

# Esa vieja costumbre de protegerse del mercado.

## Etnografía de un 'proceso económico' entre los Nahuas de la Huasteca<sup>1</sup>

The old custom of protecting oneself from the market.

Ethnography of an 'economic process' among the Nahuas of Huasteca

Recibido: 9 de mayo de 2011  
Aprobado: 20 de junio de 2011

Claudio Espinoza Araya<sup>2</sup>

### RESUMEN

*A partir del registro etnográfico de un proceso económico ocurrido en una comunidad nahua de México, este artículo pretende explorar algunas de las complejidades contemporáneas que acompañan el devenir de los pueblos indígenas del continente. El problema es abordado recuperando algunos elementos de la antropología económica clásica y se concentra en la interacción que se produce en el momento de introducir un programa microcrediticio en la comunidad indígena. El caso a tratar sirve para mostrar, una vez más, que las tendencias globales y nacionales terminan siendo relocalizadas por los actores locales. Además, busca recordar que lo económico puede estar, y de hecho lo está, subordinado a lo social.*

**Palabras clave:** Microcréditos, comunidad indígena, reciprocidad, relocalización.

### ABSTRACT

*Starting from the ethnographic record of an economic process which occurred in a Nahua community in Mexico, this article seeks to explore some of the contemporary complexities which accompany the course of the indigenous peoples of the continent. The problem is addressed by recovering certain elements of classic economic anthropology and is centred on the interaction which arises when a micro-credit programme is introduced into an indigenous community. The case in question serves to demonstrate, once again, that global and national trends end up by being relocated by local actors. It also seeks to remind us that economic matters may be, and indeed are, subordinate to social.*

**Key words:** Micro-credits, indigenous community, reciprocity, relocation.

<sup>1</sup> Este artículo recoge parte de una investigación mayor llevada a cabo en la región Huasteca del estado de Hidalgo, México. Los primeros acercamientos a la zona de estudio ocurrieron en agosto de 2004. Luego se llevó a cabo un trabajo de campo entre enero y mayo de 2005. La culminación de la investigación fue la tesis de maestría intitulada *Micro nanciamiento en una comunidad nahua. Un estudio introductorio*, del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS-D.F.).

<sup>2</sup> Antropólogo de la Universidad Academia Humanismo Cristiano. Correo: cespinozaa@docentes.academia.cl

## Introducción

Interesado en los procesos políticos en los cuales se hallaban insertos los pueblos indígenas del continente, decidí viajar a México a fines de 2003. El interés estaba puesto en casos que pudieran informar de modo concreto acerca del escenario que dominaba la cuestión indígena latinoamericana: la denominada emergencia indígena<sup>3</sup>. Este proceso, surgido a mediados de la década de 1980 e intensificado y masificado durante toda la década de 1990, poseía una serie de hitos significativos<sup>4</sup> que expresaron de manera clara los caminos que fue tomando la movilización indígena: entre otros, una fuerte afirmación étnica y cierta consolidación de la demanda autonómica como eje o matriz de muchas de las reivindicaciones indígenas<sup>5</sup>.

Al llegar a México, y a pesar de la inmensa influencia de estos movimientos indígenas, sobre todo del EZLN<sup>6</sup>, pude percibir que existían pueblos indígenas que, aunque movilizados, no habían seguido el mismo itinerario de lo que parecía ser la tendencia general en los primeros años de movilización. Es decir, se trataba de poblaciones indígenas -nunca totalidades, siempre parcialidades-<sup>7</sup> que no manifestaban en sus organizaciones, en sus discursos u otras instancias de afirmación social una marcada distinción étnica y que tampoco se alinea-

ban al eje de las demandas autonómicas. De manera que siendo potencialmente categorizados dentro de la cuestión étnica se movilizaban a través de caminos y estrategias distintas.

Después de leer a algunos autores conocedores de la realidad indígena mexicana<sup>8</sup> y, sobre todo, de conocer algunas regiones indígenas del país, pensé que tal vez los temas que me interesaban podrían abordarse de manera indirecta, es decir, no instalándose, como era la tendencia general, en una comunidad o municipio autónomo del estado de Chiapas, sino que podían ser observados desde su reverso, desde una zona indígena donde estos procesos no se estuvieran llevando a cabo o donde al menos no fueran tan evidentes, y desde allí intentar comprender las causas de dichas trayectorias.

Así fue como me interesé por la Huasteca hidalguense y más precisamente por la zona rural circundante a la ciudad Huejutla de Reyes, zona que, en términos de movilizaciones indígenas, tenía su propia historia. Allí no es que no hubiesen ocurrido conflictos, al contrario, habían ocurrido muchos. Por ejemplo, durante la década de 1980 se llevaron a cabo numerosas luchas agrarias, gracias a las cuales los campesinos nahuas habían obtenido importantes porciones de tierras<sup>9</sup>. De manera

<sup>3</sup> Bengoa, José (2000), *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile, FCE.

<sup>4</sup> Estos hitos son ampliamente conocidos. Algunos de los más relevantes, en orden cronológico, son: el proceso autonómico llevado a cabo en la Costa Atlántica de Nicaragua en 1985, el denominado 'Levantamiento indígena del Ecuador' ocurrido entre mayo y junio de 1990, la conmemoración de los 500 años de la llegada de los españoles a América en octubre de 1992 y, por supuesto, el alzamiento del EZLN iniciado el 1 de enero de 1994.

<sup>5</sup> Díaz-Polanco, Héctor (1999 [1991]), *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI; Francisco López Bárcena (2004), "La lucha por la autonomía indígena en México: un reto al pluralismo", en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México; Miguel Ángel Porrúa-CIESAS; Pierre Beaucage (2000), "Más allá de lo jurídico. Reflexiones sobre procesos autonómicos indígenas en América", en Leticia Reina (coord.), *Los retos de la etnicidad en los estados-nacional del siglo XXI*, México, CIESAS-INI, Miguel Ángel Porrúa.

<sup>6</sup> Nadie puede desconocer el enorme impacto que tuvo en los movimientos indígenas del continente el levantamiento del 1° de enero de 1994. Para insistir en esta apreciación, no está de más recordar las palabras de un conocedor profundo de la realidad maya chiapaneca, Mario Humberto Ruz, quien se refiere a tales procesos políticos como un movimiento que modificó de manera sustancial la forma de concebir el estado de Chiapas, pasando de ser percibido como "la frontera mexicana con el pasado, para convertirse en un referente del futuro nacional. De última trincheras a vanguardia". Mario Humberto Ruz, (2004 [1995]), "Prólogo", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México, UNAM-CIESAS.

<sup>7</sup> Es decir, no "los nahuas", sino poblaciones nahuas de tal o cual zona de México.

<sup>8</sup> Destaco, por sobre todo, el texto del antropólogo mexicano Arturo Warman (2003), *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, FCE. Warman muestra las complejidades y tensiones que han caracterizado la historia y también el devenir contemporáneo de los pueblos indígenas de Mesoamérica.

