



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

Curación para el trabajo: Representaciones sociales del
trabajo en la infancia en una comunidad Tepehua

Claudia Madrid Serrano

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Raúl Nieto Calleja

Asesoras: Dra. Patricia de Leonardo Ramírez

Dra. Guadalupe Teresinha Bertussi Vachi



México, D.F.

Marzo, 2010

1944

En el momento de esta escritura, yo, el Sr. Juan José Rodríguez, de edad de 45 años, casado, con domicilio en la ciudad de Bogotá, República de Colombia, he escrito y firmado el presente documento en presencia de los señores Juan Pablo Rodríguez y Ricardo Uribe, quienes actúan como testigos, y del Sr. Juan José Rodríguez, padre de la menor Angélica Rodríguez, quien actúa como representante legal de la misma.

Yo, el Sr. Juan José Rodríguez, padre de la menor Angélica Rodríguez, he escrito y firmado el presente documento en presencia de los señores Juan Pablo Rodríguez y Ricardo Uribe, quienes actúan como testigos, y del Sr. Juan José Rodríguez, padre de la menor Angélica Rodríguez, quien actúa como representante legal de la misma.

Yo, el Sr. Juan José Rodríguez, padre de la menor Angélica Rodríguez, he escrito y firmado el presente documento en presencia de los señores Juan Pablo Rodríguez y Ricardo Uribe, quienes actúan como testigos, y del Sr. Juan José Rodríguez, padre de la menor Angélica Rodríguez, quien actúa como representante legal de la misma.

Yo, el Sr. Juan José Rodríguez, padre de la menor Angélica Rodríguez, he escrito y firmado el presente documento en presencia de los señores Juan Pablo Rodríguez y Ricardo Uribe, quienes actúan como testigos, y del Sr. Juan José Rodríguez, padre de la menor Angélica Rodríguez, quien actúa como representante legal de la misma.

Yo, el Sr. Juan José Rodríguez, padre de la menor Angélica Rodríguez, he escrito y firmado el presente documento en presencia de los señores Juan Pablo Rodríguez y Ricardo Uribe, quienes actúan como testigos, y del Sr. Juan José Rodríguez, padre de la menor Angélica Rodríguez, quien actúa como representante legal de la misma.

Yo, el Sr. Juan José Rodríguez, padre de la menor Angélica Rodríguez, he escrito y firmado el presente documento en presencia de los señores Juan Pablo Rodríguez y Ricardo Uribe, quienes actúan como testigos, y del Sr. Juan José Rodríguez, padre de la menor Angélica Rodríguez, quien actúa como representante legal de la misma.

Yo, el Sr. Juan José Rodríguez, padre de la menor Angélica Rodríguez, he escrito y firmado el presente documento en presencia de los señores Juan Pablo Rodríguez y Ricardo Uribe, quienes actúan como testigos, y del Sr. Juan José Rodríguez, padre de la menor Angélica Rodríguez, quien actúa como representante legal de la misma.

A mi pequeña Angélica

AGRADECIMIENTOS

En el transcurso de esta investigación, conté con el apoyo constante del Dr. Raúl Nieto, a quien agradezco sus sugerencias, lecturas del trabajo y su paciencia.

Agradezco a la comunidad de la Universidad Pedagógica Nacional, Unidad 095, que me acogió con mucha camaradería y me brindó condiciones de trabajo en la recta final de la investigación.

A la Dra. Guadalupe Tereshina, su amistad y su incondicional apoyo en la discusión de este trabajo; debo a ella mi involucramiento en la temática de infancia, desde una perspectiva crítica y comprometida.

A mi familia, por su amor y solidaridad, decisivos para la realización de este trabajo.

A Enrique, por su disposición para acompañarme en el trabajo de campo, como por sus sugerencias para la redacción del documento final.

Por último quiero expresar que el soporte financiero para la realización de la investigación, lo obtuve en gran medida a través de la beca que por estudios de posgrado en programas de excelencia, otorga CONACYT.

ÍNDICE

Introducción.....	2
Capítulo 1. INFANCIA Y TRABAJO DESDE EL DISCURSO ANTROPOLÓGICO Y LA MODERNIDAD OCCIDENTAL	
1.1. Trabajo infantil en el discurso antropológico.....	12
1.2. Neoliberalismo e imaginarios colectivos.....	23
1.3. Infancia y trabajo pensados desde la modernidad occidental.....	28
1.4. De algunas definiciones del trabajo infantil.....	47
Capítulo 2. INFANCIA Y TRABAJO EN LA TRADICIÓN INDÍGENA MEXICANA	
2.1. Trabajo colectivo y modos de producción en las sociedades Prehispánicas.....	58
2.2. Trabajo colectivo en las comunidades indígenas mexicanas	66
2.3. Ser niño en las comunidades indígenas mexicanas.....	75
2.4. El trabajo en la infancia indígena mexicana	85

Capítulo 3. APROXIMACIONES TEÓRICO-METODOLÓGICAS PARA EL ANÁLISIS DEL TRABAJO DE CAMPO.

3.1. Del individualismo y la colectividad en las sociedades tradicionales y modernas.....	100
3.2. El ritual como manifestación de la dimensión simbólica en la vida social.....	113
3.3. La narración y el discurso autobiográfico como instrumentos metodológicos.....	121

Capítulo 4. LOS TEPEHUAS EN HUEHUETLA

4.1. Huehuetla en Hidalgo.....	131
4.2. Huehuetla.....	137
4.2.1. La historia.....	142
4.3. Aspectos sociopolíticos y económicos: la vida de una pareja tepehua.....	167
4.4. Calendario ritual.....	173
4.4.1. Sistema de cargos.....	174
4.4.2. Carnaval febrero-marzo.....	182
4.4.3. Semana Santa.....	184
4.4.4. Día de muertos.....	186
4.4.5. Sobre la costumbre del elote y la serena.....	190
4.5. Ciclo vital	
4.5.1. Nacimiento.....	197
4.5.2. Festejo de los 15 años.....	199
4.5.3. Matrimonio.....	200
4.5.4. Muerte.....	201

Capítulo 5. CURACIÓN PARA EL TRABAJO

5.1. La infancia tepehua y las actividades que desempeñan.....	204
5.2. Reconstrucción del ritual "curación para el trabajo"	
Doña Chepita.....	207
Antonio.....	216
Doña Anita.....	223
5.2. Análisis del ritual.....	228
CONCLUSIONES.....	241
BIBLIOGRAFÍA	252

INTRODUCCIÓN

¿Cuándo se es niño y cuando se deja de serlo? Por lo general, se privilegian aspectos cronológicos cuando se intenta precisar la condición de la niñez y su paso a la adolescencia o a la vida adulta. No obstante, delimitar la infancia por el aspecto cronológico nos lleva a considerar homogéneas, pautas de comportamiento y marcos culturales distintos. Circunstancia similar ocurre con la categoría de trabajo, cuya acepción ha estado íntimamente vinculada al ámbito económico.

De tal modo que al conceptualizar e interpretar el trabajo infantil nos enfrentamos a una complejidad mayor, que resulta problemática en tanto campo de referencia para la elaboración de estrategias que posibiliten escenarios para la infancia, diferentes a los existentes ahora. Esta necesidad se vuelve acuciante en las últimas décadas –coincidentes con la implementación de programas neoliberales tanto en México como en otros países de América Latina- el trabajo infantil en condiciones de explotación se mantiene como una realidad constante como nos lo indican las estadísticas: En la década de los 70's, las estimaciones sobre los niños trabajadores en el mundo eran de 52 millones. (29 millones en Asia, 10 millones en África, 9 millones en Asia oriental, 3 millones en América Latina y 1 millón en países desarrollados). Para la década de los 80's, las cifras habían ascendido hasta 75 o incluso 100 millones de los cuales el 98% pertenecían al mundo en desarrollo. Durante los 90's en los países en desarrollo se contabilizaban 250 millones de niños trabajadores de entre cinco y 14 años. Para 2004, la OIT indica que existen 218 millones de niños trabajadores. (Christiane Rimbaud, 1986; OIT, 1985; UNICEF, 1997; OIT, 2006).

Un factor más en torno a este fenómeno tiene que ver con la condición en que los niños y niñas que trabajan desarrollan sus actividades. En distintas investigaciones, auspiciadas por organismos nacionales e internacionales como OIT, UNICEF, DIF, ONGs e investigaciones independientes, se ha documentado que una gran parte del trabajo realizado por los niños se desarrolla en sectores

como el agrícola, de construcción u otros como la minería, en los cuales los niveles de riesgo son altos, por el tipo de actividad misma, pero también porque en el caso de la agricultura como en el de minería, están expuestos a la manipulación de una serie de químicos que inciden de manera negativa en su salud física. Una de las actividades que como campo de trabajo para los niños y de manera destacable, las niñas, se ha venido incrementando es el ejercicio de la prostitución, que llega a operar en condiciones de esclavitud¹. Realidad que obliga a observar con sumo cuidado este fenómeno. A la vez que el esclarecimiento de tales categorías y el replanteamiento de formas constituyentes de los sujetos, distintas hasta las que hoy son pensadas por las Ciencias Sociales represente un asunto de especial interés.

El replanteamiento de estas categorías (infancia y trabajo) precisa una revisión histórica de la manera en que se han construido en el discurso de las Ciencias Sociales. Revisión obligada en el marco de la globalización, toda vez que ha producido en el ámbito académico y en la vida social, un cuestionamiento a la manera en que éstas conceptualizan a las relaciones sociales y en cierto modo, a su interpretación del mundo.

El contexto desde el cual está pensada esta investigación es también el de la aplicación de las políticas neoliberales en México, la fragmentación que las sociedades y sus representaciones están teniendo como consecuencia de la aplicación de éstas. Hecho que se pone de manifiesto en la situación de la infancia y de ahí, a su forma de construir a los sujetos y a la comunidad².

Considero necesaria una reconstrucción de las categorías de trabajo e infancia, revalorando su emergencia con el surgimiento de la modernidad y que

¹ Una investigación muy detallada de este fenómeno se reporta en el texto "La infancia como mercancía sexual" en un estudio que se desarrolla en México, Canadá y Estados Unidos, coordinado por Elena Azaola y Richard J. Estes (2003).

² El estudio realizado por Azaola y Estes (op. cit:25), refiere que algunas investigaciones realizadas en otros países postulan que la globalización de la economía, la internalización y el libre comercio han traído una serie de problemas sociales, entre los que se encuentran el incremento de la explotación sexual comercial de niños (ESCN), como uno de los resultados del empeoramiento de las condiciones de vida al interior de las familias pobres, el debilitamiento de los vínculos sociales y distintos procesos que han cambiado las estructuras familiares, entre otros factores. Datos que se suman a otros muchos sobre la situación de la infancia y que confirman que en el marco del neoliberalismo y la globalización, el grupo etario mayormente afectado es el de la infancia.

muestre los límites que su conceptualización desde la visión occidental tiene, para dar cuenta de las contradicciones existentes entre el discurso y la cotidianidad bajo la que transcurre la vida de la infancia en las sociedades actuales. Así pondré en evidencia cómo estos conceptos en las actuales condiciones de ruptura de los colectivos sociales, propiciados por el neoliberalismo, necesitan ser pensados críticamente y más aún, sostengo que una lectura cuidadosa de las representaciones de tales categorías en las sociedades tradicionales, podría ayudarnos a construir otras representaciones de la infancia trabajadora.

En consecuencia el objetivo de este trabajo es mostrar que el trabajo en la infancia configura un campo problemático distinto en las sociedades tradicionales y en las occidentales³; que mientras para las primeras su realización ha significado una de las vías más eficaces para introducir social y culturalmente a los niños y niñas al mundo adulto, en las sociedades occidentales, su origen y creciente permanencia ha respondido históricamente a las necesidades de sobrevivencia económica de muchas las familias y a los requerimientos de mano de obra barata y descalificada en muchos de los momentos del desarrollo industrial.

En estos dos contextos, se ponen en juego dos maneras distintas de construcción simbólica y social de un individuo, bajo dos marcos también en donde la colectividad juega un papel estratégico.

En esta oposición entre sociedades occidentales y tradicionales al trabajo se le reconoce como una categoría central, toda vez que siguiendo un planteamiento marxista⁴, la forma y el objetivo bajo el cual se desarrolla el trabajo en una y otra –formuladas en términos de sociedades capitalista y precapitalista– sugieren horizontes de desarrollo social divergentes.

Aclaro que esta posición no plantea, en absoluto, una revaloración romántica del trabajo en la infancia en las primeras sociedades (precapitalistas o tradicionales) especialmente porque afirma y se conduce en forma importante desde una dimensión sociocultural fundamental, para la producción colectiva de la

³ Planteados como modelos sociales ideales para efectos analíticos, más que como realidades puras y separadas y en el mismo sentido que propone Sahlins (1997), observando a unas como sociedades tribales y campesinas y otras, las sociedades occidentales y burguesas.

⁴ Planteamiento teórico que es central en este trabajo y cuya perspectiva es la que guía la discusión sobre estas dos formas de trabajo que apunto: trabajo infantil y trabajo en la infancia.

subjetividad de un individuo y que me conduzca por ello a legitimarlo como una práctica familiar que hoy en día, al trasladarse su ámbito de realización a la dinámica del mercado capitalista, obedece a otros fines. Más bien, busco enriquecer el debate haciendo uso de algunos referentes históricos respecto del papel que jugaba el trabajo en la vida de los sujetos en este tipo de sociedad en el momento de su infancia, sin desconocer que este trabajo, cuya realización parte de premisas distintas y perfila horizontes igualmente distintos que el de las sociedades occidentales, implica también dureza y dificultades para los niños.

La pregunta de investigación de este trabajo puede ser planteada en los siguientes términos:

¿Cuáles son las representaciones que se tienen del trabajo infantil en las sociedades occidentales y en las sociedades tradicionales, qué visiones del mundo, sistemas de valores e identidades condensan y cómo estos elementos están presentes en la construcción simbólica de los sujetos?

En su resolución fue posible elaborar acercamientos a las representaciones que en ambos tipos de sociedades se tienen sobre el trabajo, la infancia y el trabajo infantil.

Constituye en este sentido una suerte de análisis comparativo que se centra más en mostrar con detenimiento la forma en que el trabajo se presenta en las sociedades tradicionales, tomando como caso específico a los tepehuas de Huehuetla, a través de la reconstrucción oral del ritual "curación para el trabajo".

El análisis de tales tópicos (trabajo, infancia y trabajo infantil) desde esta perspectiva me permitió formular el trabajo infantil desde dos posiciones: el trabajo infantil, como el que desarrollan los niños en las sociedades actuales y que se realiza en condiciones de explotación y con fines económicos predominantemente económicos; y trabajo en la infancia, como el que desarrollan los niños en las sociedades tradicionales, cuya finalidad es económica pero también encaminada a la construcción de sujetos culturalmente definidos y de cuya formación depende la reproducción simbólica de la comunidad. Una práctica que se encuentra en crisis entre las sociedades tradicionales y el caso de Huehuetla es paradigmático en este sentido; a su vez vienen consolidándose otras cuya realidad se ajusta más a

aquellas derivadas de necesidades económicas y para las cuales, sus pobladores se perfilan desde tempranas edades, como mano de obra y menos vistos en su integralidad como sujetos portadores de una cultura y artífices de su propia comunalidad.

Es por ello que el espacio geocultural en donde realicé el trabajo de campo, presentó características que hicieron fructífera la investigación, en cuanto -como sostengo en el texto-, es una comunidad definida como municipio de alta marginación, con componentes étnicos y lingüísticos que parecieran desdibujarse y cuya posición geográfica dentro el territorio nacional sumada a la carencia de ventajas competitivas para el capital, la coloca como una zona perdedora dentro del marco de la globalización económica y cuyo aparato simbólico está en proceso de transformación.

Estas características me parecieron fundamentales porque justo las transformaciones que se han operado, junto con las nuevas modalidades de inserción social que esta comunidad está teniendo, me permitieron observar cómo se reconfigura en el pasado reciente y en el presente etnográfico que me tocó atestiguar, el trabajo en la infancia.

La reconstrucción de un ritual indicado como de "curación para el trabajo", me sirvió como punto de análisis en estas transformaciones, pero también para observar desde este lugar las posibilidades de análisis del trabajo infantil con una mirada que fue altamente enriquecida por la experiencia de las narraciones y del trabajo de campo.

Quiero señalar ahora que la intencionalidad de realizar la investigación en un espacio que podría ser caracterizado como rural con componentes étnicos, tiene cierta historia y que se desprende de dos experiencias de trabajo previas: una de carácter empírico que fue mi trabajo con niñ@s de calle y trabajadores de la central de abastos de la ciudad de México; la otra de investigación de tipo documental, que realicé como parte de la elaboración de la tesis para la maestría en Estudios Latinoamericanos. Ambas experiencias me plantearon la necesidad de realizar investigación en esta temática bajo una mirada antropológica, que nutriera mis perspectivas sobre la misma, buscando con ello, plantear estrategias

no sólo analíticas sino prácticas, que identificaran los dispositivos culturales que se ponen en juego en el trabajo en este grupo de edad y que constituyeron vacíos analíticos importantes en mis experiencias previas de trabajo en la temática.

La investigación tiene por ello, también un sentido político en la medida en que busca servir para la construcción de mecanismos que abatan el trabajo infantil en condiciones de explotación e intenten recuperar la positividad del trabajo en la construcción social de los sujetos. Ello en un marco en que el desempleo se extiende como fenómeno masivo en las sociedades contemporáneas y se erosionan los elementos cohesionadores que el trabajo ha venido proporcionando.

Apunto por ello a la necesidad de releer la dimensión simbólica de las comunidades tradicionales mexicanas, pues su recuperación nos muestra una forma diferente de *hacer la vida* que podría ser sustancial en la construcción de alternativas a la que parece condenarnos la modernidad industrial.

La categoría de análisis central es la de la acción ritual; su desarrollo en la disciplina antropológica ha sido de suma importancia para la comprensión de la cosmovisión de las sociedades tradicionales, como de las modernas y sus distintos usos y acepciones, campo de análisis de distintas corrientes.

Además de la realización del trabajo etnográfico, acudí a los discursos autobiográficos como herramientas metodológicas para el trabajo de campo y la construcción de la investigación.

En lo que respecta al estado que guarda esta temática en la disciplina antropológica, una cuidadosa revisión sobre las publicaciones de tópicos de antropología, me permitió observar, en primera instancia que la infancia como objeto de investigación antropológica es sumamente escasa. Destacan los trabajos de Lourdes de León (2005) y de Rossana Podestá (2003). En el primero la autora lo señala más como un vacío que a su vez es peculiar siendo que la preocupación por la constitución de las identidades y la reproducción cultural es central en la antropología y sus estudios parecieran partir de la premisa de que ambos procesos son productos consumados (de León, 2005:27). Su trabajo está orientado a indagar el papel del lenguaje en el proceso de socialización de los

niños mayas tzotziles de Zinacantán (íbid:17) y el trabajo etnográfico lo realiza con niños de 0 a seis años de edad.

Rossana Podestá (2003) a su vez desarrolla una investigación entre niños nahuas del estado de Puebla cuyo objetivo es el abordamiento de las representaciones sociales que tienen los niños sobre sus espacios vitales: pueblo o ciudad. Señala también la ausencia de la infancia en los estudios de la antropología mexicana que se centra más en adultos constituidos social y culturalmente. Ambas autoras coinciden en indicar esta carencia, en contraposición con la importancia que conceden y con la que estoy de acuerdo, al propio estudio de la infancia. En ambos trabajos también se aborda a la población infantil indígena. En otro tipo de estudios, pero que tiene a la infancia como objeto de investigación se encuentran los trabajos de Elena Azaola (1989; 1994; 1995; 1996; 2000) quien en estos distintos textos aborda la situación de la infancia en contextos urbanos y bajo situaciones de riesgo: niños en y de la calle, menores infractores, prostitución infantil e hijos de mujeres en reclusión.

En segundo lugar es también llamativo el hecho de que sobre trabajo infantil el vacío fue aún mayor. Como trabajos realizados al interior de la antropología identifiqué tres: el de Emma Liliana Navarrete López (1985) cuyo trabajo se orienta a mostrar el contexto sociofamiliar de un grupo de niños trabajadores de la delegación Azcapotzalco, de la ciudad de México.

El segundo trabajo es el de Olga Nieuwenhuys (1996), cuyo trabajo consiste en elaborar una revisión crítica de la manera en que en el debate antropológico se ha abordado el trabajo infantil. Un primer problema tiene que ver con la noción misma de lo que es el trabajo infantil, la cual ha estado asociada a la de trabajo asalariado por lo tanto limitada a los países de occidente, mientras que en el caso de las sociedades tradicionales, éste no ocupa un status definido pues se encuentra articulado con los asuntos del género, la edad y los rituales de paso. A partir de la manera en que se concibe el trabajo infantil, se derivan una serie de problemas en su análisis, de los cuales Nieuwenhuys da cuenta.

El trabajo más reciente es el de Andrea Mastrangelo (2006) quien realiza trabajo de campo con niños trabajadores en las minas de Wanda (Misiones,

Argentina). Pone el acento en evaluar las posibilidades reales de la abolición del trabajo infantil, de manera especial aquel que los niños realizan en el sector de la minería tipificado por la OIT (1996) como una de las peores formas. Pone en cuestión tal posibilidad dada su necesidad socioeconómica y la importancia que su contribución económica tiene para la reproducción del núcleo familiar, pero también por las distintas dimensiones de socialización, desarrollo y adquisición de roles de responsabilidad en el grupo social, que les confiere a los niños, su participación en el trabajo.

Esta revisión, como las distintas definiciones y posturas que en el discurso de las ciencias sociales se han construido en torno al trabajo infantil la presento en el capítulo 1, mostrando además, - a partir de una revisión de etnografías clásicas- el vacío de esta discusión en la antropología; así mismo, muestro la forma en que se conceptualiza tanto la categoría del trabajo, como de la infancia, discutiendo estas nociones desde el discurso de occidente. Esto es, exploro la forma en que se construyeron las categorías de infancia y trabajo a partir de la introducción de la modernidad, buscando mostrar cómo se piensan estas categorías desde una visión occidental.

En el capítulo dos, elaboro esta misma exploración pero para el caso de los grupos indígenas en México, como una forma de acercar la mirada a una sociedad en donde la tradición se vive en paralelo a la modernidad. A partir de una reconstrucción de carácter histórico, presento a la infancia y al trabajo en las comunidades indígenas del periodo previo a la colonia, como en el periodo actual, explicando en forma breve las transformaciones que se operan en el periodo de la colonia y posterior, en las mismas. En este sentido, la propuesta seguida por López Austin como por Noemí Quezada en distintos trabajos me fue sumamente útil.

En el capítulo 3, desarrollo una discusión teórica y metodológica en torno a lo que son las sociedades modernas orientadas por el principio de igualdad, altamente individualizadas; así como su contraste con las sociedades holistas y cómo es que se discuten estos principios desde la posmodernidad. Elaboro una aproximación del ritual desde la teoría propuesta por Víctor Turner y Mary

Douglas, para concluir con la propuesta metodológica que orienta esta investigación y que replantea la importancia estratégica de la elaboración de estudios etnográficos para el conocimiento de las relaciones sociales, económicas, políticas y la recreación de la cultura de un grupo social, como también la gran utilidad que en el reconocimiento de las subjetividades tienen los discursos autobiográficos.

En el capítulo cuatro presento los datos etnográficos y finalmente, en el cinco la reconstrucción del ritual y su análisis.

La investigación aquí presentada permite observar estas dos miradas sobre la infancia y al trabajo en la infancia. Plantea a su vez nuevas interrogantes en torno al cómo se desarrollará el trabajo infantil en el marco de la producción flexible y a las representaciones que han de gestarse sobre lo que habrá de nuclear la formación simbólica de un individuo, así como el papel que se le asignará al trabajo en este proceso.

El trabajo de campo lo realice durante un periodo de dos años y medio, a través de estancias en Huehuetla lo que me permitió reconstruir el contexto general en que operan y se transforman los dispositivos culturales y socioeconómicos sobre los que se asienta el trabajo en la infancia para la comunidad tepehua. Un aspecto que podrá parecer como ausencia importante en el trabajo es la presencia y la voz de niños trabajadores en Huehuetla, en principio mi objetivo no está centrado en el trabajo con los niños, pues ante todo como sostengo, busco reconstruir lo que se dice del trabajo infantil en marcos culturales divergentes, pero también porque es una realidad que los casos observados de niños trabajando fue sumamente escaso, de manera esporádica encontraba a niñas realizando mandados para las madres, yendo al molino o lavando su propia ropa en el río; en el caso de los niños, algunos acompañando a los padres al campo pero no me fue posible observar el trabajo que éstos desempeñaban en el mismo, pues encontré una franca y abierta resistencia a que visitara los potreros o las huertas, pues en mi condición de mujer resultaba problemático que algún varón accediera a llevarme, por las distancias y los riesgos que ello implicaba,

mientras que el involucramiento de las mujeres en las labores del campo, son esporádicas, razón por la cual no pude hacerme acompañar por alguna de ellas.

Otro elemento –que visualizo como un límite importante- fue el del idioma, si bien, las personas que compartieron conmigo sus vidas, hablaban todas castellano, fue evidente y lo asiento así en la reconstrucción del ritual, que la traducción de los discursos que acompañaban al ritual, como la descripción misma de éste, fue un tanto complicada, pues especialmente a doña Anita le era difícil encontrar las palabras adecuadas para que yo comprendiera el sentido del ritual; no obstante, su paciencia como la de doña Chepita y Antonio, fue decisiva para lograr la mayor fidelidad posible.

Sostengo también que la investigación hasta aquí realizada será un insumo muy importante en la elaboración de otra que me permita completar el análisis comparativo del trabajo infantil en ambientes urbanos y las líneas de continuidad respecto de la valoración del papel que juega en la construcción de identidades y de sujetos, tanto en ambientes rurales tradicionales como en los primeros.

Finalmente, en lo tocante al análisis más general sobre este grupo indígena, que ha sido objeto de pocas investigaciones, puedo afirmar que mi trabajo contribuye de manera importante a su conocimiento.

CAPITULO 1

INFANCIA Y TRABAJO DESDE EL DISCURSO ANTROPOLÓGICO Y LA MODERNIDAD OCCIDENTAL

1. Trabajo infantil en el discurso antropológico

Una de las discusiones centrales en el ámbito antropológico es la que tiene que ver con la identidad, la forma en que se construye y en cómo ésta forma parte de los dispositivos más importantes en la reproducción de la cultura; sin embargo se suele ver a los sujetos constituyentes de una comunidad, como sujetos contruidos; poco se ha estudiado la forma en que éstos se construyen socioculturalmente, esto es la manera en que la cultura y la socialización están presentes en la vida infantil y van introduciendo a los individuos en la vida social adulta. Es pues un hecho que los estudios sobre infancia en la disciplina antropológica son escasos y si bien pueden comprenderse algunos elementos de este proceso en los estudios que en torno a los grupos de edad contienen distintas etnografías consideradas como clásicas de esta disciplina, existen pocas investigaciones que tomen a la infancia como su objeto de estudio. Éstos han provenido sobre todo de otras disciplinas sociales, de la psicología, de la pedagogía y en menor medida de la sociología. En este sentido es precaria la investigación que desde la antropología se ha realizado en torno a las distintas problemáticas que la infancia afronta, especialmente en las sociedades contemporáneas en donde como documento más adelante, la situación de una parte importante de este grupo de edad confronta graves riesgos en muchos sentidos. Una de las problemáticas más sensibles es la que tiene que ver con el trabajo infantil cuyo análisis en el campo de las ciencias sociales ha sido sumamente polémico tanto por las distintas caracterizaciones que de éste se han hecho, como de las implicaciones morales, jurídicas y políticas que la realidad de su existencia tiene. Siendo también éste un tema poco analizado por la

antropología⁵. Uno de los trabajos que considero de central importancia en la temática, es el de Olga Nieuwenhuys (1996) quien elabora un ejercicio de revisión de la perspectiva con la cual se fundó el análisis del trabajo de los niños en las sociedades occidentales y una evaluación de la contribución que ha tenido la antropología a su debate.

Su primera tesis es que desde que se inicia el análisis, la noción de trabajo infantil ha estado asociada a la de trabajo asalariado y de ahí limitada a los países de occidente; así la legislación lo define como trabajo asalariado realizado por niños con edades por debajo de una edad determinada, estableciendo al mismo tiempo la frontera entre actividades moralmente deseables y formación pedagógica por un lado, y la explotación de los niños por otra.

Indica que esta perspectiva entraña una serie de problemas; el primero que tiene que ver con la selección de una edad cronológica como medida universal de madurez biológica y psicológica que excluye el significado cultural y social atribuido al rango de edad de un sistema local. El segundo es aquel que tiene que ver con la definición de trabajo asalariado, en tanto que teniendo éste su origen en la fábrica, la legislación se aplica a los países del centro, dejando fuera al realizado por los niños en las colonias toda vez que éstas son vistas como fuente de materias primas baratas y productos semimanufacturados producidos por las poblaciones rurales, mientras que los sistemas de producción fabril eran desalentados⁶. Circunstancia que explicaría *porqué los activistas sociales de Occidente expresaron indignación acerca del trabajo infantil en casa, mientras que los antropólogos idealizaron el trabajo rural de los niños en las colonias como una forma de socialización bien adaptada a los niveles económicos y sociales de la sociedad preindustrial.*⁷ Uno más es que se tipifica como explotación al trabajo fabril dejando fuera una serie de prácticas –que también implican explotación– desarrolladas en el seno familiar y en otros sectores (lo que para ella explica

⁵ Como indico en la introducción a partir de una exhaustiva revisión de textos y artículos en revistas del campo, sólo ubiqué tres textos que toman como objeto de estudio al trabajo infantil.

⁶ "La principal preocupación de los administradores era que la población rural local –hombres, mujeres y niños– siguieran encontrando en estas viejas formas de subsistencia el significado de la supervivencia, mientras entregaban los bienes agrícolas necesarios para mantener los ingresos de las colonias." Nieuwenhuys p. traducción propia.

⁷ Ibid, con traducción propia.

porqué aún ahora en los países desarrollados no se ha logrado abatir el trabajo infantil).

Su evaluación del trabajo infantil comienza por criticar esta idealización -ya señalada- en que los antropólogos incurrieron al respecto de su práctica en las antiguas colonias. Indica además el vacío que los mismos, concentrados en los entresijos de la clasificación, edad y ritos de paso, han dejado en torno al trabajo infantil, especialmente porque desde su perspectiva no se observa su ejercicio como una condición de explotación. Por otro lado, la discusión que se da al interior de la antropología económica ha sido la conceptualización del trabajo y sus significados culturales sin abordar de manera completa el problema de la explotación. Con estas consideraciones, establece entonces la necesidad de investigaciones que subsanen dichos vacíos y que tengan en su horizonte el cuestionamiento no únicamente hacia la manera en que se construyó la noción de trabajo infantil, sino además al traslado de la noción del status ideal de infancia de occidente, hacia los países del tercer mundo.

Si bien coincido con esta última afirmación de la autora, considero que habrá que tener cuidado en encuadrar todo tipo de actividad laboral de los niños en las sociedades del tercer mundo como sólo producto de la explotación, pues ello dejaría de lado una serie de motivaciones de carácter no económico que parecen estar puestas en juego en el trabajo realizado por los niños.

Por otro lado, si bien ocurre este vacío, hay algunos elementos importantes que la antropología ha aportado con respecto al trabajo y son aquellos que tienen que ver con la manera en que ha documentado la diferenciación del trabajo a través de las categorías del género, la edad y el parentesco en las sociedades tradicionales y cuyas transformaciones en sociedades modernas y sobre todo urbanas habrán de analizarse.

Para Nieuwenhuys, sin embargo la articulación del género, la edad y el parentesco son centrales en la valoración del trabajo de los niños pobres, explicando porque algunos trabajos son caracterizados como intolerables y otros como convenientes. Al establecer estas jerarquías se legitiman las obligaciones de

los niños para contribuir a la subsistencia familiar⁸ pero niega el trabajo infantil con fines personales –que les permitiría contar con un ingreso propio- además de que los coloca en una posición de inferioridad al interior de la familia.

Es evidente que a partir de estas diferenciaciones se establece una valoración moral que juega como ventaja económica en términos salariales, pero me parece que su establecimiento y análisis es muy importante al indagar los referentes bajo los cuales se han ido estructurando los distintos grupos sociales, al mismo tiempo que ilustra la manera en que han operado las transformaciones del mismo tipo en las sociedades tradicionales a partir de su introducción a la esfera productiva con fines de ganancia, y especialmente en la globalización donde la competencia por una mayor obtención de ésta se ha asimilado a un plano que trasciende lo económico, habiéndose instalado en el plano de lo doméstico y personal. Esto es, su análisis nos permitiría comprender con mayores elementos la inserción y cambios que han debido operarse al interior de las comunidades rurales, campesinas e indígenas para ajustarse a las necesidades de la racionalidad mercantil.

Por otro lado, Andrea Mastrangelo (2006)⁹ sostiene que es necesario abrir un debate sobre las limitaciones estructurales que se han presentado para lograr la erradicación del trabajo infantil, de forma especial aquel que se realiza en el NE argentino en las minas de gemas, y que es considerado como una de las peores formas del trabajo infantil por la Organización Internacional del Trabajo (1996). A partir de la realización del trabajo de campo en esta región afirma que el trabajo infantil es uno de los mecanismos en que las unidades domésticas del área de estudio logran su reproducción social, toda vez que se encuentran marginadas de los proyectos de desarrollo locales, pero que además forma parte de la

⁸ En este rango caerían las actividades de las niñas en Samoa, que sin ser parte fundamental del trabajo aportado por las mujeres adultas, si libera a estas últimas de tiempo para realizar las propias –que además forman parte de la manutención familiar y grupal- con mayor eficacia.

⁹ Refiero el trabajo que la autora generosamente me proporcionó, si bien en el boletín RESPOMIN, de agosto del 2006, publica un artículo que recoge sus tesis principales (expuesta con mayor amplitud en el manuscrito que me facilitó) en torno al trabajo infantil.

constitución de la economía provincial¹⁰ por lo que su erradicación no puede ser posible si no se modifican las condiciones iniciales sobre las que se asienta la organización económica actual. Por lo que respecta a los elementos positivos que la autora adjudica al trabajo infantil, sostiene que si bien es un hecho que vulneran los derechos a la educación, salud y al pleno desarrollo de los niños, contribuyendo con ello a la reproducción de la miseria y la exclusión, es necesario que comience a cambiar la mirada en torno al trabajo infantil y a lo que llama la "vida en la calle" en tanto algunos de los aspectos de éste (el trabajo infantil) pueden valorarse como "aprendizajes para la vida", como una forma pre capitalista de inserción laboral, esto es *como parte de la socialización familiar propia de la organización local de la fuerza de trabajo (...) se valora como parte del proceso de aprendizaje de un rol social (obrajero, campesino, colono); de habilidades y cognitivas, pero también de manejo grupal, administración familiar y cultura de clase.* (p. 9); en este último aspecto se acerca al planteamiento de Paul Willis (1988)

En ambos trabajos se cuestiona el traslado del ideal de infancia de occidente hacia los países del tercer mundo y las limitaciones, contradicciones y polarizaciones, que esta mirada otorga al trabajo infantil. Mi propuesta en este trabajo apunta en el mismo sentido, buscando desestructurar no sólo esta mirada, sino ofreciendo en una perspectiva histórica, la forma en que en un grupo social con elementos étnicos y rurales, pervive a partir de la memoria una manera distinta de introducir a los niños al trabajo, de construcción de los sujetos y en este proceso, de una valoración altamente positiva del trabajo en la infancia.

Por lo que respecta al vacío existente en la investigación antropológica de este fenómeno una primera y muy somera revisión de algunos trabajos etnográficos clásicos en la antropología mostraría que la ausencia de análisis no se remite sólo a pensar el trabajo infantil desde la explotación, sino que no hay una indagación que lo tenga como objeto de estudio, como ya señalé y que muestro a continuación.

¹⁰ "...el trabajo rural infantil en Misiones está atado a la estructura de la organización económica, en tanto la autoexplotación es la base para la reproducción simple y ampliada de los pequeños propietarios y trabajadores rurales." (p. 6)

En *Adolescencia y cultura en Samoa* (1939) Margaret Mead elabora un estudio que en sus propias palabras pretende indagar cómo se moldea el carácter por obra de los diversos marcos culturales dentro de los cuales nacen los seres humanos, maleables y desprovistos de cultura analizando el marco cultural en que se forman los adolescentes en pueblos de Nueva Guinea. De este modo su investigación estará centrada en los niños y adolescentes.

Dedica dos capítulos para analizar la educación y la vida de las niñas en Samoa, mostrando cómo transcurre su vida. En el caso de las niñas¹¹ cuya edad fluctúa entre los seis y doce años, anota como una de sus actividades permanentes el cuidado de los niños más pequeños, ejecución de tareas múltiples y numerosos recados, considerando esta etapa como una en la cual sólo ejecutan una ayuda pues el trabajo propiamente comenzará hasta que *sean bastante grandes y robustas como para trabajar en las plantaciones y llevar alimentos a la aldea.*

Establece así una diferenciación entre lo que se consideraría una ayuda o colaboración a las labores de las familias y lo que constituye trabajo, éste último como parte sustancial del cumplimiento de las obligaciones propias de las mujeres en el seno de la estructura del grupo, especialmente porque éstas se centran en el tejido de cestas, la preparación de los alimentos y su colaboración en la pesca, labores para los cuales no sólo se les prepara, sino de la que depende su prestigio y mayores expectativas matrimoniales.

