

Transmisión Cultural y Construcción Social de la Persona. Un acercamiento a las categorías nahuas sobre la enseñanza y el aprendizaje (México)
Cultural Transmission and Social Construction of Person. An approach to categories nahuas on teaching and learning (México)

Yuribia Velázquez Galindo
Universidad Iberoamericana (México)
yuribia_vg@yahoo.com.mx

Resumen

En este escrito presento un acercamiento 1) a la noción de la persona nahua, la cual es construida socialmente como un ser interdependiente y 2) a los procesos por los cuales esta noción ha sido transmitida a través de las generaciones mediante una estrategia educativa comprensible sólo por medio del análisis de las categorías nativas de enseñanza y aprendizaje.

Abstract

In this paper I present an approach 1) the notion of the Nahua person, which is socially constructed as being interdependent and 2) the processes by which this notion has been transmitted over generations by an educational strategy understandable only by analysis of native categories of teaching and learning

Palabras clave

Persona, interdependencia, categorías nativas, enseñanza y aprendizaje.

KeyWords

Person, interdependence, native categories, teaching and learning.

En este trabajo, apoyada en datos etnográficos recopilados desde 1993 a la fecha en varias localidades de los municipios de Naupan, Huauchinango, Xicotepec y Tlaola, Puebla, presento un acercamiento a la noción de la persona nahua y a los procesos de enseñanza-aprendizaje por los cuales es transmitida a través de las generaciones. A lo largo de la exposición busco demostrar que la persona nahua serrana es construida socialmente como un ser interdependiente, por tanto el eje de la enculturación infantil es la formación de un agente social activo capaz de generar y sostener relaciones sociales con base en complejas redes de intercambio recíproco de trabajo u objetos, los cuales son percibidos como muestras de amor y de respeto (Good, 2005).

Durante mi trabajo de campo tuve acceso a dos categorías que utilizan los nahuas sobre el proceso de enseñanza-aprendizaje. Las categorías nativas son aquellas a partir de las cuales los actores aprehenden cotidianamente el mundo e intervienen en él, las cuales surgen y se comprenden desde su propia lógica de uso y

en el marco de su contexto social (Guber, 2005). El acercamiento metodológico a estas categorías implica por parte del investigador la actitud necesaria para emprender una resocialización en una forma de vida ajena y, por supuesto, estancias largas de trabajo de campo.

He organizado la exposición en dos partes, en la primera abordo el concepto teórico de la persona y me enfoco en demostrar que la persona nahua es construida culturalmente como un ser interdependiente con su entorno social y las características que poseen los sistemas de reciprocidad nahuas; y en la segunda abordo las formas en que esta noción es transmitida y asimilada localmente.

a) La persona nahua

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 integrada al reconocimiento social dentro del sistema de derechos y de responsabilidades por una parte y, por otra, con los valores socioculturales.

La persona como objeto de análisis antropológico ha sido abordada desde finales de los años 20 del siglo pasado. La propuesta de la antropología cultural norteamericana combinaba ideas de corte psicologista con perspectivas culturales particulares en el análisis de la personalidad y de la conducta desde una postura centrada en el individuo (Mead, 1994; Benedict, 1971; Linton, 1953; Wallace, 1956; entre otros). Como parte de esta postura teórica, aunque más tardíamente, Harris Perlman (1974:4) utiliza la palabra persona¹ para expresar la idea de un ser humano quien significa algo, quien representa algo, y quien parece tener alguna conectividad definida con otros. Y señala que esta conectividad se realiza mediante dos vías separadas: por la acción misma o bien, por afectos o sentimientos².

Desde la antropología británica, Fortes (1945; 1949) aportó a los estudios antropológicos de la persona partiendo de una postura centrada en lo colectivo y utilizando como base etnográfica de sus discusiones teóricas el material obtenido en África entre los Tallensi. El interés de Fortes en la persona (1987: 238-319) está centrado en la colectividad misma y se vincula en un primer momento a la familia, ya que esta es la sede de la crianza y de la socialización; para él, sólo la pertenencia al grupo de descendencia es lo que convierte a alguien en persona moral, principalmente, al casarse y tener hijos. No obstante, el carácter pleno de persona depende de tener una “buena muerte” tras haber llevado una vida completa.

