos productivos —tierras, animales de trabajo, herramienta, mano de obra— como habilidades, conocimientos y objetos. Durante mi primer periodo de investigación de campo, distinguí entre la reciprocidad en el trabajo físico y el intercambio de bienes o recursos materiales. También consideré el intercambio en los contextos ceremoniales y rituales como transacciones cualitativamente distintas del intercambio en la producción agrícola y el comercio. Me enfrenté entonces con el problema analítico de explicar cómo y por qué los nahuas podían moverse tan hábilmente entre estas dos esferas. Al interpretar los datos de campo utilizando el concepto de *tequitl*, entendí que bajo la teoría nahuatl del trabajo subyace todo el sistema de intercambio recíproco que a su vez genera su propia construcción cultural del objeto. De acuerdo con su esquema, todos los objetos físicos y recursos materiales son portadores del trabajo invertido en su producción. Los lazos establecidos entre personas a través de

²⁶ Véanse Jane and Kenneth Hill, *Speaking Mexicano: The Dynamics of Syncretic Language in Central Mexico*, University of Arizona Press, Tucson, 1986; Joanne Rappaport, *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation*, Cambridge University Press, 1990; George V. Lovell, «Surviving Conquest: The Maya of Guatemala in Historical Perspective», en *Latin American Research Review*, volumen XXIII, número 2, 1988, pp. 25-57.

los objetos se basan también en la circulación de *tequitl* y *fuerza* como energía productiva cristalizada en el bien específico. Así que dar un bien es igual a dar trabajo. Esto resuelve uno de los problemas más debatidos por los etnólogos desde Mauss: ¿por qué siempre se devuelve el don? En el caso mesoamericano, lo que circula —se tiene que circular— socialmente es la *fuerza*, el trabajo, la energía, en los bienes.

Este descubrimiento aclaró otro punto de confusión: objetos adquiridos como «préstamos» para utilizarse en una situación de intercambio se consideran el *tequitl* de la persona que lo ofrece en cualquier momento. Esto sucede a pesar de que se obtuvieron como ayuda recíproca de otros. Por ejemplo, en las prestaciones alrededor de las bodas la familia del novio reúne en su casa cerveza, gallinas, guajolotes, pan y chocolate, y otros artículos de su red de reciprocidad. La misma tarde estos bienes se transfieren a la familia de la novia que los recibe como prestaciones directas del novio. El día siguiente, la familia de la novia los reparte entre los miembros de su propia red social, quienes los reciben como dones de la novia. A su vez ellos los transfieren a otros aún. En cada movimiento, el mismo objeto —un cartón de cerveza, un guajolote, un cesto de veinte piezas de pan— se considera una prestación *nueva* por parte de la persona que lo ofrece en cada cambio de manos. A los pocos meses, esta serie de intercambios genera contraprestaciones en cadena de regalos de ropa, telas, trastes de cocina, etcétera, para la novia. Estas también crean deudas nuevas para saldarse en bodas posteriores.

Esta expansión es posible porque todos los objetos involucrados en cada intercambio se consideran productos del «trabajo» de la persona (o familia) que los ofrece directamente, puesto que este nutrió con su trabajo la relación social por la cual se obtuvo el bien para el intercambio. Esta conceptualización tan elaborada del don tiene consecuencias significativas para las relaciones sociales nahuas. El hecho de que el mismo objeto contenga el «trabajo» de diferentes personas y cree nuevas deudas cada vez que pasa de una mano a otra confiere a los objetos una propiedad sumamente importante. Cada transferencia de un objeto dentro del sistema de intercambios crea nuevos vínculos²⁷ mientras circula independientemente de su punto de origen o destino final. En la cultura nahua, los objetos tienen la capacidad de ex-

²⁷ Requieren de más elaboración las obvias paralelas en la investigación en Nueva Guinea sobre los sistemas de intercambio encadenados *tee*, *moka*, *abutu* y el mismo *kula* (Feil, «Fron Pigs...»; *Ways of...*; Strathern, *The Rope...*; «Gender, Ideology and Money...»; Young, *Fighting with Food...*; «Abutu in Kalauna...»; Leach and Leach, *op. cit.*; Weiner, «Stability in Banana...»; *Inalienable Possessions...*). El caso mesoamericano se distingue por su énfasis en el trabajo que circula por medio de los objetos.

tender y multiplicar las relaciones sociales y vincular a todos dentro de una misma comunidad o grupo social. Es un contraste muy marcado con las sociedades industriales dominadas por mercancías, donde la posesión y el consumo de los objetos aísla a las personas y los define como individuos.

Otra elaboración cultural importante en este sistema es que los nahuas definen el dinero como un objeto especial que contiene el trabajo de las personas cuyos esfuerzos lo produjeron. De la misma forma consideran las mercancías productos del trabajo de las personas cuyo dinero se utilizó para adquirirlas. Esto permite que el dinero alimente el sistema de intercambio para crear relaciones sociales²⁸ más fuertes. Los comerciantes han logrado un éxito excepcional en la venta de sus artesanías²⁹ a la vez que han operado con una lógica muy contraria a la ideología de la sociedad capitalista. Un factor central para su reproducción cultural ha sido la estrategia de utilizar su riqueza para el intercambio de manera consistente con sus conceptos y valores culturales básicos y así evitar la desarticulación del sistema social por el flujo de nuevos bienes y dinero. Esta capacidad de controlar el uso del dinero y las mercancías ha sido clave para la reproducción cultural de distintos grupos étnicos en otras áreas del mundo.³⁰

²⁸ Los datos etnográficos demostraron también que las relaciones sociales tan fuertes dentro del grupo sirven para generar más producción.

²⁹ Véase Good, *Haciendo la lucha...*

³⁰ Véase Gregory, «Gifts to Men and Gifts...»; *Gifts and Commodities...*; Weiner, «Stability in Banana...»; *Inalienable Possessions...*; Bloch and Parry, *Money and the Morality of...*; Parry, «The GIFT, the Indian Gift and...»; Harris, *op. cit.*; Christopher Healey, «New Guinea Inland Trade: Transformation and Resilience in the Context of Capitalist Penetration», en *Mankind*, volumen 15, número 2, 1985, pp.127-144; Kelly, *op. cit.*; Comaroff, *op. cit.*