

**FORMAS DE ORGANIZACIÓN
FAMILIAR NÁHUATL Y SUS
IMPLICACIONES TEÓRICAS**

**Catharine
Good Eshelman**

Resumen

Este artículo explica la organización del grupo doméstico y la construcción de la persona a partir de etnocategorías entre grupos rurales en México; se basa en datos del prolongado estudio etnográfico de una región indígena, nahuahablante. El análisis de los significados locales y conceptos *emic* demuestra cómo los nahuas generan las relaciones familiares y la organización comunitaria desde su propia fenomenología. El texto sugiere que aspectos del modelo nahua son aplicables a otras regiones. La conclusión retoma propuestas de una obra clásica, poco utilizada en México, que vincula el estudio del parentesco o familia con el género, y propone la necesidad de repensar las teorías sociales a partir del material etnográfico.

Palabras clave: familia, campesinos, parentesco, persona, indígenas nahuas

Abstract

This article is based on detailed data from a long-term ethnographic study in a Nahuatl speaking region in Mexico. It uses ethno-categories to examine the dynamics of household organization and the social construction of the person in rural communities. The analysis of local concepts illustrates how the Nahua generate family relationships and village organization based on local ideas of work and exchange. The author suggests that this model is applicable to other regions of Mexico. The conclusions draw upon a major theoretical work that proposes unifying the study of kinship and family with gender that has not been used widely in Mexico; here the author argues for the need to rethink anthropological and social theory in light of ethnographic data.

Keywords: family, peasants, kinship, person, nahuatl, indians

RECEPCIÓN: 22 DE FEBRERO DE 2012/ACEPTACIÓN: 5 DE FEBRERO DE 2013

Este artículo se basa en datos primarios para describir las familias o grupos domésticos en comunidades indígenas y otras poblaciones rurales. Utiliza este material para proponer el estudio de los principios de organización social y construcción cultural de la persona a partir de etnocategorías. A la vez, el texto aborda otro problema de fondo: las complejas realidades empíricas que encontramos en el trabajo etnográfico nos obligan a reconocer las limitaciones en los enfoques y las teorías aplicadas en la investigación social. Esto requiere la reformulación constante de las categorías de análisis; en primera instancia el texto se dirige a los antropólogos, pero el caso tratado también puede ser relevante para los especialistas en género.

Primero expongo los datos sobre grupos domésticos (*households*) provenientes del prolongado estudio etnográfico (Good, 1988, 1993, 2005a) utilizando la lengua nativa de una región nahua en el estado de Guerrero. El objetivo es aportar un cuerpo considerable de información empírica sobre un caso específico: esto permite destacar algunas particularidades en las formas de organización social en México, que se han vinculado con la tradición cultural histórica en Mesoamérica. La exposición empieza con la unidad doméstica y la estructura social, y después profundiza el análisis por medio de varias categorías locales. Ambas visiones ayudan a entender las

familias o grupos domésticos en la región y a reconocer los cambios en sus expresiones formales, que podemos observar por las políticas modernizadoras. La información etnográfica de nuestra área cultural requiere repensar la teoría, si tomamos en serio las prácticas sociales y los valores y conceptos nahuas.

Por otra parte, retomo unas propuestas desarrolladas por colegas que trabajan en otras partes del mundo en una obra clásica que ha sido relativamente poco utilizada en la investigación en México. Collier y Yanagisako (1987) aprovechan los avances logrados por la antropología feminista y los estudios de género para concebir un amplio campo analítico que abarca tanto el género como el parentesco. Para lograrlo, definen una meta teórica y metodológica clave: estudiar formas sociales, holísticamente, en lugar de dividirlas en esferas funcionales separadas. Esta visión, surgida del estructural-funcionalismo, no plantea la pregunta analítica más importante para ellas: ¿cómo llegan estos dominios a constituirse en formas particulares, en casos específicos, y cuáles son las consecuencias de que se constituyan en una determinada manera? Proponen un ambicioso programa de investigación a partir de un excepcional ejercicio colectivo de criticar categorías teóricas; dentro de él subrayan la necesidad de enfatizar los significados culturales locales y de analizar los procesos de constitución social. Para los estudios de género insisten en dos tareas: unificar, en lugar de separar las actividades y concepciones de los hombres y las mujeres, y buscar factores no biológicos detrás de las diferencias de participación social.

Analizo las ideas de estas autoras más a fondo después de exponer el caso etnográfico; resalto aquí algunos aspectos de mis materiales que permiten reflexionar sobre su propuesta. Los datos que presento profundizan en los significados culturales locales y demuestran cómo los nahuas generan las relaciones familiares y las comunidades desde sus propias concepciones fenomenológicas. Adoptar la perspectiva *emic* permite abarcar las esferas “femeninas” y “masculinas” como una totalidad, y revela que los principios de diferenciación surgen más de las formas de trabajo y las relaciones de intercambio, y no exclusivamente de los “hechos” de la reproducción biológica.

Estudiando la familia rural en México

A lo largo del siglo pasado, los especialistas han debatido sobre cómo caracterizar el sistema de parentesco, o las familias en México, porque los datos no cabían fácilmente en los esquemas comúnmente empleados en la antropología en la primera mitad del siglo XX. Hoy día tenemos mucho más información etnográfica y han evolucionado las discusiones teóricas –por una parte entre mesoamericanistas y por la otra entre etnólogos dedicados al estudio de diferentes áreas del mundo. Cabe preguntar de nuevo: ¿cómo vamos a entender y explicar las formas de familia, grupo doméstico, o tipos de parentesco, que encontramos en casos empíricos en México?, y ¿cómo medimos cambios en esta esfera de la vida colectiva por las presiones de la modernización impuesta?