¹.-Persona es la palabra latina para nombrar la máscara que se utilizaba en las representaciones de las tragedias griegas. El usar tal palabra significaba que el actor fue escuchado y su identidad reconocida por otros a través de los sonidos que emitía desde la boca abierta de la máscara.

².-En el último apartado de este capítulo analizaremos la propuesta de Good (2005) quien encuentra que la acción (el trabajo] entre los nahuas de Guerrero no se encuentra disociada de los afectos, antes bien, la acción se convierte en una forma de expresión de los mismos.

En su propuesta sobre la persona Fortes trató de alejarse de la visión de la misma como un ente que responde pasivamente a dictados sociales, ya que reconoce en los tallensi la legitimidad de la conciencia de sí mismo y la capacidad de reflexionar, en donde el carácter de persona no se refiere únicamente a adquirir conocimiento social, sino también a demostrarlo, especialmente en el ritual (Fortes, 1987: 243-244).

Geertz (1995a) en 1973 lanza una propuesta metodológica y señala que la noción de persona debe ser abordada primordialmente de manera etnográfica, en tanto que esta producción cultural se construye y fundamenta a partir de cómo los miembros de la cultura analizada se ven a sí mismos, los principios que la sostienen deben buscarse en los “sistemas de categorías nativos”. Esta propuesta es retomada posteriormente por Miguel Bartolomé (1996) en México.

En este trabajo me apoyo teóricamente en los planteos de la antropóloga británica Marilyn Strathern (1988) quien, desde una postura crítica y reflexiva, señala que la naturalización -por parte de los investigadores- de los conceptos y supuestos del esquema occidental muchas veces dificultan la comprensión de las formas culturales ajenas.

Esta autora señala 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 poseedor 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 activo³. 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 en que ha nacido. Esta construcción de la persona que opone el individuo a la sociedad es producto de una “economía de bienes” y, evidentemente, la noción será distinta en una sociedad 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.

La “economía de bienes” opera con el intercambio en 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 en la “economía de dones” -a diferencia de la mercancía- el don⁴ no se encuentra disociado de sus productores, por ello implica relaciones entre personas -

³.-Desde mi propia interpretación, el individuo se percibe como responsable directo de sus propias acciones y de sus consecuencias, las cuales -sean positivas o negativas- supone que sólo lo afectan a él mismo.

⁴.-Las mercancías están “cardinalmente” relacionadas en una escala de precios, mientras que los objetos de don están “ordinalmente” relacionados en jerarquías de rango

⁵.-El don es aquello que se entrega en un acto, individual o colectivo, aparentemente voluntario que puede o no haber solicitado el o los receptores.

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 (1992: 189) señala otra diferencia importante, 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. En el marco de una sociedad con economía de dones, señala Strathern (1988), la persona no se configura bajo el modelo de individuo y, por tanto, tampoco se define a sí mismo en oposición a los demás o a la sociedad. Entre los melanesios –con quien ella realizó su trabajo de campo- encuentra que la persona es concebida como inherentemente social. La persona contiene en sí las relaciones y son estas relaciones las que se hacen visibles, a lo largo de su vida, mediante la acción.

Strathern (1992) sostiene que en este tipo de sociedades las relaciones sociales son consustanciales a la persona física, ella y sus relaciones forman una unidad. Las propuestas de esta autora realmente fueron de mucha ayuda para comprender a los nahuas de la Sierra, pues ellos no configuran al ser humano bajo el modelo del individuo aislado y autónomo, sino como un ser inherentemente social vinculado de forma total al grupo social al que pertenece. Cito a Don Alberto:

“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 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.”