<sup>9</sup> Neri Contreras, Arturo (1993), "Movimiento y resistencia campesina en la Huasteca", en Jesús Ruvalcaba y Graciela Alcalá (coords.), *La Huasteca Tomo III. Movilizaciones campesinas*, México, CIESAS; Rafael Nava Vite (1996), *La Huasteca*.

que también, por decirlo de algún modo, era una zona combativa y, coherentemente con mis intereses iniciales, podía resultar interesante ver en qué derivaron dichos procesos o, más bien, podía resultar interesante ver qué tipo de procesos políticos se desarrollaban en la actualidad.

En agosto de 2004 visité por primera vez la zona. Al recorrer algunas comunidades rurales me encontré con una coyuntura bien definida: en toda la región se observaba un fuerte interés (demanda, oferta, organización, implementación y ejecución) por los programas microcrediticios y lo más llamativo era que muchos de estos programas estaban siendo promovidos por organizaciones indígenas. Es decir, los indígenas de la Huasteca estaban enfrascados no en demandas autonómicas ni en reafirmaciones étnicas, sino organizando y participando en microbancos indígenas y programas de microcréditos<sup>10</sup>. En otras palabras, estas personas estaban queriendo participar del mercado a través del uso y manejo del dinero siguiendo una estructura de participación impulsada por los grandes centros de financiamiento mundial (léase Banco Mundial) y apoyada fuertemente por el gobierno mexicano de la época. Pensé, entonces, que esta inesperada realidad entrañaba necesariamente un análisis antropológico. Y a ese ejercicio me aboqué.

Aunque no fue el único, ni tampoco el primero en demandar una antropología de los procesos globales, Eric Wolf tal vez sea quien más claramente manifestó esta necesidad desde el interior de la disciplina. Recogiendo un desafío expuesto en los estudios de los sistemas mundos, en el sentido de comprender el sistema del mundo capitalista y la disposición de sus partes, Wolf amplía este desafío incorporando el legado antropológico de estudio profundo de lo local, es decir, hace un llamado no tan solo a estudiar las formas en

que los centros subyugan a las periferias, sino también a estudiar la diversidad de situaciones que acontecen en dichas periferias<sup>11</sup>.

El autor señala la necesidad de estudiar las sociedades, los estados y los mercados como fenómenos de evolución histórica, con lo cual recupera algo que ya advirtiera Marx: los dispositivos específicos de la experiencia capitalista no pueden generalizarse a todos los tiempos y lugares<sup>12</sup>. Wolf pretende situar a los pueblos estudiados en los campos de fuerza más amplios generados por los sistemas de poder, aclarando que estos sistemas no son atemporales: se desarrollan y cambian, por lo que es importante entender cómo se desenvuelven y extienden su campo de acción sobre la gente tanto en el tiempo como en el espacio.

El punto de partida evidente es que nos enfrentamos a un mundo que se relaciona a través de la lógica capitalista. Sin embargo, eso no necesariamente nos informa sobre los efectos de dicho fenómeno. Es por esta razón que Wolf señala la necesidad de observar la manera en que los sucesivos grupos de personas arrastradas hacia la órbita capitalista ordenan y reordenan sus ideas para responder a las oportunidades y exigencias de sus nuevas condiciones. Y esto solo puede hacerse a través de la práctica etnográfica, pues no se pueden conocer las respuestas solo desde el plano teórico.

A su vez, este permanente quehacer etnográfico serviría para evaluar algunas nociones románticas de la acción humana. Wolf señala que:

*La gente no siempre opone resistencia a las coacciones a las que se ve sometida y tampoco se reinventa libremente en construcciones culturales de su propia elección. La reconfiguración y los cambios culturales*

*Uxtekapán (los pueblos nahuas en su lucha por la tierra)*, México, CONACULTA; Leoncio Martínez García (1994), *Lucha campesina en la Huasteca hidalguense. Un estudio regional*, manuscrito inédito.

<sup>10</sup> Quiero decir que la demanda autonómica, por ejemplo, en términos de delimitaciones territoriales y/o autogobiernos no aparecía de manera explícita ni en los discursos ni en las acciones de las organizaciones indígenas de la Huasteca. Esto no niega una lectura que, de manera más subyacente y matizada, apunte a que el hecho de querer contar con un microbanco indígena contenga implícitamente un vector autonómico en términos de autonomía financiera por parte de un "nosotros", los nahuas. Pero esa sería otra lectura que se aleja de los temas abordados en este trabajo.

<sup>11</sup> Eric Wolf (2000 [1982]), *Europa y la gente sin historia*, Buenos Aires, FCE, p. 21.

<sup>12</sup> Karl Marx (1977 [1859]), *Introducción general a la crítica de la economía política*, México, Ediciones Pasado y presente.

*avanzan constantemente en circunstancias variables, pero también extremadamente determinadas. Estas pueden promover la creatividad o inhibirla, suscitar la resistencia o disiparla. Solo la investigación empírica puede decirnos cómo diferentes personas, en sus diversas circunstancias, modelan, adaptan o desechan sus nociones culturales o, de manera alternativa, encuentran obstáculos para hacerlo. Resta descubrir cómo y por qué ciertos grupos de personas adaptan sus ideas culturales al capitalismo y prosperan como resultado de ello, mientras que en otros casos no sucede lo mismo*<sup>13</sup>.

Lo cual, agregó, necesita de más y más etnografía.

Intentando hacer suyo este tipo de desafíos antropológicos, este artículo pretende mostrar la forma en que una comunidad indígena concreta, o más bien algunos grupos de esa comunidad se desenvuelven en los campos de acción que los engloban. Una expresión de estos campos de acción puede relacionarse con los programas de microcréditos, por lo cual aquí me concentro en un programa microfinanciero preciso e intento seguir su aplicación en una comunidad indígena concreta: la comunidad indígena Buenavista del municipio de Huejutla, en la Huasteca mexicana. De manera que este artículo trata cómo se produjo la interacción entre una comunidad nahua y un programa de microfinanciamiento y cómo en esa interacción se pone de manifiesto una serie de cuestiones interesantes para el análisis antropológico, económico y político.

### Puesta en escena

Una buena forma de abordar el tema es a partir de los actores que entran en juego en la relación antes expuesta. Son a los menos tres. Por una parte está el gobierno mexicano, el que de algún modo ha hecho suya la po-

lítica mundial microcrediticia apoyando, promoviendo y ejecutando programas en dicha dirección. Un segundo actor son las instancias intermedias, aquellas que se encuentran promoviendo y ejecutando programas microcrediticios; y, finalmente, el tercer actor es la comunidad indígena, allí donde se implementan estos programas.

En este artículo estos tres actores son abordados con distinta intensidad y grado. Esto es así ya que el interés está puesto, sobre todo, en el registro etnográfico de aquello que ocurre en el nivel microlocal, es decir, en cómo la comunidad de Buenavista responde a la implementación de este tipo de programas.