En los años 1960 y 1970 los investigadores, utilizando las teorías de economía campesina, propusieron estudiar las poblaciones rurales

no como “indígenas” con una cultura distinta, sino como productores agrícolas subordinados dentro de un modo de producción capitalista que les extraía sus excedentes (Wolf, 1966; Warman, 1976; De la Peña, 1981; Hewitt de Alcántara, 1984). Abordaron la familia o la unidad doméstica (*household*) como figura económica, cuya forma estaba determinada primordialmente por relaciones de producción y consumo. Concedieron el peso explicativo a las relaciones verticales, asimétricas, entre estas unidades y el Estado nacional y el modo de producción capitalista, y no a la cultura propia o los patrones históricos de organización comunitaria. Estas explicaciones aparentaban funcionar en algunas regiones de México (Morayta, 1981; Warman, 1976; Beaucage, 1974), pero este tipo de análisis quedó corto frente a la realidad que descubrí en el Alto Balsas de Guerrero. Allí los nahuas vivían del comercio y el cultivo de la milpa para subsistir y predominaban las relaciones comunitarias y los lazos de reciprocidad entre grupos domésticos, que las teorías de campesinistas no contemplaban (Good, 1988, 1993).

En el mismo periodo, David Robichaux recopilaba información etnográfica e histórica detallada sobre comunidades nahuas en otra parte del país. En un artículo ampliamente citado, este destacado mesoamericanista (Robichaux, 1997) estableció magistralmente la existencia de un modelo de familia específica en Mesoamérica, que no se deriva de la familia campesina española como suponían las primeras generaciones de antropólogos que trabajaron en México. Argumentó que tal modelo tiene su origen en las culturas indígenas, con base en sus datos de trabajo de campo de largo plazo en el estado

de Tlaxcala, y en una revisión minuciosa de las publicaciones sobre organización familiar en diferentes zonas rurales de México. Después publicó tres volúmenes de consulta obligada para los estudios sobre la familia y el matrimonio en México, en un esfuerzo por introducir perspectivas antropológicas en un campo que estaba dominado por demógrafos y sociólogos (Robichaux, 2003, 2005, 2007).

De acuerdo a sus análisis, en la primera mitad del siglo XX los antropólogos consideraban que en México predomina el parentesco bilateral, tendiendo a unidades nucleares, con una ligera preferencia patrilineal. Concluyeron que habían encontrado un variante del parentesco español introducido en el periodo colonial, mismo que había desplazado formas familiares indígenas. Robichaux (1997) señala otra transición en los estudios de parentesco a partir de los años 1970, cuando los antropólogos empezaron a considerar la familia dentro de un ciclo de desarrollo, viéndola como una entidad dinámica, no estática. Esto permitió trazar su evolución en el tiempo y concebir sus procesos de reproducción social. El modelo de Chayanov, adoptado por los antropólogos, también analizaba sus ciclos y transformaciones a través del tiempo, de acuerdo a las exigencias de la economía agrícola, no obstante el énfasis en las familias rurales como unidades de producción y consumo.

Con sus propios datos, Robichaux (1997) planteó un modelo de familia mesoamericana, con un ciclo dinámico de reproducción social, pero de origen histórico-cultural en las sociedades indígenas, no en la española. En cuanto a sus aspectos descriptivos, este modelo tiene varias características formales: la residencia virilocal después

del matrimonio; la presencia, a largo plazo, de unidades extensas alternando con breves periodos de familias nucleares; la último-genitura como principio de herencia, y una tendencia a patrones residenciales, determinada por vínculos agnáticos. Robichaux utilizó la literatura etnográfica para demostrar que este modelo existe en diferentes regiones rurales del país y estableció de manera contundente que es un patrón generalizado en México. Planteó que no se puede explicar esta forma de organización familiar como producto de la economía agrícola, ya que existe y persiste en muchos lugares donde la gente ha abandonado la agricultura y se ha integrado en el trabajo asalariado. Más bien obedece a los valores y estrategias de organización social propias de las culturas indígenas históricas y sus adaptaciones a la imposición de los valores religiosos europeos; Robichaux (2003) propone un modelo de matrimonio mesoamericano que acompaña este modelo de familia.

Mis datos de campo (Good, 1988, 2005b) concuerdan en gran medida con las características destacadas en su propuesta; habría que agregar que esta forma de familia existe entre comerciantes, artesanos, emigrantes a las ciudades en México, y entre los miembros de los pueblos originarios inmersos en grandes centros urbanos, además de los asalariados y habitantes rurales. También encontré el papel preponderante de la comunidad –como entidad colectiva con una estructura sociopolítica definida–, como eje de la reproducción social, de las relaciones de trabajo y de la ayuda recíproca entre unidades domésticas en la vida ceremonial y la economía de subsistencia. Este material corrigió un sesgo en la literatura campesinista, que presen-

taba a la familia como unidad de producción inserta en economías nacionales e internacionales, sin ponderar las múltiples relaciones horizontales que existen entre familias dentro de la comunidad. Por lo mismo, las prácticas del servicio a los pueblos y el manejo de recursos comunales controlados por las organizaciones comunitarias emergen como factores centrales, aunque no indispensables para su persistencia. Por otra parte, el uso de las etnocategorías y los principios locales permitió superar varios de los problemas fundamentales en los estudios de parentesco señalados por Collier y Yanagisako (1987): regreso a este punto en la última parte del capítulo.