Esta explicación me dejó en claro la imposibilidad de los nahuas de verse a sí mismos como individuos aislados de su contexto social y me mostró el reconocimiento consciente al trabajo que otros han hecho participando de la propia crianza y que constituye la base de la construcción y mantenimiento de sus distintas redes sociales. Lo anterior me llevó a entender a 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. Este sistema se expresa mediante el intercambio de bienes y servicios equivalentes⁶ que

⁶-La simetría implica igualdad de estatus en el marco de la estructura social.

⁷-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

vinculan socialmente a las personas o grupos a niveles intrafamiliar, interfamiliar e intercomunitario, constituyendo redes de “ayuda” que rebasan el tiempo y el espacio llegando, incluso, a integrar a los muertos y a las deidades.

Para comprender el funcionamiento de la “ayuda” fue útil la propuesta de Strathern (1988:272-273) 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. Es decir, una persona no puede actuar por sí sola, sino que tiene que esperar la acción de otra persona para la causa 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, son seres interdependientes, como Magazine (2011) señala en su estudio sobre Texcoco, que el pueblo es como una rueda que necesita la acción del mayordomo para que inicie el movimiento que llevará a la realización de la fiesta 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 colectivo, que puede o no haber solicitado aquel, aquellas 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).

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 esta 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

⁸.-Los intercambios asimétricos se refieren fundamentalmente a aquellos que involucran a los hombres y a las deidades.

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 de “fuerza” corresponde a la energía vital, la cual, en el caso de los nahuas serranos, es un aspecto immanente a todos los elementos personificados del cosmos. El concepto de *tequitl* (trabajo) que se refiere al uso de tal energía en acciones 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-, así como dos conceptos más que se articulan con los anteriores en el ámbito de las relaciones sociales: el amar *tlazohitla* y el respetar *tlakaiita*, 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, Good (2005) sostiene que aquello que se intercambia en los objetos es la “fuerza” o , la energía empleada en obtener tales objetos, así como la carga emotiva que los envuelve, lo que obliga a devolverlo, 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).

En la descripción anterior es evidente la semejanza con las propuestas de Strathern sobre la persona melanesia dentro de la economía de dones. También

concuerta 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 justamente aquel 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.

En el siguiente apartado analizo la forma en que, desde la vida doméstica, se inculca a los pequeños el valor del trabajo como una forma de expresión de afecto que se manifiesta en la temprana integración de los niños, en las labores cotidianas, bajo la forma de “ayuda”. Y la toma de consciencia de su capacidad de actuar para otros como el punto inicial para la conformación de la persona nahua como una persona consciente de su interdependencia con la colectividad de la cual forma parte.

b) Los nahuas de la Sierra Norte de Puebla

Esta investigación la he realizado en la Sierra Norte de Puebla, México, con los pobladores de varias comunidades de los municipios de Naupan, Huauchinango, Xicotepéc y Tlaola, Puebla quienes son hablantes del náhuatl como lengua materna y bilingües del español; ellos se dedican a la agricultura de temporal y cultivan productos con fines de subsistencia como el cultivo de la milpa –maíz y frijol-, y otros con fines comerciales como el café, chile, jícama y cacahuete.

El cultivo de la milpa -el sistema agrícola mesoamericano que se practica desde hace más de 3000 años y que consiste en la siembra intercalada, en el mismo terreno, de maíz, frijol y calabaza; elementos que constituyen la dieta básica- es realizado con fines de subsistencia aunque también cultivan -con fines comerciales- café, chile, jícama y cacahuete; productos que venden para adquirir bienes que ellos mismos no producen.

Estas comunidades mantienen una relación simbiótica espacial con zonas urbanizadas como las ciudades de Poza Rica, Veracruz; Tulancingo, Hidalgo; Huauchinango, Puebla y la Ciudad de México con las que sostienen un intercambio constante de productos y fuerza de trabajo. Asimismo, siendo parte de un país inserto en el proceso de globalización, dependen económicamente de fuerzas que operan fuera de sus fronteras locales; su actividad política es de corto alcance y están regidas, en su mayor parte, por disposiciones gubernamentales ajenas.