Por esta razón, respecto al papel del gobierno solo me limitaré a señalar dos cosas. La primera es que el gobierno mexicano ha hecho suyo el interés por desarrollar programas microcrediticios arguyendo la necesidad de ir en auxilio, de una manera novedosa, no asistencialista, de la población más pobre. Y la segunda es que si bien en sus argumentos explícitos está la idea de ir en alivio de la pobreza, una consecuencia asociada guarda relación con el hecho de abrir nuevos mercados y fomentar una cultura del consumo. Esto lo señalo, en primer lugar, porque efectivamente los programas de microcréditos parecen no estar diseñados para atender a las poblaciones más pobres<sup>14</sup>, por lo que no cumplirían con dicha premisa discursiva. Y en segundo lugar, con base en algunos comentarios vertidos por el presidente mexicano de la época respecto al desarrollo de los pueblos indígenas, se tiende a pensar que la solución a las desigualdades estaría siendo visualizada a través de la promoción del consumo. La frase más conocida y reveladora es aquella en la que el presidente Vicente Fox Quesada, al asumir la presidencia de la república, señaló algo así como que él sabe que, en el fondo, todos los indígenas lo que quieren es tener su *vochito*, *su tele* y *un changarro* que les permita vivir<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Wolf, *op. cit.*, p. XII.

<sup>14</sup> Rutherford, Stuart (2002), *Los pobres y su dinero*, México, Universidad Iberoamericana-Colmena Milenaria; Marguerite Robinson (2004), *La revolución financiera. Finanzas sostenibles para los pobres*, México, Sagarpa, The World Bank e Inca Rural.

<sup>15</sup> Gutiérrez Chong, Natividad (2004), "Mercadotecnia en el 'indigenismo' de Vicente Fox", en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, Miguel Ángel Porrúa-CIESAS. El vocablo 'vochito' alude al automóvil Volkswagen conocido en Chile como escarabajo, y el de 'changarro' a un pequeño negocio familiar, por lo general un puesto de comida.

Respecto a las instancias intermedias, el caso que aquí se sigue está vinculado con una sola de ellas. Se trata de la organización indígena Mazehualtzitzi Inicentiliz<sup>16</sup>, organización formada y dirigida por indígenas nahuas, cuyo objetivo explícito es impulsar el desarrollo económico y social de las comunidades indígenas en general y de las mujeres indígenas en particular.

A partir del año 2000 esta organización comenzó a contar con importantes apoyos financieros provenientes de la Fundación Ford y de departamentos gubernamentales, tales como el INI (Instituto Nacional Indigenista, hoy denominado Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-CDI) y Sedesol (Secretaría de Desarrollo Social). Paralelamente se articuló a AMUCCS (Asociación Mexicana de Uniones de Créditos), con la cual decidieron crear un microbanco indígena cuya sede principal quedó establecida en la ciudad de Huejutla. Este microbanco operó con independencia de Mazehualtzitzi, aunque ambas instancias permanecían estrechamente relacionadas en todo nivel.

Tanto el microbanco indígena como la organización Mazehualtzitzi comenzaron a desarrollar programas de microcréditos. En el marco de la organización, que es el caso que se sigue en este artículo, estos microcréditos tienen como destino exclusivo el ámbito productivo, es decir, prestan dinero a personas o grupos de comunidades indígenas para que estos desarrollen algún tipo de proyecto productivo, tales como tiendas comunitarias, cría de cerdos o de gallinas ponedoras. Esta última actividad productiva es el programa que se desarrolló en la comunidad de Buenavista y sobre el cual me referiré más adelante.

Finalmente está el tercer actor en cuestión, la comunidad indígena. Aquí se profundizará en este nivel comunitario debido a

las inquietudes teóricas que se señalaron más arriba, es decir, la de analizar cómo grupos concretos de personas se comportan frente a los campos de fuerza en los cuales se ven inmersos. Se verá que el seguimiento de este caso permite la constatación empírica de al menos dos postulados teóricos muy conocidos, pero que en ocasiones suelen olvidarse, y que es bueno tener siempre presente: i) la subordinación de lo económico a lo social<sup>17</sup>, y ii) que las condiciones y experiencias globales suelen ser 'relocalizadas' en los contextos locales<sup>18</sup>.

El caso aquí analizado da cuenta de una comunidad de personas que intenta formar parte del mercado, pero que junto con ello activa algunos dispositivos socioculturales y en ese intertanto termina imprimiendo su sello en dichos procesos. Esta es, entonces, la tesis de este artículo: los programas de microcréditos no constituyen (no pueden hacerlo) una política que se implementa de manera unilateral en las comunidades, sino que, por el contrario, estas imponen su sello, dejando una impronta de lógicas propias que deben ser incorporadas necesariamente a riesgo de determinar, entre otras cosas, el éxito o el fracaso de tales programas.

Para ilustrar esta interpretación, doy paso a continuación a la descripción etnográfica de la comunidad de Buenavista y luego del caso en cuestión. Termino con un análisis del mismo.

### Esbozo etnográfico de la comunidad Buenavista

Buenavista pertenece administrativamente al municipio de Huejutla, estado de Hidalgo, y en términos históricos y culturales, pertenece a la denominada región Huasteca.

La Huasteca, por ser la Huasteca, es una zona ampliamente estudiada<sup>19</sup>, de manera

<sup>16</sup> Traducido al español sería algo así como '*los indígenas reunidos*'. La información que describe a esta organización toma por base entrevistas realizadas a sus líderes, así como manuscritos inéditos facilitados por ellos mismos.

<sup>17</sup> Bourdieu, Pierre (2000), *Las estructuras sociales de la economía*, Buenos Aires, Manantial; Marshall Sahlins (1983 [1974]), *Economía de la edad de piedra*, Madrid, Akal.

<sup>18</sup> Long, Norman (1996), "Globalización y localización: nuevos retos para la investigación rural", en H. Grammont y Héctor Tejera, *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, UAM-Azcapotzalco, UNAM, INAH, México, Plaza y Valdés.

<sup>19</sup> Existe una extensa bibliografía que da cuenta de distintos temas y enfoques de estudio acerca de esta región. Sería demasiado largo citarla aquí. Sin embargo, se recomienda la lectura de un texto que otorga un panorama general de los temas y

que aquí solo me limitaré a mencionar algunas características generales de dicha región. Se trata de una comarca multiétnica que abarca actualmente, de manera parcial, seis estados de la república mexicana. Estos son los estados de Tamaulipas, San Luis Potosí, Querétaro, Hidalgo, Veracruz y Puebla<sup>20</sup> (ver mapa en página siguiente).

En este territorio han convivido a lo largo del tiempo diversos pueblos indígenas, como los teenek, otomíes, nahuas, tepehuas, totonacas y algunos grupos chichimecas. Históricamente, los pueblos indígenas de la Huasteca han participado en las dinámicas sociales, económicas, políticas y culturales de sociedades más amplias<sup>21</sup>. Durante la época prehispánica, la Huasteca permaneció ligada (subyugada) a la Triple Alianza (Tenochtitlan- Texcoco-Tlacopan) y posteriormente se articuló de manera dinámica al sistema económico colonial novohispano, para luego participar activamente en las guerras de independencia y de la revolución mexicana<sup>22</sup>.