Es claro por tanto que la alusión a las actividades de crianza obedece a la necesidad de establecer cómo transcurre la vida de las niñas en Samoa, y sin que sea incidental, esta mención no implica por ello que esté analizando el trabajo infantil.

En otra obra considerada clásica del estudio antropológico, *La producción de grandes hombres*, (Godelier, {(1981)1986}) encontramos escasas referencias de las actividades laborales realizadas por los niños, si bien un elemento importante

¹¹ La descripción de estas actividades se refiere sólo a las niñas, pues Mead señala que los niños en el mismo rango de edad dedican el tiempo al juego y paulatinamente se incorporarán a la pesca, lo cual genera no sólo una temprana y mejor introducción al trabajo que habrán de ejecutar como adultos.

de su análisis de la estructura social de los Baruya lo constituye la división social del trabajo que a decir de él, fija claramente lo que cada cual, según su edad y su sexo puede y debe hacer.

Por lo que respecta a los niños, éstos hacia los nueve o diez años (edad en la que se sitúa el primer estadio de su proceso de iniciación) participa en actividades como la caza, pero de forma inicial para su involucramiento posterior.

En el caso de las niñas a partir de los cinco o seis años y en forma gradual habrán de acompañar a su madre a los jardines¹² y ayudarla en las múltiples tareas domésticas.

Un aspecto al respecto del cual Godelier brinda información detallada es aquel que tiene que ver con las etapas de la vida de un hombre y de una mujer, que ilustra además con un esquema y del cual aquí reproduzco la parte que corresponde a la infancia.

Para un hombre

Años	0	1 ½	6 9-10	21
Etapas del ciclo de vida	Bwaranie Bebé	Keimale muchachito	Keimale- nage Muchacho	Iniciaciones en sus distintas etapas
Estructuras sociales	Familia de origen Mundo femenino			Mundo exclusivamente masculino.

Para una mujer:

Años	0	1 ½	6	12-13	15 17-18
Etapas del ciclo de vida	Bwaranie Bebé	Tayac Niñita	Tayac- naangac Niña	Awounnakac adolescente	Tchindeurayac Joven

¹² Lugar donde se realiza el cultivo de productos complementarios de su alimentación.

Tanto para la mujer como para el hombre, los Baruya tienen una designación específica para la etapa del bebé, de lo que llaman niñita o muchachito, y la etapa que considero sería la adolescencia.

Destaca el hecho de que la formación de un hombre para el matrimonio –y esto es para la vida adulta- conlleva un proceso de más largo tiempo y de mayor complejidad que la formación de una mujer.¹³

Al mismo tiempo su paso a la vida adulta es también una ruptura con el mundo femenino y por ello su entrada a una realidad masculina con actividades y experiencias completamente nuevas; mientras que para las mujeres el proceso de iniciación interrumpe pero sin romper *una vida cotidiana compuesta por los trabajos del campo, los transportes de maderas, los cuidados de los niños, el trabajo cotidiano de la cocina y los cuidados de los cerdos.*

Pero en ambos casos se registra un cambio de status a través de rituales de iniciación cuyo procedimiento imprime a los individuos los caracteres sociales esperados para cada sexo, circunstancia que opera mediante la sumisión a una serie de violencias. Godelier señala que el primer hecho fundamental de su transformación es el cambio de nombre, en tanto hay un nombre para la infancia y otro que se lleva después de las ceremonias, el llamar a un hombre o mujer con el de la infancia podría implicar una acusación de irresponsabilidad (que pareciera asociarse a la infancia) o de no haber crecido.¹⁴ Argumento que me permite hacer una lectura, por lo demás, de que para los Baruya la infancia es una etapa donde un sujeto es predominantemente femenino irresponsable y limitado, posición que

¹³ "Es chocante comprobar la diferencia de energía que la sociedad consume en la fabricación de un hombre o una mujer aptos para el matrimonio. Hacen falta diez años de segregación sexual, cuatro grandes ceremonias separadas por intervalos de muchos años, de las que la primera y la última duran más de cinco semanas, para separar a un muchacho de su madre, para arrancarlo del mundo femenino y prepararlo para afrontar de nuevo a las mujeres en su matrimonio. Por el contrario bastan menos de quince días para hacer de una adolescente una muchacha lista para casarse y tener hijos." P. 64

¹⁴ "El primer hecho fundamental es el cambio de nombre. Hay un nombre para la infancia y otro que se lleva a partir de estas ceremonias, y es bajo este segundo nombre por el que se será conocido en sociedad de ahora en adelante. Cada cual deberá procurar olvidar su antiguo nombre y le estará prohibido pronunciarlo. Es un insulto muy grave el llamar a un hombre o una mujer por su antiguo nombre, supone acusarlo de no haber crecido, de haber permanecido como un(a) irresponsable entre los niños. P. 65

coincide con la de los ilustradores del siglo XVIII, en especial la de Rousseau en El Emilio (2008)

Asimismo este cambio supone la imposición de *ciertas restricciones sobre las posturas y usos del cuerpo, la palabra, los alimentos, los vestidos, etc.*

Y por último, las ceremonias de iniciación indican una ruptura y el intento de hacer entrar de nuevo en el mundo a un nuevo ser, explicable a partir del hecho de que en el pensamiento y en la práctica social Baruya los niños no están realmente acabados al nacer: *si la que nace es una niña, la luna debe perforarla de nuevo para abrísela a los hombres y volverla fecunda. Si por el contrario es un muchacho, será preciso que los hombres y el sol lo separen de las mujeres y lo hagan nacer por segunda vez.* (p.15)

Estas diferenciaciones sexuales que son señaladas desde el momento mismo del nacimiento son las que operan para el resto de la existencia de una mujer o un hombre Baruya y que condiciona su despliegue social en la vida adulta en todas las esferas: económica, política y doméstica. Y que definen lo que es ser mujer u hombre en la sociedad Baruya.

Otro trabajo al que hago referencia ahora es al de E.E. Evans-Pritchard [(1940) 1992], *Los Nuer*. Su libro se basa en la descripción y el análisis de la manera en que las relaciones sociales de un pueblo transhumante ocurren bajo una figura no centralizada, esto es sin Estado, teniendo como intención central el análisis de su sistema político.

Evans-Pritchard, afirma que el objetivo de su libro es el de analizar las instituciones políticas, a las que no será posible entender sin tener en cuenta el medio ambiente y los modos de subsistencia, por lo que en primer lugar ofrece una descripción de la ecología de los Nuer y de sus formas de obtener sus bienes de consumo.

En la segunda parte del trabajo analiza el pueblo, la tribu y sus divisiones, el clan y sus linajes y los grupos de edad.

Finalmente ofrece una serie de puntualizaciones a modo de conclusiones que nos permiten ver la manera en que durante el trabajo adecuó conceptos tales como estructura social y política a la comprensión del sistema político de los Nuer.

Un aspecto que resulta central para entender la forma en que ocurren las relaciones sociales al interior de la sociedad Nuer, es su posesión del ganado, con la que tienen una relación de interdependencia, *dependen del ganado para satisfacer sus necesidades vitales y su concepción del mundo es la de los pastores.*

Es así que cuando habla de los grupos y grados de edad, describe los cambios en la relación de los Nuer con su ganado, en la medida en que el paso de la muchachez a la condición de adulto es señalado por estos cambios.

Sobre el trabajo infantil hay una larga referencia que me permito reproducir, en la medida en que hay un señalamiento explícito por parte de Pritchard, sobre las actividades que los niños realizan en torno al ganado y que no los considera como trabajo, y aquel que acorde a la edad, y con ello la maduración, ya los asume como trabajo, al mismo tiempo indica como el género determina el tipo de trabajo y la relación que habrán de mantener con el ganado, elemento central de la reproducción material y social de los Nuer.

Las primeras tareas de la infancia se refieren al ganado. Niños muy pequeños retienen a las ovejas y a las cabras, mientras sus madres las ordeñan, y, cuando sus madres ordeñan las vacas, llevan las calabazas y apartan a las crías de las ubres y las acarician frente a sus madres. Recogen orina en calabazas y se lavan con ella. Las actividades referidas aquí son presentadas como “tareas” y no como “trabajo” en la medida en que desarrolladas en esta edad, tienen un componente meramente biológico —el ganado es visto como fuente de alimentación- y lúdico. En tanto que al crecer *los contactos con el ganado* pierden este carácter: se convierten en trabajo, en elemento de socialización, sirven para afirmar la diferencia sexual y con ello las diferentes posiciones que en la estructura social tienen las mujeres y los hombres:

Cuando son algo mayores y más fuertes, tienen que limpiar los establos y corrales, ayudar a ordeñar, y conducir las vaquillas, las ovejas y las cabras a los pastizales. Los contactos con el ganado para alimentarse y jugar se han convertido en contactos de trabajo.

A esa edad el interés de los dos sexos hacia el ganado empieza a divergir y la diferencia se vuelve cada vez más manifiesta, a medida que van creciendo. El trabajo de las muchachas y de las mujeres está limitado a los establos y a los corrales y se ocupan sobre todo de las vacas, mientras que los muchachos conducen a las crías hasta los pastizales, además de ayudar en el corral, y, después de la iniciación, guardan el ganado adulto y en el corral se ocupan principalmente de los bueyes. Las mujeres son vaqueras; los hombres, pastores. Además para una muchacha las vacas son esencialmente suministradoras de leche y de queso y siguen siéndolo cuando crece y se casa y ordeña y hace mantequilla para la familia de su marido, mientras que para un muchacho son parte de la manada familiar en la que tiene derechos de propiedad. Han entrado en la manada al casarse las mujeres parientes suyas y un día las utilizará para casarse.

Finalmente, en lo que Pritchards señala como la vida adulta, *el contacto con el ganado*, que se implica como trabajo, ha dejado de ser sólo comida y causa, para el caso de los hombres significará un elemento de propiedad –lo que le permite construir su propia familia- así como un medio de prestigio social:

Una muchacha queda separada de la manada al casarse; un muchacho sigue siendo su propietario. Cuando un niño se hace joven y se lo inicia a la vida adulta, el ganado pasa a ser algo más que comida y la causa del trabajo. Es también un medio para la ostentación y el matrimonio. (p. 53-54).

Además de los trabajos aquí referidos y que muestran por un lado la forma en cómo se ha construido el debate en la antropología (Nieuwenhuys) y por otro, lo poco que aparece en las etnografías aquí seleccionadas, quiero referir el trabajo de Paul Willis [1978 (1988)] quien al estudiar la forma en que la cultura está presente en las actividades laborales, introduce la discusión en torno a la fuerza cultural del trabajo y a la manera en que éste se encuentra como un factor de formación definitivo en la vida social de los individuos.

A continuación mostraré como es que se ha venido construyendo desde el discurso de las ciencias sociales el concepto de infancia y de trabajo, para después discutir el concepto del trabajo infantil tal como ha sido pensado desde

autores, activistas y organismos internacionales, mostrando además sus límites. Me ha interesado resaltar también las contradicciones del ideal de infancia (Nieuwenhuys op. cit.) de la modernidad occidental, exacerbadas en el contexto del neoliberalismo y de la ruptura de los imaginarios colectivos que la misma ha suscitado, comenzando el siguiente apartado por esta discusión.

1.2. Neoliberalismo e imaginarios colectivos

La indagación de la forma en que sociedades diversas y distantes entre sí, construyen su socialidad, y mantienen su coherencia comunitaria interna, ha sido tema de discusión permanente en el discurso antropológico. La práctica antropológica y lo que ella ha construido nos muestra que a pesar de los cambios históricos que transforman a las comunidades, como nuestras percepciones sobre ellas, lo importante es la búsqueda de lo común y la continuidad en la cultura humana.

Pero ¿cómo identificar lo común y la continuidad de la cultura humana, en una realidad fragmentada?; ¿cómo armar nuestro "sistema simbólico" cuando encontramos símbolos que parecen no corresponder a "nuestra" vida social? Y por último, ¿cómo reconstruir los imaginarios colectivos destituidos por el neoliberalismo?

Y es que hablar de la globalización o de la postmodernidad (otra manera de caracterizar este momento de la historia) ya no parece tan conflictivo para el saber antropológico, si pensamos como sugiere García Canclini (1991) *que en nuestro siglo se está produciendo una recomposición de las unidades empíricas de análisis que han sido objetos clásicos del estudio antropológico, más que una desaparición*; o como Vilas (en Saxe-Fernández, 1999) que estamos ante la oportunidad de conformar ciudadanía global. El problema, incluso para realizar investigación en las ciencias sociales, deriva de las contradicciones originadas por la reestructuración neoliberal de las sociedades latinoamericanas y las secuelas negativas que en la población va dejando.

La década de los noventa culminó con la resaca de las privatizaciones, la flexibilización laboral, la desregulación financiera y comercial, utilización sin controles de los recursos naturales y el progresivo desplazamiento de las funciones del Estado por las empresas. Fenómenos que significan ante todo, la destrucción de leyes de protección para los trabajadores y *la apropiación privada por los diversos capitales de un patrimonio común protector heredado por los pueblos, construido, aumentado y transmitido a través de sucesivas generaciones bajo la forma de servicios públicos, instituciones de salud y de educación públicas, espacios territoriales protegidos.* (Gilly, 2004) Que ha generado una enorme masa de despedidos, desposeídos y desplazados hombres y mujeres, en sectores urbanos y rurales; niños fuera del espacio educativo y lúdico, y lanzados al trabajo, la calle, prostitución, mendicidad.

Al mismo tiempo, asistimos en el ámbito de las Ciencias Sociales, a la discusión, tan viva durante la misma década en América Latina, de la emergencia de "nuevos sujetos sociales" que lleva a todo un replanteamiento de qué, quienes y dónde están los protagonistas del cambio social, toda vez que las condiciones de estancamiento de las economías va generando una gran masa de trabajadores despedidos, con lo que el trabajo primero y el trabajador después van apareciendo desdibujados: la actividad como boleto de entrada al progreso en todos los niveles: económico, educativo, social, cultural; el sujeto como clase, pero fundamentalmente como agente de cambio. Parte de esta pérdida para el sujeto, opera también en la lógica del sentido común como una pérdida de prestigio político y social. Así, sentido común y teoría explicativa, ajustan su mirada más que al concepto de "clase" al de "sectores", *grupos definidos*, a decir de Kuper (2000).

Y es en suma, la fragmentación de la vida y del imaginario de nación y futuro que la población había construido en décadas pasadas.

Es el destierro en la vida cotidiana y concreta de la población, de la posibilidad del desarrollo y de mejores futuros como sociedad y que se refleja en la manera como aparecen representados nociones centrales de esa posibilidad. A saber:

Bajo una mirada progresiva, la educación era equivalente a trabajo; trabajo equivalente a ingreso; ingreso a bienestar familiar y el bienestar familiar, equivalente a desarrollo social.

Ahora, la educación no es equivalente al trabajo; el trabajo no es equivalente al ingreso; el ingreso al bienestar familiar y el bienestar familiar (sobre todo si al hablar de bienestar familiar, nos referimos a una parte mayoritaria de la población) no equivale a desarrollo social.

De tal modo que podemos reducir nuestra inequivalencias a que el trabajo no es igual al desarrollo social. Y en el terreno político estas desigualdades se traducen en las siguientes:

Antes: el trabajo era equivalente a obrero; obrero a conciencia de clase, y de ahí a que éste se erigía como agente de cambio. El desprestigio político que ha venido junto al despido masivo o incluso a trabajadores no despedidos, simplemente porque no fueron incorporados al mercado laboral, ha trastocado por completo al obrero como clase política y por ahí, como protagonista revolucionario.

PRESENTACIONES DEL TRABAJO Y SUS ACTORES

Antes:	EDUCACION= TRABAJO= INGRESO= BIENESTAR= BIENESTAR FAMILIAR= DESARROLLO SOCIAL
	(Mirada Progresiva)
Ahora:	EDUCACION≠ TRABAJO TRABAJO≠ INGRESO INGRESO ≠ BIENESTAR FAMILIAR BIENESTAR FAMILIAR≠ DESARROLLO SOCIAL TRABAJO ≠ DESARROLLO SOCIAL.
Antes:	VARON= TRABAJO =PROVEEDOR.
Aho	TRABAJO ≠ VARON VARON ≠ PROVEEDOR MUJER= TRABJO, NIÑO= TRABAJO} PROVEEDOR.
	(género)
Antes:	TRABAJO= OBRERO= CONCIENCIA DE CLASE= AGENTE DE CAMBIO
Ahora:	TRABAJO≠ OBRERO ≠ CONCIENCIA DE CLASE ≠ AGENTE DE CAMBIO

En este mismo escenario encontramos que si bien antes el varón era sujeto de trabajo y por tanto, proveedor a la familia, hoy es la mujer¹⁵ y en cada vez mayor número, los niños.

Así que lo que tenemos como sociedad bajo el neoliberalismo, además de unos sujetos atomizados, es la pérdida de referentes que den sentido a la necesaria cohesión social y por tanto, la persistencia de la comunidad, toda vez que lo único que se toma como cierto es la incertidumbre, con sus cargas de temor e inmovilidad que eso genera, especialmente en la población juvenil.¹⁶

Un futuro compartido: estaba el qué, el cómo, los porqués. No es que afirme que la sociedad marchaba, sin contradicciones violentas y como una masa compacta, pero en cierto modo, los lugares de llegada se mostraban más claros. La figura misma del Estado se nos ofrecía como la institución –nunca sin violencia– garante de la protección jurídica y social, en la relación trabajo-capital, al mismo tiempo, como interlocutor específico en las negociaciones por mejorar las condiciones de vida sociales.

¹⁵ "Durante las décadas de 1980 y 1990 la participación de las mujeres en los mercados de trabajo del mundo aumentó considerablemente. (...) En números absolutos, más mujeres que nunca antes participan en los mercados de trabajo del mundo. (...) ellas están empleadas o buscan activamente un empleo. (...) la participación femenina en el empleo total se ha mantenido casi sin alteraciones en 40 por ciento en 2006 frente a 39.7 por ciento diez años atrás", no obstante indica que si bien había una expectativa de que el ingreso al trabajo mejoraría la condición material de las mujeres, las inequidades que se registran en el ámbito laboral en cuanto a los sectores, condiciones laborales y salariales en que se desempeñan no cumplieron estas expectativas, "Las mujeres tienen más probabilidades de ocupar puestos de trabajo de baja productividad en la agricultura y los servicios. Hay evidencias sobre la persistencia de una diferencia salarial. (...) En la mayoría de las regiones y en muchos tipos de ocupación, las mujeres reciben menos dinero por el mismo empleo." UNICEF (2007).

¹⁶ Según datos de la Primera Encuesta Nacional Exclusión, Intolerancia y Violencia en Escuelas Públicas de Educación Media Superior, realizada por la Instituto Nacional de Salud Pública (2007) a estudiantes de educación media de subsistemas federales, estatales y autónomos, de entre 15 y 19 años, el 79.6% de estudiantes mujeres se sintió triste; 45.2% creyó que su vida había sido un fracaso; 60% se sintió sola; mientras que entre estudiantes hombres, los porcentajes fueron de 61.6%, 35.7% y 44.7%, respectivamente. Así mismo, 46.4% de estudiantes mujeres han vivido situaciones que les hacen desear dejar de existir; 42.6% han tenido una sensación de que no vale la pena vivir y 30.5% han pensado que vale más morir que vivir; en el caso de estudiantes hombres los porcentajes son de 28.9%, 28.7% y 19% respectivamente. Y en ambos sexos, el 84.9% se ponen nerviosos con muchas cosas; 62.9% se asusta con facilidad y el 58.5% tienen dificultades para hacer amigos. Considero que estos datos son reveladores de la manera en que las dificultades económicas y la fragmentación social ha impactado negativamente en los jóvenes.

Así, había un viaje de ida y vuelta, la organicidad y lucha del movimiento obrero obligan al estado a mantenerse en este papel y el estado debía dar respuesta.

Por otro lado, un encuentro en "nuestra nación" ofrecía ciertas miradas comunes sobre la manera en que la vida *debía* discurrir.

En este contexto coincido con Gilly, cuando afirma que *en una situación marcada por la indeterminación y la turbulencia, el terreno de lo simbólico adquiere importancia a la hora de las definiciones*. Y profundizo en su importancia, pues considero que *este intento temprano de construcción de una eventual nueva hegemonía*, rebasa el ámbito político y puede contribuir a reconfigurar futuros distintos en tanto es un espacio privilegiado de reelaboración social y que podría hacer evidente como se constituyen hoy los sujetos, incluso para la reflexión académica.

En este marco, especial relevancia adquiere la cultura entendida como la dimensión simbólica presente en todas las prácticas del hombre, e igual forma el cambio cultural en marcha en el ámbito de lo global, dimensiones que a decir de Fábregas Puig (En Giménez, 2005: 21) permitirán el análisis de la dialéctica entre lo global y lo local.

Bajo esta premisa y en un intento por configurar una línea de investigación que indague la reconstrucción de los imaginarios colectivos fragmentados por el neoliberalismo, me acerco a la reflexión por un punto específico: la infancia trabajadora. Pero ello me obliga en primer lugar a realizar una revisión de la manera en que la infancia y el trabajo han sido pensados por la modernidad.

No es una elección gratuita, la abrumadora evidencia del incremento, por un lado, del trabajo de los niños en países en desarrollo y su retorno en los industrializados y por el otro, del desempleo como fenómeno masivo¹⁷ ponen en duda los ideales de progreso de la modernidad.

¹⁷ Si bien no existen datos que muestren la correlación entre el empleo de niños y el desempleo adulto, es posible deducir que al ser un niño el que encuentra un trabajo, éste es una posibilidad menos para un adulto ya sea hombre o mujer. En el marco de la actual crisis mundial, el número de desempleados adultos que va en creciente aumento, hace evidente que tendrá repercusiones en los mecanismos de sobrevivencia que las familias emprenderán y que hace altamente factible que entre ellas, se encuentre el trabajo infantil en condiciones de explotación.

Ariés (2001) se cuestiona si la incorporación de los niños a la producción industrial del siglo XIX no es una regresión de la modernidad por cuanto que *el trabajo de los niños contribuyó a mantener ese carácter de la sociedad medieval: la precocidad del paso de la vida infantil a la adulta*

1.3. Infancia y trabajo pensados desde la modernidad occidental.

El discurso de la modernidad, acuña como elemento fundamental en la constitución de los estados nacionales los derechos universales del hombre, cuyo cumplimiento confiere a los individuos el carácter de ciudadanos, y con ello su consideración como sujetos de derechos y también de obligaciones, jurídica y moralmente. Al mismo tiempo que la consolidación de tales estados en sociedades democráticas y su desarrollo son posibles sólo en la medida en que se verifica la presencia efectiva de tales derechos; la historia de las sociedades modernas nos ha ido mostrando que tal premisa viene ocurriendo contradictoriamente y en algunos casos con graves retrocesos.

Es posible constatar que la consideración del hombre como sujeto de derecho se ha extendido a las mujeres, pero en forma paralela, la violación de los derechos que se pretenden proteger o bien su total incumplimiento; hecho que rebasa el nivel formal y normativo.

Bajo el mismo discurso, se fue haciendo a la infancia y su adecuado desarrollo, la clave del éxito en la formación de ciudadanos -"hombres de bien"- que habrían de asegurar la preeminencia de Estados Modernos, desarrollados técnica, económica, política y culturalmente. Son los niños depositarios de la cultura de una comunidad -transmitida fundamentalmente por el sistema educativo formal- quienes en su transformación como adultos, lograrán un mejoramiento progresivo en la humanidad. En este mismo sentido, su cuidado y protección fueron avanzando de modo que a fines del siglo XIX y durante el XX, se crean instituciones de carácter internacional y otras al interior de los países que

postulan una serie de legislaciones que convierten en ley la protección que deberá darse a la infancia.¹⁸

En el ocaso de este discurso –y de las sociedades modernas- la realidad no parece corresponder a este modelo.

Nuestra entrada a la postmodernidad tampoco: recesión, desempleo masivo, desplazamiento de los estados por las empresas y fundamentalmente, una infancia que asume las obligaciones económicas y sociales de un “ciudadano” sin serlo jurídica y políticamente; al mismo tiempo, una gran cantidad de ellos viviendo en situaciones de alta vulnerabilidad.

Una referencia importante para dar cuenta de la situación de la infancia lo constituyen los indicadores sobre mortalidad, educación, salud entre otros, y que reflejan lo que UNICEF (2007) denomina una *visión global del estado de protección de la niñez* lo que a su vez es también un indicador del nivel de bienestar social. En este sentido, el Progreso para la Infancia 2007 publicado por UNICEF nos proporciona los siguientes datos: en el 2006 9.7 millones de niños murieron antes de su quinto cumpleaños; 143 millones padecen desnutrición, un problema grave si se considera que ésta se asocia al 50% de muertes de niños en este rango de edad; 93 millones entre 2005-2006 de niños y niñas en edad de estudiar en escuela primaria están desescolarizados; el 17% de los niños en edad de asistir a la escuela secundaria asiste a la escuela primaria; 37% de niños y niñas muere en el transcurso de sus primeros 28 días de vida; 2.3 millones de niños y niñas vivían con el VIH en 2006; más de 125 millones de niños menores de cinco años carecen de acceso a fuentes mejoradas de agua potable y junto a la falta de saneamiento, esta carencia contribuye a que todos los años se registren más de 1.5 millones de defunciones infantiles por enfermedades diarreicas; más del 40% de los refugiados en todo el mundo son niños; y si bien UNICEF indica que no hay cifras confiables respecto de los niños que forman parte de ejércitos en distintos países, más de 100,000 menores han sido desmovilizados y reintegrados

¹⁸ En este tenor sobresale la Convención Sobre los Derechos del Niño, aprobada en 1989 por la Asamblea General de Naciones Unidas suscrita por todos los países –excepto Estados Unidos- en cuya resolución considera como antecedentes la Declaración de Ginebra de 1924 sobre los Derechos del Niño y la Declaración de los Derechos del Niño adoptada por la Asamblea General en 1959

desde 1998. Por lo que toca a su situación en el seno familiar, el mismo informe consigna que sin importar la clase social de la que provengan, hay una amplia aceptación respecto de la violencia desde leve, hasta grave del uso de la violencia con fines disciplinarios: 86% de niños de entre 2 y 14 años fueron sometidos a métodos disciplinarios violentos.¹⁹

Tanto porque se cumpliera la aspiración de la modernidad, como el que no se cumpla hace a la infancia objeto de análisis de tales trastocamientos, que además pone en el centro de la discusión un problema ético, necesario dilucidar.

Desde este mismo horizonte, el trabajo se convierte en uno de los factores más importantes en la adquisición de ciudadanía, para los individuos y especialmente, para la consolidación de la nación y su progreso.

La centralidad del trabajo está íntimamente vinculada a la aparición de las sociedades industriales y la conformación de los estados nacionales.

El trabajo – donde los sujetos se reconocen como iguales: trabajadores o clase obrera- se convierte en una categoría económica, política y culturalmente necesaria a las sociedades modernas, industriales a decir de Gellner (1991).

Trabajar, es el horizonte del proceso educativo –bajo un sistema de educación proporcionado por el estado- al que son sometidos los niños, en su conversión en *ciudadanos modernos* económica y culturalmente.

¿Qué representaciones de la infancia y del trabajo operan sobre esta base?

Una reconstrucción de ambas categorías, puede aportar luz al respecto.

Indagar la interpretación del status de infancia desde una perspectiva histórica parece remitirnos necesariamente al análisis de los modelos educativos, elaborados como tales a partir del siglo XVII. Distintos autores coinciden en afirmar que la noción de infancia tal como es usada en las Ciencias Sociales hoy día, se fue extrayendo de entre las distintas acepciones de educación y sus fines, de los pedagogos del siglo XVIII en adelante.

Julia Varela (1995), intenta contextualizar la definición de la infancia desde la coyuntura económica, política y social, pero coincide en señalar que en última

¹⁹ Los datos aquí enunciados nos permiten ilustrar cómo es que la situación actual de la infancia dista mucho de ser de bienestar y de un desarrollo pleno.

instancia habrá de entenderse dentro del marco educativo. Ubica tres momentos destacables en esta historia: el siglo XVI, en el cual se esboza con los humanistas y moralistas, la acepción de lo que sería más adelante la infancia moderna. No se esclarece el período de edad que la comprende y se le atribuyen a los niños las siguientes características: son maleables y dúctiles (por tanto se les puede educar); tienen memoria, lo que fortalece su posibilidad de ser educables en tanto retienen lo que aprenden; son flacos de juicio y están inclinados al mal. Indica que se habla sólo de infancia masculina, la noción de infancia femenina está ausente toda vez que las niñas no están insertas en el ámbito educativo.

El segundo momento será el siglo XVIII. En este periodo ya se construye en forma clara un concepto de infancia. Serán los ilustrados quienes realicen esta conceptualización, confiriéndole un período específico en el desarrollo personal; Rousseau, en su obra *El Emilio*, delimita la edad de la naturaleza de los 0-3 años, en los pequeños y de los 3-12 años, como la edad propia de la infancia; de los 12-15 años, de la fuerza; se le confieren al niño nuevas cualidades: inocencia, carentes de razón, débiles, estúpidos e ignorantes. Se definen lo que son sus necesidades naturales y se rechaza el ejercicio de la disciplina sobre ellos.

El tercero es de fines del siglo XIX, en el cual se consolida el estatuto de infancia y se redefine desde distintas áreas del conocimiento; el surgimiento de la psicología y de la sociología abre paso a la definición de la infancia ya como un momento determinado del desarrollo individual, incorporándose la noción de juego a la misma.

Ariés (2001) por su lado -con *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*, obra considerada como la más importante para entender el contexto y las transformaciones en que se asienta la mirada sobre la infancia-, nos ofrece no una definición, más bien permite ubicar bajo qué condiciones se construye la *centralidad* de la infancia en el mundo moderno. Pone énfasis en la simultaneidad en el tiempo, del reconocimiento de la infancia moderna y de la aparición de instituciones para cuidar y formar a la generación joven.

Su obra que pretende dar cuenta de la infancia en la historia, se centra en analizar la evolución de las diversas actitudes mentales de la familia hacia los

niños. Pone en evidencia el paso de la indiferencia a la *centralidad* de la infancia, suceso que afirma, se registra en el período del alto medioevo al siglo XIX.

Este proceso de transición de la concepción moderna de la infancia está para Ariés, estrechamente relacionado con el reconocimiento social de la existencia de sentimientos hacia la infancia.

Su aproximación a éstos es por distintas vías:

La ropa. Durante el siglo XVII en numerosas representaciones del niño, éste no aparece vestido como las personas adultas, sino con un traje reservado a su edad, es ya un indicio de la agrupación de los niños en una sociedad separada de los adultos. Dos aspectos sobre el vestido destaca Ariés, -que pone de manifiesto un hecho anotado, pero no desarrollado²⁰: la diferencia de género y el predominio de los hombres sobre las mujeres- y son: primero, el afeminamiento del niño a través del traje y segundo que el interés por la diferenciación del niño se haya limitado sólo a los niños y que coincide con su ingreso a los colegios: *los muchachos comenzaron a acudir en masa a los colegios desde finales del siglo XVI y principios del siglo XVII mientras que la instrucción de las niñas (...) se fue desarrollando tardía y lentamente. A las niñas, sin escolaridad propia, se las juntaba desde muy temprano con las mujeres, como antaño los niños con los hombres, y no se pensaba en hacer visible, por medio del traje, la distinción que comenzaba a existir concretamente para los chicos, pero que todavía no era útil para las chicas.* (p. 89).

Los juegos. Hasta antes del siglo XVII, los juegos eran practicados por adultos y niños sin mediar una distinción por la edad, en su ejercicio. Éstos eran comunes para ambos. Los juegos (al igual que la danza y la música) incluía a toda la colectividad y mezclaban las edades tanto de los actores como los de los espectadores. Respecto a la moral tradicional señala una actitud doble: por una parte una admisión de la mayoría de todas las representaciones; por otra una

²⁰ No obstante, si le merece las siguientes interrogantes: *¿Porqué con el fin de distinguir los niños de los hombres, se consideraba a los primeros como niñas, quienes no se distinguían de las mujeres? ¿porqué esta costumbre tan nueva, tan sorprendente en una sociedad en la que se entraba prontamente en la vida, ha subsistido hasta hoy día, por lo menos hasta principios de este siglo, a pesar de las transformaciones de las costumbres y de la prolongación de la duración de la infancia?.* P. 89

ilustrada y poderosa minoría, los condenaba²¹ y denunciaba su inmoralidad, actitudes que coexistieron durante los siglos XVI y XVII. El naciente interés por preservar en el niño la moralidad y educarlo, conllevan la paulatina prohibición de los juegos considerados como nocivos y la recomendación de los reconocidos en adelante como buenos. La práctica de los primeros en periodos posteriores se realizará por tanto con un sentimiento de culpa: *este sentimiento de culpabilidad moderno procede de la moralización a fondo que transformó la sociedad del siglo XIX en una sociedad de bienpensantes.* (p. 119)

No obstante esta actitud se modifica en el transcurso del siglo XVIII, bajo la influencia tanto de los jesuitas como de los pedagogos humanistas, quienes asumen ciertos juegos con fines educativos. Así su práctica se permitió únicamente con fines educativos. Evolución que fue impuesta *con la intención de velar por la moral, la salud y el bien común.*

Destaca el hecho de que el abandono de los juegos²² por las clases altas en el siglo XVIII redujo su práctica a los niños y a las clases populares, equiparando a ambos como personas de poco entendimiento: *juegos de niños y juegos de pueblo.*

Al respecto de esta evolución que sufren los juegos, apunta la siguiente conclusión:

Partimos de un estado social en el que los mismos juegos eran comunes a todas las edades y a todas las condiciones. El fenómeno que hay que resaltar es el abandono de esos juegos por los adultos de las clases sociales superiores y, en cambio, su supervivencia simultáneamente en el pueblo y entre los niños de esas clases superiores. (...) Es muy interesante observar que la antigua comunidad de juegos entre niños y adultos, entre el pueblo y la burguesía, haya cesado en el mismo momento. Esta coincidencia nos permite vislumbrar desde ahora una relación entre el sentimiento de la infancia y el sentimiento de clase. (p. 142)

²¹ Condena a la que se sumaba la iglesia, de manera más radical.

²² Circunstancia que también se opera con los cuentos transformando su práctica, *en la segunda mitad del siglo, la gente empieza a encontrar esos cuentos demasiado simples y al mismo tiempo se interesa por ellos, pero de una nueva forma, que tiende a transformar en un género literario a la moda las recitaciones tradicionales e ingenuas.* p. 136.

En la antigua sociedad tradicional occidental, la duración de la infancia está reducida al periodo de mayor fragilidad; en cuanto el niño podía desenvolverse físicamente se le mezclaba con los adultos, compartiendo sus trabajos y juegos. La transmisión de valores y conocimientos, su socialización no era prerrogativa de la familia; su educación era obra del aprendizaje, resultado de la convivencia del niño y del joven con los adultos, con los que aprendía lo necesario participando en las labores.

La presencia del niño en la familia y en la sociedad era a tal punto breve e imperceptible que no propiciaba el afecto, específicamente por los altos índices de mortalidad, que en numerosos casos hacía temporal su presencia²³.

Por otro lado, la familia tenía como misión la conservación de los bienes, la práctica de un oficio común, la mutua ayuda cotidiana, pero no una función afectiva. Las relaciones afectivas y las comunicaciones sociales se consolidaban fuera de la familia, en un círculo integrado por los miembros de la comunidad.

A fines del siglo XVII se gesta una transformación: la escuela sustituye al aprendizaje como medio de educación. El niño es separado de la cohabitación con el adulto y confinado al espacio de la escuela, cesando el aprendizaje por contacto directo con ellos: hace su aparición la escolarización. El periodo de la infancia se alarga en correspondencia con el tiempo que tarda la formación escolar.

En adelante se reconoce que el niño no está preparado para afrontar la vida y que los padres son depositarios del alma y del cuerpo de los hijos por lo que deberán ser sometidos a la escolarización antes de dejarle entrar al mundo de los adultos. Este interés se implantará gradualmente en la sociedad y la transformará completamente. La familia deja de ser una institución de transmisión de bienes y apellidos y asume una función moral y espiritual: formar el cuerpo y las almas de los hijos.

Asimismo, van ganando terreno una serie de nociones sobre la infancia que no estaban presentes en periodos anteriores: la inocencia infantil que intenta preservar a la niñez de las impurezas de la vida, especialmente de la sexualidad –

²³ Si bien señala Ariés, las condiciones demográficas no se transforman mucho desde el siglo XII al XVII, aparece una nueva sensibilidad que otorga a los niños una particularidad que se ignoraba antes, posibilitada por *una cristianización más profunda de las costumbres* (subrayados míos)

cosa ahora de adultos- y de un vocabulario alusivo a ella; el respeto a la niñez que dará paso al ideal de dignidad, de carácter y de razón que se quiere suscitar en el niño. La moral de la época exige, por tanto, dar a los niños una formación para la vida. La escuela será la encargada de esta preparación.