El caso etnográfico

Los datos expuestos aquí se basan en el trabajo de campo

de Catharine Good, principalmente en dos pueblos, Ameyaltepec y San Agustín Oapan, Guerrero, cuya organización social es representativa de un sistema regional compuesto por 22 pueblos de nahuahablantes, que suman más de 60,000 habitantes y conforman la región etnográfica del Alto Balsas. Los originarios de un subgrupo de estos pueblos viajan por todo México a zonas turísticas y centros urbanos para vender artesanías, entre ellas papel de amate pintado, figuras de barro, joyería de piedras semipreciosas y hamacas. Gracias a su éxito comercial se hicieron prósperos, con una fuerte identidad cultural indígena, sobre todo entre 1960-1994 (Good, 1988, 1993), aunque la crisis económica y la violencia generalizada en el país han disminuido sustancialmente sus ingresos de la venta de artesanías desde 2001. Dentro de los

pueblos de la región, el estatus sociopolítico clave es el de *tequitlacatl*, o “ciudadano”, como lo traducen al español. Literalmente *tequitlacatl* significa “hombre que trabaja o sacrifica”, y a partir de esta categoría *emic* se puede explicar la organización social de los pueblos. El *tequitlacatl* es un hombre de entre 18 y aproximadamente 60 años de edad, “jefe” de familia o de un grupo doméstico definido por su organización interna. El trabajo y los recursos de todos los miembros de la unidad se comparten entre sí y se movilizan a través del “ciudadano” para dar servicio al pueblo; a su vez, todos los miembros de la unidad pueden ejercer ciertos derechos frente a la comunidad por pertenecer a ella.

La mayoría de estas unidades son familias extendidas donde viven los padres con sus hijos menores, algunos hijos casados con sus esposas y sus respectivos hijos, y frecuentemente con otras personas, como abuelos, tíos, primos, ahijados. El promedio de miembros por grupo doméstico es seis, pero puede haber entre tres y 14 personas viviendo en un solo conjunto residencial. Por lo general, las mujeres jóvenes salen de la casa de sus padres al casarse y se integran a la vida doméstica de la casa sus maridos, mientras los hombres jóvenes traen a sus esposas a vivir como nueras en su casa paterna. La residencia, después del matrimonio, es patrilocal en 75-80% de los casos, pero puede suceder que un hombre vaya a vivir con la familia de su esposa. Se da con más frecuencia si la familia de la mujer no tiene ningún varón para heredar, o si el hombre joven cuenta con menos recursos económicos que su mujer o, a veces como arreglo transitorio, en familias sin hijos varones adultos.

La salida de la mujer para vivir con su marido ocasiona una serie de intercambios ritualizados y transferencias de bienes entre las familias de los dos novios, y ofrendas para los ancestros. Estos se interpretan como un reconocimiento del valor del trabajo de la mujer y de sus futuros hijos, y también los consideran una especie de herencia adelantada para la mujer, de parte de su grupo natal, que permite establecerse con su nuevo esposo (véase Good, 2003). Si un hombre joven llega a vivir en la casa de su esposa, no se realizan estos intercambios y esta unión se forma con un mínimo de actividad ritual. Robichaux considera que estas prácticas y los ciclos de intercambios recíprocos que acompañan los matrimonios constituyen un modelo de formación de uniones mesoamericanas.

A menos que surjan conflictos interpersonales fuertes, los hijos varones casados pueden permanecer “con sus padres” hasta que sus hermanos menores se casen y empiecen a tener sus propios hijos; en ese momento es común “apartarse,” como llaman al acto de independizarse económicamente y salir de la casa paterna. Normalmente el hijo menor, o *xocoyote*, se queda con sus padres, los cuida en su vejez y eventualmente hereda la casa original. Algunos factores pueden alterar este cuadro: las hijas pueden no casarse y a veces asumen el papel del *xocoyote*, o pueden introducir a sus maridos en su grupo natal. Los hermanos casados pueden seguir viviendo juntos después de la muerte de sus padres, y los nietos solteros o casados pueden seguir con sus abuelos o con algún tío cuando sus padres se “apartan”.

Las mujeres jóvenes que no se casan se quedan en la casa de sus padres o forman parte de la unidad doméstica de uno de sus herma-

nos. Sin embargo, si la mujer recibe a un amante y tiene hijos sin haberse casado, o si enviuda o se separa del marido con sus hijos, cuando éstos lleguen a cierta edad, tiende a establecerse con sus hijos en una casa independiente. A estas jefas de familias las llaman *cahualli*, “viuditas” o “mujeres solas” en español. Aproximadamente 20% de los grupos domésticos caben dentro de esta categoría, y de acuerdo a mis observaciones es una opción real para las mujeres formar grupos domésticos sin un hombre en residencia, ya que pueden acceder a mano de obra masculina por medio de relaciones amorosas, de parentesco y de compadrazgo. Existen formas de servicio especial reservadas para estas mujeres solas, normalmente cargos rituales que desempeñan con el título de *ilamatzin*, “venerada ancianita”. En algunos casos dan cooperaciones monetarias y tienen los mismos derechos que los grupos domésticos con un *tequitlacatl* como jefe. Estos hogares pueden cambiar de categoría cuando un hijo varón se convierte en *tequitlacatl*.

Observé un cambio en los últimos años que cabe mencionar aquí. Hasta 1995, en algunos pueblos, contaban con un solo ciudadano por unidad doméstica, y no consideraban los varones como *tequitlacame* mientras seguían cooperando económicamente con su padre (Good, 1988). Esta definición favorecía a las unidades numerosas, con más recursos y personas para cumplir con las obligaciones, no obstante las inevitables tensiones sobre la forma de distribuir las tareas y los gastos. En los últimos 15 años los pueblos han nombrado a los hombres jóvenes a cargos inmediatamente después de casarse y a veces cuando son solteros mayores, sin considerar los arreglos domésticos internos.