El régimen colonial impuso a los pueblos indios de la Huasteca una determinada estructura agraria que no experimentó mayores cambios sino hasta 1930. A partir de esta fecha se entregaron tierras, con el afán más

que nada de apaciguar las demandas más radicales, puesto que a las comunidades indígenas no se les concedió mayor autonomía política ni se les proporcionaron medios para fortalecer la organización de la población<sup>23</sup>.

El problema de la tierra persiste hasta la actualidad. La lucha por la tierra ha sido una característica y un factor clave para entender el devenir histórico de las poblaciones indígenas de la Huasteca. Los resultados de las demandas agrarias han sido variables, muchas comunidades siguen en trámites burocráticos para lograr una dotación de tierra, otras, como las de Huejutla, 'solucionaron' los problemas de tierra en la década de 1980, mediante luchas en ocasiones violentas. En la actualidad estas tierras permanecen en más de un 95% bajo la modalidad de tenencia comunitaria, ya sea en forma comunal o ejidal<sup>24</sup>.

Ahora bien, la entrega de tierras no significó un paso decisivo en términos de superación de la pobreza. Por lo mismo, los indígenas nahuas de la Huasteca hidalguense han tenido que desarrollar estrategias diversas para la consecución de su reproducción, por lo cual se han visto inmersos en las dinámicas generales que acompañan a las poblaciones indígenas empobrecidas y excluidas.

---

autores que han trabajado científicamente la región. El texto en cuestión tiene por autores a Jesús Ruvalcaba y Juan Pérez Zevallos, y lleva por título *La Huasteca en los albores del tercer milenio. Textos, temas y problemas*, México D.F., CIESAS, 1996.

<sup>20</sup> Algunos autores también incluyen al estado de Guanajuato. Véase Ruvalcaba, Jesús (2004), "La agricultura de roza en la Huasteca ¿suicidio o tesoro colectivo?", en Jesús Ruvalcaba, Juan Manuel Pérez Cevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, CIESAS, Colsan y el Colegio de Tamaulipas, p. 155.

<sup>21</sup> Eric Wolf señala que la imagen de una comunidad, un pueblo anidado "en las faldas de una gran montaña, agrupado alrededor de su iglesia solitaria y enclavada, y rodeado de sus campos de maíz" puede hacer pensar que un pueblo indio de México o Guatemala está extremadamente aislado y es autosuficiente. Sin embargo, agrega el autor, "esta impresión es por de más engañosa; durante casi 3 000 años, las comunidades de Mesoamérica han formado la trama y la urdimbre de mundos mayores". Eric Wolf (2000 [1959]), *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, Era.

<sup>22</sup> Ruvalcaba, Jesús; Pérez, Juan y Octavio Herrera (2004), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, CIESAS, Colsan y el Colegio de Tamaulipas.

<sup>23</sup> Ruvalcaba, Jesús y Pérez, Juan (1996), *La Huasteca en los albores del tercer milenio. Textos, temas y problemas*, México, CIESAS; Francisco Schryer (1993), "El comportamiento político de los campesinos indígenas de la Huasteca entre 1860 y 1960", en Jesús Ruvalcaba y Graciela Alcalá (coords.), *La Huasteca Tomo III. Movilizaciones campesinas*, México, CIESAS.

<sup>24</sup> Ruvalcaba y Zevallos (1996).



de 'fiado', tandas, préstamos a cambio de trabajo y préstamos entre parientes y amigos<sup>28</sup>.

Finalmente, la situación socioeconómica de la comunidad es de una precariedad enorme, lo cual puede confirmarse, por ejemplo, en la pobre cantidad y calidad nutritiva de la alimentación<sup>29</sup>. Contribuyen a esta situación dos problemas básicos: la sequía y el constante crecimiento poblacional.

### El programa microcredítico en acción

A pesar de que la organización Mazehualtzitzi llevaba más de cuatro años trabajando con comunidades indígenas de la zona, por ejemplo, con la vecina comunidad de Poxla, fue recién en enero de 2005 cuando por primera vez comenzó a desarrollar un programa de microfinanciamiento con la comunidad de Buenavista.

En términos generales, el modo de operación de este tipo de proyectos funciona del siguiente modo<sup>30</sup>: la organización tiene promotores que van a las comunidades y promueven este tipo de proyectos. Paralelamente, posee contactos en las comunidades que ayudan en esta labor. De esta forma consiguen formar un grupo, por lo general de mujeres, dispuesto a participar en el proyecto ofrecido. Una vez que se consigue la conformación del grupo se nombra a un responsable no directamente involucrado en el proyecto, cargo que con frecuencia y paradójicamente recae en un hombre: el profesor o el catequista de la comunidad.

En Buenavista el proyecto consistió en el préstamo de 32 000 pesos mexicanos para 16 mujeres participantes<sup>31</sup>. Este dinero, 2 000 pesos por cada participante, debía ser utilizado en la compra de pollos, alimentos y vacunas en lugares previamente establecidos y aprobados por la organización.

Aunque se supone que son las propias mujeres las que deben escoger dónde comprar, en la práctica es la organización la que se hace cargo de esas actividades. Así, por ejemplo, son los promotores de Mazehualtzitzi quienes compran los pollos y el alimento para luego llevarlos a la comunidad donde el responsable del proyecto realiza la distribución entre las señoras participantes. En Buenavista el responsable del proyecto fue el catequista de la comunidad, Aniceto, y la persona que sirvió como contacto fue una mujer, Salustia, quien era, coincidentemente, la única persona de la comunidad integrante de la organización Mazehualtzitzi.

Una vez que el grupo participante ha sido conformado, se realiza una reunión en la misma comunidad que tiene por finalidad explicar las reglas del proyecto para, posteriormente, firmar los contratos. Aquí el rol del encargado o responsable del proyecto es clave, pues muchas veces recae en él la responsabilidad de explicar el proyecto y traducirlo al náhuatl, sobre todo cuando hay muchas mujeres monolingües participando.

Este tipo de reuniones son en extremo formales. La apoderada legal de Mazehualtzitzi lee todo el convenio, el cual incluye numerosos términos legales de difícil comprensión. Después el responsable hace preguntas y la apoderada responde. Luego se les traduce a las mujeres participantes, quienes, en silencio, mueven sus cabezas en señal de aceptación. Posteriormente cada señora firma el convenio y la apoderada les entrega el cheque del préstamo. El encargado hace nuevas preguntas y la apoderada contesta a las dudas, para terminar asegurando que no hay nada de que preocuparse pues el proyecto contempla la asesoría técnica de la organización.

Poco tiempo después de la firma de los convenios los insumos llegan a las comunida-

<sup>28</sup> Espinoza, Claudio (2005), *Microfinanciamiento en una comunidad nahua. Un estudio introductorio*, tesis de maestría en antropología, México, CIESAS-D.F.

<sup>29</sup> La comida suele consistir en tortillas de maíz, distintos tipos de chiles (ajíes), huevos, pemuches (*Erythrina coralloides* DC) y otras plantas, y en ocasiones pollo, arroz y muy extraordinariamente carne de cerdo. Hay días en que se come solo tortillas con salsas de chile. Todo esto se acompaña con atole y café, y en ciertos días con pan dulce.