Este proceso, bien propiciado por el Estado, la iglesia o los intelectuales, no hubiera sido posible sin la complicidad sentimental de la familia, que es ahora lugar de afecto, necesario entre esposos y entre padres e hijos. Surge un sentimiento completamente nuevo: los padres se interesan por los estudios de sus hijos. Suceso que Ariés denomina "sentimientos sobre la infancia" aclarando que *el sentimiento de la infancia no se confunde con el afecto por los niños, sino que corresponde a la conciencia de la particularidad infantil, particularidad que distingue esencialmente al niño del adulto, incluso joven.* (p. 178) conciencia que no existe en la sociedad medieval.

El interés por los niños inspira nuevos sentimientos: el sentimiento moderno de la familia, que se manifiesta en forma importante en la prioridad que se da a la educación. La cual está impregnada por un interés psicológico y una preocupación moral. La concepción moral de la infancia tendrá a la educación como primera obligación.²⁴

La civilización medieval no tenía idea de la educación. La sociedad moderna depende del éxito de su sistema educativo.

Tiene un sistema de educación, una concepción de la educación, conciencia de su importancia y unas ciencias recientes y específicas, que se dedican a los problemas de la infancia, cuyas preocupaciones llegan a los padres no siempre bajo el discurso de la ciencia.

En estas aproximaciones a la cuestión de la infancia deduzco:

- a) Su indagación conlleva en forma paralela, reseñar la historia de la educación.

²⁴ Obligación que tendrá lugar no en declaraciones aisladas, sino como una verdadera doctrina y cuyos principios dan cuenta de del énfasis puesto en la debilidad de la infancia y su necesaria formación disciplinada: primer principio, no se dejará nunca solos a los niños; se evitará mimar a los niños y se les acostumbra a una severidad precoz; tercer principio, la discreción; cuarto principio, acabar con la familiaridad y sustituirla por una mayor reserva de los modales y del lenguaje incluso en la vida cotidiana. Ariés op. Cit.

b) Como período de formación y creación de un sujeto tiene en su horizonte la preparación para el trabajo, proceso que pareciera ocurrir sólo al interior de un sistema escolar formal.

c) Su visibilidad corresponde a una necesidad institucional.

Del trabajo de Ariés me interesa rescatar también la incidencia que tiene la iglesia en la transformación de la representación de la infancia. Su papel no se remite únicamente a la esfera del evangelio, se desarrolla un amplio movimiento de interés por la infancia y la creación de escuelas y colegios con preocupación pedagógica, al igual que instituciones con el objetivo expreso de la "protección a la infancia" y lo asume como un trabajo con doble intención: la propagación de la fe en los niños y la realización de una obra de caridad humana, acción propia de la religión cristiana.²⁵ Esta función de la iglesia conlleva una espiritualización de la sociedad que atraviesa las estructuras sociales fundamentales.

Asimismo el sentimiento hacia los hijos, aparejado a un sentimiento religioso, imprime a este afecto una carga moral tal, que en gran medida la actitud y las acciones familiares hacia ellos opera bajo la ambigüedad del bien y del mal que estará presente en la constitución misma de la sociedad.

Su lectura a la luz de nuestra época hace evidente la contradicción con la que opera la cotidianidad familiar: en medio de la privatización de la vida cotidiana, esfera de lo privado, bajo la que opera la familia como institución, la gestión de organizaciones gubernamentales, (DIF) internacionales (UNICEF, UNESCO) y sociales (ONG's), que desde la esfera pública intentan extender la protección hacia la infancia, violentando de esta manera la "independencia" y "autonomía" que el estado y la moral, confieren a la familia en la formación de los niños. ¿Cómo conciliar el *ethos* que se construyó sobre la infancia con la realidad de nuestra época?

²⁵ En 1843 Mons. De Forbin-Janson, funda la OBRA DE LA SANTA INFANCIA para que los niños ayuden a los niños. Sus objetivos fueron: a) Liberar de la muerte y de la miseria las vidas de los niños; b) bautizarlos y educarlos cristianamente; c) prepararlos para ser apóstoles y orientarlos a la vocación misionera. (2001:11-30)

Por lo que respecta al trabajo, su centralidad es posible entenderla en el marco del discurso filosófico de la ilustración, como categoría económica y como identificación política.

En el discurso de la filosofía y en la teoría social el trabajo viene a asumirse como el elemento nuclear del desarrollo y progreso de las sociedades. Para los ilustrados abocados al logro del progreso y utilidad social, la educación está encaminada al desarrollo de las capacidades y conocimiento del hombre a fin de que actúe sobre su medio ambiente transformándolo, esto es mediante el trabajo. La educación por tanto, habrá de ser racional y compatible con los proyectos, tanto de las unidades domésticas como en un nivel más amplio, del estado; se introducen así diferencias, sobre todo, en razón del grupo social al que se pertenece, y por el sexo. La preparación educativa en los estratos superiores habrá de ser más rica en contenidos culturales que la de las clases trabajadoras, orientada esencialmente hacia la capacitación manual; dentro de un mismo nivel, los distintos papeles sociales asignados a hombres y mujeres, fundamentados en teóricas cualidades físico-psíquicas diferenciales que hacen a aquéllas más débiles y que determinan una reducción de los contenidos intelectuales ofrecidos por la enseñanza femenina. Reducción que en el caso de las mujeres que pertenecen a las capas humildes alcanza hasta los mínimos rudimentos de lectura y escritura, sólo asequibles si la familia concede y se piden expresamente.

El trabajo como categoría de análisis es una de las piedras angulares del discurso económico, sea éste elaborado bajo la tradición de la economía clásica o neoclásica.

En la teoría marxista el trabajo constituye la parte fundamental de su obra, pues en éste se sustenta la teoría del valor, que representa a su vez el nódulo de la crítica que elabora a la Economía Clásica y su punto fundamental de distanciamiento que es también el sustento teórico de su discurso político.

La diversidad conceptual con la que Marx [1867(2001)] se refiere al trabajo y su análisis en torno al valor y a la especificidad del capital como un modo de producción fundado en la explotación del **trabajo ajeno** son las razones por las

cuales elaboro ahora una exposición que pretende ser breve pero precisa en torno a ello.

Su análisis comienza con la mercancía, toda vez que *“La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista se presenta como un “enorme cúmulo de mercancías”, y la mercancía individual como la forma elemental de esa riqueza.”*

Indicando ya que la mercancía es un objeto que posee valor de uso, en tanto es útil para la satisfacción de una necesidad humana específica; y valor de cambio —que se presenta como *relación cuantitativa*—, es decir una proporción en que se intercambian valores de uso de una clase por otros de otra clase. Pero que poseen algo en común: ser productos del trabajo humano, “...si ponemos a un lado el valor de uso del cuerpo de las mercancías, únicamente les restaría una propiedad: **la de ser productos del trabajo**” (p. 46) y haciendo abstracción de las cualidades diferenciadas de estos valores de uso, tanto como de los diversos trabajos del que son producto éstos se reducen a ser trabajo humano indiferenciado, esto es a lo que llama Marx **trabajo abstractamente humano**.

Lo que se hace evidente es que más allá de sus cualidades singulares, estos distintos valores de uso tienen en común la misma objetividad: que en ellos se empleo fuerza de trabajo humano, por lo que *en cuanto cristalizaciones de esa sustancia social común a ellas, son valores*. (p. 47).

Así estos valores de uso, sólo tienen valor porque en ellos está *objetivado o materializado trabajo abstractamente humano*. Y cuya medida es resultado del gasto de trabajo medio social usado en la producción de dicho valor de uso o dicho de esta manera como **el tiempo de trabajo socialmente necesario**, que es *definido como el requerido para producir un valor de uso cualquiera, en las condiciones normales de producción vigentes en una sociedad y con el grado social medio de destreza e intensidad de trabajo*. (p. 48)

Este concepto también nos sirve para precisar lo que Marx llama la cualidad *bifacética* de la mercancía²⁶, a partir de considerar que la mercancía es tanto valor

²⁶ “Hè sido el primero en exponer críticamente en exponer esa naturaleza bifacética del trabajo contenido en la mercancía. Como este punto es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política, hemos de dilucidarlo aquí con más detenimiento” Marx, p. 51.

de uso y por ello, producto de **trabajo concreto**; mientras que al ser útil para el cambio, se difuminan sus cualidades específicas y singulares, lo mismo que del trabajo que le dio origen, por lo que es también producto de un **trabajo abstracto**.

Para producir a la mercancía como un valor de uso que satisface una necesidad específica se requiere una determinada actividad productiva útil, llama así **trabajo útil** al trabajo cuya utilidad se representa en el valor de uso de su producto. Por otro lado, los trabajos por los cuales existen, son cualitativamente distintos lo que hace posible que se contrapongan como mercancías; esto es que sólo los productos de **trabajos privados** autónomos, recíprocamente independientes pueden enfrentarse como mercancías. Este doble carácter de la mercancía refiere por tanto, a la dualidad en el trabajo contenida en ella.

Esta dualidad con la que se presentan las mercancías en el capitalismo, se les presenta a los sujetos bajo un carácter enigmático en la medida en que ésta misteriosa forma *refleja ante los hombres el carácter social de su propio trabajo como caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y por ende, en que también refleja ante la relación social que media entre los productores y el **trabajo global**, como una relación social entre los objetos al margen de los productores.* (p.88)

Al mismo tiempo que establece que si los valores de uso se convierten en mercancías es porque son a su vez, productos de trabajos privados, ejercidos independientemente los unos de los otros, siendo el complejo de ellos lo que constituye el **trabajo social global**.

Estas características de las mercancías es lo que Marx llama "fetichismo"²⁷ de la mercancía" que alude a la forma en que las mercancías —en tanto resultado del trabajo— se presentan ante el productor como un ente ajeno a éste. Argumenta que esto es así porque los productores no entran en contacto directo a través de su trabajo individual, sino a partir del intercambio del producto de su trabajo

²⁷ Es pertinente la aclaración del uso que hace del concepto de "fetiche" como un objeto material al que se le confieren cualidades subjetivas; y en tanto es un producto del trabajo, cuando se le adjudican propiedades mágico religiosas, aparece ajeno al mundo material de los hombres y producto del mundo sobrenatural.

convertido en mercancías.²⁸ Este concepto implica dar cuenta al mismo tiempo de la perspectiva histórica en que se centra su análisis del capitalismo como modo de producción transitorio en el desarrollo social, en la medida en que explica relaciones sociales y productivas diferenciadas: entre el sujeto y el producto de su trabajo; y entre los sujetos. Diferenciando **trabajos privados** de **trabajos colectivos**, y las relaciones que ellos generan; categorías que se presentan de formas diferenciadas en la sociedad y que definen el tipo de organización socioeconómica existente. Muestra ejemplos de cómo en la historia esta relación y trasposición entre trabajos privados y colectivos no ha sido la regla, más aún de cómo en sociedades donde el **trabajo es directamente colectivo** —esto es que no sea necesaria la mediación del mercado, para que se efectivice entre los productores como tal- los trabajos y productos no asumen una forma fantástica diferente de su realidad, por lo que *la forma natural del trabajo, su particularidad, y no, como sobre la base de la producción de mercancías, su generalidad, es lo que aquí constituye la forma directamente social de aquél.*

Es esta parte de su análisis lo que me interesa destacar pues ello constituye la tesis de mi trabajo en torno a la diferenciación que establezco entre trabajo infantil en condiciones de explotación, y trabajo infantil como parte de la construcción de la subjetividad tepehua y que desarrollo más adelante a partir del análisis del ritual de curación para el trabajo. Reproduzco pues una cita que resume lo que hasta aquí se ha señalado en torno al concepto de trabajo en este autor y que muestra el contexto social que se transforma —del trabajo directamente socializado y colectivo al trabajo socialmente privado- para dar paso a una forma de producción que precisa el trabajo infantil en condiciones de explotación. Este párrafo sostiene:

²⁸ por lo que *los trabajos privados no alcanzan realidad como partes del trabajo social en su conjunto, sino por medio de las relaciones que el intercambio establece entre los productos del trabajo y, a través de los mismos, entre los productores. Á estos por ende las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les ponen de manifiesto como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de cosas entre las personas y relaciones sociales entre las cosas.*(p. 89)

Para investigar el trabajo colectivo, vale decir, directamente socializado, no es necesario que nos remontemos a esa forma natural y originaria del mismo que se encuentra en los umbrales históricos de todos los pueblos civilizados. Un ejemplo más accesible nos lo ofrece la industria patriarcal, rural, de una familia campesina que para su propia subsistencia produce cereales, ganado, hilo, lienzo, prendas de vestir, etc. Estas cosas diversas se hacen presentes enfrentándose a la familia en cuanto productos varios de su trabajo familiar, pero no enfrentándose recíprocamente como mercancías. Los diversos trabajos en que son generados esos productos —cultivar la tierra, criar ganado, hilar, tejer, confeccionar prendas— en su forma natural son funciones sociales, ya que son funciones de la familia y ésta practica su propia división natural del trabajo, al igual que se hace en la producción de mercancías. Las diferencias de sexo y edad, así como las condiciones naturales del trabajo, cambiante con la sucesión de las estaciones, regulan la distribución de éste dentro de la familia y el tiempo de trabajo de los diversos miembros de la misma. Pero aquí el gasto de fuerzas individuales de trabajo, medido por la duración, se pone de manifiesto desde un primer momento como determinación social de los trabajos mismos, puesto que las fuerzas individuales de trabajo sólo actúan, desde su origen, como órganos de la fuerza de trabajo colectivo de la familia..

Es también aquí en donde queda enunciada su teoría de la Revolución, centrada en el establecimiento de relaciones directas entre los sujetos —no cosificadas— y a partir de una distribución colectiva de la riqueza, donde las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los productos de éstos, siguen siendo aquí diáfananamente sencillas, tanto en lo que respecta a la producción como en la que atañe a la distribución²⁹.

²⁹ Si bien no es el objeto de este trabajo discutir la postura en la teoría antropológica en torno al marxismo como una teoría evolucionista, si quiero anotar aquí que me parece que ésta es una lectura artificial de éste. Es precisamente en el concepto del trabajo que aquí he intentado presentar donde se demuestra: no se plantean formas inferiores o superiores del desarrollo social, sino más bien formas distintas en la relación del sujeto con la naturaleza, con los productos de su trabajo y entre los sujetos; lo que establece también posibilidades distintas en la distribución de la riqueza producida por la sociedad. Así, el fundamento central de su teoría del desarrollo está en mostrar la construcción social de relaciones distintas entre los sujetos, sin considerar una forma superior a la otra, más aún éstas pueden coexistir en un momento histórico dado, convirtiéndose las marginales, dominantes. Este proceso deviene de una relación dialéctica del sujeto con la

Siguiendo con esta línea argumental, después de presentar a la dualidad del trabajo como el elemento central en la producción de mercancías, explica cómo ocurre el proceso de trabajo en su forma histórica general como productor de valores de uso, y bajo su forma histórica particular, como productor de plusvalor, a decir de él, como proceso de valorización³⁰. Nos ofrece aquí una definición de trabajo: *El trabajo es, en primer lugar, un proceso entre el hombre y la naturaleza, un proceso en que el hombre media, regula y controla su metabolismo con la naturaleza.*

Al cual además, presenta como una actividad que humaniza al hombre y que lo separa del mundo animal y que constituye también la tesis central del texto "El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre" de F. Engels: *El trabajo es la fuente de toda riqueza, afirman los especialistas en Economía política. Lo es, en efecto, a la par que la naturaleza, proveedora de los materiales que él convierte en riqueza. Pero el trabajo es muchísimo más que eso. Es la condición básica y fundamental de toda la vida humana. Y lo es en tal grado que, hasta cierto punto, debemos decir que el trabajo ha creado al propio hombre. (...)Primero el trabajo, luego y con él la palabra articulada, fueron los dos estímulos principales bajo cuya influencia el cerebro del mono se fue transformando gradualmente en cerebro humano. (2000:sp)*

Pero ¿cuál es la singularidad del trabajo del hombre sobre otro tipo de actividad que desarrollan, por ejemplo las abejas?, proviene, sostiene el autor de que a diferencia de éste último, el del hombre ocurre bajo una finalidad, que el prefigura intelectualmente: *concebimos al trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre, en la medida en que éste tiene una intencionalidad: lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de*

naturaleza, a quien transforma, siendo a su vez transformado en el proceso; y una relación entre los sujetos en basada en una relación directa con los productos creados por este proceso y por ello en una distribución igualitariamente colectiva de los mismos. Todo ello planteado como una posibilidad.

³⁰ Planteamiento que desarrolla en el capítulo 5, bajo el título de "Proceso de trabajo y Proceso de valorización".

construirla en la cera, de modo que al mismo tiempo que transforma la naturaleza, se objetiviza: el obrero no sólo efectúa un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, efectiviza su propio objetivo, objetivo que él sabe que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad.

Estableciendo esta condición del trabajo, pasa a explicar en qué consiste el proceso de trabajo y la manera en que se interrelacionan sus elementos: *los elementos simples del proceso laboral son la actividad orientada a un fin –o sea el trabajo mismo-, su objeto y sus medios.*

De la finalidad a que éste se conduzca y de la forma en que el objeto de trabajo se opere –es decir del medio de trabajo empleado- depende el tipo de organización productiva que define a su vez de qué tipo de sociedad se trate (desde el punto de vista económico): *lo que diferencia unas épocas de otras no es lo que se hace, sino cómo, con qué medios, de trabajo se hace.*

Observo también aquí esta perspectiva histórica que ya ha señalado el autor en el análisis del objeto mercantil que antes he presentado.

Su exposición puntual de la forma en que se desarrolla el proceso de trabajo, deriva en señalar que el trabajo en tanto productor de valores de uso, es **trabajo productivo**, haciendo referencia con esto al proceso de trabajo en su forma histórica general; y en seguida mostrará la forma en que este proceso se transforma en proceso de valorización, -proceso de trabajo en su forma histórica particular- identificando a la fuerza de trabajo –uno de los elementos del proceso de trabajo- como la creadora de valor, de **trabajo vivo** y situando al medio de trabajo, como el elemento que transfiere valor, de ahí que lo denomine portador de **trabajo muerto**.

En adelante su análisis si bien mantendrá como referencia estas dos realidades históricas, estará centrado en mostrar cómo es que bajo la modalidad del proceso de trabajo como proceso de valorización, ocurre la explotación de la fuerza de trabajo, indicada ya en términos de la jornada laboral capitalista, bajo la categoría de **trabajo excedente** denominado también **plustrabajo** toda vez que

es éste el que produce el plusproducto o plusvalor³¹ y que es además uno de sus componentes, siendo el otro el **trabajo necesario**, definido como la parte de la jornada en que el obrero produce lo necesario para producir diariamente su fuerza de trabajo. Ambos trabajos por tanto son lo que constituye la jornada de trabajo: *la suma del trabajo necesario y del plustrabajo, de los lapsos en que el obrero produce valor sustitutivo de su fuerza de trabajo y el plusvalor, respectivamente, constituye la magnitud absoluta de su tiempo de trabajo: la jornada laboral (working day)(p.276).*

Finalmente lo que se analiza es el trabajo como creador de valor en la sociedad capitalista.

Desde una dimensión política el trabajo confiere la categoría de sujeto político, presente ya en el movimiento cartista del siglo XIX, que dará origen a la conformación de sindicatos, figura de interlocución para el estado; al mismo tiempo que espacio de gestión y actividad política para una gran cantidad de individuos en su calidad de obreros.

Habrá que agregar además la reestructuración que la cotidianidad sufre a partir de la introducción del trabajo como actividad fundamental económica y de carácter masivo. Hecho que enfatiza Aries (2001) al describir como se sustituye el juego por el trabajo y cómo es que éste adquiere un sentido distinto para nuestra existencia, *en la antigua sociedad, el trabajo no ocupaba tantas horas al día, ni tenía tanta importancia para la opinión pública: no tenía el valor existencial que nosotros le damos desde hace más de un siglo. Casi se puede decir que no tenía el mismo sentido. Por el contrario, los juegos, las diversiones, se prolongaban mucho más de los momentos furtivos que nosotros les concedemos: formaban uno de los principales medios de que disponía la sociedad para estrechar sus vínculos colectivos, para sentirse reunidos. (p. 107).* Más aún habrá que agregar que el trabajo y el espacio donde se desarrolla, es ahora el primero, uno de los

³¹ Denominamos plusproducto (...) la parte del producto (...) que representa el plusvalor (...) Y del mismo modo que la producción de plusvalor es el objetivo fundamental de la producción capitalista, no es la magnitud absoluta del producto, sino la magnitud relativa del plusproducto lo que mide el grado alcanzado por la riqueza p. 276.

principales medios para estrechar los vínculos sociales; el espacio laboral, un lugar de reunión.

En los aspectos aquí planteados se pone en juego también la dimensión cultural del trabajo.

De acuerdo a Raúl Nieto (1997) el estudio del trabajo en el ambiente mexicano, ha sido tema presente en la tradición antropológica, pero visto como un elemento más de la llamada cultura material de los grupos sociales que estudia. Una parte importante del trabajo etnográfico construido y diversas monografías, han permitido tener acceso al conocimiento de distintas técnicas y procesos productivos en las sociedades tradicionales; sin embargo se registra un vacío importante en cuanto a considerar el trabajo como una dimensión de análisis específica, en gran parte debido a que el *mundo del trabajo y el mundo social constituyen en muchos de los contextos tradicionales (abordados por los antropólogos) una unidad que sólo resulta escindible para fines analíticos*. (Raúl Nieto, 1997:25). En el otro caso, el de las sociedades occidentales, el análisis de la categoría del trabajo, que sobra decir, se consideraba sólo como trabajo industrial, no fue objeto de estudio para la antropología; en gran medida porque ello significaba en cierto modo trastocar la tradición antropológica, que en definitiva buscaba la alteridad en las sociedades tradicionales, de modo que analizar el trabajo en los espacios industriales resultaba poco atractivo, por decirlo de alguna manera.

El mismo autor sostiene que no es hasta la década de los sesenta que el mundo del trabajo industrial se convierte en objeto de interés en el ámbito antropológico, como una tendencia a nivel internacional. Sin embargo este campo de análisis enfrentó ante todo la problemática de definir si se podía hablar de una dimensión cultural en el desarrollo del trabajo industrial, especialmente porque en la tradición marxista se había construido una valoración sumamente negativa sobre éste. No obstante, estos primeros estudios en México sobre la cultura laboral, si bien tuvieron límites importantes, tuvieron un gran acierto que fue el de introducir el análisis del proceso de trabajo. (Nieto:30) y su estudio mostró que en el mundo fabril se desarrollaban diversos procesos, complejos y necesarios a

indagar para lograr una comprensión mayor de la vida social. De este modo, fue poniéndose en la discusión la necesidad de dilucidar qué procesos simbólicos se juegan en el mundo del trabajo y cómo estos operan en su realización, pero también en las otras dimensiones de la vida social. El trabajo de Luis Reygadas (1998) aportó significativamente en este sentido.

De este modo, pese a las vicisitudes que este campo de análisis ha tenido, es posible observar que el trabajo como actividad productiva no sólo produce bienes, sino también una serie de significados y sentidos que independientemente del marco social en donde se desarrolle, operan.

Un individuo trabaja y pone en juego una serie de valores, normas, representaciones y significados, que no se producen en esta esfera de su vida, pero que están presentes y a su vez, en su vida social, cotidiana, los significados que se pueden construir en la actividad productiva se hacen patentes en ésta. Dicho de otro modo, cuando un sujeto trabaja está presente el conjunto de su cultura.

Por último en este recuento sobre el trabajo quiero ahora introducir una última discusión que tiene que ver con el aspecto ético y con la manera en que éste se transforma bajo las sociedades industriales.

De acuerdo a Zygmunt Bauman (2000), con la introducción de la producción fabril se pone en marcha una cruzada moral, que consiste en introducir entre los trabajadores valores en torno al trabajo fabril que apoyen el principio de racionalidad mercantil subyacente a ésta. Si bien, el trabajo en la fábrica supuso la ruptura entre el artesano y su trabajo, se pretende revivir actitudes tradicionales, propias del periodo preindustrial, pero desprovistas de sentido, buscando con ello *el compromiso pleno con el trabajo artesanal, la dedicación incondicional al mismo y el cumplimiento en el mejor nivel posible, de las tareas impuestas. Las mismas actitudes que -cuando ejercía el control sobre su propio trabajo- el artesano adoptaba espontáneamente* (Bauman, 2000:19)

Reconoce el carácter contradictorio de tales intentos, pues se busca que el trabajador traslade los significados y el sentido que atribuía a su trabajo en condiciones en las que él no es sólo quien controla el proceso, sino además es

dueño de su producto, a otras condiciones en las que esto ha desaparecido. Bauman, lo indica en términos del honor y el orgullo, la finalidad con la que se realizaba el trabajo artesanal, cuando esto ha dejado de ser importante y ha sido sustituido por la racionalidad y la eficiencia del mercado. De este modo, la imposición de la ética del trabajo implicaba la renuncia a la libertad (p.20)

De este modo, los intentos de incorporar a los individuos al trabajo fabril no sólo constituyeron una tarea económicamente útil, sino también moral. Lo que se introdujo con la ética del trabajo en las sociedades industriales y como parte de un pensamiento moderno, fue lograr *separar lo que la gente hacía de lo que consideraba digno de ser hecho, de lo que tenía sentido hacer; separar el trabajo mismo de cualquier objetivo tangible y comprensible.* (p. 21)

Así, lo que se apuntala es que la introducción del trabajo en la fábrica operó como un mecanismo económico, pero no sólo sino también como un mecanismo a partir del cual habría de buscarse transformar la representación que los sujetos hacían de su trabajo y del significado que éste confería a su vida.

1.4. De algunas definiciones del trabajo infantil

En esta breve recapitulación es posible observar que ambas categorías no sólo surgen en la modernidad, más aún adquieren un sentido radicalmente distinto al dado hasta entonces. ¿Bajo qué circunstancias ocurre el trabajo infantil como fenómeno y como objeto de estudio?

Existe cierto acuerdo entre diversos investigadores de la temática al respecto, de que sus orígenes se remontan al siglo XIX. Uno de los estudios más completos lo contiene *El Capital*, de Carlos Marx en varios pasajes, pero de especial manera en el Capítulo VIII, Tomo I³², cuyo contenido está compuesto por una serie de informes que dan cuenta de la cantidad de niños trabajando en distintas industrias y de las condiciones bajo las cuales realizan sus actividades. Sin embargo es posible afirmar que su existencia no es propia únicamente de las

³² De acuerdo a la edición de Siglo XXI.

sociedades industriales, más bien habrá que reconocer que su análisis fue circunscrito al ámbito fabril y de ahí que el trabajo de los niños, ampliamente documentado se limitó a esta esfera. La legislación y sus progresivos avances en la segunda parte del siglo XIX y durante el XX, han estado centrados en mayor medida en la condenación del trabajo infantil fabril.

Asimismo es posible afirmar que junto a la nueva concepción de la infancia, ampliamente ilustrada en el capítulo anterior, se va asumiendo paulatinamente que es moralmente condenable sustraer a los niños del espacio lúdico y escolar y someterlos al espacio laboral siendo por tanto condenable moral y legalmente el trabajo infantil. Sentimiento que subyace hasta nuestros días.

Y si bien este sentimiento se mantiene como principio fundamental en las concepciones e interpretaciones sobre este fenómeno, no existe una sola postura en torno al mismo.

En efecto, un problema que subyace hasta el momento es la diversidad de conceptualizaciones, interpretación y posiciones frente al trabajo infantil, a lo que se suma la dificultad de contar con cifras verificables del mismo, como ha sido señalado por distintos autores que trabajan el tema (Cfr. Juan Carlos Bossio, 1991; Elías Medelievich, 1980 y Assefa Jo Boyden Béquele, 1990, entre otros) por ejemplo el Colectivo Mexicano de apoyo a la niñez, en su quinto informe sobre la situación de la niñez en México, sostiene: *"Uno de los aspectos más difíciles de precisar con respecto al tema es el referido a las cifras, debido a la diversidad de indicadores y a la falta de homogeneidad en el concepto de trabajo infantil y su relación con el adolescente, así como las diferencias por género, región del país, tipo de trabajo, condición jurídica e insuficiente investigación; además del ocultamiento de los datos que se realiza por parte de empleadores, patronos y familias que ocupan el trabajo de niños, niñas y adolescentes."* (COMEXANI, 2000:301)

Para abordar el concepto de trabajo infantil, operan distintos criterios entre los que podemos distinguir: la edad, aquella que proviene desde la perspectiva eminentemente económica; como estrategia de sobrevivencia (enfaticando el aspecto cultural); desde la perspectiva de los derechos humanos y de la infancia;

como elemento estructural al desarrollo del capital y efecto de la internacionalización del mismo; como mecanismo para enfrentar la pobreza; a partir de su visibilidad y de su legalidad. Los cuales detallamos a continuación.

1. La edad:

"...la definición del "joven económicamente activo" no es la misma en todas partes. Los Estados en su mayoría consideran como niños que trabajan aquellos que tienen una actividad económica por debajo de los catorce o quince años. Algunos países del tercer mundo, en cambio, autorizan el empleo a partir de los doce años. En ellos, únicamente los menores de doce años que trabajan se cuentan como niños "económicamente activos". En otras partes, además, las mismas estadísticas engloban a todos los menores de dieciocho años o incluso a los menores de veinte años." (Christiane Rimbaud, 1986:11)

En este sentido, Araceli Brizzio de la Hoz, destacada investigadora sobre el tema³³, acota que es necesario distinguir en el trabajo de los menores de edad, el trabajo infantil y el trabajo de adolescentes y ofrece las siguientes definiciones:

- a) *"trabajo infantil es cualquier actividad que realicen las personas menores de 14 años, para empleadores o clientes en calidad de subordinados, a cambio de una remuneración que directa o indirectamente les permita cubrir sus necesidades vitales, contempladas como sus derechos humanos específicos"* (Araceli Brizzio de la Hoz, 1998:126)
- b) *"trabajo de adolescentes es cualquier actividad que realicen las personas mayores de 14 años pero menores de 18, subordinados a una persona física o moral, en calidad de trabajadores, con las restricciones y especificaciones de la Constitución y la Ley Federal del Trabajo, en compatibilidad con sus derechos humanos".*(Brizzio de la Hoz. Op. cit.)

³³ Antropóloga social egresada de la Universidad Veracruzana, obtuvo el grado de licenciatura con la tesis "El trabajo infantil, un estudio de caso"; maestría en Sociología de la Unidad de estudios de posgrado de Ciencias Políticas y Sociales UNAM. Investigadora del Instituto de Investigaciones Psicológicas de la Universidad Veracruzana. Asesora e investigadora del programa "Atención a los niños callejeros de la ciudad de México". Consultora de UNICEF: II Congreso Latinoamericano del Maltrato al Menor, ISPCAN/INFA, Guayaquil, Ecuador (1988). Consultoría para la OIT sobre trabajo de menores en México, entre otros.

Esta distinción es importante e implica pensar en la especificidad de los adolescentes y de los niños y en sus diferenciadas necesidades: psicológicas, educativas y de subsistencia.

2. La perspectiva eminentemente económica, conectada al mercado:

"Es el conjunto de actividades que implican, sea la participación de los niños en la producción y la comercialización familiar de los bienes no destinados al autoconsumo, sea la prestación de servicios por los niños a personas físicas o morales" (Patrick Staelens, 1993:16,17)

Para Juan Carlos Bossio el trabajo infantil es *"toda actividad destinada a la producción de mercancías, utilícese o no fuerza de trabajo asalariada; así como toda actividad destinada a la reproducción de la fuerza de trabajo que es realizada por fuerza de trabajo asalariada, es decir por fuerza de trabajo que es convertida en mercancía. Entre las primeras, que son ampliamente mayoritarias, encontramos las diversas formas de trabajo realizadas sea en un lugar destinado a la producción (plantaciones, parcelas campesinas, establecimientos, empresas, talleres, entidades, mercados, vía pública, etc.) sea en hogares en los que se comparte habitación y producción, realizándose actividades productivas de manera independiente o para un dador de trabajo; y, entre las segundas, el empleo o servicio doméstico, es decir, la realización de tareas u oficios domésticos por asalariados, generalmente no familiares de los jefes de hogar".* (Bossio, 1996:50).

3. Como estrategia de sobrevivencia, priorizando el aspecto cultural:

El trabajo infantil opera como *estrategia de supervivencia*³⁴ y como conjunto de *lazos sociales* a través de la cual el niño interactúa y se relaciona; tiene cuatro componentes: lúdico, utilitario, relacional y de identidad. Esta interpretación señala que el acercarse al trabajo de los niños de esta forma presenta una doble ventaja: ... "permite no estigmatizar el trabajo del niño y de sus padres en razón de una racionalidad reducida sobre el plano económico. Por otro, evita postular el carácter

³⁴ "... el punto de partida es la concepción de la supervivencia no como la búsqueda de satisfacción a necesidades materiales exclusivamente, ni como simple respuesta a las dificultades presentadas por el entorno, sino como interacción sutil entre personalidad y entorno" (Invernizzi, Antonella, 1997:73).

negativo de la socialización del niño en la calle por esta misma actividad económica.” (ibid, 86)

Bajo este mismo tenor, Luís Rodríguez Gabarrón nos dice:

“...el trabajo de la infancia popular es algo más que una necesidad económica, es mucho más que una obligación circunstancial o una ayuda monetaria para la familia. *El trabajo representa para las comunidades populares e indígenas uno de los medios más importantes para su proceso de endoculturación, es decir para la educación con que se integra cada miembro nuevo a su respectivo grupo social y cultural; es por lo tanto, un proceso de socialización que se da en el trabajo y que es tan importante como el que se da al interior de la familia.*”(en Brizzio de la Hoz, op. cit:57)

Ambas posturas coinciden en señalar que el trabajo infantil como problema no existe, sino más bien son las condiciones en que se realiza las que se tienen que observar y por tanto mejorar.

4. Desde la perspectiva de los derechos humanos y de la infancia:

- a. Para Casa Alianza el trabajo infantil es generalmente asociado a prácticas de trabajo peligrosas y/o explotadoras en las cuales los menores son partícipes. Trabajo infantil en este contexto *se refiere a la violación de los derechos humanos básicos de un niño incluyendo el derecho a la educación, derecho a no ser explotado y abusado y el derecho de ser excluido de trabajos que son dañinos para su desarrollo físico, mental y espiritual y moral.*³⁵
- b. Para UNICEF, el trabajo infantil es una práctica de explotación de los niños e indica: *“la explotación laboral de los niños contraviene muchos más derechos consagrados en la Convención³⁶ entre ellos el derecho de los niños a ser cuidados por sus padres, a recibir educación básica, obligatoria y gratuita, a tener acceso al más alto nivel posible de salud, a la seguridad social y a los medios para el descanso y el esparcimiento”*(UNICEF, 1997:18).

³⁵ Página www.casa-alianza.org/es/human-rights/labor-exploit/overview.shtml

³⁶ Se refiere a la Convención de los derechos del niño, del mismo organismo.

Plantea cinco criterios para definir prácticas explotadoras en el lugar de trabajo:

- Trabajo a tiempo completo a muy temprana edad
- Jornadas laborales demasiado extensas
- Trabajos que impliquen excesivo estrés físico, social o psicológico
- Pago inadecuado
- Trabajos que limitan el acceso a la educación.³⁷

La Organización Internacional del Trabajo, también sitúa el trabajo infantil como práctica de explotación y por tanto de trasgresión de los derechos humanos y de la infancia: *“el trabajo infantil es pura y simplemente la causa principal de explotación y abuso de los niños en el mundo de hoy”* (OIT, 1998:4)

5. Como elemento estructural al desarrollo del capital y efecto de la internacionalización del mismo.

- “el empleo de la fuerza de trabajo infantil en el valle está relacionado con empresas internacionales que buscan reducir costos, coaccionados por la competencia, y actúan bajo la divisa de la ganancia, del beneficio.”* (M. Gema López Limón en Brizzio de la Hoz, op. cit:61)
- “...la necesidad de emplear menores de edad está determinado por el estado actual de las relaciones capitalistas de producción, (... por) lo que debe analizarse como un proceso social, vale decir, un proceso cuyo desarrollo pleno sólo se da en el mercado mundial, creado y dominado por las relaciones capitalistas de producción”*(Humberto Martínez Brizuela en Gema Limón López, 1998:191)
- “En correspondencia directa al incremento de la tasa y masa de la explotación de los trabajadores en México, se incorporan cada día al proceso laboral más grupos de niños, siendo éstos cada vez más pequeños e indefensos.”* (Andrés Barreda Marín en COMEXANI, 2000:55)

6. Como un mecanismo de las familias para enfrentar la pobreza.³⁸

³⁷ Página www.casa-alianza.org/es/human-rights/labor-exploit/overview.shtml

- "todos los (niños) que trabajan son pobres. Estos niños viven un contexto de pobreza y el trabajo representa para ellos la única vía para cubrir sus necesidades vitales." (Brizzio de la Hoz, op. cit:123)

7. Se habla también del "trabajo infantil invisible":

- Los estudios e investigaciones en países en desarrollo muestran vacíos sobre enormes sectores de actividad –el trabajo familiar por ejemplo-. Se olvidan asimismo a los niños estudiantes, incluso si trabajan fuera de las horas escolares y mezclan el trabajo legal y el ilegal, la tarea ocasional o ligera y la actividad peligrosa o perjudicial. (...) en los países desarrollados, se deja de lado el trabajo en el sector de servicios" (Christiane Rimbaud, op. cit:12)

-"Prácticamente, el panorama del trabajo "invisible" aún se considera inexplorado, por ejemplo, los trabajos en el servicio doméstico, en infinidad de talleres y pequeñas industrias, el llamado trabajo familiar que con frecuencia encubre una cadena de subcontrataciones y la sustitución de empleados adultos por niños, etc. El problema es creciente y sus repercusiones preocupantes. Además, la ausencia de información sistemática propicia el incremento de los trabajos que se realizan en forma clandestina. Es necesario identificar espacios y tipos de trabajo a nivel regional y nacional" (Brizzio de la Hoz, op. cit:128)

8. Trabajo legal e ilegal. Este criterio está directamente vinculado al marco jurídico de los estados y como el de la edad, varía según el tipo de actividad que si está normado por la ley, según el país del que se trate. De lo que se deduce que sería legal aquel que según la legislación es permitido y del cual se especifican las condiciones; e ilegal, las actividades que no están contempladas por la misma.