El ciclo agrícola del maíz constituye el referente principal en la cultura local. El cultivo de la tierra es realizado por los pobladores de manera tradicional debido a lo escarpado del terreno; utilizan como herramientas básicas la coa y el machete. La obtención de las cosechas está determinada tanto por el esfuerzo humano como por la benevolencia de las fuerzas de la naturaleza; a consecuencia de ello, el ciclo agrícola se encuentra enmarcado por rituales que buscan propiciar a las deidades, llamadas genéricamente “aires”⁸ o *yeyekatlame*, para proteger las siembras y obtener

⁸.-Sobre el complejo de los “aires” entre los nahuas de la Sierra de Puebla Cfr. Montoya Briones (1964); Acerca de tales ideas entre los nahuas de Morelos Cfr. Morayta Mendoza, L. Miguel, (1997);

de la naturaleza la medida justa de lluvia, viento y sol que permiten cosechar los productos de la tierra.

Los niños nahuas aprenden del contexto en que viven y que involucra necesariamente a la familia extensa, las obligaciones y deberes propios de su sexo como son, el elaborar la comida, cuidar de los niños y de los animales, limpiar el hogar y atender el huerto familiar, por parte de las mujeres; y, en el caso de los hombres, el trabajo en el campo y la corta de leña.

El aprendizaje comienza desde que los pequeños aprenden a caminar y son atendidos por sus hermanos mayores. El cuidado de los hermanos menores involucra el hecho de integrarlos activamente al juego y a las actividades cotidianas, en un espacio donde el límite entre el juego y la <<ayuda>> al cuidar a los hermanos se vuelve difuso. En la intimidad del hogar, los niños mayores enseñan a los más pequeños a jugar a que siembran, mientras acarrear la leña para el fogón, dan de comer a los animales de la casa y cumplen con los encargos; las niñas juegan a ser mamás de sus hermanos pequeños, muelen el lodo en una piedra plana, ayudadas de un trozo de rama gruesa simulando el *metlalpil* (“mano” del *metate*), hacen tortillas con el mismo material y mezclan ramitas y hojas para “preparar” alimentos.

La invitación a lavar los trastos para las niñas y el cortar rajas de leña, para los niños es un momento que ninguno debe perderse, porque cada participación en las actividades colectivas se señala y alaba cuando se encuentra reunida la familia. Poco a poco, entre juego y juego, las niñas a partir de los cuatro años colaboran en la elaboración de los alimentos haciendo tortillas para el perro, paulatinamente van mejorando la técnica, hasta que sus tortillas alcanzan un tamaño y una forma adecuada. En esta fase las pequeñas permanecen cada vez más tiempo en la cocina primero observando lo que sucede y poco a poco participando cada vez más de la limpieza del lugar y de la elaboración de los alimentos. Cada participación es reconocida y alabada.

“...es muy bueno dejar a las niñas que, desde chiquitas, como jugando vayan viendo y haciendo lo mismo que una hace en la cocina, No se les debe regañar, sólo decirles como se hace. Es la manera en que van aprendiendo, nosotras así hacemos y nuestras hijas, al llegar a la edad en que se casan ya saben cocinar todo lo que nosotras hacemos...”

Esta integración paulatina a las labores de su género sucede de forma parecida en los niños, los cuales a una edad entre los tres y cuatro años acompañan por primera vez a su padre al campo. En dos casos que pude registrar, el primer día que un niño acompañó a su padre al terreno de cultivo, su padre le obsequió un pequeño morralito nuevo de ixtle y dentro su madre colocó sus alimentos (su *itacate*) y una botellita con agua, al regresar el pequeño llevó quelites a su madre y la madre los preparó. En el segundo caso registrado, un niño acompañó a su padre a

recoger café, también recibió un regalo, un morralito de plástico para guardarlo. El café que llevó durante varios días el mismo lo puso a secar. Se lo obsequió a su madre y observó cómo lo tostaba y molía. Al final bebió del café que el cosechó. En ambos casos, los padres hicieron un reconocimiento público al trabajo del niño acompañado de una narración sobre cómo ocurrió el suceso: Los niños poco a poco se van incorporando al trabajo de campo, ayudando cada vez un poco más hasta que son adolescentes, entonces tienen la fortaleza física y la costumbre de trabajar.