<sup>30</sup> Tuve la fortuna de acompañar a los encargados de Mazehualtzitzi a varias comunidades de la Huasteca donde se implementaban este tipo de programas. Por ello, la descripción puede ser más general y no solo se remite a la forma de operación que adquirió en Buenavista.

<sup>31</sup> Al momento de la investigación de campo la equivalencia era aproximadamente de 1 dólar = 10 pesos mexicanos.

des. En Buenavista cada mujer participante recibió en su hogar 50 pollos y, periódicamente, el alimento adecuado para ellos. El resultado, en términos de rentabilidad de los pollos, no es inmediato, sin embargo, cada participante debe desde el primer mes pagar las cuotas del crédito brindado por Mazehualtitzí. Así, la primera cuota pagada, por un monto de 210 pesos, debía cumplirse el 10 de enero de 2005, a menos de una semana de haber recibido los animales. De ahí, en más se debía pagar una suma similar -aunque iba descendiendo a medida que pasaba el tiempo- por espacio de 12 meses, hasta completar 2 165 pesos.

En este punto surgió una importante crítica al programa por parte de los actores locales. El hecho de tener que comenzar el pago del préstamo antes de ver cualquier tipo de productividad era considerado un despropósito. De hecho, hubo comunidades, como la vecina Poxla, donde mucha gente involucrada en un proyecto anterior de porcinos no pudo conseguir los recursos necesarios para el pago de las primeras cuotas. Después de un tiempo y de una negociación con los encargados de Mazehualtitzí, devolvieron los animales e insumos que habían recibido.

A las dudas en torno a la programación de la deuda se suma además el dilema de si acaso los animales efectivamente iban a generar el rendimiento necesario que permitiera cumplir con la deuda<sup>32</sup>. Con este ambiente un tanto cargado hacia la incertidumbre, de las 16 mujeres que se habían inscrito en el programa, cinco se retiraron, lo cual dejaba en duda la implementación del proyecto, puesto que este se ejecutaba siempre y cuando participaran al menos 16 personas. Esta situación obligó a las partes interesadas a buscar a cinco mujeres más. La tarea esta vez no quedó en manos de los promotores de la organización, sino a cargo de Salustia y Aniceto, quienes en un tiempo muy breve consiguieron a cinco mujeres reemplazantes.

Este tipo de decisiones demandaba necesariamente una indagación: ¿cuáles eran las razones que argüían las cinco mujeres para retirarse del proyecto y, más aún, cómo y por qué había cinco mujeres dispuestas a reemplazarlas? Creo que al profundizar en este tipo de cuestiones se subraya, en definitiva, un punto crucial: cómo es que se organizó el proyecto desde la perspectiva de la comunidad y, por tanto, una forma concreta de interacción de la comunidad con el programa microcrediticio. Pero para ello era necesario contar con algunas herramientas teóricas y metodológicas que permitieran el abordaje de este caso.

Lo primero fue establecer el tipo de fenómeno que se quería analizar. Con matices mayores o menores, este tipo de proyectos microcrediticios se inserta en las denominadas asociaciones rotativas de créditos<sup>33</sup>. Wolf ha señalado que el hecho de la participación en este tipo de asociaciones conlleva a lo menos dos requisitos: requiere, por un lado, el aplazamiento de una satisfacción, por lo cual constituye una prueba de prevención prudente y, por el otro, también requiere de 'confianza en la confiabilidad' de los demás participantes: llegar a ser aceptado como miembro de una de estas asociaciones y aceptar a otros depende de la construcción cultural del concepto *confianza*: es decir, la disposición a comprometerse en una reciprocidad generalizada con otros<sup>34</sup>.

De esta manera, y buscando comprender los escenarios culturales que sirven como plataforma para la interacción de personas y redes en Buenavista, fue necesario abordar la idea de reciprocidad generalizada, lo que necesariamente conduce a la bibliografía antropológica clásica sobre estos temas, puesto que conceptos e ideas urdidas en épocas pasadas, por ejemplo, *incrustación* y *hecho social total*, siguen siendo útiles para el análisis de este tipo de casos.

<sup>32</sup> Todas las personas con las cuales conversé afirmaban que los pollos de *granja* (criadero) no son mejores que los de *rancha* (campo). Que se enfermaban fácilmente y morían. Además, se comentaba que al usarlos como alimentos formaban 'niños desechables'. Es decir, pensaban que unos pollos, los del campo, eran naturales, mientras que los de crianza eran artificiales, y le otorgaban mayor valor a los primeros.

<sup>33</sup> Vélez Ibáñez, C. (1983), *Lazos de Confianza. Los sistemas culturales y económicos de crédito en las poblaciones de los Estados Unidos y México*, México, FCE.

<sup>34</sup> Wolf, Eric (1983), "Prólogo", en C. Vélez Ibáñez 1983), *Lazos de Confianza. Los sistemas culturales y económicos de crédito en las poblaciones de los Estados Unidos y México*, México, FCE.

Ahora bien, como una forma de facilitar el análisis decidí realizar una abstracción y dividir por grupos la participación de las mujeres en el proyecto.

Distinguí en principio tres grupos: A) mujeres que participaron desde el primer momento; B) mujeres que desistieron o que no entraron al proyecto siendo invitadas; y C) mujeres que entraron en reemplazo. A pesar de la diferente forma de integrarse al proyecto y de los sutiles comentarios en torno al desenvolvimiento del mismo, entre el grupo A y el grupo C existía una base común de redes solidarias, cuestión que no compartía el grupo B.

Por un lado, entonces, podía agrupar al grupo A y C, con lo que quedaba conformado el grupo AC, y por el otro quedaba el grupo B. Pensando en algunas lógicas comunitarias que motivaron la participación o no de las mujeres de la comunidad en el proyecto de Mazehualtzitzi, sostengo la posibilidad de que esta implicación esté relacionada con la pertenencia diferenciada de cada grupo (AC, por un lado, y B por el otro) a distintas redes al interior de la comunidad o, siguiendo la tipología de Service utilizada por Sahlins<sup>35</sup>, a distintos niveles de reciprocidad. Veamos tres casos ilustrativos de esta situación.

En el grupo AC, el caso de la señora Angélica: Ella ingresó al proyecto desde un primer momento, cuando los promotores de Mazehualtzitzi fueron a ofrecer la participación en el mismo. Para Angélica, la expectativa de tener gallinas, pues no tenía, fue el principal argumento de ingreso. Angélica señaló, además, que el proyecto no fue *a fuerzas*, es decir, nadie la obligó a participar. Este carácter voluntario al cual alude permite suponer que hay otras instancias en la vida comunitaria, o en sus interrelaciones, que sí son *a fuerza*. Por otro lado, Angélica estaba vinculada mediante relaciones de parentesco con otras mujeres participantes en el proyecto, de hecho es hija, sobrina y prima de mujeres partícipes. Finalmente, es necesario mencionar que Angélica tenía una cuenta de ahorro en el microbanco indígena.