Se puede atribuir este cambio a la influencia de las leyes civiles, que consideran como mayores de edad a los jóvenes de 18 años, pero he escuchado otras explicaciones. El deterioro económico, a partir de 1994, que desarticuló la economía agrícola y amenaza el comercio ambulante, ha impulsado la migración, por temporadas cada vez más largas, a zonas urbanas en México o hasta Estados Unidos. En el mismo periodo, la región ha sufrido una nueva presencia divisiva de los partidos políticos y de diferentes tendencias religiosas. Frente a eso, los pueblos intentan incorporar a los jóvenes al sistema de servicio, muy pronto, como forma de mantenerlos comprometidos con su lugar de origen.

El servicio tiene varias modalidades y es el eje de la organización política, religiosa y social local. Normalmente consiste en ocupar un puesto en el conjunto comúnmente conocido como “el sistema de cargos”, conformado por puestos rotativos que duran un año, o en participar en diferentes comités para la escuela, el agua potable, los caminos, asuntos agrarios, entre otros. Pertener a la comunidad también implica participación en faenas de trabajo colectivo a lo largo del año y cooperaciones monetarias o en especie para los gastos de las fiestas o cualquier otro proyecto colectivo aprobado en las asambleas. No se considera el servicio un asunto de voluntad individual, es un requerimiento de pertenencia al grupo. El pueblo pide la cooperación de los ciudadanos y las “mujeres solas”, como parte de una relación de reciprocidad porque el pueblo, a su vez, concede beneficios a sus miembros. Estos derechos incluyen: la tierra de cultivo, un lote para construir una casa, acceso al agua del pueblo, uso de los recursos del monte y los pastizales, un lugar

en el cementerio del pueblo, voz en las asambleas, el uso de otros bienes comunales –la iglesia, la comisaría, la escuela, el ganado de los santos– y el apoyo de las autoridades.

Este modelo de comunidad influye directamente en la dinámica familiar, ya que miembros de los grupos domésticos se coordinan internamente para cumplir sus obligaciones con el pueblo y aprovechar sus derechos a los recursos comunales. El cumplimiento de las obligaciones es responsabilidad del grupo y depende del esfuerzo de hombres y mujeres, y de personas de diferentes edades, no obstante que el pueblo designa como jefe del grupo a un hombre o a una mujer como responsable de organizar los integrantes. Los beneficios también son colectivos: todos los miembros de un grupo doméstico –independientemente de su edad y sexo– gozan del estatus de ser miembros de la comunidad cuando “trabajan juntos” para ella. Por otra parte, los lazos de apoyo recíproco entre grupos domésticos delimitan las unidades de acuerdo a quienes asumen la responsabilidad de corresponder por las obligaciones recíprocas de los demás de su grupo (Good, 2005a).

Quiero dirigir la atención a dos aspectos de las prácticas nahuanas en esta región. Primero, la pertenencia a la comunidad gira en torno al trabajo y el servicio, que integra las personas en las unidades domésticas y define quienes son miembros plenos del pueblo. En un nivel, ésta se asemeja a la visión de los campesinistas, quienes enfatizaban las relaciones económicas como factores determinantes de la unidad doméstica. Por otra parte, me llamó la atención las extensas redes de ayuda recíproca dentro de los grupos domésticos y entre

algunos miembros de éstos. Aquí no se aplica el modelo campesista porque es imposible separar los grupos entre sí, en cuanto a los recursos que canalizan a la producción agrícola, la participación ritual y el comercio.

Las etnocategorías

Con más trabajo de campo descifré la lógica detrás de las unidades

domésticas y de estas relaciones de intercambio recíproco y ayuda mutua. A continuación examino los principios culturales *emic* que subyacen a la formación de “grupos domésticos” y la creación de las relaciones que comúnmente llamamos de “parentesco”. Es decir, examino cómo los miembros de las comunidades bajo estudio conciben sus acciones y formas de organización.

Para los nahuas, las relaciones sociales surgen de la circulación del trabajo o *tequitl*, por el flujo de la *fuerza* o *chicahualiztli* y por medio de la reciprocidad, que describen como la acción de “amar” y/o “respetar” (*tlazohhtla*, *tlacaiita*). Quiero enfatizar que estas terminologías tienen un contenido particular en el contexto nahua y no son comparables con las nociones de trabajo, fuerza, amor y respeto en la sociedad dominante en México. También quiero aclarar que no estoy planteando que estos pueblos son una sociedad utópica o ideal; como en cualquier grupo humano entre los nahuas existen diferencias importantes y conflictos dentro de los grupos familiares. Pero si vamos a entender la lógica cultural detrás de los fenómenos que encontramos en el trabajo de campo, es útil examinar cómo los entienden las personas que estudiamos.

En este caso los lazos biológicos o institucionales que convencionalmente se reconocen como de la familia, del grupo doméstico, de parentesco, alianza o de parentesco ritual (Good, 2005, 2008) están presentes pero configurados en términos de los principios de trabajo, “fuerza” que circula y reciprocidad, que también subyacen a la cosmovisión y la vida ritual, y que por limitaciones de espacio no puedo examinar aquí (véase Good, 2001 y Broda, 2004). Este abordaje difiere sustancialmente de los enfoques que asumen lazos de parentesco basados en “los hechos” de la reproducción biológica o el matrimonio; más bien, ciertos valores claves y conceptos locales se manifiestan en la vida colectiva, entre ellos el “trabajo,” la lógica detrás de los intercambios recíprocos y la energía vital.