“...nosotros así les enseñamos a nuestros hijos, aunque (estén) chiquitos los llevamos al campo, los levantamos a las cinco de la mañana y los llevamos a trabajar, primero nomás juegan, porque están chiquitos, pero van aprendiendo a caminar trechos largos. Después van ayudando de a poquito según van creciendo. Lo importante no es lo que ayudan, sino que se vayan acostumbrando al trabajo del campo...”

En la lógica cultural nahua, encontré dos conceptos vinculados que actúan como una unidad: el educar (*ixtlamachtia*) y el (*tlamatilis*). *Ixtlamachtia* es una acción que está fuertemente vinculada al amor (*tlazotla*) y a la paciencia (*tlaoquichiua*). Y consiste en hacer ver lo que los demás hacen por uno con la idea de inculcar la conciencia de la necesidad que se tiene de los semejantes y el respeto hacia los demás.

En el marco interfamiliar, cuando las madres nahuas hablan con sus hijos acerca de su padre o cuando el padre habla con sus hijos acerca de su madre, buscan evidenciar el trabajo que, motivado por el cariño, los progenitores realizan para el sostenimiento de los pequeños o bien aquellas acciones que otros miembros de la familia extensa consanguínea o afín realizan para el bienestar del mismo. Esta información, que busca señalar las acciones como expresión de afecto también es enfatizada por la parentela ritual del infante. La amonestación que presento la realizó una madre a su hijo porque cuando llegó su padre de trabajar en la milpa, el pequeño de tres años se negaba a levantarse para saludarlo por no interrumpir su juego.

“No te portes mal con tu papá, respétalo...mira como llega cansado de la milpa, el trabaja deshierbando el maicito para que crezca. El trae el maicito para que lo comemos. El se cansa para que tú tengas qué cosa vas a comer... te trae el maicito porque te quiere, para que crezcas y te vuelvas hombre, por eso se cansa trabajando”.

Los niños interiorizan profundamente la idea del trabajo “para otros” como expresión del cariño, y son motivados para expresar su afecto hacia sus padres por medio de la ayuda en sus respectivas obligaciones. Nuevamente cito cómo una madre consuela a su hijo y al mismo tiempo lo motiva para acompañar a su padre a la milpa.

“(...) No llores por todo, mira que si tu papá ve que todavía lloras como chiquito no te va a llevar a la milpa y no vas a poder ayudarlo a sembrar...¿Qué no quieres ir a la milpa a ver cómo crece el maicito? ... ¿qué no te gustan las tortillas? ¿qué no quieres ayudarlo a tu papá a trabajar en la milpa?... entonces ya no llores”.

El *ixtlamachtia* en un sentido amplio abarca el conocimiento de “cómo vivir la vida”, incluye técnicas específicas de actividades vinculadas al género, el reconocimiento y respeto hacia sus semejantes y hacia las deidades que pueblan la naturaleza y son “dueños” de ella. Aunque son los padres los principales encargados de corregir y encauzar a los pequeños, estos reciben información de todo su entorno social, que los ayuda a formarse dentro de la estructura en que viven. A continuación presento las indicaciones que da una madre -sobre el trato que debe recibir el maíz- a su hijo pequeño el primer día que su padre lo llevó a la milpa.

“Mira, ‘ora que vayas a la milpa fíjate como está el maicito, está chiquito.... Fíjate bien para que no lo pises. El maicito es delicado, no sabe enojarse, el vive para que lo comemos... ¿qué mal va a hacer para que lo tratamos mal? pos nada...si lo tratamos mal, se va poniendo triste, triste y se muere... y entonces... ¿qué cosa vamos a comer?... ‘ora que vayas a la milpa...fíjate como hace tu papá, fíjate como lo trata...”.