En el grupo AC, el caso de la señora Natalia, quien ingresó al proyecto en un segundo momento, cuando Aniceto y Salustia fueron a pedirle que aceptara los animales que otra mujer había rechazado. Natalia ya tenía pollos. Ante mi curiosidad por entender, entonces, por qué había decidido ingresar, me respondió que no sabía bien por qué lo había hecho, que más bien había obrado de esa manera porque Salustia y Aniceto se lo habían solicitado, *porque me dijeron que entrara*. Por otro lado, Natalia tenía importantes críticas al proyecto, por ejemplo, señalaba que la calidad de los pollos era mala, que son animales muy delicados y que *crian* niños desechables. Dijo, además, que la forma de pago del proyecto también estaba mal diseñada, pues no se podía comenzar a pagar la deuda cuando aún no había ningún beneficio. Por último, agregó que el proyecto no contemplaba garantías por los pollos, que de tan delicados se habían muerto varios.

Natalia, a diferencia de Angélica, no tenía cuenta en el microbanco indígena debido a su incapacidad para disponer de siete pesos a la semana, que es el requerimiento mínimo para abrir una cuenta de ahorro. Finalmente, Natalia, al igual que Angélica, tenía lazos parentales y sociales con las mujeres participantes del proyecto. Es hija de una participante y comadre de Salustia.

En el grupo B, el caso de la señora Antonia, quien pertenece, administrativamente, a Ampliación Buenavista, aunque como ella misma señaló, dicha situación no constituye ningún obstáculo para tener diversas relaciones con la gente de Buenavista.

A Antonia fueron los promotores de Mazehualtzitzi, quienes le ofrecieron entrar al proyecto. Antonia rechazó participar dando sólidos argumentos. Primero, su desconfianza en este tipo de instancias. En el pasado había participado en una caja de ahorro y crédito popular promovida por un sacerdote de la zona. Esta caja quebró y Antonia perdió parte importante de sus ahorros. El sacerdote ahora está preso. En segundo lugar, ella ya poseía pollos, no muchos, pero suficientes para el autoconsumo. En

<sup>35</sup> Sahlins, Marshall (1974), *Economía de la edad de piedra*, Madrid, Akal.

tercer lugar, Antonia dijo que existían mejores alternativas de inversión que el proyecto o microbanco indígena. Dijo, por ejemplo, que comenzar un negocio, con el mismo dinero que van a tener que pagar en el proyecto, puede dar mejores beneficios. Por último, hizo referencia a cierto instinto gregario que operaría en las mujeres que entraron al proyecto. Dijo que las mujeres que entran ni siquiera miden cuáles van ser su beneficios y que más bien entran porque ven a otras que así lo hacen<sup>36</sup>.

Por último Antonia también tenía parientes en el grupo de mujeres participantes, de hecho es prima de la presidenta de la organización Mazehualtzitz, y además es hija, prima y sobrina de otras mujeres participantes.

Como puede apreciarse, los cuatro argumentos de Antonia son fuertes y cada uno por sí solo bastaría para comprender su no participación. Sin embargo, con el afán de entender algunas lógicas comunitarias, en este artículo me inclinaré por el análisis de la pertenencia a redes diferenciadas al interior de la comunidad. La hipótesis es que junto a los argumentos esbozados por las mujeres para decidir su participación o no en el proyecto, hay una razón subyacente o que al menos no se explicita fácilmente en el discurso. Esta interpretación está relacionada con la pertenencia diferenciada a redes sociales y a las obligaciones sociales que esa pertenencia conlleva. El grupo AC estaría unido mayoritariamente por redes parentales, lo que da pie para conformar una red social. Este hecho forzaría a decisiones que no necesariamente son coherentes con los principios exclusivamente económicos y que más bien responden a obligaciones sociales. Por su parte, las mujeres que conforman el grupo B, en estricto rigor un *no grupo*, no formarían parte de esta red (aunque individualmente puedan pertenecer a otras) y por lo mismo no sienten la obligación de entrar al proyecto. Por tanto, en esta situación su accionar expresa los intereses particulares por sobre las obligaciones sociales.

Siguiendo esta hipótesis se puede entender mejor por qué Natalia (que entró como

reemplazante) ingresó al proyecto, a pesar de que ya disponía de gallinas, de que expresó importantes críticas al mismo y de que, según sus propias palabras, no sabía bien por qué lo había hecho si no es porque *le dijeron* que así lo hiciera. Entonces, si Natalia no necesitaba más pollos, pues ya tenía, y además los pollos del proyecto, según sus propias apreciaciones, no eran los mejores -necesitaban de excesivo cuidado y criaban *niños desechables*-, y si además no disponía de dinero para ahorrar en el microbanco al ritmo de 7 pesos a la semana, ¿por qué entonces decidió ingresar?

Su decisión, en términos estrictamente económicos, debía encaminarla a no entrar en el proyecto, y así lo hizo en un primer momento; pero cuando desistieron algunas mujeres y los responsables le *pidieron* que participara, ella accedió a pesar de todos los argumentos en contra que tenía. La pertenencia a una red de reciprocidad puede, al parecer, incidir en actos que se presentan como económicos, pero que no lo son de manera exclusiva, sino que están cruzados por distintas instituciones sociales.

Pasemos al caso opuesto, el de Antonia. Similar al caso de Natalia, desde el primer momento Antonia rechazó participar en el proyecto con base en argumentos sólidos. Pero, a diferencia de Natalia, ella pudo hacer valer estos argumentos y mantenerse alejada del proyecto microcrediticio. Pienso que Antonia, así como las cinco mujeres que se retiraron del proyecto, pudieron actuar de esa manera porque no estaban constreñidas por las mismas normas de reciprocidad que las mujeres que sí participaron en el proyecto, pues no pertenecían a esa red. Y ello a pesar del fuerte vínculo parental con esa red. La siguiente pregunta, por lo tanto, es la de indagar por qué las normas de reciprocidad y las obligaciones dictaminadas por el parentesco en el caso de Natalia no operan en el de Antonia.

Se podría pensar, tal como lo hace Sahlins<sup>37</sup>, que existen individuos que no cumplen con las normas de reciprocidad. El modelo de reciprocidad no puede aplicarse a todos

<sup>36</sup> Más adelante veremos que este instinto gregario al que alude subrepticamente Antonia es el reflejo de que hay otros motivos, más allá de lo estrictamente económico, que también inciden en las decisiones de los sujetos.

<sup>37</sup> *Op. cit.*

los individuos que componen un determinado nivel de integración social, sea cual sea este. Una interpretación posible en el caso de Antonia, por lo tanto, sería la de la excepcionalidad que Sahlins incluye en su modelo, pues ella, aunque debía haber respetado la normatividad que, al parecer, prescribe el parentesco, no lo hizo.

Pero, siguiendo la hipótesis esbozada más arriba, más que no cumplir con la norma de reciprocidad que regiría esa red, Antonia participaba en otra red signada, de algún modo, por la alianza, aunque seguía manteniendo algún nivel de reciprocidad con la red marcada por la consaguinidad. En este sentido, el parentesco constituye la plataforma que puede generar una red, pero no la determina ni la obstruye.