Cuando los nahuas establecen lo que llamé arriba un grupo doméstico, dicen: “Están juntos como uno” (*san cecnic*), “Son sólo uno, grande” (*san ce huey cateh*), “Son sólo uno, juntos en un solo lugar” (*san cecan cateh*), o “Trabajan juntos” (*cepan tequiteh*). Un informante lo tradujo así: “Allí están como uno, aunque son muchos, en un solo lugar”, refiriéndose a las relaciones económicas. Lo que constituye y delimita el grupo es el hecho de que todos los miembros cultivan la tierra juntos, se dedican colectivamente a la producción artesanal y el comercio y reparten el dinero que éste genera, cumplen juntos sus obligaciones de servicio a su pueblo, comparten los recursos sociales y productivos, y asumen la responsabilidad para las obligaciones de intercambio recíproco con otros miembros de la comunidad. También se refiere a un aspecto simbólico y práctico central: compartir maíz y comer juntos, como acción clave que constituye el grupo.

Ya vimos que la composición de los grupos domésticos se define formalmente frente a la comunidad para regir el servicio y conferir derechos. Hay otro momento crítico en el funcionamiento de esta estrategia organizativa nahua que permite entender sus principios básicos: cuando se fragmentan y algunos miembros retiran su trabajo y sus recursos para establecer nuevas unidades. Para ello utilizan el término *ye noxeloqueh*, que traducen como “ya se apartaron”. Los miembros de los grupos “se apartan” en el transcurso normal del ciclo familiar, aunque la ruptura siempre genera tristeza y, a veces, termina en conflicto abierto. Cuando se separan algunos miembros se dice que “Ellos ya no se quieren” o “Ya no se aman o no se respetan”.

El modelo ideal nahua de un grupo doméstico que “trabaja junto” concuerda con las características formales reportadas por Robichaux (1997). Es una familia extensa, multigeneracional, las mujeres se unen al grupo doméstico de sus esposos, los hijos varones casados permanecen con sus padres hasta que sus propios hijos pueden ayudar económicamente, y hasta que sus hermanos menores se casan y traen sus esposas a la casa. El hijo menor o *xocoyote* eventualmente hereda el patrimonio paterno.

Los vínculos biológicos y matrimoniales parecen fundamentar estas “familias”, pero desde el punto de vista nahua son secundarias a la conceptualización del grupo doméstico, ya que la circulación del trabajo lo genera. Tampoco depende de la residencia sino de la cooperación entre todos. Hay casos en que se comparte una residencia común pero se pertenece a dos o tres “grupos domésticos” distintos porque no “trabajan juntos,” mientras en otros casos los

miembros de un grupo que “trabajan juntos” viven en dos o tres casas distintas. De hecho, estos compromisos se estiran y respetan, no obstante las grandes distancias, y el modelo se adapta al comercio ambulante, a la migración nacional o internacional, manteniendo la incorporación de personas alejadas, mientras siguen cooperando económicamente o por medio de otras personas, quienes cumplen, en su lugar, sus obligaciones.

Desde el punto de vista nahua, una relación entre personas existe solamente si se expresa en acciones concretas a través del tiempo. Existen redes de intercambio recíproco que vinculan a los miembros de diferentes grupos domésticos y de diferentes pueblos dentro de la misma región cultural. Los nahuas emplean un vocabulario especial para hablar de estos intercambios, basado en dos términos estrechamente vinculados, *tlazohhtla* o *tlazohtlaliztli* (“amar” o “amor”), y *tlacaiita* o *tlacaiitaliztli* (“respetar” o “respeto”). “Amar” y “respetar” a otro implica que uno comparte los bienes, el dinero y el trabajo; el amor y el respeto no pueden existir como sentimientos abstractos, tienen que manifestarse en constantes intercambios de trabajo y bienes; aquí la emoción se pone en evidencia constantemente en pequeñas acciones cotidianas.

A veces sucede que uno no cuenta con el apoyo de los parientes cercanos y otros lazos pueden ser más estrechos. Al referirse a sus relaciones, los nahuas siempre distinguen entre las personas con quienes mantienen relaciones de ayuda recíproca y las que no responden. Por ejemplo dicen: “Él es mi hermano y me quiere mucho”, o “Ella es mi ahijada y me respeta”, para señalar que la persona

brinda apoyo. Igual dicen: “Él es mi hijo pero no me ama” o “Ella es mi hermana pero no somos nada”, para indicar que la relación se ha cortado y no se ayudan mutuamente. Estos comentarios revelan que los nahuas evalúan los lazos formales en términos de su contenido específico, expresado en acciones a lo largo de la vida; éstas revelan el “corazón” y el “juicio” de las personas. Pueden tratar de influir en los demás y controlar sus acciones, hasta cierto punto, pero finalmente nadie puede obligar a otro; declaran: “Yo hablé, yo invité, sólo él/ella sabe lo que tiene en su corazón o pensamiento y juicio (*iyolo, itlamachiliz*)”.

En el léxico local, *fuerza* connota el uso de la energía, la perseverancia, el poder, el carácter y el corazón o espíritu personal para llevar a cabo un objetivo. Emplean esta palabra en español para actividades físicas, pero también para proyectos rituales, artísticos e intelectuales, igual que *tequitl* o trabajo. El equivalente más cercano, en la lengua nahua, es *chicahualiztli*, y emplean las dos palabras como sinónimos; *fuerza* y *chicahualiztli* se refieren a la energía vital, combinada con la fortaleza física y espiritual que los humanos requieren para enfrentar las exigencias de la vida. *Tequitl* y *fuerza* sólo cobran sentido en el contexto de las relaciones sociales que se construyen y fortalecen por el constante flujo de trabajo y la *fuerza* que, a su vez, demuestran el “amor” o el “respeto”.