El otro concepto asociado a *ixtlamachtia* es el *tlatatilis* definido como un concepto amplio que abarca contenidos relacionados a ver, pensar, entender y saber-contiene un alto sentido emotivo y se refiere a la reflexión consciente 1) de aquello que los otros hacen para uno y 2) de la propia capacidad de actuar –en respuesta- para otros. El *tlatatilis* ocurre a edades variables e implica el primer paso para convertirse en persona.

“...el entendimiento lo da Dios. Hay niños que son entendidos...que piensan ¿Cómo mi mamá...cómo mi papá ya tuvo para darme de comer y de vestir? ¿Cómo voy a hacer yo...? ¿Cómo nomás me voy a sentar a comer y estirar mi mano? Y piensan... y entienden que deben ayudar ...que todos nacimos para ayudarnos. ...pero hay otros que no piensan y así crecen y se vuelven grandes...”

A muy temprana edad los niños son hechos conscientes del trabajo y de la fuerza invertida por el grupo familiar en su crianza y, también son hechos conscientes de su capacidad para otorgar, como expresión de su afecto, su propio trabajo a otros. En el contexto nahua promover el amor es una manera efectiva de preservar las relaciones familiares.

Esta toma de conciencia de su propia capacidad de actuar permite que las niñas <<ayuden>> a la madre –de forma voluntaria y motivadas por el deseo de manifestar su cariño- en las labores femeninas, mientras que los niños ayudan al padre y de esta manera, no solo se consolidan como miembros activos de su grupo doméstico, sino que se adiestran en su rol de género, pues en este contexto cultural, como ha señalado Good (2011) la identidad personal y social se genera por medio del trabajo. Cuando los niños crecen en un ambiente que enseña a valorar el trabajo como una forma de relación colectiva y afectiva, el trabajo se constituye en el eje que le brinda sentido a la existencia, es la única forma de estar en el mundo, de ser y de expresarse.

Conclusiones.

Con base en la información presentada, encuentro que el concepto central de la transmisión cultural nahua es el trabajo y sus contenidos emotivos asociados. 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 humano, como vimos en el caso del maíz, el cual “ayuda” sirviendo como alimento, pero a su vez requiere cuidados rituales y atención a su crecimiento a lo largo del ciclo agrícola.

La comprensión del significado del trabajo y de la necesidad de su intercambio bajo la forma de “ayuda” constituye una parte clave del proceso de transmisión cultural que evidentemente va ligado a las emociones. La persona nahua es construida socialmente como un ser interdependiente y en este proceso el “hacer ver” lo que otros hacen –motivados por el afecto- hacia uno se encuentra fuertemente vinculado con la toma de conciencia de la propia capacidad de actuar en beneficio de otros.

El momento cognoscente del “entendimiento” es la base que sostiene los sistemas de reciprocidad nahuas que lo vinculan con su entorno social. Esta economía de dones continúa actuando como una respuesta cultural válida en el contexto de vida de los nahuas que se resiste a la enajenación de los productos por parte de sus productores y que permite ver cómo opera la agencia humana, incluso, bajo limitaciones estructurales.

En este caso, es necesario hacer evidente que la diversidad cultural no sólo se ve amenazada por la cultura de masas, sino por modelos de educación ajenos divorciados del entorno social cooperativo que priva en estas sociedades las cuales son poseedoras de una gran riqueza de discursos morales y estilos de aprendizaje culturalmente específicos. Quizá sería útil analizar hacia qué modelo de persona nos llevan los procesos de transición que, dirigidos desde el poder central, están orientados a romper los “lazos de solidaridad” enfatizando las capacidades de toma

de decisión autónoma que tienden a favorecer la ambición individual a expensas de la responsabilidad hacia el entorno social.