Si la red de mujeres participantes en el proyecto se caracteriza por algo parecido a lo que Sahlins llama reciprocidad generalizada, Antonia se relacionaría con esta misma red, pero a través de una reciprocidad equilibrada. Por su lado, con la gente perteneciente a su red, Antonia se relaciona de un modo más cercano a la reciprocidad generalizada. Un ejemplo de esto puede verse en otro aspecto de los intercambios intracomunitarios.

Antonia y su esposo Nazario tenían una especie de centro de acopio donde recibían palmilla que les vendían otros hogares de la comunidad y que ellos, a su vez, vendían a intermediarios que llegaban a la comunidad en busca de dicho producto. Los hogares que entregaban palmilla a Antonia y Nazario pertenecían indistintamente a Buenavista como a Ampliación Buenavista. Sin embargo, el comportamiento de Antonia con estas personas estaba lejos de ser homogéneo y de seguir una estricta pauta puramente económica. Antonia se comportaba de modo distinto de acuerdo con la persona con la que estuviera intercambiando, dando cuenta con ello de distintos niveles de distancia social que conllevaban diferentes niveles de reciprocidad.

Por ejemplo, Julia, una mujer que formaba parte de los proveedores de Antonia, pertenecía al barrio Milcahuatl, un barrio familiar que es, administrativamente, de la comunidad Buenavista. El trato comercial entre

Antonia y Julia es directo e inmediato: una entrega la palmilla y la otra retribuye con el dinero correspondiente. Según el precio pagado, en ocasiones Julia puede vender su palmilla a otra familia que también posee un centro de acopio. A diferencia de Julia, Aniceto, el catequista de la comunidad, proveniente de Amelica, barrio donde reside gente que pertenece tanto a la administración comunitaria Buenavista como a la de Ampliación Buenavista, vende su palmilla siempre y en todo momento a Antonia y Nazario. El intercambio entre estas partes es exactamente igual al de Julia, directo e inmediato.

Un tercer vendedor de palmilla es Félix, tío materno de Antonia, y que también pertenece al barrio de Nazario, Amelica, pero a diferencia de este, Félix pertenece administrativamente a Ampliación Buenavista. El trato entre estas partes, Antonia y Nazario por un lado, y Félix por el otro, funciona de manera distinta. En este caso opera el sistema de "pago adelantado", es decir, Félix solicita pagos (préstamos) sin dar nada a cambio en el momento del primer intercambio, para luego, después de transcurrido un tiempo, devolver dicho pago con palmillas. Antonia contaba que a veces este pago no era saldado, pero que no podía hacer mucho, pues ella tenía una muy buena relación con su tío Félix. Ahora bien, de los trece hogares que venden palmilla a Antonia, este sistema es ocupado con Félix y solo dos personas más, ambos familiares directos del esposo de Antonia, Nazario, y por tanto, debido al patrón de residencia patrilocal, ambos residentes del mismo barrio de Antonia y ambos también pertenecientes a Ampliación Buenavista.

En resumen, con Julia el intercambio es equilibrado y con Aniceto lo mismo, aunque en este caso opera una especie de lealtad generalizada. Finalmente, con Félix, perteneciente a la red social de Antonia, el intercambio puede posponerse y entonces es más cercano, aunque no completamente, al generalizado.

De este modo, si bien Antonia puede hacer valer todos sus argumentos, puramente económicos, con la gente del proyecto microcrediticio, no puede hacer lo mismo cuando actúa con personas que pertenecen a su red social. Volviendo a la hipótesis planteada con

anterioridad, puede observarse cómo en determinadas situaciones se actúa más por principios y obligaciones sociales que por conveniencia individual.

Ahora bien, ¿qué puede representar este tipo de comportamiento que, por lo demás, ya fueron analizados y teorizados hace varias décadas atrás por la antropología económica? Una relación posible para el tema que vengo exponiendo sería identificarlo con cierta 'lógica comunitaria', es decir, con la idea que me fue señalada por varias personas de la comunidad al momento de hablar de las estructuras políticas de la misma. Ellas señalaban que, por ejemplo, las obligaciones estipuladas en *la faena*, instancia donde cada hombre de cierta edad o casado debe trabajar para la comunidad sin remuneración personal cuando el juez lo estime necesario, cuestión que ocurre por lo general una vez a la semana o cada quince días.

Los hombres de la comunidad no expresan reparos a esta forma de organización, al contrario, sostienen que *cada persona debe estar con alguien, no se puede estar solo*, y en este sentido cada hombre, cada mujer y cada familia no está sola, está con una comunidad conformada por otros hombres y otras mujeres y otras familias a las cuales podrá recurrir cuando se les necesite. Entonces, la participación en los deberes comunitarios, si bien no tiene retribución personal inmediata, sí otorga el derecho de contar con la comunidad en un momento posterior cuando se le necesite. En el fondo, se trata del aplazamiento de una satisfacción y de la necesaria confianza en la confiabilidad de los demás.

El proyecto ejecutado por la organización Mazehualtzitzi en la comunidad de Buenavista vio también reflejado este tipo de argumentos. Las mujeres que finalmente consumaron el programa microcrediticio, lo hicieron actuando con esta lógica comunitaria, es decir, basándose en esta idea de *no estar solas, de estar con alguien*, protegiéndose del mercado con gente en la cual se confía, y por eso recurrieron a una red de solidaridad. Las personas que no formaban parte de esa red, es decir, que no tienen confianza en la confiabilidad de los demás, optaron por alejarse del proyecto y para ello pudieron hacer efectivos

todos los argumentos en contra que pudieran tener, mientras que la gente de la red busca a los 'suyos' y aunque estos tengan múltiples razones para no querer entrar al programa, termina pesando más la obligación social sobre cualquier otro argumento.

## Conclusiones

En primer lugar habría que decir que en cierto nivel profundo la comunidad juega un rol preponderante en el desarrollo del programa microfinanciero en el cual está involucrada. Así, en estos campos de fuerza que envuelven a pequeñas comunidades, estas responden de manera diversa, es decir, ingresan en esos campos pero lo hacen apoyándose en lógicas particulares.

Sabemos que hay una racionalidad capitalista que cada vez abarca más espacios de la vida social del planeta. Sabemos que esta lógica capitalista es predominante y que todas las lógicas que no se enmarquen en dicha vía se vuelven residuales. Sin embargo, vemos a través del caso expuesto cómo estas formas no capitalistas, basadas en lógicas comunitarias (esta idea de estar con alguien) apoyadas fuertemente por reglas de parentesco -u otras-, son demasiado importantes para no ser tomadas en consideración.