Observamos estos principios en la relación de crianza; desde el punto de vista nahua darle al niño el trabajo y la *fuerza* de uno constituye la “paternidad” o la “maternidad”. Se dice que cualquier persona puede arrojar niños al mundo, pero no cualquiera se cansa

trabajando para este niño, y es común que otras personas, y no los padres biológicos, asuman este papel. En estos casos los niños usan los términos nahuas correspondientes a “mi madre” y “mi padre” para las mujeres y los hombres que intervinieron en su crianza, y por lo mismo pueden decir “madre” o “padre” a varias personas – por ejemplo a los abuelos o a los tíos. Los derechos sobre el niño se establecen al trabajar para él: a veces los adultos que rodean a un niño o a una niña compiten entre sí por su “amor” y hablan constantemente del trabajo que realizará. El niño se convierte en persona social al recibir la *fuerza*, y cuando posteriormente beneficia a otros con su trabajo. Cabe recalcar que los niños se incorporan desde una edad muy temprana a las actividades productivas y rituales, y cuando no realiza un trabajo útil el periodo es relativamente corto. El niño comienza la vida endeudado, pero dentro de cinco o seis años empieza a utilizar su trabajo y su *fuerza* para crear relaciones

con los demás y establecerse como persona social.

**Implicaciones de este
modelo y la construcción**

de teoría

La conceptualización amplia de *tequitl* implica una alta valoración del trabajo y de la misma experiencia del trabajo, a diferencia de la perspectiva occidental. Los nahuas no consideran el trabajo comunitario, o el comercio, como una carga onerosa y desgastante, por el control relativo que ejercen sobre las condiciones en que lo realizan, aunque obviamente se cansan. Por otra parte, la amplitud de su concepto de *tequitl* abarca las aportaciones de todos, no prioriza las

actividades productivas en sentido material, de acuerdo a los criterios de la economía capitalista, sino que reconoce todo tipo de esfuerzo. Así que muchas formas de “trabajo ritual”, o actividades como dar consejos, poner ofrendas, hablar formalmente en representación de alguien, o curar a los enfermos, son tan valuados como el trabajo físico que realizan los hombres jóvenes (véase Good, 2005a). Los referentes conceptuales nahuas incluyen, además, entes sobrenaturales y personificados de la naturaleza, como los antepasados, los difuntos, los santos, la tierra, la lluvia, el maíz, que también “trabajan,” dan y reciben *fuerza*.

Esta definición de trabajo favorece las actividades específicas de las mujeres, los niños y los ancianos, y tiene implicaciones importantes para la construcción cultural de las relaciones de género, ya que no se jerarquiza el valor del trabajo en sí, ni lo cotiza en términos monetarios, sino que lo valora en términos de su aportación social y cosmológica. Todos procuran extender sus redes sociales, pues así cuentan con más recursos para enfrentar las contingencias de la vida; el capital social es el principio operativo y vale más que la acumulación individual de riqueza material.

En términos sociológicos, estos conceptos de trabajo, *fuerza* que circula y la constitución del grupo doméstico por medio del trabajar juntos han permitido flexibilidad en las estrategias organizativas indígenas; la misma plasticidad es una ventaja significativa al enfrentar las cambiantes estructuras políticas y económicas a través de la historia de México. Las personas pueden entrar y salir de los grupos y las comunidades; las unidades domésticas pueden fundirse, fragmen-

tarse y reconstituirse al compartir trabajo y recursos; esto facilita la sobrevivencia colectiva y cultural en períodos de guerra, epidemias, dispersión geográfica y recomposición territorial. Actualmente los nahuas están adaptando estos principios a las nuevas condiciones impuestas por el comercio ambulante y la migración internacional.

Para concluir este artículo quiero retomar un planteamiento novedoso, para considerar cómo los datos etnográficos de México pueden ayudarnos a repensar la teoría cuando tomamos en cuenta el trasfondo histórico de los valores y conceptos locales, y el impacto de las prácticas sociales derivados de ellos. En la antropología internacional, un libro, considerado casi un clásico, propone revitalizar los estudios de parentesco (y de la familia, que ha sido central en el análisis de parentesco en las sociedades modernas) al vincularlos con el género. Los autores realizaron un balance crítico de la teoría antropológica de los estudios de parentesco y sobre la mujer: Collier y Yanagasaki (1987) resumen la propuesta colectiva de un programa de investigación futura. Incluyen una síntesis sumamente útil de las aportaciones de la antropología feminista y de los estudios de género desde los años 60. A partir de estos avances en el conocimiento sobre la mujer realizan una profunda crítica de la teoría antropológica y proponen cómo replantear los estudios del parentesco. El ejercicio colectivo de analizar críticamente las estrategias teóricas en la antropología tiene implicaciones que trascienden los temas que he tratado aquí. Por la seriedad de las propuestas de esta obra colectiva es importante resaltarlas aquí.

De acuerdo al texto, durante los años 1960 y 1970 la antropología feminista empezó con la pregunta: *¿por qué en todas las*

sociedades están dominadas las mujeres? Asumían la subordinación universal de la mujer, y que ésta se debía al bajo estatus de sus actividades domésticas y reproductivas. En la década de 1970 los investigadores documentaron los variados papeles y experiencias de las mujeres en diferentes contextos culturales. Inicialmente procuraban sumar la perspectiva de las mujeres a la de los hombres y examinar las aportaciones económicas de una supuesta esfera doméstica, “natural”, conformada por los vínculos afectivos y funciones reproductivas.