³⁸ Brizzio de la Hoz, especifica que este tipo de trabajo es realizado fundamentalmente por niños pobres en economías de mercado y como veremos más adelante, el ingreso que aportan es importante para la sobrevivencia de la familia; algunos autores señalan que si bien el trabajo infantil está asociado a la pobreza, la cultura juega un papel central. Argumento que tendría que ser explicado con mayor cuidado, dado los siguientes datos "En un reciente estudio sobre cinco países de América Central, realizado por encargo de la OIT y la UNICEF, se estableció que la inmensa mayoría de los niños que trabajan provienen de familias que viven en la pobreza o la extrema pobreza. Ocho de cada diez de estas familias recurren al trabajo de los niños. Los niños contribuyen entre el 10 y el 25% del ingreso total de la familia, (...) como esos son casi la mitad de la población económicamente activa en este grupo de edad (10-18 años), se puede asumir que el trabajo realizado por los niños produce hasta del 50% del dinero, los bienes y los servicios que la familia necesita"; (Manfred Liebel, 1997:101-102)

Así como existen estos criterios o formas de acercarse al trabajo infantil, tenemos distintas posiciones frente al mismo, de las cuales referimos las siguientes:

Rosaura Galeana Cisneros (2000), retoma de Griesbach y Sauri (1997) que existen tres posiciones:

- i. *La proteccionista-abolicionista*: toda forma de trabajo infantil es nociva para ello y reviste una connotación de explotación.
- ii. *La pragmática*: los niños de las comunidades populares, que son quienes más lo necesitan, deben trabajar (García y Araldensen, 1995). El trabajo les permite hacer algo útil, evitando que se conviertan en delincuentes. En lugar de limitar el acceso de los niños al trabajo, debe permitirse su participación para el crecimiento económico del país, sobre todo en momentos como los que vivimos actualmente.
- iii. *La promocionista*: las tendencias de abolición se fundamentan en una visión que condena al niño a la dependencia e incapacidad; la promoción implica que: "el reconocimiento del trabajo infantil lejos de legitimar las inadmisibles formas en que se ejerce, nos crea el imperativo ético, político, de normarlo, protegerlo, atenderlo y de luchar por la cancelación de todo aquello que lo mutile como experiencia humanizante" (Cussianovich, 1995). El trabajo de los niños y niñas es un elemento socializante, de participación, compatible con las características y las necesidades de desarrollo y proyección de su futuro. Lejos de cancelar el futuro de los niños, los modelos pedagógicos-laborales constituyen un elemento de promoción y desarrollo. En general, estas visiones se han presentado en el discurso y en las acciones del gobierno y las ONG a lo largo de la década, variando en tiempo y espacios en algunos casos; adhiriéndose a una posición en particular, en otros.

- iv. Existe actualmente otra posición que pugna por la erradicación, entendiendo ésta como un proceso que contemple protección a corto plazo y eliminación a mediano y largo plazos.³⁹

Mientras tanto Patrick Staelens distingue:

1. *La postura "cínica" o fatalista*: el trabajo de los niños es una realidad ineludible en los países del tercer mundo y no importa el marco teórico, puesto que no se aplica.
2. *La postura "romántica"*: el trabajo infantil es una necesidad, hay que dar cierta protección al niño trabajador, es decir modificar las leyes en función de la realidad.
3. *La postura "optimista"*: hay leyes, se deben aplicar y es necesario cambiarlas para elevar la edad mínima.

Patrick Staelens (1993)

Considera que estas posturas son equivocadas y agrega "...soy consciente que la problemática del niño trabajador no es únicamente un problema legal. Por tanto considero que los Estados deben primero tomar medidas económicas, sociales y educativas que permitan la aplicación del marco legal"⁴⁰

A estas posiciones quisiera añadir la de UNICEF-OIT quienes declaran que aquellas actividades que por sus características sean degradantes y violenten el sano desarrollo de los niños, deben ser abolidas, "*Debe desaparecer todo trabajo que ponga en peligro el desarrollo físico, mental, espiritual, moral o social de los niños. El trabajo infantil peligroso es una violación de los derechos del niño como ser humano y una ofensa a nuestra civilización.* (UNICEF, 1997:18)⁴¹

Señalaré por último una postura que en México, comienza a generalizarse y que asume la problemática en que se encuentra la infancia, de forma integral y

³⁹ "Griesbach y Sauri (1997) al clasificar las posiciones que prevalecen, mencionan que en el debate en torno al trabajo infantil se reflejan por lo menos las siguientes tres visiones..." (Galeana Cisneros, 2000:296)

⁴⁰ Ibid, p. 82. Con esta postura coincide Gema Limón López.

⁴¹ En cuanto a la OIT, ésta hace una clasificación de las actividades consideradas altamente perjudiciales para los niños y adopta un convenio para su inmediata abolición Cfr. *Trabajo infantil. Lo intolerable en el punto de mira*, Ginebra, 1998.

como parte de una lucha global por mejorar la vida de la población: "En la medida en que los niños encarnan el porvenir de todos, la desnutrición, la violación de sus derechos, la falta de educación, la drogadicción, la delincuencia, y demás carencias reflejan la espantosa imagen de futuro que el capital mundial y nacional, así como el Estado mexicano están creando para nuestro país. De ahí la enorme importancia de estas nuevas luchas que la sociedad civil comienza a librar por los hijos de todos, garantizando para ella misma ese futuro diferente, pleno y abierto, que nuestros niños podrían hacer realidad."(Barreda Marín, op. cit. 58)

Cada una de estas interpretaciones centra la atención en uno de los aspectos de la condición de infancia, de las circunstancias bajo las cuales se realiza el trabajo o del trabajo mismo; al privilegiar uno de ellos se nos ofrece una mirada en cierto modo parcial del fenómeno resultando con ello abundancia de opiniones, pero campos de análisis no integrales. En el siguiente esquema muestro los límites que identifiqué en cada uno de los conceptos aquí referidos.

TRABAJO INFANTIL

CRITERIO	PROBLEMAS
1. La edad.	<ul style="list-style-type: none"> Al establecer un rango de edad, no se toma en cuenta las diferencias socioculturales.
2. La perspectiva eminentemente económica, conectada al mercado.	<ul style="list-style-type: none"> Solo se tipifica como trabajo infantil, el que implica una transacción comercial, sin que se atienda al resto que no aparece mediado por aquella.
3. Como estrategia de sobrevivencia, priorizando el aspecto cultura.	<ul style="list-style-type: none"> El trabajo infantil aparece como elemento <i>interacción sutil entre personal y entorno</i>. Es visto como un medio <i>importante para su (del niño) proceso de endoculturación</i>.
4. Desde la perspectiva de los Derechos Humanos.	<ul style="list-style-type: none"> ¿Existe en forma masiva una conciencia de los derechos del niño?
5. Como elemento estructural al desarrollo del capital y efecto de la internacionalización del mismo.	<ul style="list-style-type: none"> Homogeniza el proceso de desarrollo de las sociedades y la manera en que el capital se hace presente en ellas.
6. Como un mecanismo de las familias para enfrentar la pobreza.	<ul style="list-style-type: none"> Hay trabajo incluso en familias que no viven en pobreza.
7. Como trabajo infantil visible.	<ul style="list-style-type: none"> ¿Es siempre trabajo o colaboración?
8. Trabajo legal e ilegal.	<ul style="list-style-type: none"> El trabajo "legal" pone como iguales a los diferentes.

En el siguiente capítulo elaboro una reconstrucción histórica de la forma en que la categoría de trabajo e infancia están presentes en las sociedades tradicionales

mexicanas, así como el trabajo en la infancia como una realidad. Contextualizo esta reconstrucción a partir de identificar el modo de producción imperante en las sociedades prehispánicas y las transformaciones que se introducen en el periodo de la colonia.

CAPÍTULO 2.

INFANCIA Y TRABAJO EN LA TRADICIÓN INDÍGENA MEXICANA.

2.1. Trabajo colectivo y modo de producción en las sociedades prehispánicas

En el capítulo anterior presenté una sucinta revisión de la manera en que en la tradición occidental se fueron elaborando los conceptos de trabajo y de infancia. Intentando dar cuenta de la importancia de su comprensión por separado, buscando construir un concepto de trabajo infantil que me permita acercarme al análisis de éste en un grupo étnico de nuestro país, lo cual —estoy dando por supuesto— ayudará a proporcionar una lectura distinta sobre el mismo y mejorar las propuestas encaminadas a identificarlo.

En este capítulo pretendo realizar un acercamiento por ambos tópicos a las sociedades mesoamericanas, especialmente porque Huehuetla formó parte de Mesoamérica y en este sentido compartió una serie de elementos culturales comunes a los pueblos asentados en esta macroregión, pero también porque en la reconstrucción del ritual “curación para el trabajo”, se identifica su intencionalidad y varios de sus elementos, como propios de la cosmovisión⁴² mesoamericana de los tepehuas y por ello, me permiten proponer una lectura distinta sobre esta categoría en el seno de una sociedad tradicional que en el marco de su transformación muestra también la resistencia cultural que han mantenido los distintos grupos indígenas en el país, tanto al control ejercido por los conquistadores españoles como por el que actualmente ejerce el estado mexicano a través de distintas instancias gubernamentales.

⁴² De acuerdo a López Austin, la cosmovisión puede definirse como un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo. (1996:472)

La gran tradición etnohistórica construida en el país a lo largo de décadas de investigación nos proporciona datos que permiten identificar la centralidad del trabajo en las sociedades tradicionales mexicanas y el papel que éste ha venido jugando en la constitución de sus sujetos, de su socialidad y de su reproducción material.

El abordamiento de esta categoría puede por ello seguir diferentes vías: su análisis como factor del proceso de producción, como elemento central en el ámbito económico y cuya naturaleza (privado o colectivo) definiría en gran medida el tipo de sistema económico subsistente en una sociedad; otro posible tratamiento es aquel que tiene que ver con el papel que éste jugó en la conformación de la persona en las sociedades tradicionales. Y si bien es cierto que el análisis puede elaborarse a partir de estas aristas, es innegable que todas mantienen un entrecruzamiento en las sociedades mesoamericanas y que en el curso del periodo colonial, como en las distintas etapas del México independiente, han venido sufriendo transformaciones muy importantes y a través de las cuales pueden observarse también las formas diversas que los distintos grupos étnicos del país enfrentan en cada momento dichas transformaciones.

Este entrecruzamiento parte del hecho de que, como se ha reconocido, las sociedades mesoamericanas, son sociedades cuya vida sociocultural, política y económica mantiene una estrecha interrelación entre sí; de modo tal que el análisis de alguno de estos aspectos no sería posible en forma individualizada, más aún cuando también como lo han mostrado las investigaciones etnohistóricas, se trata de sociedades con un alto grado de religiosidad y cuyo peso ideológico sobre la población, jugó un papel decisivo tanto en la producción de riqueza, como en su cohesión interna. Ciertamente es que el análisis de cualquier otra sociedad en periodo histórico indistinto, tampoco es posible si se aborda de manera fragmentada, pero y en esto consiste la especialización en el conocimiento académico, tanto en el campo de las ciencias duras, como al interior de las Ciencias Sociales, sí es posible abordar por ejemplo, el análisis de un sistema económico otorgando poca atención al sistema simbólico de una sociedad, mientras que en las sociedades tradicionales, proceder de este modo llevaría a

una mirada confusa sobre las mismas; por lo que a decir de Carrasco y Broda [1978 (1980:11)] *el análisis de lo que llamamos economía, gobierno, derecho, etcétera, siempre tiene que ligarse a otros aspectos de la vida social en forma más directa de lo que acontece en el caso de las sociedades modernas*⁴³.

Desde este lugar es que elaboro esta revisión sobre la infancia y el trabajo.

En un trabajo pionero⁴⁴, que realiza una caracterización del modo de producción propio de Mesoamérica, Angel Palerm [1998 (1980)] indica el *uso analítico del modelo*⁴⁵ modo asiático de producción como un elemento de carácter teórico-metodológico que permita indicar rasgos generales de la economía de esta región. Enuncia como propias de ésta, nueve características; algunas de ellas están centradas en dar cuenta específicamente de la condición que guarda el trabajo en Mesoamérica.

La primera indica la determinación del modelo por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, cuyo nivel ha permitido que la economía haya superado el nivel de subsistencia y por tanto, exista producto y trabajo social excedente. Define así que se trata de sociedades agrarias complejas preindustriales. En la siguiente indica el carácter agrícola de las sociedades mesoamericanas, desarrollada en ambientes geográficos que precisan de técnicas diferenciadas de riego o drenaje, así como una necesidad permanente de trabajo social, organizado y coordinado. Este tipo de organización implica una división primaria y secundaria del trabajo social. Por un lado, los trabajadores agrícolas y por el otro, los trabajadores tecnoadministrativos; los primeros, son quienes además de ocuparse de la producción agrícola, constituyen a su vez la fuerza de trabajo que realiza las

⁴³ Recuerdo aquí, sin entrar en mayor detalle, el debate al interior de la antropología económica entre los llamados "formalistas" y "substancialistas" que discuten entre otras cosas la autonomía de la esfera económica y el principio de la racionalidad económica subyacente a ésta.

⁴⁴ Pionero en muchos sentidos, Raúl Nieto (1997:27) indica que fue Ángel Palerm el principal promotor de un grupo investigador sobre el trabajo industrial a fines de los setenta, bajo un probable interés *sobre los procesos sociales y evolutivos que estaban asociados a distintos modelos civilizatorios, a diferentes vías evolutivas y tipos de sociedad por las cuales ha atravesado la humanidad*. En el trabajo al que hago referencia aquí, "Teorías sobre la evolución de Mesoamérica", se muestra con nitidez esta preocupación.

⁴⁵ "Pongo especial énfasis en la expresión uso analítico del modelo, porque veo cometer con demasiada frecuencia la equivocación de considerar al modelo asiático de producción (MAP) como un modelo descriptivo de la sociedad mesoamericana." P. 62

obras de construcción y mantenimiento de los sistemas hidráulicos y de la obra pública; en tanto que los segundos son quienes se encargan de la planeación, organización y control del trabajo social como del excedente producido.

En cuanto a la división secundaria se observan una serie de productores agrícolas que se encuentran en una posición de subordinación del aparato tecnoadministrativo y que están en las ciudades, estableciendo con ello una división también entre el trabajo urbano y rural; estos trabajadores son artesanos y funcionarios menores.

De este modo, de acuerdo a Palerm la diferenciación entre el campo y la ciudad, tendría no sólo un carácter administrativo o religioso, derivaría también de la especialización del trabajo en la producción, entre las que encontramos la producción de cerámica, textiles, herramientas y utensilios de piedra, artículo de lujo, como los más destacados. En un trabajo que presenta elementos teóricos comunes al de Palerm⁴⁶ Pedro Carrasco [1978 (1980:17)] indaga también en torno al carácter que presentaba la *economía prehispánica tal como funcionaba en el momento anterior a la conquista española*. Su análisis, inscrito en la tradición

⁴⁶ La teoría usada como modelo explicativo es por un lado el de modo de producción asiático "formulado por Marx, que ha servido de punto de partida a la obra de Wittfogel con su concepto de despotismo hidráulico" y por otro lado, el modelo teórico de Polanyi. Respecto del primero es importante tener presente que éste es modelo también usado por Palerm y quien indica en el ensayo aquí referido, que hará uso del modelo asiático de producción, "construcción teórica especial realizada a partir de los trabajos de Marx, Wittfogel, Childe y Steward sobre las sociedades asiáticas y americanas y la agricultura hidráulica" op. Cit. P. 64. Por su parte, Mercedes Olivera (1978:120) a propósito de la discusión en torno a qué modo de producción existía en Tecali en la época prehispánica, indica que "En lo que se refiere al modo de producción que existía en la sociedad prehispánica en el momento anterior a la llegada de los españoles se ha debatido mucho y todavía no se llega a ninguna conclusión." Circunstancia que me sigue pareciendo válida en el marco actual; y agrega una breve recuento de las posiciones respecto de la especificidad del modo de producción "Las ideas más recientes hablan de la existencia de un modo de producción asiático, en el que el estado mexicano se apropia del excedente de los campesinos organizados para la producción y el usufructo de la tierra en calpullis (cfr. Bartra:1975b). Otros autores, siguiendo las ideas de Wittfogel, hablan del modo de producción hidráulico o de sociedades hidráulicas; se piensa que entre los mexicas, como en otras sociedades, la reglamentación y uso del agua sentó las bases determinantes de la organización del estado (cfr. Palerm:1973). Otros siguiendo a Samir Amin, hemos hablado del modo de producción tributario, por ser el tributo la forma concreta en que es expresa la explotación de los campesinos (cfr. Olivera:1973), que hace necesario un sistema burocrático y una forma administrativa rígida que no implica obligatoriamente ni la tenencia de la tierra ni la explotación colectiva." (p. 120). Esta discusión es importante traerla a colación aquí en la medida en que aún con las diferencias que se pueden encontrar en las caracterizaciones del modo de producción existente en la época prehispánica, un hecho es indiscutible: la necesidad del trabajo colectivo de los productores directos (macehuales) para hacer frente al pago del tributo exigido por la clase gobernante.

marxista, comienza por la producción y señala como el rasgo más importante de esta economía el que estuviera dirigida y regulada por el organismo político, lo que para Mercedes Olivera (1978) sería una característica fundamental de las formaciones sociales precapitalistas, en la medida en que lo que llama la clase-estado es quien organiza la vida económica de la sociedad. En este sentido el trabajo – en tanto elemento central del proceso productivo- también era administrado por la entidad política y si bien tenía un carácter obligatorio, especialmente para los hombres del pueblo como productores directos, macehuales, quienes se encontraban en la escala más alta de la jerarquía social ejerciendo el poder también, desde esta perspectiva, desarrollaban un trabajo: “Todo individuo en el México antiguo tenía la obligación de dar su tequitl. Tequitl quiere decir oficio, trabajo o tributo: se puede decir que es la obligación que todo individuo tiene de contribuir algo a la sociedad”. (Olivera, 1978: 29), de ahí que el trabajo adquiriera por un lado, su sentido social y colectivo y por otro, que su realización así como la formación de los sujetos en sujetos trabajadores, se asentara sobre un fuerte dispositivo simbólico, e ideológico⁴⁷, pues de ello dependía en gran medida la conservación de esta forma de vida, cuya base material derivaba del cultivo de la tierra, alrededor de la cual y de la condición de propiedad que sobre ella guardaban los campesinos, se centraba la estratificación social de la población. Por otro lado, si bien el trabajo agrícola desarrolló niveles de especialización, no menos importantes fueron la serie de oficios que una parte importante de la población ejerció y que dan cuenta de la división social del trabajo entre los pueblos prehispánicos. Algunos de los cuales sobrevivieron aún después de las transformaciones que en la organización económica indígena introdujo la colonia y cuya importancia en la organización del trabajo se mantuvo hasta más o menos la primera parte del siglo XX.

Ahora bien, respecto al hecho de ser economías agrícolas con un bajo nivel en el desarrollo de sus fuerzas productivas, las condicionan a que la producción

⁴⁷ El matiz bajo el cual hago uso aquí del término “ideología” intenta recuperar el sentido que le atribuye Erick R. Wolf (2001) cuando indica “ideología necesita usarse de una manera más limitada, en el sentido de que este término sugiere configuraciones o esquemas unificados que se desarrollan para ratificar o manifestar el poder” (p. 18)

tanto de los bienes necesarios como del excedente, ocurra en medio de grandes dificultades; para Mercedes Olivera esto significa mayor autoexplotación del campesino y participación familiar en el trabajo, lo que además, asienta, es una condición de las economías naturales en las que el grado de autoexplotación del campesino está determinado por el equilibrio entre la demanda familiar y la fatiga del trabajo (Olivera 1978:36). Esta misma condición es la que explicaría por qué las sociedades tributarias precisaban de incursiones bélicas, pues a través de este mecanismo lograban incrementar sus posibilidades para la extracción del excedente en la medida en que ampliaban su disponibilidad de fuerza de trabajo, tanto para las actividades militares como para la producción agrícola, que al parecer se subsanaba por al menos dos medios: por los traslados de la población, obtenida y controlada a partir de acciones militares y por el favorecimiento hacia la constitución de familias numerosas.

Otra característica de este tipo de sociedades es la que tiene que ver con la forma de organización del trabajo, que está a su vez en relación con la manera en que se obtiene el excedente y que resulta *muy simple* (Olivera op. Cit: 35) por lo que las diferencias entre una clase social y otra, en este caso entre Macehuales y Pillis, no son tan pronunciadas como ocurre con las clases sociales en las sociedades capitalistas.

En el análisis del modo de producción en este periodo, como puede observarse la organización del trabajo es definitoria para su comprensión. Con la irrupción del régimen colonial parte de ésta se mantiene y se refuncionaliza, especialmente la figura del tributo, si bien atendiendo a las necesidades económicas de la Corona y en el marco de un modo de producción distinto, la organización política-administrativa, el aparato ideológico, la organización espacial y las relaciones de producción, fueron adecuadas a los requerimientos de acumulación española y cuyo desarrollo y fortaleza estuvo basado en "la explotación sistemática de las poblaciones indígenas, en la apropiación constante de su plustrabajo y del sobre producto que los españoles" (Olivera op. Cit:155) extrajeron de las comunidades indígenas a través de las haciendas, minas, talleres y obrajes mediante el método del repartimiento y las encomiendas y que

fue introduciendo la figura de trabajo asalariado, como la condición hegemónica en que se desarrollará el trabajo en el futuro. Este proceso por otro lado, también generó cierto reforzamiento de prácticas indígenas, bien como respuesta a las necesidades de sobrevivencia de la población, bien como mecanismo de resistencia a este régimen de dominación. Parte de ellas será el fortalecimiento de la comunidad y de ciertas prácticas de trabajo colectivo que jugarán un papel decisivo en la supervivencia de las nuevas comunidades indígenas.⁴⁸

Estas tres miradas en torno al modo de producción y al trabajo nos permiten observar los cambios en el tipo de trabajo y en la organización social que se suceden en los pueblos indígenas cuando, a partir de la llegada de los españoles se transita de un modo de producción a otro, su perspectiva es eminentemente económica, especialmente la de Mercedes Olivera, y si bien como señalé, Carrasco asume la interrelación que existe con los otros ámbitos de la vida social, su análisis se ocupa de dar cuenta del tipo de economía y las relaciones sociales que a su interior se desarrollan por lo que éste (el análisis) deja fuera la dimensión simbólica del trabajo, necesaria a considerar en las prácticas laborales de los grupos indígenas del país, toda vez que en las transformaciones económicas introducidas por la colonia y en las condiciones actuales, considero que esta dimensión es la que se encuentra en crisis en la medida en que su perspectiva simbólica en torno al trabajo no corresponde con la práctica real de los sujetos en el despliegue de su reproducción material, pero que sin embargo fungieron como dispositivos de cohesión social sumamente importantes en la colonia y en periodos posteriores en el México independiente no así en el momento actual, cuando como he señalado la figura del trabajo, como elemento en torno al cual se lograba el progreso social y económico, está perdiendo vigencia.

Un aspecto que me parece sumamente importante es establecer una diferenciación entre la explotación del trabajo a la que alude Mercedes Olivera en

⁴⁸ Habrá de recordarse aquí que dentro de la política de población que la Corona instituyó en los territorios de la Nueva España, estuvo el de la concentración en pueblos y en torno a los nuevos centros religiosos, como un mecanismo de control político, económico e ideológico. En el caso de Tecalli, Olivera indica "creemos necesario dejar claro que las comunidades de indios en Tecali: barrios, pueblos, repúblicas (...) son instituciones típicamente coloniales, surgidas básicamente de las congregaciones de indios en las que se siguió un modelo español" (Olivera op. Cit:153)

su texto, presente entre las sociedades prehispánicas, ejemplificando con el caso de Tecali y la explotación del trabajo que se mantiene como práctica hacia la población indígena en el periodo de la colonia; en el primer caso la explotación bajo la cual se obtiene el tributo que los macehuales habrán de pagar a los Pillis, tiene sentido en cuanto que permite la manutención no sólo de este sector dominante, sino que también es usado para la conservación de esta sociedad; mientras que en el periodo de la colonia, no sólo la escala de la explotación aumenta, sino que la producción del excedente tiene como finalidad, el excedente mismo, esto es la acumulación de riqueza⁴⁹, proceso que se mantiene expandiéndose y profundizándose. En Marx esto se presenta como la naturaleza misma del capitalismo. De ahí que la explotación y su intencionalidad tengan diferencias cuantitativas y cualitativas históricamente fundamentales.

Por ahora, siguiendo con esta línea argumental en torno a las prácticas laborales colectivas que los grupos indígenas preservaron y que fueron altamente funcionales al desarrollo del capitalismo mexicano en las condiciones en que éste se ha dado⁵⁰, mostraré su realidad a partir de datos tomados de distintas

⁴⁹ Fenómeno que para Todorov (2001) es una de las causas del exterminio de la población indígena gestada por los españoles; los excesivos tributos, los ritmos de trabajo extenuantes y las nuevas condiciones de vida, no sólo provocaron la muerte de la población adulta, también una disminución de las tasas de natalidad.

⁵⁰ Cuyo carácter está definido como de capitalismo dependiente, así como el resto de los países latinoamericanos. Respecto del factor sobre el cual descansa esta condición de dependencia se han formulado una serie de teorías construidas a partir de la década de la posguerra especialmente por teóricos latinoamericanos. Destaco entre ellas la de Ruy Mauro Marini (1991) quien explica esta dependencia a partir del concepto de sobreexplotación de Marx, desde el cual se clarifica que la inserción de América Latina al mercado mundial contribuye a una mayor extracción de plusvalor (vía plusvalía relativa) en la medida en que provee a los países industriales de alimentos a precios bajos, necesarios y suficientes para el crecimiento de la clase obrera en estos países, "el efecto de dicha oferta (...) será el de reducir el valor real de la fuerza de trabajo en los países industriales, permitiendo así que el incremento de la productividad se traduzca allí en cuotas de plusvalía cada vez más elevadas." (Marini, op. Cit: 27)

Por un lado, y por el otro, el hecho de que ofrezca materias primas, también baratas tiene un impacto directo en la composición orgánica del capital de los países industriales - en tanto forma parte del capital constante -, obteniendo así una compensación encaminada a detener la caída de la tasa de ganancia... "es mediante el aumento de una masa de productos cada vez más baratos en el mercado internacional, como América Latina no sólo alimenta la expansión cuantitativa de la producción capitalista en los países industriales, sino que contribuye a que se superen los escollos que el carácter contradictorio de la acumulación de capital crea para esa expansión". (p. 29) América Latina puede ofrecer productos baratos en tanto, atendiendo al grado de desarrollo de sus fuerzas productivas técnicas se hace evidente que la productividad, como sustento del abaratamiento de los productos, no proviene de ahí sino más bien de una mayor explotación del trabajador, develando por tanto, que lo que se juega de fondo en la relación de dominio de los

etnografías que sobre los mismos se han realizado y cuyo análisis permite introducir la dimensión simbólica del trabajo, así como observar su papel en la formación de persona en las sociedades indígenas del país lo que me llevará a hablar de la infancia y a mostrar la presencia del trabajo infantil en éstas.

2.2. Trabajo colectivo en las comunidades indígenas.

La realidad de las transformaciones que los españoles introdujeron en el periodo de la colonia en la vida social de los indígenas fueron imponiéndose y reconfigurando el hábitat cultural y económico, de tal suerte que en pocos años se estructuró el modo de producción y el aparato simbólico que habría de regir la vida de la colonia. Sin embargo no puede considerarse como un proceso único ni mucho menos adaptativo por parte de la población indígena. Más bien, de resistencia tanto en el orden económico, político, social y cultural, de modo tal que muchas de las nuevas prácticas introducidas por los colonizadores, fueron a su vez reelaboradas desde la cosmovisión indígena dando lugar a otras representaciones y formas de hacer su vida. Así se fue perfilando la existencia de sociedades paralelas, con puntos de encuentro pero también de distancia, que no fue salvada en el periodo colonial ni aún después, con el fortalecimiento del estado nacional.

Aguirre Beltrán (1991) da cuenta de este fenómeno en el ámbito económico -caracterizándolo como un modelo económico propio de los países subdesarrollados- llamado "economía dual". Este proceso se profundiza cuando la economía de carácter semifeudal heredada de la colonia, intenta ser transformada, bajo una idea progresista, en una economía liberal en los países colonizados, especialmente a partir del periodo de la posguerra. Los resultados es

países del centro sobre la periferia, no es sólo un problema de intercambio desigual, sino más bien una transferencia de plusvalía.

De modo que este proceso se vuelve para la población trabajadora latinoamericana, sobreexplotación en forma creciente, que ocurre bajo estos mecanismos: aumento en la intensidad del trabajo, prolongación de la jornada de trabajo, y por último, la reducción del consumo del obrero más allá de su límite normal. En el caso de los países latinoamericanos el capital ahí se funda *exclusivamente en la mayor explotación del trabajador y no en el desarrollo de su capacidad productiva, lo cual es congruente con el bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas y con los tipos de actividades que allí se realizan.* (Marini, op. Cit: 41).

que más que generar en los países latinoamericanos polos de desarrollo a los niveles europeos, lo que se desarrollan son estructuras económicas altamente conectadas y desarrolladas con las economías industriales, a la par que "regiones del refugio", indicadas así en las comunidades indígenas (Aguirre Beltrán:1991) la persistencia de economías indígenas cuyos niveles de pobreza se acentuaron en la medida en que la escala de la explotación capitalista se amplió y en consecuencia, como afirma el mismo autor, fueron disminuidas en algunos casos, en otros, despojados los indígenas de sus medios de vida.

Pero no sólo, pues "las comunidades indias tenían sus propios conceptos sobre la propiedad y tenencia de la tierra, sobre la recompensa y valor del trabajo, sobre la distribución de los bienes y los servicios y la alocaión de los recursos, sobre las sanciones ideológicas para obligar a sus miembros a conformarse con lo tradicionalmente establecido por lo cual resistieron con éxito todas las presiones ejercidas para modificarlos"⁵¹ Aguirre Beltrán (op. cit:143). Lo que se explicita entonces es que si bien hay razones de carácter económico, que posibilitaron el establecimiento de estas economías duales, existen a su vez elementos de carácter simbólico que determinaron su existencia. Dentro de los elementos que conforman la vida material y simbólica de las comunidades indígenas, destaca el trabajo, que como actividad y como categoría mantuvo su fuerza como mecanismo de cohesión social y simbólica.

De este modo el trabajo se desarrolló también con un carácter dual: en el contexto nacional, vinculado al mercado capitalista, orientado fuertemente hacia la obtención de la productividad y cuya dimensión simbólica parece determinada por ésta; mientras que al interior de la comunidad indígena el trabajo se desarrolló bajo un sentido colectivo que contribuyó al fortalecimiento de los lazos comunitarios. Y ambas, mantienen un entrecruzamiento al interior de las comunidades indígenas y rurales del país. La hegemonía de una u otra, se ha venido definiendo en el curso del tiempo y su investigación, elaborándose.

⁵¹ Circunstancia, que sostengo, está cambiando en el marco de la globalización y después de la aplicación de políticas neoliberales.

Con respecto al trabajo que recupera su sentido tradicional simbólico éste se ha venido realizando bajo dos modalidades, la primera que tiene que ver con un "acuerdo" entre vecinos o parientes -si bien involucra a una parte importante de la comunidad, en la medida en que asisten a la labor todos los que lo deseen- para colaborar con labores agrícolas, la construcción de casas, la llamada "mano vuelta", lo cual compromete la devolución de la ayuda, cuando el vecino que la requirió realiza algún trabajo de este tipo para quien se la brindó en su momento, además quien la recibe sólo proporciona comida y bebida para los participantes, se funda de esta manera bajo un principio de reciprocidad. La otra modalidad conocida como el "tequio", "la fajina" o "gozona" suponen que los miembros de la comunidad realicen una serie de trabajos necesarios para la misma y consiste en la prestación del servicio sin remuneración para la construcción de un camino, introducción de otros servicios a la comunidad como electrificación, drenaje, agua potable o la edificación de escuelas.

Si bien esta es la modalidad usual bajo la que aparece el tequio en las comunidades indígenas, éste no siempre se manejó de esta manera; como señala Carrasco (1978) en el México antiguo, el téquitl en náhuatl, era tanto el tributo, como el trabajo u oficio que los miembros de una sociedad proporcionaban a ésta; mientras que en la época de la colonia el tributo que se le imponía a la población india se manejaba bajo esta denominación; posteriormente bajo el estado mexicano, las comunidades indígenas lo mantuvieron bajo su primera figura.

En el caso de la "mano vuelta"⁵² en los últimos años ha venido desapareciendo en algunos grupos indígenas del país, sobre todo en aquellos donde el nivel de migración va en aumento y donde el trabajo agrícola va perdiendo peso; en estos lo que se registra es un aumento del trabajo asalariado, contratado por las familias y a nivel individual. Jorge Félix Báez (1973) indica que la "mano vuelta" es funcional toda vez que existe poca demanda de trabajo asalariado en la relación indígena-indígena, situación que no ocurre en la relación mestizo-indígena. De su vigencia sostiene: "los vínculos de parentesco, amistad o

⁵² Tanto el tequio como la "mano vuelta" mantienen una presencia en muchas de las comunidades indígenas aún hoy, pero en otras ésta práctica ha venido desapareciendo, como es el caso de Huehuetla, donde se conserva en la memoria de manera positiva.

vecindad generan la reciprocidad laboral pautada en la “mano vuelta”, misma que continuará operando con primacía sobre el trabajo asalariado, mientras tales vínculos mantengan su operancia actual y no aumente el número de la población carente de tierras de labor, situación que produciría una masa campesina dispuesta a vender a bajo precio su fuerza de trabajo.” Jorge Félix Báez (1973:113) y adelantaba que para cuando este proceso fuera dominante, la sociedad zoque-popoluca dejaría de funcionar como una comunidad cooperativa.

Este proceso está en curso en muchas comunidades indígenas, donde si bien no se ha incrementado el número de población carente de tierras, si hay una masa de campesinos dispuestos a vender a bajo precio su fuerza de trabajo tanto al interior de sus comunidades y en creciente número, fuera de ellas, especialmente a partir de la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos y Canadá y en especial, cuando desde enero del 2008 se liberalizaron las importaciones de granos, entre los que destaca el maíz. Su cultivo y comercialización bajo los mecanismos del libre comercio, entraña una violenta contradicción: por la creciente monopolización de su comercialización, como por el valor simbólico que posee para las comunidades campesinas.⁵³

Por ser altamente significativo el caso de los tepehuas, donde la “mano vuelta” forma parte de las evocaciones de la comunitariedad que se transformó, transcribo el siguiente párrafo que forma parte de una charla con Don Pablo, un tepehua que generosamente compartió algunos aspectos de su vida en el curso de la investigación:

“la gente estaba bien organizada, bien unida, porque cualquier trabajito que se hacía nomás se avisaba. Por ejemplo, el trabajo del campo aquella vez o el tiempo

⁵³ Cfr. La Jornada del Campo, que ha documentado en distintos números esta situación. La siguiente referencia fue tomada del número 4, de enero del 2008 “Héctor Padilla, cenecista, presidente de la Comisión de Agricultura de la Cámara de Diputados, dijo ante los legisladores que “(...) a partir de su firma (del TLCAN) las condiciones de miseria y marginación se acentuaron en el campo, porque los supuestos que se esperaban para reactivarlo económica y productivamente no sucedieron (...) El campo entró, por efectos del TLCAN, en la crisis más aguda de su historia, empujando a su población a la pobreza, donde se ubican 24 millones de personas, o a la expulsión a Estados Unidos, adonde han emigrado más de 3 millones de mexicanos en los pasados seis años (...) Ante la destrucción de la estructura productiva del campo se incrementaron las importaciones de los productos que nos daban buen margen de soberanía alimentaria, como trigo, sorgo, soya y arroz. En maíz, como ejemplo, en 1994 importamos 3 millones de toneladas, el año pasado llegamos a 10 millones de toneladas”.

de temporal que se dice aquí pus la siembra del temporal, se hacía en un día, una roza, tumbaba la roza, el monte a donde sembraba en un día tumbaban el monte porque se avisaba todo el pueblo, la gente y entonces toda la gente iban, nomás avisaba el dueño iban todos unidos la gente allá a tumbbar el monte, pus en un día tumbaban lo de cinco, diez cuartillos en un día y al otro día avisaba otro y ahí van todos juntos otra vuelta en un día hacían rozaban, tumbaban el monte pa sembrar cinco, diez cuartillos de maíz, así era antes ora si fuera de frijol se hacía los mismo en un día hacían y en un día sembraban ora limpiaban las milpas lo mismo, todos namás avisaba el dueño ahí van todos y así rápido hacían el trabajo pero estaba unida la gente. Entons por lo mismo cuando se hacía una casa porque aquel tiempo se hacía casa de madera, de embarre de lodo, se amarraba con carrizo entonces, la madera en un día también se traiba ora para cortar la madera en un día también cortaban la madera alistaban y a otro día avisaba el dueño y en un rato, en un día, un rato traiban la madera donde ya se va a parar la casa, lo que hacía el dueño a veces hacia atole, hacían trabucos de esos tamales de trabucos que les dicen aquí que comemos y este es lo que daba el dueño, el que le tocaba igual para ir a traer el bejuco igual se ocupaba el bejuco para amarrar la casa porque antes se amarraba con puro bejuco para amarrar la casa los caballetes que le dicen, así igual en un día iban a traer el bejuco y el carrizo que ocupaban para el techado de la casa un día y entonces cuando ya estaba todo listo nomás avisaba el dueño, en un día paraban una casa por ejemplo grande como esto, como de diez metros, en un día paraban la casa, amarraban todo el carrizo así que techaban la casa, porque antes la casa techaban con puro zacate de caña porque antes había mucho cañal aquel tiempo(...) ya se ha dividido la gente ya no está unida la gente orita ve cada quien como para su casa ora los trabajos que te comenté los primeros igual todo ya se olvidó orita cada quien ve como hace su milpa, su siembra ven como le hacen para sembrar frijol, su cosas ora los huertos que tenemos cada quien ve como planta (...) y entonces ya cambió, todo es de paga ya no hay favor si le invito unos vecinos que me ayude ya les voy a pagar su día, si así es orita ya no como aquel tiempo que estaba organizada la gente no se pagaba, namás todo como mano vuelta, se podía decir porque estaba organizada

la gente estaba mejor aquel tiempo porque no se pagaban pero todos se ayudaban.”