En el caso de Buenavista, el proyecto solo pudo desarrollarse cuando fueron los propios actores locales quienes activaron ciertos dispositivos sociales para ponerlo en marcha. Esta puesta en marcha se hizo considerando fuertemente la idea de confianza en la confiabilidad de los demás. En otros casos no ocurrió lo mismo y los resultados fueron muy diferentes. Por ejemplo, el caso de la comunidad Vicente Guerrero del vecino municipio de Huautla, lugar donde se intentó implementar un almacén comunitario como parte de un programa microcrediticio. El reclutamiento de los participantes estuvo a cargo del profesor de la escuela. Nadie le dijo que no, pero en algún momento del desarrollo sucedió un problema con algunos productos desaparecidos del almacén y allí emergieron dos grupos claramente diferenciados. Ninguno de estos grupos confiaba en el otro y, por tanto, ninguno aceptaba que el administrador del almacén fuera alguien del grupo contrario, es decir,

no había confianza en la confiabilidad de los demás. Tal vez si la selección de los participantes se hubiera conducido por la lógica de los actores sociales, este problema no hubiese ocurrido, pero como no se hizo, el proyecto estuvo estancado por meses hasta que finalmente fracasó.

En segundo lugar, y tratando de situar la discusión en un nivel de abstracción mayor, podría decirse que estas comunidades de la Huasteca, que desde hace mucho forman parte de sistemas más amplios y donde han ocupado distintas posiciones, por lo general subalternas, hoy en día siguen representando un lugar de interés para el sistema que los engloba. Quizá conjuntamente con formar parte de un ejército de reserva laboral, estén constituyendo un potencial mercado para un sistema capitalista que está en constante expansión y que necesita de nuevos mercados y de ahí que se les intente incluir en sistemas financieros formales.

Como puede apreciarse, los indígenas de Buenavista están expresando un interés y una forma de incorporación a la modernidad globalizada a través del ingreso a estos nuevos mercados; sin embargo, en este proceso, ellos se acompañan de lógicas ajustadas a sus convicciones que, al parecer, no están dispuestos a cambiar.

En este sentido quizá la principal motivación de ingreso a los microcréditos no sea una cuestión exclusivamente económica, en los términos de que represente una alternativa real al desarrollo económico de las comunidades, sino que se enmarque en una necesidad de formar parte del mercado, de la vida social, a partir del manejo del dinero.

Sin embargo, el desafío está en ampliar el contexto impuesto por las condiciones capitalistas, incorporando las formas que hasta ahora el sistema ha marginado, las formas que han sido invisibilizadas y reducidas al folclor, como las formas de solidaridad que encontramos en Buenavista y que intentamos reseñar en este trabajo.

Los microcréditos quizá reflejen en el nivel local una vía para el ingreso a la globalización con base en el mercado, pero ¿quién

puede decir que esta integración al mundo globalizado no puede realizarse considerando lógicas distintas como las observadas en Buenavista?

### Bibliografía

ARIEL DE VIDAS, A. (2003), *El Trueno ya no vive aquí*, México, CIESAS, Colsan, CEMCA, IRD.

BEAUCAGE, P. (2000) "Más allá de lo jurídico. Reflexiones sobre procesos autonómicos indígenas en América", en Leticia Reina (coordinadora), *Los retos de la etnicidad en los estados-nacional del siglo XXI*, México, CIESAS-INI, PORRÚA.

BENGOA, J. (2000), *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago de Chile, FCE.

BOURDIEU, P. (2000), *Las estructuras sociales de la economía*, Buenos Aires, Manantial.

DÍAZ-POLANCO, H. (1999 [1991]), *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI.

ESPIÑOZA, C. (2005), *Microfinanciamiento en una comunidad nahua. Un estudio introductorio*, tesis de maestría en antropología, México, CIESAS-D.F.

GUTIÉRREZ CHONG, N. (2004), "Mercadotecnia en el 'indigenismo' de Vicente Fox", en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, Miguel Ángel Porrúa-CIESAS.

LONG, N. (1996), "Globalización y localización: nuevos retos para la investigación rural", en H. Grammont y Héctor Tejera, *La sociedad rural mexicana frente al nuevo milenio*, UAM-Azcapotzalco, UNAM, INAH, México, Plaza y Valdés.

LÓPEZ BÁRCENA, F. (2004), "La lucha por la autonomía indígena en México: un reto al pluralismo", en Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y María Teresa Sierra (coords.), *El Estado y los indígenas en tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad*, México, Edit. Porrúa-Ciesas.

MARSHALL SAHLINS (1983 [1974]), *Economía de la edad de piedra*, Madrid, Akal.

- MARTÍNEZ GARCÍA, L. (1994), *Lucha campesina en la Huasteca hidalguense. Un estudio regional*, manuscrito inédito.
- MARX, K. (1977 [1859]), *Introducción general a la crítica de la economía política*, México, Ediciones Pasado y presente.
- NAVA VITE, R. (1996), *La Huasteca. Uextekapan (los pueblos nahuas en su lucha por la tierra)*, México, CONACULTA.
- NERI CONTRERAS, A. (1993), "Movimiento y resistencia campesina en la Huasteca", en Jesús Ruvalcaba y Graciela Alcalá (coords.), *La Huasteca Tomo III. Movilizaciones campesinas*, México, CIESAS.
- ROBINSON, M. (2004), *La revolución financiera. Finanzas sostenibles para los pobres*, México, Sagarpa, The World Bank e Inca Rural.
- RUTHERFORD, S. (2002), *Los pobres y su dinero*, México, Universidad Iberoamericana-Colmena Milenaria.
- RUVALCABA, J. (2004) "La agricultura de roza en la Huasteca, ¿suicidio o tesoro colectivo?", en Jesús Ruvalcaba, Juan Manuel Pérez Cevallos y Octavio Herrera (coords.), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, CIESAS, Colsan y el Colegio de Tamaulipas.
- RUVALCABA, J. y PÉREZ ZEVALLOS, J. (1996), *La Huasteca en los albores del tercer milenio. Textos, temas y problemas*, México, CIESAS.
- RUVALCABA, J.; PÉREZ ZEVALLOS, J. y HERREIRA, O. (2004), *La Huasteca, un recorrido por su diversidad*, México, CIESAS, Colsan y el Colegio de Tamaulipas.
- RUZ, M. H. (2004 [1995]), "Prólogo", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas, los rumbos de otra historia*, México, UNAM-CIESAS.
- SAHLINS, M. (1974), *Economía de la edad de piedra*, Madrid, Akal.
- SCHRYER, F. (1993), "El comportamiento político de los campesinos indígenas de la Huasteca entre 1860 y 1960", en Jesús Ruvalcaba y Graciela Alcalá (coords.), *La Huasteca Tomo III. Movilizaciones campesinas*, México, CIESAS.
- VALLE, J. (2003), "Reciprocidad, jerarquía y comunidad en la tierra del trueno", en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites*, vol. II, México, INAH.
- VÉLEZ IBÁÑEZ, C. (1983), *Lazos de Confianza. Los sistemas culturales y económicos de crédito en las poblaciones de los Estados Unidos y México*, México, FCE.
- WARMAN, A. (2003), *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, México, FCE.
- WOLF, E. (1983), "Prólogo", en C. Vélez Ibáñez (1983), *Lazos de Confianza. Los sistemas culturales y económicos de crédito en las poblaciones de los Estados Unidos y México*, México, FCE.
- WOLF, E. (2000 [1959]), *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, México, Era.
- WOLF, E. (2000 [1982]), *Europa y la gente sin historia*, Buenos Aires, FCE.