Estos estudios de caso documentaron lo que realmente hacen las mujeres y revelaron la complejidad de sus intenciones y proyectos de vida. Además, los estudios feministas demostraron que las concepciones y actividades de las mujeres no son separables de las de los hombres, como tampoco son separables del orden cultural y la economía política mayor. Trabajo etnográfico evidenció que los supuestos “hechos de la biología” sólo tienen sentido dentro de un contexto social particular, pero que no pueden servir como explicación causal universal.

Estos resultados condujeron a otro proyecto en la década de 1980, que sigue en pie hoy: analizar las diferentes construcciones de género en diferentes sistemas sociales. Cabe destacar que de manera paralela florecieron los estudios sobre la construcción cultural de la persona, lo que también nos lleva a las concepciones de género, ya que la fisiología es sólo un componente en esta diferenciación.

Los puntos centrales de su crítica a las ciencias sociales giran en torno al uso generalizado de dicotomías como modelo para enten-

der los fenómenos, y a la tendencia de “naturalizar” las diferencias (Collier y Yanagisako, 1987). Empiezan con el problema de las categorías analíticas del pensamiento occidental –en este caso los estudios antropológicos que proyectan sobre otras culturas nuestra concepción “folk” de que la diferencia entre hombres y mujeres surge de la biología y la reproducción sexual. Demuestran cómo estas suposiciones han dominado la investigación sobre parentesco, al explicar los casos en términos de estas mismas nociones. Al final proponen cómo trascender estas dicotomías y las categorías analíticas que han dominado los estudios de género y parentesco, para más bien abordar la sociedad como una totalidad, indicando tres estrategias para hacerlo.

Collier y Yanagisako (1987) parten del postulado que no existen “hechos” preculturales dados que pueden provocar consecuencias sociales o significados culturales inherentes. Las relaciones sexuales, el parto, los embarazos, son fenómenos culturales, no naturales, como lo son los papeles de las madres, los padres o los jueces o sacerdotes en cualquier sociedad. En lugar de suponer que la masculinidad y la feminidad son expresiones de los mismos hechos “naturales” basados en la biología, sugieren otra estrategia analítica: explorar cómo la construcción social de varón y mujer forman parte de las estructuras de desigualdad.

Criticán esta tendencia teórica común que llaman la “naturalización de la diferencia” (*naturalizing difference*), por considerar como hechos biológicos los fenómenos sociales y culturales que tenemos que explicar. Agregaría que esta tendencia a la “naturali-

zación” de la desigualdad tiene implicaciones políticas específicas que favorecen los intereses hegemónicos que dominan la economía globalizada. Otra manera de tratar el mismo fenómeno que señalan Collier y Yanagisako es problematizar el concepto de poder, y cómo esto opera en casos empíricos (Good y Corona, 2011). Collier y Yanagisako cuestionan la idea común de que el varón y la mujer son dos categorías naturales de humanos cuyas relaciones siempre se estructuran alrededor de diferencias biológicas y la reproducción sexual, en lugar de reconocer su variabilidad como producto cultural de coyunturas históricas específicas.

Las autoras (Collier y Yanagisako 1987) delinean tres tareas centrales para superar estas limitaciones y enfocarnos en unidades sociales de manera holística: 1) explicar los significados culturales; 2) analizar ideas y prácticas en la constitución de desigualdad social; 3) analizar historias de continuidad y cambio, y procesos históricos de la constitución social.

En el presente artículo hemos intentado avanzar sobre la explicación de los significados culturales, en este caso enfocado en el trabajo, la fuerza, y el ideal nahua de “trabajar juntos”. También hemos emprendido la tercera estrategia, el análisis de los procesos de constitución social, incluyendo continuidades y cambios: en este caso, en la conformación de las familias o unidades domésticas nahuas.

Con respecto al problema que señalé al principio de este texto sobre las limitaciones en general de las categorías analíticas de las ciencias sociales, se puede utilizar el programa de Collier y Yanagisako para abordar muchos otros temas de estudio en México, entre

ellos las razas y el racismo, las clases y la etnicidad, la relación entre la economía y la cultura, los pueblos “tradicionales” en la modernidad, las ontologías indígenas. Y, si tomamos en serio a nuestros informantes, un análisis cuidadoso de las teorías nativas puede ayudarnos a criticar no solamente nuestras suposiciones teóricas como investigadores occidentales, sino el modelo hegemónico en sí, uno de los propósitos del presente artículo.

Lecciones de la etnografía

Recopilé y analicé los datos etnográficos antes de conocer las propuestas

de Collier y Yanagisako, y quiero reiterar que llegué a las etnocategorías de trabajo, trabajar juntos, la *fuerza*, el amor y el respeto sólo después de muchos años de investigación etnográfica realizada en la lengua náhuatl (Good, 1993, 2005b); en estas páginas los he presentado para explicar la organización familiar en las comunidades. Esta mirada logró precisamente la perspectiva holística que proponen Collier y Yanagisako, ya que no separa las aportaciones económicas, rituales y sociales de acuerdo a hipotéticas “esferas” de influencia masculina o femenina.

Quiero destacar que no empecé la investigación de campo con el problema de los grupos domésticos, el género o la persona, más bien al inicio me preocupaban preguntas analíticas sobre las adaptaciones económicas de los nahuas. Me interesaba explicar como este grupo se relacionaba exitosamente con la economía de mercado moderno a través del comercio ambulante, mientras reproducía formas de organización económica-social propias (Good, 1993, 2005a). Al seguir

el trabajo y las formas de intercambio llegué a todas las dimensiones de la vida colectiva, incluyendo los grupos domésticos, las personas, la vida ceremonial y la concepción de genero. El enfoque etnográfico, bien aplicado, nos obliga a trascender categorías limitadas y entender la comunidad y cultura de manera holística.