Con respecto al tequio, Floriberto Díaz Gómez (2008) y Adelfo Regino Montes (1999) coinciden en sus planteamientos respecto del valor que las comunidades indígenas confieren al trabajo comunitario, indicando que su relación con la naturaleza y la tierra es a través de éste. En el caso de Díaz Gómez, una de las características que definen lo que llama “comunalidad” es precisamente “el trabajo colectivo como arte de recreación”⁵⁴

La obligatoriedad⁵⁵ que en algunas comunidades reviste el tequio ha llevado a una discusión sobre la validez jurídica del mismo; desde el discurso de los derechos humanos se ha catalogado como violatorio del libre trabajo y capitalizado por partidos políticos y grupos religiosos protestantes que a decir de Regino Montes (op. Cit) buscan evadir sus compromisos comunitarios.⁵⁶

Finalmente, Arturo Warman (2003) sostiene que el tequio ha sido una de las instituciones más efectivas para la cohesión y persistencia de la comunidad sin que ello signifique que sirva para la redistribución de la riqueza, siendo este un elemento relativo pues si bien es cierto no modifica sustancialmente el mecanismo que posibilita la concentración de la riqueza material, si contribuye a una distribución equitativa de ciertos bienes y servicios públicos a través del trabajo colectivo, pues éste aparece no como creador de riqueza privada, sino como de riqueza social; por ejemplo, abrir un pozo para la dotación de agua o la construcción de caminos, no la realiza un individuo para su uso personal y para la

⁵⁴ “Diría entonces que hay tres grandes principios de nuestras comunidades mixtas: la tierra como principio y fin de la vida; la comunidad, como máxima creación de Jaá y para vivir y disfrutar de nuestra madre la tierra; y *el trabajo comunal, tequio, como energía transformadora que mantiene a Jaá y en constante contacto creativo con la naturaleza*” (Díaz Gómez, 2008:63) cursivas mías.

⁵⁵ No obstante que algunas organizaciones indígenas, de comunidades donde esta práctica aún tiene fuerza, insisten en su carácter moral más que obligatorio, por ejemplo entre los Triquis.

⁵⁶ Regino Montes indica que este es el motivo que subyace a la persecución de las sectas protestantes pues aunque cuando se habla de ello se aluden motivos de intolerancia religiosa, en realidad es por incumplimiento en los trabajos comunitarios. Es probable que haya cierta razón, pues mi conocimiento sobre algunos pueblos en donde la fajina, es un servicio obligatorio, no cumplirlo puede originar serios conflictos que pueden ir desde simples amonestaciones públicas para quienes no lo cumplen, hasta que se les niegue el servicio, sin embargo si me parece que los conflictos religiosos que se han presentado en algunas comunidades indígenas revisten mayor complejidad que la negativa a cumplir este trabajo. Algunas de estas situaciones se han vivido en Chiapas, a la vez que en la zona del Valle del Mezquital en Hidalgo.

obtención de ganancias, sino que en la medida en que son obras gestionadas y realizadas colectivamente, sirven a la comunidad, dotándolas así de una infraestructura que ayude a su población al mejoramiento de la vida en común y no únicamente de aquellas familias mejor posicionadas económicamente.

En su dimensión política también pone en práctica un principio de gestión colectiva democrática a través de la identificación de necesidades prioritarias para la comunidad y que operarán al servicio de éstas y no de necesidades de carácter económico ajenas a la misma, lo cual supone cierta autonomía organizativa y de gestión. Asimismo, hoy en día defender éste tipo de trabajo significa para las comunidades indígenas, proteger dimensiones identitarias en la medida en que permite materializar su identidad étnica y colectiva.

Con todo, su límite consiste en que no produce autonomía política ni económica en muchos de los casos en que se practica⁵⁷.

La mayor connotación simbólica del trabajo está presente en la realidad agrícola de las comunidades indígenas, en la centralidad del cultivo del maíz como alimento fundamental y como elemento que articula su vida ritual, de tal suerte que como veremos más adelante, tiene presencia en la formación de personas entre las mismas. La organización social del trabajo se rige por el ciclo agrícola, por las funciones que como hombre, mujer o niño habrán de cumplir en éste y por las compensaciones que ofrecen a sus dioses a partir de los bienes que reciben, los cuales se condensan de manera especial en aquello que posibilite una buena cosecha y que se derivan de condiciones climáticas adecuadas, entre las que se destacan las lluvias en cantidad suficiente y oportuna, como señala Gómez Muñoz "el trabajo define la tarea constitutiva de la persona que cultiva. Se trabaja para vivir en un sentido estricto, el concepto carga una memoria mítica, sagrada de la actividad para alimentar a los suyos y a las divinidades que esperan ver manifestado el agradecimiento en ofrendas." (Gómez Muñoz, 2004:24). Manifiesta también una dimensión ética, toda vez que guía los principios bajo los cuales se

⁵⁷ Mención importante merecen los municipios autónomos zapatistas, al interior de los cuales el trabajo colectivo bajo estas figuras y desde el marco de la autogestión, abre perspectivas políticas importantes a la vez que de sobrevivencia económica.

habrá de regir la vida social, "la tarea modela su manera de ser, que a su vez registra sus principales entidades de memoria, el corazón y el espíritu (ibid, p. 24)

El trabajo es la actividad central a través de la cual obtienen su sustento y orienta su singularidad en un sentido simbólico, dota de prestigio a quien lo realiza pues lo sitúa como sujeto maduro, confiable y con cierta autoridad al interior de la comunidad. Sea por su laboriosidad, el producto de su trabajo y por su enseñanza en las nuevas generaciones, quienes en su vida adulta habrán de conducirse con valores como *la diligencia, la habilidad en el trabajo, la resolución y en forma muy indicativa, la resistencia que tanto el hombre como la mujer adulta debían tener ante el trabajo y la adversidad.* (López Austin, 1989:327)

A su vez el códice Mendocino, que López Austin toma como fuente principal para su "Educación en los antiguos nahuas" (1985), recrea en múltiples láminas, la importancia que el trabajo tenía entre los indígenas como parte de una vida honorable y justa; diversos pasajes reproducen no sólo como éste debía regir la vida de los adultos sino la obligatoriedad de su enseñanza entre los niños y jóvenes. Otras referencias son por ejemplo, la admiración que causa entre los conquistadores –y que queda consignada por los cronistas- la habilidad y constancia con que desempeñan los oficios propios y los nuevos que aprenden con los españoles, en Motolinía: "El que enseña al hombre la ciencia, ese mismo proveyó y dio a estos indios naturales grande ingenio y habilidad para aprender todas ciencias, artes y oficios que les han enseñado (...) tienen el entendimiento vivo, recogido y sosegado, no orgulloso y derramado como otras naciones" (Motolinía, 1979:138); y en referencia a los oficios que aprenden: "hay indios herreros, y tejedores, y canteros, y carpinteros, y entalladores; y el oficio que mejor han tomado y con que mejor han salido ha sido sastres, porque hacen unas calzas, y un jubón, y sayo y chupa, de la manera en que se lo demandan tan bien como en Castilla" (ibid, p.144). Mientras que Todorov, dice de las apreciaciones que los conquistadores hicieron sobre las obras indígenas que encontraron a su llegada:

"En todo el mundo no se podía hacer ni tejer otra (ropa) tal ni de tantas ni tan diversos y naturales colores ni labores" [Las torres] son tan bien labradas así

de cantería como de madera, que no pueden ser mejor hechas y labradas en ninguna parte" "...tan al natural lo de oro y plata, que no hay platero en el mundo que mejor lo hiciese" Su ciudad (...) era la más hermosa cosa del mundo" (Todorov, 2001:138-139.)

Estos comentarios que ensalzan la habilidad y destreza laboral de los indígenas, supone a su vez una escasa documentación sobre las técnicas productivas usadas por los indígenas, antes de que la colonia transformara la base tecnológica de producción. López Austin (1985) hace notar las pocas descripciones que hacen tanto los cronistas como los historiadores de las técnicas de producción.

Al paso del tiempo, subsiste entre las comunidades indígenas esta perspectiva sobre el trabajo que contiene además de los componentes anteriores, la convicción de que el trabajo fortalece el alma, para los nahuas de la Huasteca, "el trabajo (...) es una idea central es escardar la milpa, sembrar y cosechar; es preparar el nixton, moler el grano y hacer tortillas, es hacer ofrendas a las deidades y pedirles permiso para alimentarse de la tierra y sus frutos; es mantener contentos a los muertos y a los espíritus para que la vida de la comunidad y sus miembros sea armónica y esté libre de rencillas y envidia. El trabajo, además de fortalecer el alma del hombre, dotándolo de autoridad y prestigio, garantiza la existencia de la vida social" (Julieta Valle Esquivel, 2003:13).

Lo dicho hasta aquí abunda brevemente en torno a la representación que el trabajo tiene en las comunidades indígenas y su centralidad en la definición del modo de producción; para abordar ahora la discusión sobre el papel que éste ha jugado en la conformación de la persona en las comunidades tradicionales, considero necesario exponer qué es y cómo aparece la infancia entre las mismas, lo cual me permitirá plantear ambos tópicos para de ahí estar en condiciones de hablar del trabajo de la infancia y de su importancia en la formación de personas en el contexto indígena.

2.3. Ser niño en las comunidades indígenas

Si bien la infancia en las sociedades indígenas mesoamericanas, como objeto de investigación no ha tenido un amplio desarrollo si es posible identificar el papel que ésta ocupaba en el México prehispánico, así como su conceptualización. Distintas fuentes etnográficas nos aportan datos muy valiosos para elaborar esta tarea.

Un primer aspecto que es fundamental para entender la espiritualidad que se desarrolla en torno al ciclo de vida de los indígenas en la época, es que su condición de comunidades agrarias cuyo cultivo central es el maíz, define en muchos sentidos el ciclo de vida de la población, de tal suerte que las principales fiestas en torno al ciclo agrícola suelen ser para una gran parte de los grupos indígenas, los espacios en donde se desarrollan los ritos de iniciación; por ejemplo, entre los Huicholes, la fiesta Tatei Neixa, que cierra la temporada de lluvias y se realiza a fines de octubre, se les despide a su vez a los dioses de la lluvia, presentándoles calabazas y elotes, junto con niños menores de cinco años, pues a éstos se les asemeja a las calabazas tiernas y elote (Johanes Neurath 1998). En este mismo sentido, López Austin, (1994) sostiene que el nacimiento, el crecimiento, la reproducción y la muerte del hombre y de los animales, está íntimamente asociado al ciclo del maíz de temporal.

Y de acuerdo con Broda (1971) este era el grupo de edad que estaba más profundamente asociado con el crecimiento de los cultivos, particularmente las niñas. En la cosmovisión mexicana, los niños en su sacrificio en los cerros eran incorporados al Tlallocan, el espacio interior de la tierra, donde florecía el maíz en la temporada de lluvias, éstos se identificaban tanto con el Tlallocan como con el maíz que iba a ser sembrado, de modo que en cierta forma los niños eran el maíz; desempeñaban un papel activo en el proceso de maduración y al término de la cosecha y también de la estación de lluvias, regresaban a la tierra, desde los cerros. Los mitos mexicanos, identifican a los dioses de la lluvia como los dueños originales del maíz y para obtenerlo debían establecer un pacto, los sacrificios de los niños constituían este pacto (Broda:2001). Esta autora también insiste en la

importancia de los niños en la fiesta de la Santa Cruz, cuya práctica señala como una de las más importantes tanto en la cosmovisión como en la vida cotidiana de los indígenas, pues ésta representa el inicio del ciclo agrícola, así como la petición de las lluvias necesarias que permitieran el cultivo del maíz y la sobrevivencia en condiciones adecuadas de la población. En este mismo sentido, aún hoy entre los nahuas del Alto Balsas, Good Eshelman y Barrientos López (2007) indican que las niñas juegan un papel fundamental en los ritos agrícolas dedicados al maíz, en tanto que los nahuas conciben al maíz como una niña o mujer joven y les hablan a las plantas como si fueran sus hijas.

Por otro lado, Noemí Quezada que es una referencia importante para el análisis de los ámbitos domésticos, del amor y de los estilos de crianza en las sociedades prehispánicas, señala como un principio de la procreación, el amor, al mismo tiempo que indica que el amor hacia los niños no es un sentimiento ajeno a éstas, a diferencia de la sociedad novohispana y de las occidentales, como documenta Áries (cfr. Capítulo 1 de este trabajo); el matrimonio tenía como su fundamento “el amor erótico, la templanza como sabiduría, la fidelidad para resistir las tentaciones, el respeto mutuo y **el trabajo**” Quezada (1996:99) (subrayados míos) y el embarazo, era por tanto un proceso cuidado y promovido que marca diferencias importantes con las concepciones que sobre el mismo tenían los españoles. Quezada (1977) sostiene que en la reproducción se jugaba la continuidad física y cultural de los nahuas, por lo que deriva una paternidad consciente y participante, que procuraba asimismo una educación moral para los padres, que ayudara en el recibimiento adecuado hacia los hijos.

Como prueba de esta educación moral, indico que López Austin (1985) en una selección de textos que hace de los cronistas, recupera algunas de los discursos admonitorios que un padre hace a su hijo casado: “Haz, hijo, a tu mujer tener cuidado de lo que pertenece a su oficio y de lo que debe hacer dentro de su casa, y avisa a tus hijos de lo que les conviene. Darles heís ambos buenos consejos como padres, porque vivan bien, y no desagraden a los dioses, ni hagan algún mal con que os afrenten” (López Austin 1985:43).

Hay también en la sociedad mexicana, claridad con respecto a lo que es un niño, el que es concebido como un individuo al que se le respeta, que ocupa un lugar social específico y a quien se le incorporará productivamente en una edad determinada socialmente. Quezada afirma que no hay en esta apreciación distinción sexual, que la mirada es la misma para niñas y niños, lo que se corrobora con el hecho de que López Austin (1989) no identifica términos distintos para designar el sexo del individuo antes de la adolescencia. Y que se establece como una diferenciación importante en la concepción del género entre las sociedades prehispánicas y la novohispana.

López Austin (1989) nos proporciona una concepción de la infancia entre los nahuas, sumamente detallada: "la infancia era concebida por los antiguos nahuas como la edad en la que el individuo estaba expuesto a los mayores peligros de orden natural y sobrenatural; como un periodo de pureza que daba al menor la posibilidad de comunicarse con los dioses; como una etapa de la vida en la que el ser humano se iba fortaleciendo por medio de la educación para incorporarse, paso a paso, a las actividades económicas de la familia y de la comunidad, y como una fase de la existencia en la que, cuando menos en los primeros años, el niño era un ser de racionalidad en formación y con limitada responsabilidad por sus actos" (op. Cit:324)

La infancia tiene por tanto, un sentido ambivalente, pues por un lado, se comporta como un ser cuya vulnerabilidad física y espiritual lo hace precisar de una serie de recursos mágico-religiosos que lo protegieran de los peligros que su condición conllevaba y por otro lado, su pureza le otorgaba una capacidad superior a la de los adultos, para establecer comunicación con los dioses; especialmente asociado al de la lluvia, pues se consideraba que eran los mejores intermediarios para promoverla.

En el mismo sentido Alessandro Lupo (en Broda, 2001) sostiene que entre los nahuas de Puebla, existe la certeza de que en los primeros años de vida, el niño es sumamente vulnerable a los peligros del medio, que pueden ser miradas de adultos con espíritu fuerte, o de emanaciones "calientes" (mujeres durante la

menstruación o el puerperio). Se habla de que tienen una constitución “tierna” lo que puede originarles graves daños físicos y espirituales.

Con respecto de las primeras prácticas rituales, elaboradas para su protección, especialmente del peligro de perder el crecimiento, López Austin (1989:325) consigna que “para evitarlo había dos ceremonias: la primera era cada cuatro años en el mes de izcalli (“crecimiento”); la segunda, cada 260 días, en la fecha nahui olin. En la primera fiesta los niños de uno y otro sexo que habían nacido dentro de los últimos cuatro años eran lustrados por fuego y se les perforaban los lóbulos a fin de que pudieran usar orejeras. En esta ceremonia, llamada quinquechanaya (“los estiran del cuello”), se levantaba a los menores, tomándolos por las sienes, y se les estiraban los miembros. (...) el día nahui olin jalaban a los niños los dedos, las piernas, las narices, los cuellos y las orejas hasta donde se esperaba que crecieran en el venidero ciclo de 260 días”.

Asimismo, Lourdes Báez Cubero (2005) indica que uno de los mayores temores por que podían enfermar a los recién nacidos, eran “aires” —entes con vida, volición y pensamiento propios— por lo que lo que tanto éstos como las madres, debían permanecer recluidos al menos dos semanas.

La infancia, como edad de privilegio ante los dioses, queda también registrada en el hecho de que los sacrificios de infantes están presentes desde el Preclásico entre los grupos mesoamericanos (Broda:1971) siendo, no únicamente los más antiguos, sino al parecer los de más reciente práctica clandestina, pues se realizaban en las épocas de mayor sequía.

Esta edad es representada por López Austin en el siguiente cuadro, si bien indica que hay una vaguedad en cuanto al término “niño”, para el cual pueden encontrarse semejanzas entre la forma española y nahua para nombrarlo, y comprende desde la vida intrauterina hasta la adolescencia, que se marca a partir del nacimiento y hasta los seis años, existen una serie de términos en náhuatl, para nombrar los diferentes momentos de la infancia.⁵⁸

⁵⁸ El cuadro que presenta López Austin abarca hasta la vida adulta, como me interesa resaltar los términos que él identifica para la infancia a partir del Códice Mendocino, sólo refiero esta parte.

CUADRO 1. ETAPAS DE LA INFANCIA

Vida intrauterina	Lactancia	Aún no habla	Menos de 6 años	Más de 6 años.
Piltzintli itic ca	Oc chichi piltzintli	Conetontli Oc atl	Pilpil Conepil	Piltontli Piltzintli
	Oc chichi piltontli	Oc tototl Conechichilli Xochtic Conechichilpil Conealoc-ton	Conetl	

Como se observa en los términos, más que considerar etapas diferentes de la vida del sujeto en la infancia, se retoma la circunstancia en que éste se encuentra por su nivel de aprendizaje: cuando lacta pero no habla y cuando se asume que habla, camina y mantiene cierta autonomía física. No hay tampoco una distinción entre el periodo de la infancia y la adolescencia, más bien entre el periodo de la infancia y de la madurez.

López Austin refiere también que no parecen haber ceremonias importantes entre los nahuas que marcaran el paso de la infancia a la juventud, pero si una serie de rituales que se desarrollaban en la infancia y cuyo objetivo era ante todo, disminuir los riesgos que esta etapa entrañaban para los sujetos, y que giran en torno a dos elementos fundamentales que cumplen una función de purificación siendo estos el agua y el fuego. En este orden se inscriben las acciones rituales realizadas aún hoy entre diversos grupos étnicos del país, algunos de los cuales también tienen como objetivo la introducción paulatina del niño a la vida social y comunitaria entre el grupo correspondiente. En el siguiente cuadro ofrezco una descripción de éstos⁵⁹.

⁵⁹ La información que aquí presento la tomé de las monografías de los pueblos indígenas del país, elaboradas por distintos autores y auspiciada por el CDI, quien las pone a disposición pública en formato electrónico; si bien los años en que se realizan en algunos casos son diferentes, parten del

CUADRO 2. RITOS EN LA INFANCIA INDÍGENA.

GRUPO INDÍGENA	DESCRIPCIÓN Y NOMBRE DEL RITO.
<p>Coras. . (Jesús Jáuregui, 2004)</p>	<p>Cuando nace un niño, su padre elabora una flecha protectora con plumas de gabilancillo café para indicar el aspecto masculino; o de paloma gris para el femenino. Cada cinco años se realiza como parte terminal del mitote parental de la Chicharra, la ceremonia del ingreso de los niños nacidos durante ese periodo a la sociedad Cora. En ésta, les amarran a los niños en la muñeca izquierda pulsera de cuenta que han tocado la piel de quienes les atendieron familiarmente. A los varones se les entrega el arco y la flecha como símbolos de su género; a las mujeres se les proporciona un huso como emblema de su feminidad.</p> <p>Este rito también se presenta como una celebración vigente.</p>
<p>Huastecos de San Luis Potosí. (Patricia Gallardo Arias, 2004)</p>	<p>Cuando se registra un nacimiento la partera o el partero llevan a cabo la pronunciación de rezos, quema de incienso y limpiezas tanto a la madre como al recién nacido. Posteriormente toma su cordón umbilical y una planta de plátano o de algún otro fruto y los entierra en el huerto familiar. Ya que creció la planta su primer fruto se destina al niño o niña.⁶⁰</p>

2003 al 2007. Refiero al autor en cada caso y señalo cuando se trata de un ritual que de acuerdo a éstos aún se practica y cuando se trata de rituales que han dejado de practicarse.

⁶⁰ La autora sostiene que la finalidad de la primera etapa del ritual es la de "que el recién llegado reciba de la madre tierra todos y cada uno de los bienes que durante su vida necesitará, así como para que eche buenas raíces en ella y también para ofrecerle un tributo por los beneficios recibidos" (p. 21). En la segunda etapa, "se espera que el infante se arraigue y se integre a la familia, a su comunidad y a sus orígenes" (p. 21)

<p>Huastecos de Veracruz. (Julieta Valle Esquivel; José Bardomiano Hernández Alvarado, 2006)</p>	<p>La partera acompaña al bebé y a la madre durante siete días en el interior de la vivienda sola y a oscuras, únicamente se mantiene el fuego y se entierra en este periodo la placenta y el cordón dentro de los límites de la casa; el niño además recibe su verdadero nombre, que no habrá de ser conocido por nadie, pues entraña riesgos para el individuo. Pasados los siete días se baña al niño por vez primera, se realizan limpiezas dentro de la vivienda y la madre lava las manos de la partera; finalmente el bebé es presentado a la luz del sol y a la comunidad con un juego de implementos para lo que será el trabajo de su vida: agrícola si es varón; doméstico, si es mujer.</p>
<p>Mexicaneros (Neyra Patricia Alvarado Solís, 2007).</p>	<p>Si bien la autora no describe el ritual lo refiere como "Moahuicho" que significa "rociarse" y se asocia con el ritual para el elote, en éste se le da tamal al bebé; en lo que denomina como "jurbuk", se les da la sal. El primer rito consiste en que el bebé coma elote, fruto tierno como él. En el segundo, le dan sal para que la integre a su dieta, y el tercero representa el paso a la edad adulta.</p>
<p>Nahuas de Naupan. (Lourdes Baéz, 2005)⁶¹</p>	<p>Describe seis ceremonias: "levantamiento del niño", "enterramiento del ombligo", "baño en temazcal", "lavado de ropa", "tirar el ocofetate en el monte" y "lavado de manos", que son a su vez eventos del mismo ritual de iniciación.</p> <p>El primero ocurre en el momento del nacimiento y es en cierto modo literal, "levantamiento del niño" pues cuando el niño es expulsado del vientre de la madre, la</p>

⁶¹ El texto aquí referido no forma parte de las monografías del CDI, sino más bien de una obra publicada por CONACULTA.

partera lo deja caer a la tierra, para después levantarlo y realizar una limpieza sobre él; este ritual está dedicado a la "dueña" de los niños, la Cihuapiltin, que los cuidará durante siete meses.

Posteriormente se entierra el ombligo del niño. Ambos rituales suceden en el momento del nacimiento. Al día siguiente, se le baña en el temazcal, al igual que a la madre, repitiéndose seis veces. Su intención, además de introducir calor a la madre y al niño, es realizar una purificación del niño, quitarle la "suciedad" que tiene por ser engendrado de un acto sexual. La siguiente ceremonia es el "lavado de ropa" que se realiza al tercer día del parto y durante seis veces, la ropa usada en el alumbramiento será lavada en el río y es la partera la encargada de dicho lavado, como de las ceremonias anteriores y continúa el proceso de purificación que se debe hacer sobre el niño.

La quinta ceremonia, consiste en tirar las hojas de ocofetate usadas en el baño del temazcal, lo caul se hace en el monte y después de ofrecer regalos a los "dueños" del lugar. Estas primeras ceremonias tienen lugar durante los primeros quince días del nacimiento del niño. La última, "el lavado de manos" no tiene un tiempo preciso y depende de la disponibilidad de recursos de los padres, pues su realización implica una ceremonia en la que se involucra a un mayor número de gente, especialistas para el ritual, padrinos y familiares. Generalmente tiene lugar después del bautizo católico y consiste en un lavado de manos que la partera habrá de hacer hacia los padres, padrinos e invitados, para después la madrina hacer lo mismo a la

	partera.
Tlahuicas. (Reyes Luciano Álvarez Fabela, 2006)	Cuando ocurría un nacimiento, la placenta era enterrada a un lado del tlecuil ⁶² para que el niño no se enfriara, se conservaba su esencia cerca del calor, el cuerpo de esta manera estaría protegido contra los peligros externos. Por otro lado, el cordón umbilical se guardaba en una bolsita de manta y se colocaba arriba del tlecuil hasta que se desintegraba, “con la creencia de que la persona permanecería cerca de la casa o del pueblo” ⁶³
Tepehuanes del Sur. (Jorge Antonio Reyes Valdés, 2006)	Después del nacimiento de un niño o niña, un familiar cercano debe enterrar la placenta en un lugar fuera de la casa, para evitar que el niño padezca la “enfermedad del frío” a lo largo de su vida. Días después es bautizado, para lo cual se elige a un padrino quien lo “bautiza” poniéndole en la frente, por la mañana, agua obtenida de un manantial de manera reciente. Cuando los niños tienen un año de vida cumplido, reciben por primera vez tres alimentos culturalmente muy importantes: venado, maíz en un tamal y sal. Esto ocurre durante el mes de mayo, en la celebración del mitote familiar. Las madres, sentadas en el piso, sostienen entre sus brazos a los niños, mientras que el k+kam los purifica con bocanadas de tabaco makuche para después de tocar sus labios con estos tres alimentos sagrados. Una ceremonia de curación que tiene lugar en momentos diferenciados de la vida de los individuos,

⁶² El tlecuil

⁶³ Claramente en este caso se refiere un ritual de iniciación que ha dejado de practicarse entre los Tlahuicas.

	pero de manera especial en la primera infancia, ente uno y dos años, o en varones cuando les comienza a cambiar la voz, en las mujeres cuando les comienzan a cambiar el cuerpo y tienen la primera menstruación y que busca protegerlos de una enfermedad llamada "cochiste".
--	--

Cada uno de los rituales aquí descritos parte de la premisa arriba señalada en torno a considerar la necesidad de que los niños pasen por un proceso de purificación, por ejemplo en el ritual que Lourdes Báez presenta y cuyas fases del mismo, son una reiteración constante a la necesidad de que sean purificados siendo el agua el elemento al que se le confiere la cualidad de lograrlo; también se observa como un mecanismo de protección dada su vulnerabilidad ante los peligros físicos y espirituales que su incorporación a la vida implica, y para los cuales se observan curaciones diferenciadas, dado que éstos son a su vez definidos culturalmente, como la bruja, que puede matar a un niño pequeño, asfixiándolo, la "pérdida de sombra", que una persona con "mirada fuerte" le "haga ojo", que "se los chupe el nahual", que pesque "un mal aire", que adquiera la enfermedad del "cociste" (tepehuanes, ya referida) o los que consigna Lupo, citado párrafos antes y el mismo Austín, cuyos argumentos en torno a la protección y los peligros, mantienen cierta vigencia según nos muestran los rituales aquí descritos.

Un matiz que José Manuel Flores López (2006) incorpora a este mecanismo de protección es la consideración de que entre los chontales, el recién nacido es un enfermo de un tipo especial, cuyas entidades anímicas habrán de fijarse al final de intensos cuidados que sobre éste tengan los adultos.

Otro proceso que se espera desarrollar es el de mostrar respeto y agradecimiento hacia las divinidades y elementos de la naturaleza que son fundamentales en la cosmovisión indígena. En los rituales hay una reiteración constante para mantener en los nuevos sujetos su conexión y gratitud con la tierra la cual habrá también de darles arraigo a su comunidad de origen.

Pero también abordan otra dimensión y es la que tiene que ver con su inserción al mundo social y en la que subyace también una representación de la infancia que parte de un sentido de plena identificación hacia la singularidad que tiene esta etapa en el desarrollo de los sujetos, su presencia necesaria en la reproducción cultural de la comunidad a la que pertenece y que muestra la importancia que los grupos indígenas confieren a la llegada de un nuevo sujeto, a los cuidados que se deben seguir para atemperar los riesgos de conformar a un individuo cuyo comportamiento pudiera resultar contrario a los intereses de la colectividad y a las normas culturales preescritas.

En estos elementos se observa cierta línea de permanencia en torno a la concepción de la infancia, entre lo descrito anteriormente desde la recuperación histórica que elaboran los autores referidos (Austin, Broda, Lupo, Quezada) y lo que es referido por los distintos autores en los rituales de los grupos indígenas en su tiempo presente.

2.4. El trabajo en la infancia indígena.

El crecimiento cultural y biológico, el endurecimiento⁶⁴ al que alude López Austin (1989) que habrán de seguir los individuos de su vida infantil a adulta, se logra en el trabajo. De esta manera, tanto educarlos como prepararlos para la vida, con los valores de los que hemos hablado en el apartado anterior se lograba a partir de su introducción al trabajo, preparación que se daba en un ambiente de trabajo adulto y bajo una organización socioespacial y política que proporcionaba condiciones óptimas para ello. Su organización bajo el Calpulli, al que López Austin señala como la estructura que funge no sólo como una organización de barrio sino también como "una institución de hondas raíces y de múltiples ligas, en la que sus componentes creían descender de un antepasado común, muchas

⁶⁴ "En la educación iban implícitas las ideas de crecimiento y endurecimiento del menor. Tres de los verbos que significan "educar" son tlacahuapahua (ni), tlacazcaltia (ni) e izcaltia (nite). Literalmente quieren decir "fortificar personas", "hacer crecer personas" y "hacer crecer"" (López Austin, 1989:326). Es de notar que el acercamiento que elabora López Austin a la infancia con mayor precisión, sea a partir de definir los procesos educativos que ocurren entre los nahuas; en la construcción del discurso de las ciencias sociales, el estudio de la infancia aparece íntimamente asociado al estudio de la educación.

veces identificado con el dios patrono. Se creía que este ancestro era el inventor de la profesión de sus hijos, y que de él habían heredado las técnicas que empleaban" (López Austin, 1985:29). La agrupación en torno a un Calpulli estaba definida por tanto a partir de la práctica de un mismo oficio, de modo que la enseñanza y transmisión del conocimiento de los padres hacia los hijos, en tal oficio, se desarrollaba en un ambiente familiar, tanto por los lazos de parentesco como por la práctica del oficio mismo entre los aprendices, propiciando también un ambiente favorable para el aprendizaje de los oficios, esto es en un ambiente laboral social positivo.

Este reconocimiento del santo patrón, de la conexión divina del trabajo en la vida personal cotidiana de los individuos y la línea de continuidad parental del oficio, se consagraba de manera constante ante el nacimiento de un nuevo miembro también con un ritual.

En suma, la realización del trabajo por parte de los niños en las sociedades mesoamericanas apunta a un mecanismo cultural de formación de persona, que era puesto en práctica no sólo a nivel individual, sino como parte de una estrategia de organización colectiva, que pasaba además por la elaboración de dispositivos de orden simbólico e ideológico cuya identificación operaba desde etapas muy tempranas de la vida social de los individuos. Es posible, por tanto identificar no sólo la realización de actividades de orden laboral en infantes desde los cuatro años, sino una serie de aleccionamientos éticos y morales, que al ser instituidos por los padres, de manera constante, y fortalecidos por la colectividad, promovían en los niños, dispositivos culturales y normativos que habrían de posibilitarles su vida social adulta en condiciones favorables a la comunidad.

En el siguiente cuadro⁶⁵ muestro tanto las actividades que se realizan a partir de la edad de cuatro años, como los aleccionamientos y castigos⁶⁶ desplegados por los padres hacia los niños, éstos último comienzan desde los tres años; las actividades desde los cuatro y ambos hasta la edad de catorce años. Los

⁶⁵ Elaborado a partir de las láminas que reseña y refiere López Austin (1985) que son retomadas del código Mendocino.

⁶⁶ La valoración que López Austin (op. Cit) tiene de ellos, es que se les presenta con un énfasis "desmedido tal vez" por parte de los cronistas.

aleccionamientos o castigos refieren a los valores que habrán de ser básicos en la vida de los niños y en los que se destaca, como veremos el trabajo como un valor fundamental.

CUADRO 3. TRABAJO Y VALORES EN LA INFANCIA NAHUA

EDAD	TIPO DE ACTIVIDAD A DESARROLLAR.	ALECCIONAMIENTOS
3 años ⁶⁷		Se les proporciona buenos consejos.
4 años	Tanto a niñas como a niños, se les ejercitaba en actividades livianas como mandados y servicios en cosas pequeñas y ligeras.	
5 años	A los niños: Servicios personales, cargas de leña y de objetos de poco peso; llevar envoltorios también de poco peso al mercado. A las niñas: se les enseñaba a tomar el huso y rueca para	

⁶⁷ Si bien en el código Mendocino no se consigna la actividad que desempeñan los niños en lo que se considera la primera edad, algunos fragmentos de los capítulos XX a XXIV del libro II de Fray Gerónimo de Mendieta que reproduce López Austin (op. Cit) indican "en aquella primera edad y hasta los cinco o seis años, los deben acostumbrar en algunos movimientos o trabajuelos livianos, cuanto para evitar le pereza y ociosidad sean bastantes. Esto guardan también los indios al pie de la letra: que como los grandes, así hombres como mujeres, usan cargarse (las mujeres poniendo lo que llevan por carga dentro de un lienzo como sabanilla, y anudada por los cabos la echan al cuello, y los hombres con una faja de palma o de juncia, tejida de hasta cuatro dedos en ancho, se asientan en la frente con sus cabos de recio cordel, que llaman mecapal, para atar con ellos la caja o carga que han de llevar, se cargan de tres y cuatro arrobas sobre las espaldas), así a sus hijuelos chiquitos les hacen unos mecapalejos también chiquitos, con sus cordelillos, que parecen juguetes, en que les atan alguna carguilla liviana conforme sus corpezuelos, no para que sirva de algún provecho, porque es nada lo que llevan, sino para que se hagan a la costumbre de echar sobre sí aquel yugo cuando sean grandes." (p. 37)

	hilar.	
6 años	<p>Los ejercitaban y ocupaban en servicios personales para que en algo aprovecharan a sus padres.</p> <p>Niños: Los ocupaban para recoger del suelo granos de maíz y frijoles en tianguis y lugares de mercado</p> <p>Niñas: Se mantiene la enseñanza para tomar el huso y rueca para hilar.</p>	Se valoriza el ocio como negativo y creador de vicios.
7 años	<p>Niños: Se les enseñaba a usar las redes para pesca</p> <p>Niñas: Las ejercitaban para hilar y consejos para las actividades domésticas</p>	Entre esta edad y los ocho años, se les doctrinaba para evitar la ociosidad y que siempre anduviesen aplicados y se ejercitaran en cosas de provecho.
8 años	<p>Niños: Se ejercitan en actividades agrícolas y se les cargan con leña</p> <p>Niñas: Se les enseñaba a traer un liachuelo de cosas livianas envueltas en un paño, y la ligadura o nudos echados al cuello a la usanza femenina.</p>	Se ejemplifica con castigos para evitar la negligencia y desobediencia.
9 años		Niños: se castiga con púas de maguey,

		atándolo de pies y manos, desnudo le hincaban las púas en la espalda y cuerpo Niñas: les punzaban las manos con las púas
10 años		Castigos tanto a niños como a niñas con palos
11 años		Cuando los niños no recibían corrección de palabra, les llenaban de humo de ají en la nariz buscando que no anduviesen viciosos y aplicasen su tiempo en cosas provechosas.
12 años	Niñas: La madre la hacía servir de noche, la hacía barrer la casa y la calle y en servicios personales.	Niños: desnudo, era amarrado por su padre y le ataba de pies y manos, lo tendía en el suelo en una parte húmeda, durante un día entero. Niñas: La madre la hacía servir de noche, la hacía barrer la casa y la calle y en servicios personales.
13 años	Niños: Eran ocupados en	

	traer leña del monte y en canoa, traer carrizos y otras hierbas para servicio de casa. Niñas: Que moliesen e hicieran tortillas y otros guisados para sus padres.	
14 años	Niños: Ocupados en la pesca en las lagunas. Niñas: Tejido y otras actividades domésticas.	