Referencias bibliográficas

- Benedict, R. (1971): *El hombre y la Cultura*. Ed. Sudamericana. Argentina. [1932].
- Geertz C. (1995): “Persona, tiempo y conducta en Bali”, en *La interpretación de las culturas*, pp. 299-338, Editorial Gedisa. España. [1973].
- Godelier, M. (1998): *El enigma del don*. Paidós. Barcelona.
- Good Eshelman, C. (2005): “Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano”, en *Estudios de cultura náhuatl*, México, IIH-UNAM, V. 36, pp. 87-113.
- Good Eshelman, C. (2011): “Una teoría náhuatl del trabajo y la fuerza: sus implicaciones para el concepto de persona y la noción de vida” en Perig Pitrou, M. del C. Valverde Valdés y J. Neurath (coord.): *La noción de vida en Mesoamérica*, pp 181-204, UNAM-CEMCA, México.
- Good Eshelman, C. (2007): “Economía y cultura: enfoques teóricos y etnográficos sobre la reciprocidad”, en A. Medina y Á. Ochoa (coord.): *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. México, pp. 81-98
- Good Eshelman, C. (1988): *Haciendo la Lucha: Arte y Comercio entre los Nahuas de Guerrero*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Guber R. (2005): *El salvaje metropolitano. La reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Ed. Paidós. Argentina.
- Harris Perlman, H. (1974): *Persona: Social Role and Personality*. University Chicago press. USA
- Levinson, B. Foley, D. y Holland, (1996): *The cultural production of the educated person: critical ethnographies of schooling and local practices*. University of New York. USA.
- Linton, R- (1953): *Cultura y Personalidad*. Fondo de Cultura Económica. México. [1942].
- Magazine, R. (2012): *The Village is Like a Wheel”: Rethinking Cargos, Family and Ethnicity in Highland Mexico*. University of Arizona Press. Tucson. (En prensa).
- Magazine, R. (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*. Magazine y Martínez Saldaña (coord.). Universidad Iberoamericana. México, pp.107-128.
- Mauss, M. (2009): *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Katz Editores. Argentina.
- Mead, M. (1994): *Adolescencia Sexo y Cultura en Samoa*. Paidos. España. [1928].
- Molina, Fray A. de (1970): *Diccionario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*. Editorial Porrúa. México.

- Montoya Briones, J. de J. (1964): *Atla. Etnografía de un pueblo Nahuatl*. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México
- Morayta Mendoza, L. M. (1997): “La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepéc”, en *Graniceros: cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*. Albores, B. y J. Broda, (eds.). El Colegio Mexiquense, Universidad Nacional Autónoma de México. México, pp. 217-233
- Radcliffe-Brown, A. R. (1974): *Estructura y Función en la Sociedad Primitiva*, Ediciones Península. Barcelona.
- Requena, M. D. y Sainz de Vicuña, P. (2009): *Didáctica de la Educación infantil*, Editorial Editex. España
- Strathern, M. (1992) *Reproducing the future. Essays On anthropology, Kinship, and the new Reproductive technologies*, Manchester University Press, UK
- Strathern, M. (1988): *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. University of California Press. USA
- Strathern, M. (1987): “An Awkward Relationship: the Case of Feminism and Anthropology” en *Signs* 12 (2), pp.276-292.
- Strathern, M. (1984): “Domesticity and the denigration of women” en O’Brien Denise y Tiffany Sharon, W. (eds) *Rethinking women’s roles: Perspectives from the Pacific*. University of California Press. USA, pp. 13-31
- Strathern, M. (1981): “Self-interest and the social good: some implications of Hagen gender imagery” en Ortner, Sherry y H. Whitehead (eds): *Sexual Meanings*. Cambridge University Press. USA, pp. 166-191
- Wallace, A. (1956): *Cultura y Personalidad*. Fondo de Cultura Económica. México. [1948].

Biografía de la autora

Yuribia Velázquez Galindo es Licenciada en Antropología social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, Maestra en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México, Doctora en Historia y Etnohistoria por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Actualmente becaria Conacyt de investigación posdoctoral en la Universidad Iberoamericana (México). Las líneas de investigación que trabaja son: Comida, cultura y modernidad; religión y cosmovisión indígenas, etnoteorías sobre la historia, el cuerpo y la persona.

Recibido: 9 de Octubre del 2012
Aceptado: 20 de Octubre del 2012