Hacer etnografía enfocada en explorar los conceptos y la lógica cultural indígena demostró estrategias analíticas alternativas a los enfoques convencionales de las ciencias sociales. También permite percibir en los pueblos de México la presencia de teorías alternativas de las personas, de las relaciones sociales, de los mundos naturales y sobrenaturales. Entre los nahuas, el principio de diferenciación y de relación social es el flujo del trabajo y la energía vital; estos se convierten en producción material y reproducción biológica, pero también generan relaciones y personas sociales, cosmovisión y ritual, cultura e identidad colectiva. En este caso, la visión *emic* nos conduce a un sistema social y de significación construido con categorías ajena a los valores occidentales. Conocerlas provee una base para criticar no solamente las categorías analíticas de las ciencias sociales derivadas del pensamiento occidental, y sobre todo sirve para cuestionar el proyecto hegemónico que las políticas neoliberales modernas intentan imponer.

Habría que realizar trabajo comparativo sistemáticamente con datos etnográficos provenientes de otras regiones de México para establecer en qué medida los conceptos aquí discutidos se presentan entre pueblos de tradición cultural en Mesoamérica, pero la evidencia es prometedora hasta ahora. Esto nos lleva a otro problema

que exige investigación más a fondo: el impacto de los proyectos de gobierno y las instituciones internacionales. La destrucción de las complejas redes de relaciones sociales es uno de los resultados de las políticas modernizadoras que pretenden integrar a cualquier costo los grupos indígenas dentro de otro modelo económico y forma de vida. Mi investigación demuestra que las formas de organización social particulares de los pueblos indígenas no son un obstáculo, en sí, al éxito económico, más bien son los recursos sociales y culturales claves que aseguran la supervivencia cultural a largo plazo. Podemos apreciar en la descripción anterior que éstos se basan en una lógica contraria a las corrientes ideológicas fincadas en el individualismo y la acumulación privada de la riqueza que promueven las políticas neoliberales y que tiene consecuencias propias para la construcción social de género.

Bibliografía

- BEAUCAGE, Pierre. "Comunidades indígenas de la sierra norte de Puebla". *Revista Mexicana de Sociología*, UNAM, vol. 36, núm. 1, enero-marzo, 1974, pp. 111-147.
- BRODA, Johanna y Catharine Good (coords.). *Historia y vida ceremonial en comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, México, DF, CONACULTA-INAH y UNAM-IIH, 2004.
- COLLIER, Janet Fishburne y Sylvia Junko Yanagisako. "Introduction" y "Toward a Unified Analysis of Gender and Kinship", en Collier, J. y S. Yanagisako (eds.), *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*, Palo Alto, Stanford University Press, 1987, pp. 1-50.

- eds.), *Gender and Kinship. Essays toward a Unified Analysis*, Palo Alto, Stanford University Press, 1987.
- GOOD Eshelman, Catharine. *Haciendo la lucha: arte y comercio nahuas de Guerrero*. México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- *Work and Exchange in Nahuatl Society: Local Values and the Dynamics of Indigenous Economy*. Tesis de doctorado, The Johns Hopkins University, Baltimore, Md, 1993.
- “Reflexiones sobre las razas y el racismo: el problema de los negros, los indios, el nacionalismo y la modernidad”, *Dimensión Antropológica*, año 5, vol. 14. 1998, pp. 109-131.
- “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en Broda, Johanna y Félix Báez-Jorge (eds.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 239-297.
- “Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del alto Balsas de Guerrero”, en Robichaux, David (comp.), *El Matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas*, México, DF, Universidad Iberoamericana, 2003, pp. 157-184.
- “Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: Expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, vol. 36, 2005a, pp. 87-113.
- “‘Trabajando juntos como uno’. Conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona”, en Robichaux, David (coord.), *Familia y parentesco*

- en México y Mesoamérica, México, DF, Universidad Iberoamericana, 2005b.
- “Parentesco ritual en México. Sugerencias para un nuevo enfoque”, en Saul Millan y David Robichaux (eds.), *El mundo nahua: parentesco y ritualidad*, vol. 90. Suplemento núm. 47, *Diario de campo*, núm. 2, marzo-abril, 2008, pp. 9-17.
- GOOD, Catharine y Laura Corona. “Estudiando la cultura mesoamericana frente a la modernidad”, en Catharine Good Eshelman y Laura Corona de la Peña (coords.), *Comida, cultura y modernidad en México. Perspectivas antropológicas e históricas.*, INAH-ENAH, 2011, pp. 11-38.
- HEWITT de Alcántara, Cynthia. *Anthropological Perspectives on Rural Mexico*, London, Routledge and Kagen Paul, 1984.
- MORAYTA, Miguel. *Chalcatzingo: Continuidad y cambio en un pueblo campesino*, México, DF, INAH, 1981.
- DE LA PEÑA, Guillermo. *Legacy of Promises*. Austin, University of Texas Press, 1981.
- ROBICHAUX, David. “Un modelo de familia para el ‘Méjico profundo’”, en *Espacios familiares: ámbitos de solidaridad*, México, DF, DIF, 1997, pp. 187-213.
- (coord.). *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy. Unas miradas antropológicas*, México, DF, Universidad Iberoamericana, 2003.
- *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, México, DF, Universidad Iberoamericana, 2005.
- *Familias mexicanas en transición, unas miradas antropológicas*, México, DF, Universidad Iberoamericana, 2007.

WARMAN, Arturo. *Y venimos a contradecir....*, México, DF, CISINAH, Ediciones de la Casa Chata, 1976.

WOLF, Eric. *Peasants*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall Publishers, 1966.