Esta descripción pareciera ajustarse más a mostrar los trabajos que realizaban los hijos de los plebeyos; sin embargo, se indica que tanto hijas como hijos de los señores principales, también eran educados a partir de la realización de trabajos que en muchos sentidos eran iguales que los descritos aquí: las niñas eran enseñadas a hilar, tejer y labrar, y no se les permitía el ocio, ni que abandonaran la labor fuera de tiempo.

Por otro lado, este cuadro muestra lo que hacen los padres con los hijos, sin embargo otra parte del aprendizaje y de la realización de trabajos productivos, se desarrolló en los templos-escuela, considerados como lugares de servicio donde también se proporcionaban conocimientos y se modelaba la moral de jóvenes. Las actividades que desempeñaban los varones consistían en siembras colectivas y construcción de obra pública, así como otras actividades necesarias para la manutención de estos templos; mientras que para las mujeres, el tejido de mantas era la principal actividad y altamente valorada la destreza mostrada en su producción, tanto desde el punto de vista moral como económico, pues la dote solicitada al casarse podía aumentar en función de la calidad y cantidad de mantas que una joven produjera.

El trabajo tiene un aumento de dificultad, gradual, a medida que avanza la edad del individuo se incrementa también el esfuerzo que los niños han de desplegar para su realización; de igual manera, el nivel de responsabilidad que se

requiere de ellos es diferenciado. Tanto uno, el esfuerzo que les implica, como la otra, la responsabilidad que se espera tengan de ellos, es diferenciada y coincide con la consideración de la infancia como un periodo de vulnerabilidad y de responsabilidad limitada, su fortalecimiento proviene -además de las distintas prácticas curativas y de protección- del trabajo, realización del cual se obtendrá también la madurez necesaria para entonces asumir responsabilidades adecuadas a la edad y finalmente, podrá situarse como un ser social culturalmente definido, útil y productivo para su comunidad. La columna que corresponde a los aleccionamientos nos acerca a la valoración que se le proporciona al trabajo como una dimensión altamente positiva, en tanto que el ocio, como productor de vicios, rebeldía y necesario de castigo, ambos en la infancia, nos muestra que ha debido darse un trastocamiento en esta escala de valores de las comunidades indígenas actuales, en las cuales el trabajo comienza a verse, en la infancia como una ocupación negativa, mientras que por el contrario se asocia a ésta como una edad donde el ocio y el juego, no sólo habrán de ser tolerados, sino promovidos, incluso la inserción al ámbito escolar habrá de tener también su aspecto lúdico. El futuro de una sociedad trabajadora, honesta, productiva y feliz, depende de ello.

Y si bien este criterio comienza a generalizarse, aún es posible encontrar algunas ceremonias que se realizan entre los niños para su incorporación al trabajo, algunas de las cuales mantienen cierta vigencia y otras -como el caso de los tepehuas que documento en este trabajo- se usan como referencia para medir los cambios que éstas comunidades vienen experimentando y las bondades o miserias que en ellas van creando, lo cual también opera como un dispositivo bajo el cual pueden observar su identidad en curso, lo nuevo que vienen incorporando y que no necesariamente es valorado como presente y futuro positivo, especialmente cuando de la permanencia de su etnicidad se trata.

En el siguiente cuadro mostraré las ceremonias de iniciación para el trabajo que se realizan en algunas comunidades indígenas y cuyo sentido sigue fuertemente asociado al carácter agrario y doméstico de las comunidades, pues si bien, la agricultura como actividad económica prioritaria, está perdiendo peso, una

gran parte del aparato simbólico en las comunidades indígenas sigue sustentándose en los ciclos del cultivo agrícola.

CUADRO 4. RITOS DE INICIACIÓN AL TRABAJO.

GRUPO INDÍGENA	CEREMONIA
Chontales de Tabasco. (José Manuel Flores López, 2006)	XEK-MEKÉ: Los niños son cargados a horcajadas por un padrino o una madrina, a la vez que les son mostrados instrumentos que les serán útiles en su vida, a los niños de trabajo agrícola, mientras que a las niñas de coser o de cocina. La creciente centralidad de la escuela y su valoración, ha hecho que actualmente se les comience a incorporar lápices y cuadernos. La celebración de este rito aún se observa.
Mayas Segunda parte. (Mario Humberto Ruz, 2006:33)	HETZMEK ó JEETS MÉEK. ⁶⁸ recibe su nombre de una de las partes del ritual, consiste en separar las piernas del pequeño y colocar a horcajadas en la cadera del padrino o madrina elegido para después colocar en sus manitas instrumentos de trabajo correspondientes a su sexo. Se practica a los cuatro meses en el caso de los varones (por referencia a las cuatro esquinas de la milpa) y a los tres en el

⁶⁸ Que como se observa, es similar al de los Chontales y que de acuerdo a Ruz, también se practica entre los mayas huastecos y en Belice, y entre los lacandones.

	<p>de las niñas (en alusión de las tres piedras del fogón). Su objetivo es dotar al pequeño de las facultades mentales y físicas necesarias para su desarrollo en la comunidad, poniéndole en contacto tanto con el utillaje laboral como con otros que actúan a nivel de magia simpática o por "imitación". Hoy en día, en varias comunidades los utensilios agrícolas y de cocina o tejido que antes se depositaban en las manos de los pequeños se ven sustituidos por herramientas propias de oficios hoy más redituables, o por libros.</p>
--	--

En estos dos rituales se muestran por un lado, los cambios progresivos que van teniendo las comunidades indígenas tanto en sus actividades productivas, como en la dimensión simbólica del trabajo, a la vez que la importancia cultural y no sólo utilitarista o productiva, que tiene el que los niños desde edades tempranas sean introducidos al aprendizaje del trabajo, pues de ello dependerá la reproducción cultural y en cierta medida, material de la comunidad. Elementos que aún se mantienen en el trabajo que desarrollan los niños en distintas comunidades indígenas, y que son referidas en las monografías ya citadas.⁶⁹ Es importante indicar que no en todas se habla ni de la infancia ni del trabajo en la infancia. En el cuadro siguiente recreo a partir de dichas monografías el trabajo de los niños tal como aparece sólo en algunas de ellas.

⁶⁹ Elaboradas por distintos autores para el CDI, como ya asenté.

**CUADRO 5. TRABAJO EN LA INFANCIA DE LAS COMUNIDADES
INDÍGENAS.**

GRUPO INDÍGENA	TRABAJO EN LA INFANCIA
<p>Amuzgos de Guerrero. (Irma Guadalupe Aguirre Pérez, 2007)</p>	<p>Las actividades que desarrollan los niños y las niñas, se definen a partir de las actividades productivas que sostienen a la comunidad Amuzga.</p> <p>Los niños: en un principio se quedarán en casa y hasta cierta edad, la cual decide la comunidad, se incorporan poco a poco a la agricultura, primero como ayuda y posteriormente como fuerza de trabajo al servicio de la familia.</p> <p>Las niñas: Desempeñan actividades de apoyo a la madre, como cuidado de los hermanos pequeños, hacen mandados, ayudan a la preparación de los alimentos, llevar el almuerzo a los varones a las milpas y comienzan su aprendizaje en el tejido. Éste aprendizaje comienza entre los seis o siete años. La autora identifica las siguientes fases en el aprendizaje:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Observación. Se realiza desde sus primeros años de vida, en los que observa las técnicas del uso del telar, observación cuya curiosidad es incitada por las

madres, como parte de un juego.

2. Conocimiento de la materia prima. Cuando la niña se acerca al telar por voluntad propia la madre la incorpora al arte del tejido. Una de las primeras actividades que realiza es el despepitado del algodón silvestre que después de ser cosechado se coloca en sacos grandes y sobre un petate se limpia. Esta actividad la prepara como artesana, pues se relaciona con la materia con la que trabajará, conoce su textura y sus propiedades por medio del tacto.
3. El comienzo a tejer: un juego. El padre le construye su telar. Después de la observación vienen los primeros trabajos realizados por la niña, que consisten en tejidos con un grado básico de elaboración; la guía de la madre es fundamental para mostrarle como usar el telar.
4. El dominio del telar de cintura. La niña comienza la elaboración

	<p>de huipiles, cuya elaboración implica un mayor grado de complejidad; la edad en que se encuentran las niñas fluctúa entre 11 y 12 años.</p> <p>5. La especialización artesanal. Cuando la niña-artesana realiza prendas de mayor elaboración y con estilos definidos. Esta se considera la última etapa de su aprendizaje.</p>
<p>Guarijos (Claudia Jaime Vélez Storey, 2004)</p>	<p>El trabajo en la infancia se presenta como una ayuda que prestan los niños a sus padres al término de la jornada escolar, y consiste en trabajo doméstico y agrícola, cuyo sentido es que al llegar a la adolescencia posean los conocimientos necesarios para mantener la economía familiar.</p>
<p>Ixcatecos (Clara Nava Reyes, Monserrat Romero Luna, 2007)</p>	<p>El trabajo aparece como una responsabilidad que deben asumir los niños a partir de los siete años; se les enseña a tejer la palma y otras actividades que para el caso de los niños consiste en el pastoreo de chivos y borregos; mientras que las niñas ayudan en las labores domésticas y en</p>

	el cuidado de los hermanos pequeños. ⁷⁰
Mayas. (Mario Humberto Ruz, 2006)	Se hace referencia detallada al trabajo de las niñas en el bordado, asumiéndose como una actividad que incluye varias generaciones, por lo que las niñas desde al menos 8 años, colaboran con el bordado en máquina al término de su horario escolar; su aprendizaje proviene de la observación y manipulación de la máquina de coser desde edades tempranas.
Nahuas del Alto Balsas. (Catharine Good Eshelman, Guadalupe Barrientos López, 2007)	A partir de los siete u ocho años de edad, los niños ayudan a sus padres o hermanos mayores en el pintado de las piezas pequeñas de barro o de los amates pequeños. A los once o doce años de edad comienzan a hacer sus propios dibujos. Otra de las actividades, que los Nahuas consideran una enseñanza importante, y que también se inicia alrededor de los siete-ocho años es la observación de los mecanismos de venta, para lo cual son llevados a la ciudad e introduciéndolos al aprendizaje del español, de modo que en breve comiencen a comercializar mercancías

⁷⁰ Las autoras agregan que a partir de los 16 y 17 años, la preparación se enfoca a crear las condiciones para migrar a las ciudades, ya que es en ellas en donde pueden obtener mejores empleos (p. 40)

	<p>junto a sus padres y hermanos mayores. Cuando cumplen diez años, su aprendizaje de la técnica de venta es la suficiente para que contribuyan de manera importante al ingreso familiar. Posteriormente entre los quince y dieciséis años, viajan solos a la ciudad y llevan su propia mercancía, sus niveles de ingresos por la comercialización de sus productos igualan a los de los adultos.⁷¹</p>
<p>Pames. (Giomar Ordoñez Cabezas, 2004)</p>	<p>Los niños cooperan con sus madres en algunas tareas del hogar, como el acarreo del agua, la limpieza de la casa y el lavado de ropa.</p>
<p>Tarahumaras. (Ana Paula Pintado Cortina, 2004)</p>	<p>Los niños, a edades muy tempranas trabajan en actividades domésticas y tienen sus propios animales que les son regalados por sus padres; desde los cinco años, conocen los nombres de los árboles y plantas, llevan a las cabras a pastar y cuidan a sus hermanos pequeños.</p>

La forma en que los distintos autores de estas monografías, nombran al trabajo infantil es diferenciada, como puede verse en el cuadro, se habla de él como un proceso de aprendizaje, como ayuda a los padres, como responsabilidad, como colaboración, como cooperación y sólo de los Tarahumaras, la autora dice que “trabajan”. Estas formas diferenciadas de nombrarlo, no hacen sino mostrar

⁷¹ Estas actividades se desarrollan en el marco de una comunidad, en donde una de las principales ocupaciones y fuente de ingresos de su población, es la producción de papel amate y piezas artesanales de barro.

un problema que ya señalé (cfr. Capítulo 1) y que es de las distintas maneras de hablar del trabajo infantil y por supuesto de explicarlo.

Se observa que se mantienen ciertos principios que regían el trabajo en la infancia en momentos históricos diferentes, se destaca el elemento de aprendizaje y socialización que éste fomenta.

Mientras que en el trabajo agrícola que desarrollan los infantes hoy en día por ejemplo en los campos de Sinaloa, no está presente la idea de los padres de que éste se desarrolla con fines educativos, pues tienen claro que ésta sólo ocurre al interior de la escuela, lo cual habla no sólo del papel formador que las comunidades indígenas atribuyen a la escuela con éxito, sino también el hecho de que es muy poco probable que educar a los niños a través del trabajo en estas condiciones sea la razón que está en la permisividad que tienen los padres en que sus hijos realicen estas actividades. Existe una idea más arraigada ahora de que el mundo del trabajo es un mundo de dureza entre grupos indígenas donde la tradición del tejido está presente, hay una reiteración permanente al hecho de que se quiere una historia diferente para los niños, en tanto no sólo se observa el elemento formador a partir de la escuela, sino también el elemento lúdico, necesario para la misma y que deriva del tiempo libre que es posible sólo en el marco de la escolarización; al mismo tiempo que se considera que una vida digna, honorable, ahora se lograría a partir de la asistencia a la escuela y no de la realización del trabajo en edades tempranas.

En el siguiente capítulo elaboro los planteamientos teórico-metodológicos de los que hice uso en primer lugar para la reconstrucción del ritual del trabajo entre los tepehuas y para su posterior análisis.

CAPÍTULO 3.

Aproximaciones teórico-metodológicas para el análisis del trabajo de Campo

3.1. Del individualismo y la colectividad en las sociedades tradicionales y modernas.

La preocupación por identificar las características que definan lo moderno de lo tradicional y que dé cuenta de lo específico de las sociedades que se encuentran en uno u otro estatus, forma parte de un debate abierto cuyo inicio puede ser rastreado desde el periodo del Renacimiento europeo -en el momento en que se configura la centralidad de la razón⁷² humana en las reflexiones que conducirán al discurso social a su sistematización y de ahí, a su conformación como Ciencias Sociales- hasta nuestros días. La sustancia de este debate se inscribe en la nueva forma de vida social que se inaugura con el capitalismo y cuya innovación no está sólo en la producción de una riqueza material inédita en la historia de la sociedad, sino también en las distintas formas de relación social y políticas que se fueron introduciendo y que asumieron aquellas existentes, bien al intentar reconfigurarlas o buscando erradicarlas.

Las dimensiones en que se mide a las sociedades modernas y las sociedades tradicionales son múltiples. Sobre todo cuando se reconocen las transformaciones operadas en las sociedades a partir de su introducción a la modernización. Ocasionalmente se suele considerar que la industrialización es equivalente a modernización, sin embargo es necesario distinguirlas, toda vez que la primera (industrialización) designa el proceso mediante el cual a un país o región, se les dota de industrias⁷³ y aduce específicamente a la actividad económica, desarrollada bajo el mecanismo de la fábrica o industria, proceso que

⁷² Entendida como la facultad a través de la cual el ser humano es capaz de identificar conceptos, cuestionarlos, hallar coherencia o contradicción entre ellos, de modo que formule a partir de esta confrontación, conceptos nuevos; como capacidad para establecer la coherencia entre los conceptos y sus premisas.

⁷³ De acuerdo al diccionario de la Real Academia Española.

se inicia con la introducción del capitalismo. Mientras que modernización hace referencia a un proceso en el que se incluyen no sólo la actividad económica, sino la vida social en general. De acuerdo a Beck (2006):

Modernización se refiere a los impulsos tecnológicos de racionalización y a la transformación del trabajo y de la organización, pero incluye muchas cosas más: el cambio de los caracteres sociales y de las biografías normales, de los estilos de vida y de las formas de amar, de las estructuras de influencia y de poder, de las formas políticas de opresión y de participación, de las concepciones de la realidad y de las normas cognoscitivas. Para la comprensión sociológica de la modernización, el arado, la locomotora de vapor y el microchip son indicadores visibles de un proceso que llega mucho más abajo y que abarca y transforma toda la estructura social, en el cual se transforman en última instancia las fuentes de certeza de que se nutre la vida.⁷⁴

Esta parece ser la perspectiva que se juega en distintos autores cuando abordan los cambios que la modernización generó en campos específicos. Y cuya discusión en las Ciencias Sociales se ha elaborado desde la especificidad de sus objetos de estudio determinando en gran medida su desarrollo; su gran acierto es que comienzan a plantearse no sólo problemas que afectan al sujeto visto en una dimensión individual, sino más bien como problemáticas colectivas, inéditas en su historia⁷⁵; por otro lado, la preocupación por que este análisis se desarrolle bajo cierta sistematización y elaborando un método de investigación propio.

En economía, una de las preguntas que da origen a las distintas corrientes de pensamiento de esta disciplina –por las respuestas que un autor o autores, otorgan a tal pregunta- tiene que ver con el origen de la riqueza que se produce en este sistema económico o modo de producción –según nos situemos en la tradición marxista, clásica o neoclásica- y que por su centralidad, lleva a sus teóricos a realizar un ejercicio analítico sobre el entramado económico, buscando

⁷⁴ Beck anota como referencia (Koselleck, 1977; Lepsius, 1977; Eisenstadt, 1979).

⁷⁵ Una gran parte de estas problemáticas se derivaban de los procesos de industrialización que iban expandiéndose en el mundo europeo: rápido crecimiento de las ciudades junto al cual; el uso de los niños en las actividades fabriles y la introducción de las mujeres con el eventual desplazamiento de la mano de obra adulta, desempleo, pobreza y tempranas revueltas obreras.

ubicar el papel que juega en primer lugar, el comercio tanto interno como externo y de ahí, el estado y los factores productivos. Las respuestas establecen una diferenciación entre la naturaleza que adjudican a esta riqueza⁷⁶ a la vez, que la identificación de tipos distintos de reproducción material, a los que Marx definirá como modos de producción distinguiendo con ellos, sociedades precapitalistas y capitalistas.

Al interior de la Sociología como de la Ciencia Política, el debate se situará en lo que están produciendo las sociedades modernas, tanto en el ámbito de la socialidad, como de los nuevos sistemas políticos a que da lugar, buscando identificar lo que es propio de las sociedades industriales. En la base de éste análisis estará presente el debate en torno a lo que debería ser lo prioritario: el individuo o la sociedad, discusión que introduce de manera importante la Ilustración y que recupera la tradición sociológica francesa, bien para cuestionarla, bien para desarrollar su teoría. Desde su posición, la sociedad fue pensada como un ente ajeno al individuo, que existía bajo su propia lógica y de cierto modo independiente a las necesidades individuales por lo que su estudio se constituía en la misión más importante, desde el punto de vista científico, mientras que el individuo aparecía como uno de los elementos de la sociedad, no como el más importante y era a su vez, producto de ésta.

Otra de las preocupaciones que está presente en los primeros análisis sociológicos es el cambio, visto como una amenaza para el orden social, especialmente porque con la introducción del capitalismo se van observando una serie de contradicciones que llevan a intensas revueltas sociales que desde la mirada de esta tradición, pueden constituir el ocaso de la sociedad. Su mirada sobre lo que está viviendo Europa al irse consolidando la modernidad, es observarla como el máximo momento del desarrollo social. Para Comte, por

⁷⁶ Sólo recuerdo aquí de manera sintética que para los fisiócratas el origen de la riqueza se encuentra en el usufructo de la tierra; mientras que para los mercantilistas ésta tiene su origen en el comercio; mientras que para la economía clásica, es el trabajo quien crea la riqueza cuya forma adquiere presencia en el valor; finalmente, la corriente neoclásica, reconsiderará al valor también como creador de riqueza, pero no del valor que es creado por el trabajo humano, sino el valor moral que un individuo confiere a un bien. Marx se sitúa en este debate reconsiderando la teoría del valor-trabajo de la economía clásica y precisa una serie de categorías que habrán de dar forma a las leyes económicas con las cuales define la naturaleza del capitalismo.

ejemplo con su Ley de los tres estados, se trata de una cada vez mayor cercanía con un mundo en donde predominará la ciencia y en oposición con las sociedades en donde predomina el pensamiento fetichista o metafísico, ésta a partir del predominio de la racionalidad⁷⁷, es la mejor posible; mientras que para Spencer, el mundo es cada vez más organizado y armónico. Así en una gran parte de la sociología francesa predominó la convicción de una defensa a ultranza del orden, pues la existencia de lo contrario, era propio de sociedades no modernas. Lo característico de las sociedades modernas es el orden y con ello, el aseguramiento de la funcionalidad de la sociedad.

Un concepto más que está íntimamente asociado al de modernidad es el de progreso, manteniendo cierta línea de continuidad con el pensamiento de la ilustración, la sociología francesa, se sustentó también en una visión evolucionista de la historia social y bajo esta perspectiva fincó su tesis en torno a la noción de que las sociedades modernas es en donde el progreso técnico y científico comienza a ser realidad y al mismo tiempo el mayor logro a que puede aspirar la sociedad. Esta aspiración conlleva también la fe en un futuro mejor de la condición humana⁷⁸.

En antropología, la discusión modernidad versus tradición, estará en el fundamento epistemológico mismo de la disciplina, en la medida en que su objeto de estudio se construye en torno al análisis de la alteridad, en el marco además del ascenso de Estados con niveles avanzados de industrialización quienes comenzaron una etapa de confrontación por el dominio de mercados al interior de Europa y del resto del mundo, extremando sus afanes expansionistas y consolidando su desarrollo a partir de la apropiación de territorios y riquezas de los

⁷⁷ Presentada en este texto en dos de sus acepciones: como el ejercicio analítico que hace uso de la razón y como la capacidad humana para pensar, evaluar y actuar, acorde a principios de optimización y consistencia en la satisfacción de determinados objetivos.

⁷⁸ Para Norbert Elías [1977(1994)] en esta confianza esperanzadora de un futuro humano mejor, nos encontramos portavoces de lo que llama las *dos clases industriales*, por un lado Marx y Engels representarán a la clase obrera industrial; mientras que Comte, será el *sociólogo burgués*. Y más allá, de sus diferencias en torno al sentido que el progreso y la mejora habría de tener, sus planteamientos al respecto muestran la intensidad con que en el siglo XIX se discutió la evolución social y justifica ampliamente la necesidad de indagar la pérdida de la fe en el progreso en el siglo XX, una discusión que está en el centro de lo que denominamos estados, sociedades y poblaciones modernas; mientras que justo esta pérdida es lo que los teóricos de la posmodernidad aducirán como lo característico de la posmodernidad, como veremos párrafos más adelante.

pueblos conquistados. La incorporación del continente americano a territorios europeos significará un mayor impulso para la producción de riqueza, para la consolidación de los imperios y para el desarrollo de la antropología. Especialmente porque la llegada de los españoles a América y su constatación de estar frente a poblaciones cuyas formas de vida, cosmovisión, sistema político, étc, eran radicalmente distintas a las suyas, generó de cierta manera, en el ambiente intelectual antropológico, un cisma que fue altamente aprovechado por la disciplina tanto para afianzar su lectura de los otros, como no civilizados, salvajes, primitivos como para fortalecer el desarrollo de una disciplina que durante mucho tiempo ha acompañado –y en otros, servido decididamente- a los proyectos colonialistas. De esta forma, el análisis de las formas de vida primitivas vendría a conformarse como el objeto de estudio de la antropología⁷⁹ y cobraría sentido sólo a partir de reafirmar la forma de vida moderna que se instalaba en Europa y al que ingresarían siglos más tarde las colonias, ahora llevando a cuestras su denominación de estados independientes y que ocultaban en su seno múltiples contradicciones.

De este modo, una gran parte de los primeros hallazgos realizados sobre los “pueblos primitivos” estuvo encaminado a dar cuenta de la diversidad y complejidad de sus estructuras sociales. Más adelante, en el siglo XIX e inicios del XX, las investigaciones etnográficas⁸⁰, buscarán explicarse la forma de vida en estas sociedades en donde la modernidad y todas sus instituciones, normas e ideología no son las de las naciones modernas y están en proceso de construcción.

Un elemento que ha sido discutido ampliamente y que establece una clara diferenciación entre lo que llamaríamos sociedades tradicionales y sociedades modernas es el papel que se le asigna al individuo y su valoración en estas últimas en contraste con las tradicionales, donde el valor de la comunidad se

⁷⁹ Esteban Krotz [1994(2002)] señala que los llamados “pueblos primitivos”, han sido definidos como los objetos de estudio tradicionalmente más importantes y característicos de la antropología, de modo que ante la desaparición de éstos (los pueblos primitivos) se ha puesto en duda su existencia en el corto plazo.

⁸⁰ Krotz (op. cit) indica que las ciencias antropológicas contemporáneas no se formaron completamente sino hasta el siglo XIX, sin embargo sus inicios pueden rastrearse en el umbral de la modernidad.

observa prioritario en relación al del individuo; esto es, en las sociedades modernas la ideología⁸¹ que se inscribe gradualmente en las sociedades es la preeminencia de las necesidades individuales sobre las sociales, mientras que en las sociedades tradicionales, esta lógica opera de manera inversa: los valores comunitarios operan por sobre las necesidades individuales.

La sociedad moderna habrá de poner en el centro de su preocupación la satisfacción de las necesidades individuales y se concibe bajo la idea del individuo autónomo que rompe con el mundo de la tradición; se trataba de salir del mundo de la tradición para acceder al mundo de la racionalidad.

Dos son los principios bajo los que se regirá el mundo moderno: el de la igualdad y la libertad, cuya aplicación práctica estará garantizada por los sistemas democráticos. El estado surge así como el ente que jurídica, política y socialmente se erige como el garante de ambos principios.

Para Dumont (1982) este contraste entre los dos tipos de sociedades puede ser explicada a partir de lo que él llama la diferenciación entre sociedades holistas (tradicionales) y sociedades individualizadas (modernas). Las primeras, a las que también llama sociedades complejas, son el tipo de sociedad que más ha prevalecido en la historia de las grandes civilizaciones, llegando incluso el caso de mostrarse como una regla. En ellas, las necesidades del hombre como tal, están subordinadas; mientras que en las segundas, el hombre aparece como una encarnación de la humanidad entera y por tanto, como tal es igual a cualquier otro y merecedor de libertad.

En las holistas, lo que impera es la jerarquía, en las segundas el igualitarismo. Y ambas operan como modelos ideales, pues en la práctica ni en una ocurre el igualitarismo de manera generalizada, ni en las otras la jerarquía. Más bien refiere a la validez y legitimación de estos valores que la sociedad asigna y considero de vital importancia este señalamiento, pues podría ocurrir que a partir de pensar al individuo o a la sociedad haciendo abstracción de su

⁸¹ Retomo aquí el uso de la palabra ideología como el "conjunto de valores fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona o colectividad" tal como está definida en el diccionario de la Real Academia Española (vigésima segunda edición, formato electrónico) y que se asemeja al que usa Dumont (1982:18) al definirla como "conjunto de ideas y valores comunes en una sociedad".

concreción histórica, se concediera que la igualdad y libertad, se muestran como realidades verificables y ciertas para todos en las sociedades modernas, cuando en los hechos y en la breve historia de las sociedades modernas, esto no ha ocurrido.⁸²

Lo que sí es una realidad es el carácter altamente individualista que se ha ido forjando en las sociedades y de cuyos procesos de desarrollo Marx da cuenta, según se deriva de lo que presenté en el capítulo 1. En el mismo sentido, Dumont nos indica que el individualismo está acompañado de tres características que enuncia a su vez como otros indicadores de diferenciación entre las sociedades modernas y tradicionales; la primera tiene que ver con que en estas últimas, las relaciones entre los hombres son más importantes que las relaciones con las cosas; la segunda, que se deriva de ésta, es que existe una nueva concepción de la riqueza. En las sociedades tradicionales, la riqueza inmobiliaria se distingue de la mobiliaria; mientras que en las modernas, la riqueza mobiliaria adquiere autonomía y se erige como la forma de la riqueza en general, en tanto que la inmobiliaria aparece como una forma de riqueza inferior; es a partir de aquí que se puede desarrollar una separación entre el ámbito político del económico y más aún, entre los diversos ámbitos de la vida social. De ahí que sea posible la separación del aspecto económico del tejido social.

Dumont sostiene que este proceso fue descrito a su vez por Marx y por Tönnies, sin embargo lo que él pone de manifiesto como una característica fundamental en las sociedades modernas es la inversión de los valores que opera en las sociedades modernas y que en última instancia definen las representaciones que sobre las dimensiones de lo social, tendrán los individuos. De modo tal, que nos encontramos en una distinción y separación radical de las sociedades tradicionales a partir de lo que llama una **revolución de los valores**.

Desde este lugar es comprensible que su propuesta se oriente a sostener que la comprensión de esta revolución bajo la cual se instalaron las sociedades modernas, conlleve a una inversión en el análisis comparativo que se viene

⁸² Discusión que ya presento en el capítulo 1, especialmente cuando muestro la situación de la infancia.

desarrollando en la antropología. La pregunta podría partir más de lo que son las sociedades tradicionales, para acercarnos a lo que somos en las modernas, que seguir observando a las primeras con la lógica de lo moderno. Asunto fundamental para el curso de mi investigación.

En este punto me parece importante dar cuenta que esta diferenciación sobre las sociedades tradicionales y modernas que gira en torno a la ideología individualista o colectiva, ha sido puesta en la mesa del debate también por el posmodernismo, siendo su descentrañamiento uno de los elementos fundamentales de su discurso.

En el discurso posmoderno⁸³, cuyo origen se remonta a la década de los setenta, se elabora una crítica en primera instancia a la subordinación que el individuo tiene en aras de la sociedad. Ésta parece ser una mirada inversa a lo que he planteado hasta aquí; sin embargo habremos de remontarnos hasta estos momentos en que en la sociología francesa se comienza a cuestionar este movimiento inverso (individualidad por sobre la sociedad) para entender que su cuestionamiento parte de esta lectura que siguió el positivismo en términos de desechar al individuo como una entidad de estudio, pues lo importante habría de seguir siendo la sociedad, su análisis y los mecanismos de funcionamiento; recuerdo aquí lo que expuse párrafos anteriores. Siguiendo esta línea argumental es que podemos situar su crítica a la modernidad, pues desde la perspectiva posmoderna, más allá del respeto a la individualidad en términos jurídicos, en realidad la modernidad se ocupó de poner el acento en la evolución social y en la idea del progreso y mejoramiento de la humanidad, pero se olvidó de la reivindicación del sujeto en cuanto tal. De modo que la pretendida autonomía que se lograría con el advenimiento de la modernidad y el progreso social, devinieron en la subordinación y enajenación del sujeto, bajo estados burocráticos y autoritarios, en palabras de Sébastien Charles: *la consecuencia última de la autonomía prometida por la Ilustración ha sido una alienación total del mundo humano, que vive bajo el terrible peso de las dos plagas de la modernidad: la*

⁸³ La posmodernidad se suele observar como un periodo histórico, como una expresión y corriente artística y como una posición teórico-filosófica; los autores que retomo aquí, a partir de su posición teórico-filosófica, elaboran una lectura del periodo histórico en curso.

técnica y el liberalismo económico. Por un lado, la modernidad no ha conseguido materializar los ideales ilustrados que se había fijado como objetivo; por otro, en vez de garantizar una auténtica liberación, ha dado lugar a un estado de esclavitud real, burocrática y disciplinaria que se ejerce no sólo sobre los cuerpos, sino también sobre los espíritus. (2006:16).

Por otro lado, si bien nos instalamos en una época en la que la ideología individualista adquiere supremacía por sobre los sentidos de socialidad, discutirla pierde sentido en cuanto que su existencia misma está cuestionada. Para Bauman, [2003 (2006)] quien ha desarrollado su propia perspectiva de la posmodernidad⁸⁴ y desde una postura elocuentemente crítica, la individualización que se ejercita en el mundo moderno, ha sido con respecto a los valores humanos un proceso de intercambio, siendo la libertad e igualdad, los artículos que intercambian; la primera se ofrece a cambio de la segunda y no se ofrecen de manera generalizada. La civilización, gestada en el marco de la organización capitalista moderna, aparece diferenciadamente: la libertad e igualdad será para unos pocos, mientras que para la "masa", civilización *significará un disciplinamiento de las morbosas predilecciones que se suponía que albergaban y que, de desatarse, dinamitarían la cohabitación ordenada.* (Bauman, op. cit:20). Se establece de esta manera una diferenciación entre las dos clases sociales fundamentales del capitalismo, que es no sólo de carácter económico, sino también social e ideológica pues cohabitan en la sociedad moderna de una forma antagónica: la emancipación de unos significa la opresión de los otros.

Proceso que habrá de desarrollarse a partir de la introducción de nuevas modalidades de producción que transforman el trabajo artesanal al fabril y que conlleva el rompimiento de sus hábitos comunitarios forjados a través de las redes de intercambios comunales bajos los cuales desarrollaban su trabajo en un

⁸⁴ Bauman, ofrece una reflexión sobre la posmodernidad a partir de diferenciar lo que llama la "modernidad sólida" que se desarrollaría después de la Revolución Industrial hasta la mitad del siglo XX; y "modernidad líquida" al periodo actual. Los periodos son sólo aproximaciones que elaboro a partir de lo que el autor describe en algunas de sus obras y el tipo de fenómenos productivos, que al irse configurando en el capitalismo van incidiendo de formas distintas en la vida social. Cfr. Buman (2006b) (2005).

momento histórico previo al de la Revolución Industrial.⁸⁵ De modo tal que los individuos van apareciendo como masa, despojados de sus antiguos hábitos apoyados por la comunidad encaminados a observarlos sólo como masa trabajadora: *desmontar los poderes comunitarios creadores de pautas y roles, de tal modo que las unidades humanas despojadas de su individualidad pudieran condensarse en la masa trabajadora.* (Bauman, op. cit: 21)

Pero ¿de qué comunidad habla Bauman?

En ésta que describe como primera tendencia en la cual se van suplantando los hábitos y roles comunitarios que bajo la producción artesanal y campesina operan en el precapitalismo, por la rutina del trabajo fabril, la comunidad aparece como asignadora de patrones, pero también sustrato de interacciones humanas para el desarrollo del trabajo, realizado autónomamente. Anota como una segunda tendencia la reconstrucción de la "comunidad" gestada por lo que llama *filántropos* que buscaron recrearla en torno al centro del trabajo (bajo la forma de aldeas modelo) y que fueron altamente favorecidas en el periodo de la producción fordista; este modelo de producción permitió, la inscripción de un modelo disciplinario en la vida de las masas, como el establecimiento de relaciones sociales sustentadas en una vinculación mutua y en la suficiente dosis de confianza que les permitía vislumbrar esperanzas de futuros mejores.⁸⁶ De ahí que fuera posible instaurar la "comunidad" en medio de la individualidad capitalista moderna. La comunidad realmente existente, que se erigió bajo el sacrificio de la libertad y seguridad de una parte de sus miembros y bajo la lealtad incondicional a la vida en colectividad y a los servicios que ofrece. Mientras por otro lado, sigue presente aún hoy la "comunidad" que se evoca como el mundo que deseamos y que no podemos tener, *como un paraíso perdido o un paraíso que todavía se tiene la esperanza de encontrar.* (Bauman, op. cit:VII). Encontramos en Bauman la coexistencia de dos comunidades, la realmente existente, altamente represiva; y la ideal.

⁸⁵ Recuerdo aquí que en el primer capítulo de este trabajo expuse las transformaciones que se operan en el trabajo bajo el capitalismo, desde la dinámica que Marx expone como de la perspectiva de Bauman quien analiza la nueva ética del trabajo.

⁸⁶ Que Bauman describe como el estilo panóptico.

Por otro lado en Gilles Lipovetsky, la modernidad se asienta sobre dos valores fundamentales: la libertad e igualdad y bajo la figura –inédita para él- del individuo autónomo, que rompe con el mundo de la tradición. Ocurriendo que la consolidación de los estados y su férreo poder sobre los individuos, erosionó en la realidad la autonomía de los sujetos. Así la posmodernidad se presentará como el momento histórico en donde se vienen rompiendo las estructuras coercitivas y disciplinarias que obstaculizaron la emancipación individual, dando lugar a la manifestación de deseos personales, la realización individual y la autoestima. (Sébastien Charles op. cit: 23). Pero que no lograron romperlas del todo, será en palabras de Lipovetsky (2006), una “modernidad limitada”.⁸⁷ La supervivencia de tradiciones, la distribución de los roles, fundada en diferencias sexuales negando la igualdad, la fuerza de la iglesia, de los partidos políticos y del estado, este último administrando la economía, y que contradijo en gran medida el desarrollo de la modernidad, ha concluido. Ha llegado en su lugar, el tiempo de la modernidad acabada, de la “hipermodernidad” a su interior, se desarrollan las “revoluciones de la personalidad”, sustentadas en una transformación radical de los valores y se acompaña de un hiperindividualismo que “coincide no sólo con la interiorización del modelo del *homo oeconomicus* que persigue la maximización de sus intereses particulares en casi todas las esferas de la vida (escuela, sexualidad, procreación, religión, política, sindicalismo), sino también con la desestructuración de las formas antiguas de la regulación social de los comportamientos” (Lipovetsky op. cit:58-59). Nace otra sociedad moderna, en la cual ya no se busca salir del mundo tradicional sino *de modernizar la modernidad misma*. Y que no acepta más la idea voluntarista de futuros mejores ni de utopías. En este marco la sociedad ha sido suplantada por la masa consumista, cuyos deseos desenfrenados por consumir, pone su preocupación en el presente vivido con inseguridad.

⁸⁷ Asume con ello, que el término de posmodernidad en su surgimiento, tuvo el mérito de “poner de relieve un cambio de rumbo, una reorganización profunda del modo de funcionamiento social y cultural de las sociedades democráticas y avanzadas” (Lipovetsky, op. cit:24), pero que en las actuales circunstancias de las tecnologías genéticas, la globalización liberal y los derechos humanos, la expresión resulta anticuada.

Por otro lado, el desencanto por los grandes proyectos colectivos de la modernidad, se transforma ahora en un encanto por la individualización en las condiciones de vida, el culto a uno mismo y la felicidad privada.

Como se ve, la propuesta de la posmodernidad gira en torno a la negación y el desencanto en el futuro y las posibilidades de la sociedad de mejorar, en tanto que lo vivido hasta hoy por la sociedad, demuestra no sólo la pérdida de la fe en el progreso, sino que se cuestiona la vigencia de la sociedad misma. De este modo, el cambio social y por supuesto las revoluciones se apetecen indeseables e irrealizables. La única revolución que parecen los posmodernos estar dispuestos a realizar es una revolución interior e individualizada.

Hasta aquí se puede observar el hecho indiscutible que a partir de la introducción del capitalismo la vida social se configuró bajo dos realidades: aquella en la que las tradiciones, la creencia y la colectividad, predominan por sobre los intereses individuales y que se mira como no moderna⁸⁸ y la moderna, gobernada por la razón, el desarrollo tecnocientífico y cuya ideología individualista se fue acrecentando y consolidando a través del tiempo. En esta misma lógica, los tiempos que corren han venido analizándose a la luz de sus transformaciones y ha debido pensarse su especificidad en torno a los cambios que la modernidad introdujo a las sociedades tradicionales y a lo que en la modernidad del siglo XXI introduce a la del siglo XX. En este apartado he dado cuenta sólo de dos autores de la posmodernidad⁸⁹, y la lectura que Dumont desde la antropología elabora, especialmente porque mi interés no ha sido desarrollar en amplitud el debate tradición-modernidad-posmodernidad, sino su discusión sobre el individualismo y la colectividad que proponen.

⁸⁸ Para Lipovestky otra de las características que tendría la hipermodernidad es que se va expandiendo entre los individuos cierta revaloración del pasado, toda vez que el presente es demasiado fútil y el futuro, incierto.

⁸⁹ Pues la literatura y los autores que han desarrollado una perspectiva propia sobre las sociedades contemporáneas son diversos. Ulrich Beck, desarrolla en los noventa una interesante teoría sobre el fenómeno de la transnacionalización socioeconómica, pero poniendo el acento en la dimensión cultural (1998); en "La sociedad del riesgo" (2006) aporta datos abundantes y una interpretación sumamente lúcida de la vida contemporánea, mostrando las rupturas del mundo actual con el de la modernidad. Apuntando hacia otros horizontes pero también dando cuenta de la singularidad del momento histórico actual Niklas Luhmann (1998) designa como la característica central de la sociedad, la contingencia y la diferencia.

Sin embargo ambas realidades no se erigen como polos contrapuestos al interior de las sociedades, sino como entidades que se corresponden. Sin embargo la investigación sociológica, como indicamos arriba, en la medida en que surge en el marco de las sociedades modernas y como parte integrante de ésta (Dumont, 1970) ideológicamente condicionó el análisis de sociedades complejas y portadoras de grandes civilizaciones bajo la idea de sistemas sociales anómalos que en última instancia valdría la pena entender sólo buscando subvertirlos. Así el análisis de la India, sociedad organizada bajo el sistema de castas u otras tradicionales, la jerarquía habría de ser realizado con recelo. No obstante su estudio vale la pena, no sólo por observar a una organización social diferente, sino porque en la medida en que la casta aquí, aparece bajo el principio de la jerarquía nos ayuda a *comprender la naturaleza, los límites y las condiciones de realización del igualitarismo moral y político* al que como sociedades modernas nos encontramos adheridos. Lo anterior como una primera preocupación, pero también porque ello nos llevaría a la comprensión de otros valores y en un plano más general a tratar de entender la singularidad de la humanidad en su diversidad cultural. Así mientras en la obra anteriormente citada nos indica cómo es que se va desarrollando la ideología, ésta que en el tiempo es primaria, nos muestra las características fundamentales de una sociedad tradicional organizada bajo el principio de la jerarquía y cuyos valores se asientan en una idea colectiva del hombre.

El análisis comparativo a que ello conduce y las categorías conceptuales desde donde se realiza, resulta sumamente útil al ser pensadas desde este lugar otras sociedades y en la investigación presente me permite guiar la discusión para contrastar las representaciones que se han venido elaborando en el ámbito mexicano⁹⁰, especialmente porque el acento de las transformaciones operadas de una sociedad a otra está puesto en el tipo de sujeto que se forma en ambos contextos. A partir de recuperar esta discusión pretendo mostrar la representación que el trabajo en la infancia tiene y su valor simbólico constituyente, con el objeto

⁹⁰ Es importante mencionar aquí que este debate ha definido una gran parte de las investigaciones antropológicas realizadas en el país, toda vez que aquí al contrario de lo que pasó en las sociedades europeas, el desarrollo de la antropología cobró impulso a partir de las investigaciones

de desarrollar también un análisis comparativo de ambas categorías desde este horizonte.

3.2. El ritual como manifestación de la dimensión simbólica en la vida social.

Uno de los elementos de análisis privilegiado en la tradición antropológica es el estudio de los rituales. Su utilidad para dar cuenta de la dimensión simbólica en la vida de un pueblo ha sido sumamente explorada y explotada. Su práctica ha sido tomada también como una característica propia de las sociedades tradicionales más inclinadas hacia la creencia, la fe, lo mágico; siendo común que se asumiera que las sociedades a medida que van logrando su modernización, se fueran alejando aún más de la ritualidad presente en sus relaciones sociales, pues el desarrollo de la ciencia y de la técnica, otorgaría mejores explicaciones a lo desconocido y por tanto los sujetos serían cada vez más racionales, abandonando así el mundo mágico-religioso. Rodrigo Díaz-Cruz (1998) sostiene que esta visión fue construida desde cierta concepción del mundo moderno donde no se tiene cabida para *el hombre ritual*. Y sin embargo en la realidad del mundo moderno, los rituales gozan de vitalidad.

Emprender el análisis de la dimensión simbólica de los tepehuas, buscando identificar las representaciones que han construido en torno al trabajo en la infancia y en general en la construcción de persona, entrañaba distintas dificultades, especialmente por el hecho de que es una comunidad en la que los cambios dados por una serie de procesos de orden socioeconómicos, políticos y religiosos, están reconfigurando sus relaciones sociales y su cultura. Entre algunos de esos cambios se encuentra el paulatino abandono de la lengua y la creciente migración no sólo de tepehuas a las ciudades cercanas, sino de población otomí y mestizos a la comunidad, lo que ha llevado a que en Huehuetla la cosmovisión tepehua aparezca cada vez más como elementos marginales en la vida cotidiana. Por otro lado, su vida ritual pasa también por la sustitución, adopción y abandono de determinados rituales. Y finalmente, la dificultad propia de reelaboración de estas categorías.

Considerando las posibilidades que tendría en estas condiciones, decidí por una opción que en el campo antropológico, sobre todo en el mexicano se ha ejercitado con éxito: la reconstrucción oral de la vida ritual.

A través del relato oral ha sido posible reconstruir muchos de los elementos que conforman la vida de los grupos indígenas del país y que está cruzada por elementos de carácter prehispánico, de su vida bajo la colonia y como parte del estado-nación mexicano; ahora, por las incursiones que vienen haciendo a partir de la migración, en las urbes globalizadas, bien porque se insertan –aún de forma marginal- en ellas, bien porque la expansión de la vida urbana llega a ellos por distintas vías, de manera importante por los medios de comunicación. De este modo, la fortaleza de la tradición oral sigue siendo un vehículo fundamental para la conservación de la memoria indígena. En esta investigación, ésta fue central para lograr una reelaboración de las representaciones de la infancia, del trabajo y del papel que éste vino jugando en la construcción social de los sujetos tepehuas.

Antes de discutir en torno a esta y otras metodologías relevantes en el trabajo de campo, introduzco ahora una aproximación al ritual.

Como señalé antes el análisis de los rituales ha sido por excelencia el campo de estudio de la antropología. Rodrigo Díaz Cruz (1998), nos ofrece una amplia perspectiva de la manera en que éste ha sido definido, las distintas posiciones teórico-filosóficas que subyacen en su conceptualización. Aquí tomaré como punto de referencia el tipo de ritual que Arnold Van Gennep ha definido como ritos de pasaje (1986), que se centran en dar cuenta tanto de los rituales que se desarrollan en momentos críticos, como en otros que marcan el cambio de un individuo de una situación determinada a otra situación igualmente determinada, Turner (1980) los plantea como estados⁹¹. La vida de los sujetos independientemente de la sociedad de que se trate, transcurre entre el paso de una edad a otra y de una ocupación a otra, *de modo que la vida individual consiste*

⁹¹ "Y con "estado" quiero decir aquí decir "situación relativamente estable y fija", incluyendo en ello constantes sociales como pueden ser el status legal, la profesión, el oficio, el rango y el grado. Pretendo, igualmente, designar con este término la situación de las personas en tanto que determinada por su grado de madurez socialmente reconocido, al modo como se habla de "estado matrimonial", "estado de soltería" o "estado de dependencia". El término "estado" puede también aplicarse a las condiciones ecológicas, o a la situación física, mental o emocional en que una persona o un determinado grupo puede encontrarse en un momento concreto" p. 103

en una sucesión de etapas cuyos finales y comienzos forman conjuntos del mismo orden: nacimiento, pubertad social, matrimonio, paternidad, progresión de clase, especialización ocupacional, muerte (Van Gennep, 1986:13) es decir, nos encontramos en condiciones de transición durante una gran parte de nuestra vida social y el sentido de las ceremonias es lograr que este paso ocurra, que el individuo atraviese fronteras legitimadas socialmente, siendo por ello necesario el reconocimiento social, dado a través de las ceremonias⁹². Un hecho que de acuerdo a Van Gennep opera en esta dimensión individual y social de la vida de un sujeto, pero también en la dimensión ecológico-ambiental de su entorno. Reconoce en consecuencia que los ritos de paso se presentan como ritos de separación, ritos de margen y ritos de agregación. Para Van Gennep, por tanto se constituyen ritos preliminares, liminares y postliminares; mientras que para Turner, los ritos de paso, vistos de esta manera se desdoblan en etapas: la preliminar, la liminar y la postliminar. En la primera etapa se gesta la separación del grupo o el individuo de su anterior situación dentro de la estructura social o de un conjunto de condiciones culturales; en la siguiente el estado del individuo es ambiguo, no se mantiene ya en la condición cultural anterior, pero tampoco tiene los atributos de la futura; y en la tercera etapa, ha adquirido los atributos que le otorgan un nuevo estado o condición cultural, *alcanza un nuevo estado a través del rito y, en virtud de esto, adquiere derechos y obligaciones de tipo "estructural" y claramente definido, esperándose de él que se comporte de acuerdo con ciertas normas de uso y patrones éticos.* (Turner, op. cit:104)

Acorde con ello, para Turner la etapa que contempla específicamente la transición es la liminar y es la que orienta los ritos de iniciación. En ésta el sujeto asume distintas características que hace su análisis de suma importancia para entender la transición que se presenta en las sociedades que aquí he llamado tradicionales. La persona liminar no es ya más, pero tampoco es aún ya, lo cual significa que no se adhieren a una clasificación definida, de ahí que su situación entrañe peligro, y se les adjudican símbolos que den cuenta de tal situación. Niega el pasado que fue, pero indica la posibilidad de lo que será, es total posibilidad, en

⁹² "El ritual es transformatorio, la ceremonia confirmatoria" (Turner, op. cit: 105)

palabras de Turner, son lo no estructurado y simultáneamente lo deestructurado y preestructurado. No tienen un estado definido, pero esta característica que aparece como negativa es la que confiere a este no estado, su cualidad potencialmente positiva, creadora y abierta a la construcción cultural.

La persona liminar es también contaminante, su estado indefinido entraña peligro y contaminación hacia los demás; recordemos aquí que en una gran parte de los rituales de iniciación, documentados etnográficamente, los sujetos objeto de iniciación, se encuentran reclusos y separados espacial y físicamente del resto del grupo, su cercanía o contacto con alguno de sus miembros deviene en un riesgo culturalmente definido y evitado por estos. Sin embargo suelen ser también considerados a su vez, vulnerables y en cierto modo, singulares, en su calidad de portadores de ciertas cualidades que los hace más cercanos al mundo de lo sagrado. En esta circunstancia se encuentran los niños en diversos grupos indígenas del país, (cfr. Capítulo 2 de este trabajo), quienes por su situación marginal, son portadores de riesgos, vulnerables, pero también los más cercanos a los dioses.

Respecto de la contaminación y su ambivalencia presente en la vida ritual Mary Douglas (1973) señala que las ideas de la contaminación que una sociedad tiene, se desenvuelven en dos niveles: uno meramente instrumental y el otro expresivo. El primer nivel es usado para ejercer cierta influencia sobre una parte de la población encaminada a inducir determinados comportamientos, que son los prescritos para una sociedad y por cuya observancia se justifica la presión; de manera importante se hacen uso de las creencias para reforzar la confianza en un orden ideal y el peligro es invocado como elemento amenazante para aquellos sujetos que pretendan contravenir dicho orden; a la vez el contacto con los transgresores puede ser contaminante, los peligros se recuerdan tanto sobre quien se ejerce la coerción, como quien la ejerce pues él mismo es susceptible de incurrir en una falta; así peligro y contaminación se usan con la intención de proteger dicho orden, para Mary Douglas *el universo entero se encuentra sometido a los intentos que hacen los hombres para obligarse los unos a los otros a un buen comportamiento cívico. Así nos encontramos con que ciertos valores*

morales se sostienen, y ciertas reglas sociales se definen gracias a las creencias en el contagio peligroso como cuando la mirada o el contacto de un adúltero se consideran capaces de atraer la enfermedad sobre sus vecinos o sobre sus hijos. (op. cit:15-16).

De este modo, la creencia de la contaminación opera en una suerte de *reivindicaciones y contra-reivindicaciones de una categoría social*. En el centro de las creencias de contaminación, se encuentra una íntima relación con la vida social. Mary Douglas en este punto parte del supuesto de que algunos de los elementos que se consideran contaminantes son usados como analogías que expresan una visión general del orden social y a partir de ellas, se desarrolla una jerarquización de valores, normas y principios aplicados al sistema social; bien pueden ser algunos alimentos, acciones o palabras, sobre ellos pueden establecerse valores simbólicos contrastantes que se enmarcan dentro de un universo cultural definido: aquello que en este universo aparece como negativo puede contraponerse como peligroso para lo que se valora como positivo y que sin embargo se requiere para afirmarlo. La contaminación y su consecuente limpieza adquieren sentido como parte de un acto indispensable, simbólica y socialmente, *los ritos de pureza y de impureza crean la unidad en la experiencia. A través de ellos algunas configuraciones simbólicas se elaboran y exponen públicamente. Dentro de estas configuraciones los elementos dispares se relacionan y la experiencia dispar recibe sentido* (op. cit:15).

Se infiere por tanto, que el peligro, la pureza y la impureza están culturalmente definidos: lo que para un grupo social es impuro puede no serlo para otro; sus niveles y gradación dependen de su ideal social y que se pone en juego a partir de su sistema simbólico. Su análisis constituye un punto de referencia necesario para comprender dicho sistema.

Mary Douglas reconoce también (y coincide con Turner) que la fase marginal es la de mayor importancia, es en donde el peligro se hace presente, tanto para la persona misma, como para los demás, y reside en que el estado de transición es indefinible. El rito ayuda a controlar el peligro y posibilita el paso, pero aquí también el peligro otorga un significado importante al margen. Las

creencias en torno al peligro y contaminación dan cuenta de la importancia de la transición y en sus palabras, del poder que tiene el rito para rehacer a un hombre y en modo importante rehacer el orden. Me detengo en la ayuda que el rito presta en el renacer del sujeto; en efecto, en el antes y después del rito, el sujeto no sólo cambia de estado, sino que se convierte en otro, Turner (op. cit:113) lo plantea en términos de una transformación ontológica, el sujeto resultante del rito, no es sólo uno que ha adquirido una serie de conocimientos y valores sociales, sino que se ve investido de nuevas facultades –poderes- que se activan una vez se haya confirmado su status a partir de los ritos de agregación.

Un elemento que se desprende de la propuesta de Mary Douglas sobre la contaminación, el peligro y la pureza, tiene que ver con el hecho de que las consideraciones que sobre ellas tenga un grupo social, permite también elaborar su identidad y afirmar su cohesión social.

El rito⁹³ analizado desde esta perspectiva permite una mayor comprensión de lo que un grupo social construye como representación del mundo, en la medida en que no sólo retoman una parte importante de las experiencias comunitarias, sino que reproducen de forma importante lo que los hombres interpretan de su historia. Su celebración forma parte de procesos sociales amplios cuya dimensión depende del grupo social en que ocurre y su necesidad está determinada por aquellas concretas de la realidad social, que pueden ser individuales o comunitarias. De acuerdo a Turner cierto tipo de rituales se sitúa en torno al centro de la jerarquía de instituciones que regulan y reparan las desviaciones de las conductas prescritas. Otra previene los conflictos y las desviaciones, en estos se encuentran los rituales periódicos y los de crisis vitales; pero cada uno de ellos es *un proceso pautado en el tiempo, cuyas unidades son objetos simbólicos y aspectos serializados de la conducta simbólica.* (op. cit:50)

En toda acción ritual, hay elementos y un objetivo central sobre el que se organiza el rito, pues a su vez éste forma parte de un sistema ritual social y donde el símbolo ritual adquiere un carácter orientador, asociado a los fines y medios

⁹³ Turner define el ritual como "una conducta formal preescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica y relacionada con la creencia en seres y fuerzas místicas." (op. cit:21)

hacia los cuales se orientará la acción; su inserción al contexto ritual confiere sentido tanto a la ejecución del rito, como a sí mismo; esto es porque el símbolo no posee un significado por sí mismo sino en el contexto ritual.

Turner denomina a este elemento "símbolo dominante" y refieren valores considerados como fines en sí mismos, valores axiomáticos (1980:22); están presentes también los símbolos instrumentales, tomados como medios para el logro de esos fines; adjudica a los primeros tres propiedades: la de condensación (como la más simple, dado que muchas cosas y acciones se representan en una formación); la segunda es la que tiene que ver con la unificación de *significata* que es el símbolo dominante (se asume como parte de su naturaleza) y a través del cual, valores dispares, interconexos, que poseen cualidades comunes o están asociados, se unifican. Y la última propiedad es la de polarización de sentido. El símbolo dominante tiene dos polos: el ideológico y el sensorial; en el primero se encuentran componentes de orden moral y social, presentes en la organización social, que guían y controlan el comportamiento de los miembros del grupo durante el acto ritual; y estructura las categorías sociales; el polo sensorial está íntimamente relacionado con la forma externa del signo, son fenómenos y procesos naturales y fisiológicos y cuyos significados generan ciertos sentimientos y deseos en los sujetos. Los elementos que funcionan como símbolos dominantes si bien asumen una forma singular, sus características naturales los hacen susceptibles de adoptar esta posición. (Ibíd. 30-31)

El símbolo dominante como elemento centralizador del acto ritual, no posee un sólo sentido, es multireferencial y polisémico ya que pueden representar o significar varias cosas a la vez, lo cual es también característico de los rituales.

Otra característica de los rituales tiene que ver con su repetición cíclica, lo cual también corresponde a las necesidades propias del sistema y que ocurre al menos en estos tres niveles: la acción ritual que se desdobra en fases bien delimitadas y secuenciales una de otra; la serie de ritos que practica un grupo social, si bien pueden parecer desvinculados en cuanto al tipo, su secuencia en el tiempo y los objetivos que persiguen están definidos como parte de un ciclo de su sistema simbólico; y finalmente su repetición en una suerte de calendario ritual.

Estos niveles forman parte sustancial de su realización y de su eficacia, pues permite que el ritual ejecute su mensaje, lo transmita y se asegure que se logren recrear las experiencias que den sentido y coherencia a la vida social, formando a su vez la memoria colectiva. De este modo, el ritual está llamado a generar dos acciones: la acción mediadora entre el mundo sagrado y el profano; y la de construir una concepción del mundo a partir de los valores normativos que se ponen en juego, en esta suerte de jerarquización de los mismos que indica Mary Douglas y cuyo proceso indico párrafos antes.

Por último, tenemos el aspecto de la interpretación tanto del ritual como del símbolo. Por lo que toca al primero Díaz Cruz (op. cit) recrea esta cualidad multireferencial y polisémica de los rituales a partir de las distintas posiciones teóricas que la ciencia antropológica ha producido alrededor de éstos. Se presenta como una identificación entre la polisemia inmanente al ritual y las distintas aproximaciones que sobre el mismo se han hecho como objeto de estudio en la antropología, de modo que a juego de realizar lo que llama *la historia del bronce del ritual*, da cuenta de estos acercamientos y su interpretación.

Turner a su vez, indica como un principio metodológico de interpretación del ritual, la obtención de tres tipos de datos:

1. El proporcionado por la observación directa de la forma externa y de las características propias.
2. El que ofrecen los especialistas religiosos y los simples fieles
3. Los contextos significativos elaborados por el antropólogo. (ibid: 56)

Por lo que toca a la interpretación del símbolo, distingue tres "niveles o campos de sentido":

1. El nivel de la interpretación indígena (exegético)
2. El nivel operacional; habrá que tomarse en cuenta lo que se "dice" y lo que se "hace"; esto alude a los tipos de conducta, emociones, sentimientos de los actores.
3. El nivel posicional, que alude a la observación de la posición que guarda un símbolo en relación a otros en una totalidad; si bien se reconoce la

polisemia del símbolo, es necesario centrarse en uno de los significados en un ritual específico y en el o los propósitos que persigue. (ibid: 56-57)

De este modo, es posible obtener los elementos de análisis suficientes a través de los cuales, el ritual nos "diga" algo. Para el propósito de este trabajo, nos permita recrear como señalé al inicio del capítulo, las representaciones del trabajo en la infancia y el papel que le adjudican los tepehuas en la conformación de persona. Es importante indicar aquí que el sentido de la investigación estuvo orientado a la reconstrucción oral del ritual "curación para el trabajo", si bien el trabajo de campo, posibilitó que intentara el de otros rituales fundamentales para intentar comprender en su totalidad la cosmovisión de este grupo social y poder contar así con mayores elementos interpretativos del lugar que éste (el de curación para el trabajo) guarda en relación al mundo simbólico; por las condiciones ya indicadas los datos obtenidos estarán concentrados en los dos últimos aspectos que según mostré indica Turner, el de la interpretación de los especialistas y de los seguidores y la interpretación que hago de manera personal. Lo anterior debo reconocer supone un límite muy importante a la investigación, que se ve atenuado por el hecho de que ha sido como ya indiqué un ejercicio sumamente rico en la tradición antropológica mexicana. Y que me dispongo ahora discutir como elemento metodológico.

3.3. La narración y los discursos autobiográficos como instrumentos metodológicos.

En el ámbito de la investigación sobre los grupos indígenas en México, han sido usados con relativa frecuencia y solidez los relatos orales, bien por especialistas (curanderos, chamanes, parteras), bien por personajes cuya posición en la jerarquía social se consideran privilegiados; su efectividad en la construcción del conocimiento en torno al cómo transcurría su vida tanto en el periodo prehispánico como en el de la época de la colonia, ha sido explicado en gran parte porque al tratarse de grupos sociales cuya conservación de los saberes y de su historia se lograba a partir del lenguaje oral, más que escrito -ágrafos-, se asume que al

realizar estos acercamientos no se hace más que "uso" de una práctica inherente a la naturaleza sociocomunitaria de los grupos indígenas; por ella bien conocida y que se mantiene aún hoy en día. Esta misma práctica también ha operado como un vehículo para afirmar la identidad de estos pueblos, en distintos niveles: al desplegar la narración oral los sitúa en una otra forma distinta de contar y mantener su historia, refrendándolos como "gente de costumbre" frente a la "gente de razón" (Bartolomé, 1997), lo cual lleva entre uno de los muchos significados, la oralidad frente a la escritura, es decir que al establecer su ser distinto, ésta cualidad se asume como elemento diferenciador; al mismo tiempo, ha operado también como mecanismo de resistencia ante la violencia ideológica y cultural que ha significado su ser indio en la colonia y en el México independiente, que los lleva a optar por el silencio ante el otro, pero simultáneamente a la expresividad discursiva con el propio, toda vez que les posibilita mantenerse en el presente, narrando lo que fueron y lo que pretenden seguir siendo. La palabra se convierte así en elemento identitario.

Y si bien, en principio esta expresividad ha sido mayormente desarrollada al interior de sus comunidades, ha sido soporte de mucho del conocimiento que se ha elaborado sobre ellos. Este fue el primer piso en la reconstrucción que elaboro en esta investigación.

Por otro lado, al ir definiendo los acercamientos a la comunidad de Huehuetla, me fue siendo necesario la elaboración de un trabajo etnográfico, pues era evidente que los solos acercamientos a través del relato o explorando la narrativa, podía aportarme escasos resultados en la medida en que la complejidad de los cambios y los ajustes que viven los tepehuas en su vida social y cotidiana no podrían explicarse sólo a través de éstos, de modo que hice uso de la construcción etnográfica.

Hacerlo me implicó asumir con mucha precaución la tarea, por las dificultades propias de esta metodología, pero también por el hecho de observar que en su concepción se vienen jugando distintos cuestionamientos.

En efecto, su elaboración como la forma y sus resultados –trabajos altamente descriptivos escritos en un lenguaje que demuestra la objetividad,

posible sólo manteniendo la "distancia emotiva del objeto de investigación"- ha sido objeto de un resuelto replanteamiento en la antropología. Su formulación parece ubicarse más en un momento de la historia social en donde las fronteras culturales que demarcaban las separaciones entre un grupo étnico y otro estaban delimitadas; en donde el concepto de comunidad operaba con una realidad contundente y en donde el grupo primitivo "prístino" aún podía encontrarse, circunstancia que se ha transformado sustancialmente. Su conceptualización misma ha pasado por una revisión, de modo que este no es el único motivo de tensión.

Martyn Hammersley y Paul Atkinson (1994) consideran que la etnografía hace referencia a un método o conjunto de métodos, cuya principal característica es "que el etnógrafo participa, abiertamente o de manera encubierta, en la vida diaria de las personas durante un periodo de tiempo, observando qué sucede, escuchando qué se dice, haciendo preguntas; de hecho, haciendo acopio de cualquier dato disponible que sirva para arrojar un poco de luz sobre el tema en que se centra la investigación" (1994:15) y elaboran una revisión sobre los marcos teóricos en que se ha desarrollado; la perspectiva positivista que privilegia ante todo los datos obtenidos de la experimentación, la enunciación de leyes universales y el uso determinante de instrumentos cuantitativos que los lleva a restar credibilidad como conocimiento científico a los análisis cualitativos; por otro lado, la perspectiva naturalista que aboga por el análisis del mundo en un estado lo más natural posible, sin elementos contaminantes derivados del investigador; el objetivo principal de la investigación es la fidelidad de las descripciones que se hacen de la vida, el lugar, las acciones y el contexto en que se desarrollan.

Su perspectiva de los fenómenos sociales es radicalmente opuesta a la del positivismo, en tanto que asumen que el mundo social no puede ser entendido en los términos de las relaciones causales o bajo la enunciación de leyes universales, toda vez que las acciones humanas están orientadas por significados sociales. La aproximación a los significados que subyacen a tales acciones nos proporciona una comprensión de las mismas. De acuerdo a esta postura (naturalista) el valor de la etnografía como método de investigación está precisamente en la indagación

que hace de las variaciones en los modelos culturales de las sociedades y su comprensión de la significación de los procesos sociales. Sostienen que la *etnografía explota la capacidad que todo actor social posee para aprender nuevas culturas, y la objetividad que estos procesos ponen en funcionamiento. Incluso allí donde está investigando un grupo familiar o un ambiente, al observador participante se le pide que como si fuera "antropológicamente extraño", en un esfuerzo por hacer explícitos los supuestos que él ha dado por garantizados como miembro de dicha cultura.* (op. cit: 23-24). Sólo así se garantizará que la cultura sea vista como un objeto susceptible de estudio.

Sin embargo, asumen que ambas posiciones fueron también cuestionadas por lo que llaman realismo, en la medida en que éste observa que hay puntos de coincidencia entre ambas; en el centro de su crítica está el hecho de que los dos mantienen el modelo de las ciencias naturales en el análisis social si bien lo interpretan de distinto modo y por ello es que ambos sostienen que habrá que entender los fenómenos sociales como *objetos existentes de manera independiente a la investigación* (ibíd.p. 24)

Esta crítica se fortalece en gran parte por la irrupción en la filosofía de las ciencias de la obra de Kuhn (2007). Su posición en contra de observar el conocimiento como un proceso acumulativo de la verdad, obtenida por la investigación racional empírica, lo lleva a postular que al interior de las ciencias, más que encontrarnos con un crecimiento gradual, ésta se alimenta por puntos de ruptura en el conocimiento; lo que llamará como *revoluciones científicas*, que no es más que cambios en el paradigma. Desde aquí, los autores indican que la validez de las afirmaciones científicas es relativa, pues depende del paradigma desde el que son valoradas. A partir de este momento, los fundamentos epistemológicos en que se sostiene el análisis etnográfico es cuestionado, tanto por los cambios que se introdujeron en la perspectiva de la investigación social después de Kuhn, como de otras fuentes: la hermeneútica y el postestructuralismo.

Desde este lugar es que sostienen las críticas que se hacen a la etnografía vista como un método que permite el conocimiento de la alteridad cultural, pero

viendo al investigador como un sujeto "fuera" de su socialidad, como garantía de objetividad y científicidad de dicho análisis. Su propuesta apunta lo que ellos llaman *reflexividad*, perspectiva carente tanto en el positivismo como en el naturalismo. Ella proporciona las bases para una indagación lógica reconstruida que incluye el papel del investigador y que al explorar incluso la participación que éste ha tenido en los lugares en estudio puedan *producirse relatos sobre el mundo social y justificarlo sin recurrir a apelaciones fútiles al empirismo, o bien a variedades positivistas o naturalistas* (ibid.36)

Hay aquí una clara cercanía con lo que Geertz (1997) plantea en torno a la etnografía y a las críticas que sobre su manera de hacerse, en Antropología postula. Para Geertz, no sólo se trata de cuestionar la ajeneidad social que se espera tenga el antropólogo sobre su campo de estudio, se trata también de cuestionar la forma en que se presenta el discurso, como si este fuera una informe de laboratorio; insiste en el hecho de que esta posición no hace más que plantear de fondo el problema de la autoría que se hace presente en el texto, que actúa en dos niveles: en éste que alude a la forma en que el autor está presente en el texto y la otra que tiene que ver con la autoría, lo que indica como firma, que tiene que ver con la *construcción de una identidad textual* (op. cit:18).

Lo que en fin, discute Geertz es el hecho de que el antropólogo intenta validar su "estar allí" lo cual implica que posee la autoridad de quien conoce con certeza el ambiente en el que estuvo y que por ello, está facultado para dar cuenta de quiénes son los sujetos sobre los que habla, que obtuvo los datos a partir de esta ajeneidad con la que se construye según el naturalismo o el positivismo, el conocimiento, lo que se traduce en un tipo de escritura determinado; pero el estar allí autorial se vuelve más complejo para el antropólogo actual, pues a diferencia de los antropólogos clásicos –cuyo análisis emprende en esta obra- éste se ve confrontado *con sociedades mitad modernas y mitad tradicionales; con situaciones de trabajo de campo de desconcertante complejidad ética; con toda una serie de enfoques contrapuestos con la descripción y el análisis; y con sujetos que pueden hablar y que de hecho hablan por sí mismos. Se ven asimismo asediados por graves incertidumbres internas, que llegan incluso a conducirlos a una especie de*

hipocondría epistemológica, acerca de cómo saber que todo lo que están diciendo sobre otras formas de vida es de hecho así. Esta pérdida de seguridad y de confianza, y la crisis de la escritura etnográfica que va pareja con ella, es un fenómeno contemporáneo, achacable a causas contemporáneas.(Geertz op. cit:80-81)

En suma, lo que se pone en cuestión es esta forma de hacer conocimiento a partir de observar el trabajo etnográfico como una suerte de elaboración hecha, en palabras de Weston La Barre (cfr. En su prefacio de la obra de George Devereux (2003) *por el hombre invisible que trata desesperadamente de no ser visto viendo a otros hombres* y que a su vez, tendrá la autoridad absoluta para hablar de ellos. Así la perspectiva reflexiva que proponen transforma el enfoque bajo el que se desarrolla la etnografía; sin embargo, en el caso de Hammersley y Atkinson si bien, evalúan estos cambios como en parte resultantes de la propuesta de Kuhn⁹⁴, no toman en cuenta que en la esfera de la vida social en sus distintas dimensiones se viven transformaciones importantes que hacen muy difícil sostener esta visión; mientras que Geertz teniéndolo presente, observa la complejidad que entraña el trabajo de campo y la inviabilidad de seguir manteniendo un esquema de construcción del conocimiento por decir lo menos, rígida.

Así podría parecer que la elaboración etnográfica en medio de este cuestionamiento perdió cierto prestigio en tanto la investigación cualitativa fue priorizando otras metodologías, sin embargo en mi perspectiva y asumo que en la de muchos otros, sigue siendo un dispositivo metodológico importante para la investigación en Ciencias Sociales, especialmente cuando se elabora desde una mirada dialéctica del conocimiento y no precisamente de la dialéctica hegeliana, más bien la marxista, en cuanto que se plantea el objeto de estudio como realidad material existente independiente del sujeto, pero de la cual éste forma parte y en cuyo proceso de conocimiento, el sujeto transforma la realidad y se transforma a sí mismo.

⁹⁴ Otra referencia importante lo constituirá tanto la hermenéutica como el posestructuralismo, según indican.

Por otro lado, la realidad de los cambios que sugiere Geertz, fueron explicados desde el postmodernismo⁹⁵ y dieron la oportunidad para explorar ciertas metodologías que permitieran el análisis social desde la subjetividad.

En efecto, la posmodernidad presentada como el momento presente de la historia social, posibilitó en las ciencias sociales el fortalecimiento del análisis social desde la subjetividad. Leonor Arfuch indica al posmodernismo como una *nueva inscripción discursiva y aparentemente superadora que privilegia los microrelatos, la pluralización de las voces, la hibridación, la mezcla irreverente de cánones, retóricas, paradigmas y estilos* (2002:18) en medio de una desvalorización de teorías totalizadoras, los grandes relatos, se sostiene desde una posición hermeneuta.

Esta emergencia de la subjetividad pone en la mesa del debate los límites del espacio público; su exaltación corre en paralelo con el abandono del sujeto colectivo y de las reivindicaciones que como tal plantea.

En primera instancia esta irrupción en el ámbito de la vida privada de los sujetos puede mirarse como una exaltación del narcisismo al estilo de Lipovestky (2006), por la insistencia al darle voz a los sujetos; sin embargo, se van redescubriendo las potencialidades que ofrece para el análisis de las transformaciones de la subjetividad contemporánea. Es posible pensarla desde lo que Arfuch llama el "espacio biográfico", categoría que *no sólo alimentará "el mito del yo" como exaltación narcisística o voyeurismo –tonalidades presentes sin duda en muchas de sus formas-, sino que operará, prioritariamente, como orden narrativo y orientación ética, en esa modelización de hábitos, costumbres, sentimientos y prácticas que es constitutiva del orden social.*(op. cit:29)

En la construcción de este *espacio biográfico* reconoce la validez de la entrevista, pero de una manera singular, aquella que se desarrolla a través de los medios de comunicación y el relato, presente en la narrativa de la tradición oral usada comúnmente en las ciencias sociales; la combinación de ambas, es presentada como una ruptura metodológica con la perspectiva tradicional que

⁹⁵ De acuerdo a la posición de Beserer el posmodernismo es la lógica cultural de una nueva fase del capitalismo. Tiene por ello una función diferente al modernismo. (Apuntes de clase "Antropología descentrada")

más que servir a la descripción, *forma espacios emblemáticos, tramas culturales de alta densidad significativa, capaces de iluminar, aun en pequeña escala, un "paisaje de época"*(op. cit:30)

Su propuesta es altamente sugerente porque en esta "mirada" que ofrece en torno a la subjetividad, muestra la mediación que en su construcción realizan los medios de comunicación, y al mismo tiempo abre la posibilidad de exploración de lo qué es el sujeto en las sociedades contemporáneas; muy a tono con la reflexión que desde otro lugar realiza el posmodernismo, según observamos en el primer apartado de este capítulo. Y esta propuesta metodológica en el medio académico antropológico cobra sentido en la medida en que como ya indicamos también, en su interior se está replanteando la perspectiva bajo la cual se realiza el trabajo de campo y las categorías teóricas que lo guían y que son centrales para la antropología, nociones como sujeto, comunidad, los espacios tradicionales entre muchos otros se ponen en cuestionamiento a partir de una realidad donde los medios de comunicación, la internacionalización del capital, el replanteamiento de los estados, etc. abre perspectivas socioculturales complejas, e inéditas en cierto modo.

Esta es una propuesta en donde se retoma la subjetividad como espacio de análisis en las Ciencias Sociales.

Carlos Piña (1989), asume para entonces que las historias de vida, los testimonios y autobiografías se vienen retomando con cierta fuerza en las ciencias sociales y con cierta fuerza en la antropología. Más que explicar las causas, indica algunas de las características que asumen los relatos autobiográficos: la primera y que permite precisar la naturaleza de éstos, es que son discursos de carácter interpretativo y no una reconstrucción verbal de ciertos acontecimientos pasados; la siguiente es que proviene de hablantes que de acuerdo a ciertas condiciones construye, proyecta y sostiene una imagen particular de sí mismo, asumiéndose como un personaje y cuya imagen se genera desde la situación biográfica del hablante y finalmente que para la construcción del relato son clave las condiciones materiales y simbólicas de su generación (Piña, 1989:132)

Presentar a los relatos autobiográficos de esta manera, permite que pensemos en su utilidad inapreciable al recrear la realidad social que se hace presente en la narración.

En este tenor se mantiene Alicia Lindón (1999) para quien la subjetividad social nos proporciona acercamientos a la realidad social a través de los valores, las creencias, ideas, imágenes y el conocimiento ordinario y no sólo la reflexión sobre la acción social de quien relata. Tiene en su fundamento la consideración del sujeto como agente social y una concepción de la realidad social en construcción. Su uso metodológico se justifica por la revalorización que hace de la interpretación. Que actúa en quien hace el relato y en quien escucha el relato, en este caso el investigador; éste último, elabora una interpretación en dos niveles: en el del sentido común y desde la reflexión teórica.

Específicamente en lo que se refiere a los relatos de vida o narrativas autobiográficas –a los que plantea como sinónimos- que forma parte de estas vehículos de acercamiento a la subjetividad, tienen relevancia en cuanto que están anclados en la experiencia humana y mientras que en Arfuch son también una indagación en la parte íntima de una vida, son más bien una forma de acceso a un discurso construido en torno a un contexto de significados que se objetiva en el lenguaje. En este sentido, parecen mantenerse las delimitaciones entre lo que se considera el espacio privado y el público. No es el umbral entre estas dos dimensiones lo que plantea la elaboración de una narrativa identitaria, sino las distorsiones de la experiencia que hace el que relata.

Retoma de Viñas el hecho de que los relatos de vida no son un método para la obtención de la verdad, sino más bien testimonios de una existencia inscrita en la historia, donde la praxis social define el relato.

Su mirada sobre ellos es que su riqueza reside justamente en que cuando el que relata recrea su acción pasada, lo hace no en cuanto a la mera descripción de ésta, sino que se pueden leer desde aquí valores, creencias, formas de relación presentes en el contexto de su pasado, lo cual funciona a su vez de valoración del presente al mostrar lo que está y es en su realidad en dos momentos: pasado y presente. Entendiendo a este último, desde la perspectiva de

Zemelman⁹⁶ (1987) le permite al sujeto, pero también al investigador reconocer las opciones derivadas de un proyecto o "hacer" posible.

Ahora bien, más allá de las realidades sobre las que subyace la emergencia teórica de los relatos autobiográficos (capitalismo tardío, posmodernidad, abandono de los grandes relatos) cuyos supuestos no comparto, si me parece que tanto la elaboración etnográfica hecha desde una perspectiva dialéctica, como ya indiqué, como el uso de los relatos autobiográficos son metodologías sumamente enriquecedoras que nos permiten el acercamiento a la realidad social como sostiene Lindón observando al sujeto como agente social y no sólo a nivel de su individualidad; esto es, la subjetividad se torna relevante en cuanto punto de análisis social en tanto en ella toma cuerpo un contexto sociocultural definido, cuyos sentidos y significados son elaborados para sí y para el otro en el relato.

Su articulación permite observar en dos niveles la significación y la praxis que los sujetos elaboran en un momento determinado de su historia. Visto incluso como dato, proporcionan la posibilidad de constatar la comprensión del contexto que el investigador logró a partir de los significados sociales que se juegan en dicho contexto y que comparten distintos miembros de un grupo social y que son seleccionados e interpretados por quien relata.

Es desde este lugar que como metodologías me parecieron las más adecuadas en la consecución de los fines de esta investigación. Fue posible también que en la elaboración del relato autobiográfico acudiera a la voz del hijo de una especialista de los rituales, la curandera y partera de la comunidad, a la vez que de una mujer –de oficio tejedora- quien por su capital simbólico, se le reconoce como una voz autorizada de la comunidad para hablar de su contexto. En los siguientes dos capítulos presento la etnografía y la reconstrucción del ritual así como el análisis elaborado.

⁹⁶ "El presente como segmento de realidad, supone un todo complejo, complejidad producida por las diferencias de estructura y sus parámetros específicos. (...) permite captar la realidad (desde lo que) denominamos *objetivación de los fenómenos de la realidad*" (Zemelman 1987:21)

Capítulo 4. LOS TEPEHUAS EN HUEHUETLA

4.1. Huehuetla en Hidalgo

Antes de presentar el trabajo etnográfico de los tepehuas de Huehuetla⁹⁷, me parece necesario introducir algunos aspectos generales del estado de Hidalgo, que es al que pertenece el primero (está considerado como el municipio número 27). Ello me permitirá contextualizar en un nivel más amplio las distintas problemáticas por las que está atravesando esta comunidad y que no son del todo ajenas a las que viven otros grupos indígenas tanto del estado, como del país, si bien es importante aclarar que los acercamientos que podemos tener de éstas a través de estudios de caso, resultan sumamente útiles para reconocer la singularidad que cada comunidad representa.

El estado de Hidalgo está ubicado entre los paralelos 19° 31' y 21° 24' de latitud norte y entre los meridianos 97° 58' y 99° 54' de longitud oeste. Colinda al norte con San Luis Potosí; al noreste y este con el estado de Veracruz; al este y sureste con Puebla; al sureste con Tlaxcala, al sur con el Estado de México y al oeste con Querétaro. Conecta a los estados de la costa del Golfo con los estados del centro del país, por lo que su posición geográfica lo ha mantenido históricamente como estado de paso⁹⁸. La mayor parte de sus más importantes ciudades mantienen una relación comercial estrecha y activa con el Distrito Federal, ciudades que a su vez han sido tradicionalmente, receptoras de la población migrante de este estado, y a las que habrán de sumarse otras de los Estados Unidos, por lo menos en las dos últimas décadas.

⁹⁷ En este trabajo me referiré a Huehuetla más como municipio, como cabecera municipal, pues el grupo indígena tepehua de Hidalgo se encuentra ubicado aquí, en el resto del municipio el grupo indígena con quien comparte el espacio y con quien mantiene relaciones es el otomí.

⁹⁸ "Por su localización geográfica, el territorio fue paso obligado de las numerosas migraciones que, procedentes del norte del país, llegaron para establecerse especialmente en el Valle de México", (Municipios de México, 2000)

Hidalgo forma parte del área comprendida como Mesoamérica⁹⁹ y fue el asentamiento más importante de los Toltecas quienes *llegaron a Xochicoatlán, en el actual municipio de Molango, a principios del siglo VII para dispersarse por diferentes lugares, un grupo hacia Huejutla y el más numeroso hacia Tollatzingo, actual Tulancingo, para de ahí volver al oeste y fundar la que durante varios siglos habría de ser su capital Tollan, hoy día conocida como Tula.*

Cuando éstos fueron invadidos por los Chichimecas, tuvieron como centro principal el señorío de Metztlán.

Por otro lado, los aztecas, a su llegada a Tula se establecen en Mixquiahuala (siglo XII) posteriormente fundaron Tizayuca, edificaron Tepehuacán y lograron la conquista de Patlachihuacán, Más tarde Hidalgo, formó parte del imperio Azteca.

A la llegada de los españoles y como una forma de recompensar a los participantes en la guerra de conquista se hizo un reparto del territorio. Cierta parte de lo que hoy es el estado, quedó en manos de Cortés, especialmente la zona colindante con la ciudad de México, Tizayuca entre ella.

La apropiación del territorio corrió paralela con la transformación de las concepciones religiosas —que era el elemento que daba centralidad a las representaciones ideológicas y a la forma de vida de los grupos indígenas prehispánicos— de los indígenas, que se hizo como una política de estado, más que como una mecanismo de dotar de fieles a la religión católica, pues en mucho contribuyó este proceso al control político, social y productivo de las colonias por parte de la corona española. Así la labor de evangelización se expandió por todo el territorio conquistado y especialmente en la zona central, en cuyo espacio se encontraba Hidalgo. La llegada en 1523 de los primeros frailes marcó el inicio de

⁹⁹ Zona que comprende áreas en los estados de Chiapas, Distrito Federal, Campeche, Guerrero, Hidalgo, Estado de México, Morelos, Michoacán, Querétaro, Quintana Roo, Tabasco, Tlaxcala, Yucatán, Veracruz, San Luis Potosí.

este proceso. Destaca la asignación de Fray Andrés de Olmos y Bernardino de Sahagún a Tepeapulco en 1528.

El avance de la evangelización tuvo tal impulso que la construcción de templos y conventos en distintos puntos del estado dio como resultado que en menos de cincuenta años se edificaran más de treinta.

Las órdenes religiosas que tuvieron gran importancia en Hidalgo fueron los franciscanos y los agustinos, y en menor medida el clero secular. Las primeras se asentaron en una gran parte de lo que se conoce como la altiplanicie pulquera: Apan, Tlanalapa, Zempoala y Tulancingo; así como en parte del Valle del Mezquital, Tula, Tlahuelilpan, Atotonilco de Tula, Mixquiahuala, Tecozautla, Huichapan y Alfajayucan.

Los agustinos, a partir de 1536 en Atotonilco el Grande, Molango, Metztitlán, partes de la Sierra Alta y parte del Valle del Mezquital, Actopan, Ixmiquilpan, Ajacuba, Villa de Tezontepec, así como Acatlán, Singuilucan y Epazoyucan.

Mientras el clero secular se asentó en una zona relativamente pequeña: Tizayuca, Tetepango, Yahualica y la parte más importante de la zona minera. Pachuca, Real del Monte y Mineral del Chico. Sin embargo para 1750 la gran parte de los conventos e iglesias, tanto de los franciscanos como de los agustinos habían pasado a formar parte del clero secular.

Las contribuciones que el territorio hidalguense hizo a la economía española fueron a través de distintos recursos, pero fundamentalmente por la plata, cuya explotación contribuyó enormemente a la reactivación de ésta (economía española) en distintos momentos: en los primeros años del establecimiento del gobierno español, como en la segunda etapa de explotación de la plata, que ocurrió en la segunda mitad del siglo XVII, donde el distrito de Pachuca ocupó el cuarto lugar en la Nueva España por la cantidad de plata extraída, superado por los distritos de Guanajuato, Real de Catorce y Zacatecas.

Aún siendo éste el recurso más importante del que se benefició la colonia, la venta de indígenas sobre todo huastecos, en calidad de esclavos a las plantaciones en las islas del Caribe, la producción pulquera, la cría de cerdos y ganado bovino, derivó en una notoria prosperidad para los propietarios de esta zona, como del resto de la Nueva España, a la vez que recompensaron con creces los gastos que la corona realizó en pro de la exploración de nuevos territorios y después, la conquista. Significó también el posicionamiento de España en el marco de la economía mundial, como una potencia importante, mientras que la economía tradicional de los pueblos mesoamericanos quedó erosionada, lo que a decir de algunos autores (Agustín Cueva, 1987; Enrique Semo, 1973) marcaría siglos después las condiciones de desarrollo económico de las colonias al constituirse como naciones independientes. Proceso que ha sido descrito por Enrique Semo (1973) como un proceso de acumulación originaria de capital para Europa y desacumulación en América¹⁰⁰, al mismo tiempo que las condiciones de vida de la población se vieron profundamente alteradas, tanto en el nivel material, como espiritual y cultural.

A las condiciones de precariedad generalizada de los pueblos indígenas en la Nueva España, como trabajadores de la Corona en diversas actividades, habrá que agregar en el caso de Hidalgo –como en otras zonas mineras del país– las condiciones de sobreexplotación en que se desarrolló su participación en la industria minera, lo cual repercutió en la disminución de la población indígena del estado, tanto por los accidentes que ocurrían al interior de las minas como producto de enfermedades propias de esta actividad: neumonías, silicosis, enfermedades gastrointestinales. Así mismo, el posicionamiento de Apan y Tepeapulco como los mejores criaderos de cerdos de la región llevó a conflictos por el agua, despojos de tierra y disminución creciente de los cultivos de maíz en

¹⁰⁰ "Antes de la formación del capitalismo, existió el proceso que Marx llama la acumulación originaria del capital, que estuvo presente en la Nueva España con la expropiación de la gran masa del pueblo, de las tierras, los medios de vida e instrumentos de trabajo y la concentración de estos en los capitalistas, pero este no es utilizado como capital en la Nueva España, y ni siquiera en la metrópoli. La riqueza acumulada sólo sirvió para que la Corona española pudiera mantener el reino, mientras que para otros países europeos donde las condiciones de desarrollo estaban dadas, fue un impulsor para el capitalismo" *Ibid.*

la medida en que la crianza de cerdos hacía necesario la liberación de terrenos destinados a este cultivo. Aquí mismo ocurrió también que a la producción doméstica del pulque cuyo destino era el consumo, la corona española pretendió gravarla con un impuesto, lo cual fue rechazado por los propios indígenas. Más tarde, la producción de pulque se hizo con fines comerciales, pero bajo la figura de producción de las haciendas –forma de propiedad extendida en la Nueva España– lo que llevó a que una gran parte de los ranchos se dedicaran a la producción del maguey para la extracción del pulque.

Estas circunstancias que operaron en toda la Nueva España fueron el campo propicio que llevó a una disminución tal de la población indígena, que ha sido denominada por distintos autores como una verdadera hecatombe demográfica o genocidio (Tzvetan Todorov:2001), pues se considera que las enfermedades, las condiciones de explotación y la renuncia a la procreación como medida de resistencia a estas últimas, diezmaron hasta en un 80% la población indígena¹⁰¹.

Otro factor de conflicto para los grupos indígenas, lo constituyó las políticas de poblamiento que la corona diseñó y que buscaban mantener el control político sobre los mismos y que consistieron en la concentración territorial de pueblos con diferencias internas, lo que llevó en muchos casos que éstos huyeran hacia zonas de difícil acceso para escapar del mismo, lo cual también generó despojos de tierras y el aumento de la precariedad en la sobrevivencia pues los lugares de asentamiento presentaban carencias de tierras adecuadas al cultivo, agua y caminos que los comunicaran con los mercados importantes. Como se anota más adelante, los tepehuas fueron objeto de éstas.

Algunas de las rebeliones que tienen lugar en Hidalgo tienen como telón de fondo estas condiciones como también las imposiciones de pagos que la iglesia

¹⁰¹ "Sin entrar en detalles y para dar una idea general (aún si uno no se siente con pleno derecho a redondear las cifras) diremos que en el año de 1500 la población global debía ser de unos 400 millones, de los cuales 80 estaban en las Américas. A mediados del siglo XVI, de esos 80 millones quedan 10. O si nos limitamos a México: en vísperas de la conquista, su población es de unos 25 millones; en el año de 1600, es de un millón" (Todorov op. Cit:144)

establecía con el objeto de reparar las iglesias. De modo que en el llamado de Miguel Hidalgo para la lucha de independencia, la población constituyó más que un ejército regular, grupos de guerrilla que se dedicaron a quemar haciendas, robar ganado, secuestro entre otras actividades que buscaban generar desestabilización y que de alguna manera contribuyera a la lucha que en otras regiones de la Nueva España se estaba desarrollando.

Ya en la época del México independiente, Hidalgo formaba parte del estado de México, pero cuando se instaura el imperio francés de Maximiliano, Juárez decide que se fragmente y se constituyan tres distritos, de los cuales, Hidalgo fue el segundo teniendo como capital a Actopan. Al triunfo de Juárez después de la expulsión de los franceses, se iniciaron las gestiones para lograr la erección del estado que fue apoyada por el mismo Juárez, por lo que en 1869 nace el estado de Hidalgo.

Su historia reciente ha estado marcada por la marginación económica. Su cercanía con el DF, sigue marcando en gran parte su desarrollo y a la vez, definiendo el tipo de problemas tanto de carácter urbano como social.

De acuerdo a datos del INEGI (2005) Hidalgo tiene 2' 345, 514 habitantes; su ritmo de crecimiento es .85% mientras que la media nacional es de 1.02% de los cuales el 48% son hombres y el 52% mujeres.

Se divide en las siguientes regiones geoculturales (mapa tomado de Municipios de México, 2000)



En los 84 municipios hay hablantes de lengua indígena y se reconoce en forma mayoritaria la otomí, seguido del nahuatl y al final el tepehua. Quienes se encuentran ubicados en la región que aparece en el mapa como Sierra de Tenango.

En el caso de los hablantes de lengua tepehua, el 54 % son mujeres. Los tepehuas han tenido contacto cultural con Otomíes de la Sierra y con grupos totonacos de Veracruz. Y como otros estados del país que tienen una alta concentración de población indígena, Hidalgo tiene un porcentaje elevado de municipios clasificados como marginados y de alta marginación. Huehuetla está clasificado de alta marginación.

4.2. HUEHUETLA.

Una de las preocupaciones que está presente en este trabajo —en la medida en que recupera de la tradición oral, un ritual que ha dejado de realizarse— era no caer

en la visión de los antropólogos de inicios del siglo XX, cuya perspectiva de los pueblos indios como testimonio del pasado que se diluía en la transformación acelerada del desarrollo capitalista, elaboraba una etnografía que intentaba recoger las últimas palabras de los agonizantes herederos de las antiguas civilizaciones, más que establecer un diálogo con éstos (los pueblos indios). (Medina Hernández, 2001:153) por lo que intento situarme en el análisis en términos de comprender estas transformaciones en una relación dialéctica entre los cambios en el adentro y en el afuera. Al mismo tiempo, mostrar que los rituales no son estructuras estáticas, con sentidos e interpretaciones de sus actores, únicas y homogéneas. Más bien, con significados polivalentes y sujetos al cambio histórico. Con esta perspectiva es que elaboro mi acercamiento etnográfico hacia los tepehuas.

El primer viaje que realicé a Huehuetla fue una experiencia cargada de imágenes prefabricadas: desde el tipo de transporte, pasando por el cálculo de los tiempos de mi traslado desde la Cd. De México, hasta lo que serían los Tepehuas.

Es evidente que estas imágenes se habían nutrido de datos sueltos que me proporcionaron sobre Huehuetla -que no de los Tepehuas-, personas distintas que conocían el lugar, bien por trabajo o bien por invitación de algún lugareño; de lo que leí sobre el lugar y de mis propios juicios, producto más de mi imaginación, que de datos, pues para entonces ya me era evidente la poca disponibilidad de información que existe sobre los Tepehuas, tanto de investigaciones serias, como estadísticas que permitan que una persona completamente ajena a su entorno, pueda tener elementos que lo acerquen a su realidad¹⁰².

¹⁰² El estudio monográfico sobre los Tepehuas realizado por el CDI, como parte de la colección "Los pueblos Indios de México" está cargado de imprecisiones respecto de la forma de vida de este grupo étnico, por ejemplo cuando se describe el tipo de vivienda tepehua se refiere a una construcción hecha a base de tierra, techada de zacate, con piso de tierra y sin ventanas, de tamaño medio y asentada en medio de la huerta, se anota también como un elemento importante en la vivienda la construcción de temascales. P. 23. Es evidente que este tipo de construcción hace mucho que dejó de usarse, así como el uso o la construcción de temascales, en la actualidad la gran mayoría de viviendas están hechas de cemento, algunas con techos de colado, y otras con láminas, muy pocas mantienen el fogón de leña para cocinar.

Mi llegada a la comunidad tuvo así mucho de la expectativa ante lo desconocido y de quien recién se iniciaba formalmente en la labor del trabajo de campo.

Mi recreación sobre los tepehuas, estaba centrada en aspectos de orden económico, más que del orden cultural; circunstancia explicable por mi formación, pero también porque, en la medida en que impera en el medio académico la idea de que los tepehuas enfrentan un proceso de extinción cultural, este aspecto no ha sido suficientemente analizado.

Una población cuyas condiciones de vida eran precarias, donde el clientelismo gubernamental estaba a la orden del día y fuertemente religiosa, era lo que esperaba encontrar; junto a ello y es el elemento que me lleva a elegir a esta comunidad como objeto de estudio, la sobrevivencia de prácticas tradicionales, un alto sentido comunitario y especialmente la realización de un ritual de iniciación para el trabajo.

La simplicidad con la que abordaba la realidad de los tepehuas, me fue evidente en el momento en el que me instalé en la comunidad para dar inicio a mi trabajo de campo. Si bien se confirma el hecho de que es una población con altos grados de marginalidad¹⁰³, la complejidad de sus relaciones, la manera en que se entrecruzan sus condiciones de pobreza, religiosidad, sus expectativas de vida, su propia lectura de su etnicidad, con las transformaciones en los ámbitos político-económicos externos¹⁰⁴ y que también han generado cambios a su interior, me hace afirmar que más que estar frente a un grupo étnico que enfrenta una situación de extinción cultural, es una comunidad que padece los cambios que la modernidad capitalista de corte neoliberal, ha venido generando en los pueblos

¹⁰³ De acuerdo al estudio de CONAPO, "Índice de marginación a nivel localidad 2005", Huehuetla está clasificado como un municipio de alta marginación, de sus 71 localidades, 51 se encuentran en un nivel de muy alta y 20 de alta; del total de su población, 22, 845 hab., 9, 902 se encuentran en un grado de marginación muy alto, y 12, 943 en un grado alto.

¹⁰⁴ Estas transformaciones tienen que ver por un lado, con la aplicación de las políticas neoliberales en México, a partir de la década de los ochentas, en el contexto de la globalización, y por otro, con los cambios en la representación del estado mexicano. El análisis de estos procesos y sus impactos en Huehuetla lo realizo en otro apartado.

rurales e indígenas del país, cuyos procesos, lectura y posibilidades de enfrentarlos, está en curso.

Con respecto a la certeza construida sobre la realización del ritual de iniciación para el trabajo,¹⁰⁵ la confirmación en contrario, fue motivo de frustración y de reestructuración de la investigación, dado que el objetivo era la observación directa y su consiguiente documentación.

De ahí que mi trabajo se reorientó a la reconstrucción del ritual a través de la narrativa oral y discursos autobiográficos..

Dentro de las dificultades que he debido enfrentar en el trabajo de campo está la desconfianza natural hacia el extraño que interroga sobre aspectos íntimos, y aquélla promovida por la presencia de investigadores especialmente extranjeros, quienes han pagado para la elaboración de algunos rituales, y según la versión de algunos de los informantes, con fines de lucro¹⁰⁶. Respuesta constante en un primer momento fue la negativa a darme información porque ésta serviría para que yo obtuviera ganancias económicas, sin que el pueblo tuviera algún beneficio. Un segundo motivo de desconfianza lo constituyó la confusión creada respecto a mi identidad: fui confundida con una predicadora de los testigos de Jehová, lo que me valió algunos insultos y cierta agresividad, especialmente de mujeres;¹⁰⁷ fui confundida también con la persona que representaba al gobierno estatal y que llegaba a formalizar la entrega de material para construcción de pisos y techado

¹⁰⁵ Referido en el libro *Levantando sombras* de Alberto Avilés Cortés, (2005), bajo el nombre de "Iniciación de los niños tepehuas".

¹⁰⁶ El caso más significativo es el de la grabación del carnaval, por investigadores cuya nacionalidad no está clara y que aportaron una cantidad de dinero importante para su celebración, algunas copias de esta grabación se venden en el pueblo. Otro no menos importante es el pago que "unas gringas" hicieron al señor José Romero, Tapapan del pueblo, para la celebración "del costumbre del elote" aunque en torno a esta información hay ciertas imprecisiones, pues otras versiones indican que más bien el recurso provino de un apoyo de CONACULTA a través del PACMyC.

¹⁰⁷ Hecho que se explica porque justo en las fechas en las que llegué (junio 2006) estaban recién pasadas las campañas de "fortalecimiento de la fe" emprendidas por la iglesia y encabezadas por mujeres, como un intento de detener la propagación de religiones protestantes, lo que a decir de distintas personas, estaba convirtiéndose en otro motivo de ruptura de la unidad comunitaria. El papel que juegan las distintas religiones en la organización social de los tepehuas lo analizo en el siguiente apartado.

de viviendas¹⁰⁸, para ambos casos, después de las aclaraciones pertinentes, mi presencia si bien dejó de ser objeto de especulación y de interés –una estudiante haciendo investigación, no representaba ninguna fuente de apoyo económico- fue asumida de manera más tolerante y el primer paso para ganarme la confianza.

Por lo que respecta a mi condición de mujer, ésta fue determinante para el tipo de espacios en que la comunidad de Huehuetla me permitió introducirme. Mi discurrir permanente en el espacio doméstico me proporcionó informaciones valiosas sobre la cotidianidad de los tepehuas, más aún el hecho de que mis informantes centrales fueran mujeres, confirmó dos cosas: que como mujer, los varones establecerían distancias tendientes a no dar pie a especulaciones sobre el involucramiento con una mujer que además tiene el estatus de extranjera urbana. Y la otra, que la realización del ritual que debía reconstruir, forma parte de las actividades propias de las mujeres tepehuas. (La reconstrucción oral apunta a ello, así como el hecho de que la memoria masculina no registre tal evento, salvo en el caso de los dos testimonios reflejados más adelante, cuya atribución a su realización la explican por ser los hijos de la curandera viva, más importante, cuando realicé mis primeras estancias para la investigación.¹⁰⁹

Un encuentro ocurrido a la entrada de Huehuetla me fue altamente significativo: la presencia de un pequeño de alrededor de cuatro o cinco años, semidesnudo, a la orilla de la carretera, quien con suma curiosidad observó el paso del camión, deteniendo su mirada en aquellos que evidentemente le parecieron extraños a la población. Su postura expectante ante lo que podría traer de nuevo el camión, la precariedad en su vestir y las huellas de la pobreza en su rostro, fueron como una preparación de lo que me encontraría en Huehuetla y que en mi lectura, está reservado para la infancia en este momento de cambios para las comunidades rurales y con población indígena.

¹⁰⁸ Campaña que también comenzaba a difundirse por parte del gobierno municipal, aunque con recursos estatales y federales y que por cierto hasta la última estancia en Huehuetla (abril 2008) no se había concretado.

¹⁰⁹ A los pocos meses de comenzado mi trabajo de campo, Doña Chepita muere, después de una larga enfermedad.

4.2.1.La historia.

a) La narrativa de otros.

Yacanex, chichimeca rebelde y audaz, acaudilla tepehuas y mezcas contra Tezcucuo, en 1350. Las tropas descienden por los llanos de Apan, delante de Tepeapulco, y libran combate en cuatro sitios, entre ellos Pachuca. Un capitán tezcucano, ensorbecido por el triunfo, atraviesa el cerco en pos de las bandas derrotadas, siendo copado y ejecutado en Tulancingo. Los tezcucanos llegan tarde al rescate y arrasan esta provincia, sometiendo las inmediatas. El caudillo Yacanex, quien tenía fama de mago, se esfuma por el rumbo de Pánuco, por la ruta del Mar del Norte. Desde entonces, el destino de los tepehuas queda vinculado a las decisiones del centro. (Roberto García Williams, 1963:49)

Esta cita que recrea Williams es visionaria de la manera en que la historia de los tepehuas se fue configurando. En el resto del apartado, Williams describe cómo los tepehuas fueron conformando cercanías con los otomíes y los nahuas, a partir de las alianzas o fracturas que entre los señoríos (Tezcucuo, Tamiahua, Pánuco y Tampico, etc.) se van estableciendo, de acuerdo a las necesidades de expansión territorial y poder político que se presentan.

En el periodo de la Conquista, los tepehuas están bajo el dominio de los mexicas y sus lugares de asentamiento pasan a manos de españoles (Tzicoac, Huayacocotla, Pahuatlán), reservándose otros la Corona (Pantepec, Jalpan, Huitzilpopocatlán), quedando todos bajo una mayor opresión según señala Williams.¹¹⁰

¹¹⁰ "Los antiguos señores de los macehuales tenían "finita la codicia", pero los nuevos establecen excesivo volumen de tributos, y exigen mantas de quince metros de longitud. (...) ahora las mujeres se atormentan en sus telares y los hombres mudan residencia para eludir los tributos. Desconsuelos, amarguras, enfermedades y desamparo liquidan enorme población y muchos pueblos solamente salvan su nombre en las crónicas", op. Cit. P. 58.

Ante el inminente proceso de extinción que se va generando entre la población se establecen políticas de repoblamiento, que obliga a los indígenas a ocupar territorios designados por la Corona. Los indígenas se resisten a la reducción y huyen hacia pueblos limítrofes. Lo que si bien generó desarraigo de sus territorios de origen, posibilitó su sobrevivencia y la práctica de rituales que ayudaron a conservar elementos centrales de su cosmovisión prehispánica.

Y pese a las presiones que la Corona española va imponiendo tanto en las políticas territoriales como en el proceso de evangelización, Williams afirma que *sobrevivió el tepehua a pesar de la integración territorial impuesta con criterio urbano. Las localidades salvadas rodaron en el camino de los siglos, una cultura que conserva rasgos autóctonos*¹¹¹.

Y si bien aclara que para el caso de Huehuetla no hay datos sobre congregamiento¹¹², adjudica el mismo sentido de resistencia que para los tepehuas de las otras comunidades (Veracruz y Puebla): *Hoy la hidalguense Huehuetla, la poblana Mecapalapan y la veracruzana Tzilzacuapan, al margen de los límites políticos, mantienen una homogeneidad cultural, dentro de un bello espacio.*

De acuerdo a la página del gobierno de Hidalgo, donde se reseñan los perfiles de los municipios, tomando como base la Enciclopedia de los Municipios de México, se dice de la historia de Huehuetla:

Antes de la llegada de los españoles, Huehuetla pertenecía al Señorío de Tutotepec. En 1521, esta región fue ocupada por los españoles, pero el mal trato que les daba Cristóbal de Tapia, hizo que toda esta región se rebelara en contra del dominio español.

Esta acción provocó que Hernán Cortés ordenara un ataque; como ofrecieron resistencia, se dice que la acción fue dirigida por Cortés; mandando ahorcar a dos de sus principales

¹¹¹ Williams op. Cit. P. 65.

¹¹² "De Huehuetla no aparecen datos sobre congregamiento. Resta aclarar que no satisface su localización dentro de la Provincia de Pahuatlán, en el siglo XVI, ya que el San Nicolás Huehuetla, mencionado en esa época, se sitúa próximo a Pahuatlán, y la distancia del poblado hidalguense es mayor." P. 65

dirigentes y a los demás les mandó colocar herraduras y los vendieron como esclavos.

Como esta región no representaba ninguna garantía por no tener riqueza que explotar, fue abandonada.

Allá por el año de 1533 llegó la orden de los Agustinos a evangelizar esta región, empezando por Tenango de Doria, San Bartolo Tutotepec y más tarde Huehuetla. El proceso de evangelización se efectuó en el siglo XVI.

De esta referencia quiero hacer dos comentarios: uno que tiene que ver con el carácter de rebeldía y agresividad que se les atribuye a los tepehuas, opinión vertida por una funcionaria del CDI a título personal pero usada para justificar la escasa documentación que se tiene sobre estos, así como para explicar el alejamiento que como institución han tenido con la población y que se traduce en la adjudicación de pocos apoyos para el fortalecimiento de su cultura. Podría sugerirse que este calificativo es compartido de manera oficial por las instituciones del estado local, a propósito de la historia de los tepehuas. El otro tiene que ver con un análisis detallado que habré de realizar sobre los paralelismos de la historia: en el periodo de la Conquista no se considera un territorio con riquezas suficientes que lo hagan valioso para los españoles, salvo el que tiene que ver con la política de evangelización y como un suministro marginal de mano de obra esclava, según se afirma en la referencia; hoy bajo el capitalismo de corte neoliberal, Huehuetla parece condenado a no presentar ninguna ventaja comparativa para el capital, de modo que la población parece tener sentido sólo como base social de apoyo político fundamentalmente para el PRI, y como mano de obra marginal, pero en condición de migrantes, dado que la inversión no fluye hacia esta región. Incluso la posibilidad de ofrecer espacios desarrollados con fines turísticos, parece lejana.

En otra referencia usada también en una página oficial se considera que:

En la época prehispánica el territorio huasteco estaba poblado por diversos grupos: huastecos, tepehuas, otomíes y totonacos, ubicados en el sur y suroeste,

mientras que en el norte y noroeste se hallaban los nahuas entreverados con guachichiles, pames y diversos grupos chichimecas.

Pese a esta información, existen vacíos importantes sobre la manera en que después del periodo de la Conquista se fue poblando Huehuetla y las dinámicas culturales que en ella se desarrollaron.

La versión de Williams es la más aceptada para explicar los orígenes, desarrollo y cercanías de los tepehuas con grupos indígenas asentados en la región.

Así, el universo tepehua se encontraba fragmentado por diferencias simbólicas correlato de una distancia política y económica, en relación con las definiciones acerca de los estilos de hacer y de decir. (ibid: 45)

b. Su propia narrativa.

La explicación de los orígenes de los tepehuas por ellos mismos, ha sido más recreada bajo necesidades políticas. La necesidad de reivindicar su identidad pasa por el rescate de la memoria que de cuenta de quiénes son y de dónde surgieron. De modo que no es casual que sean dos personajes que han desplegado cierto liderazgo político quienes tengan una historia elaborada de su identidad.

Para don Julio Gutiérrez, líder político, Huehuetla forma parte de las 14 sectas que se diseminaron por el estado, quienes vivieron bajo cierta armonía, manteniendo lazos de cohesión muy fuertes, una relación equilibrada con el entorno, conocimiento de las cualidades nutricionales y medicinales de plantas aborígenes, así como relaciones sociales no mediadas por el comercio. La llegada de los españoles significó el ingreso de prácticas mercantiles que fragmentaron a la población y junto a ello, transformaciones en la dieta de los indígenas que los hizo susceptibles de enfermedades desconocidas por ellos; sistemas políticos y religiosos que los enfrentaron y que sirvieron para mantenerlos en la opresión durante años. Para él, los tepehuas hoy están despertando y se están dando cuenta de su situación, sugiere como un camino para su liberación, la reconstrucción de su cultura, y en donde los rituales juegan un papel central, sólo

que su celebración tendría que provenir de los recursos propios de la comunidad, pues es la intervención de instituciones como el CDI, quienes han pervertido su cultura. Considera imprecisas las apreciaciones que se vierten en el libro de David Lagunas (2004), no obstante que él participa de manera central con su testimonio del que sostiene: *las cosas no se entendieron bien, si sabía que éste iba a ser el resultado habría sido más cuidadoso, porque como que no nos entendimos.*

Se plantea incluso como una tarea que podría ser más acertada su propia escritura de la cultura de su raza. Sugiere incluso que una manera en que Huehuetla podría posicionarse nuevamente en la región es con la creación de una banda de música, como la que tuvo hace muchos años el pueblo y que a su decir eran verdaderos maestros, que no necesitaron ir a la escuela para crear su propia música.¹¹³

Su posición de funcionario de la presidencia lo ha llevado a fortalecer su convicción de que sólo a partir de una transformación política de la comunidad, será posible lograr un mejoramiento en las condiciones de vida de su raza tepehua y restituirle su *verdadera identidad*¹¹⁴

Mientras que para don Gabino García (un mestizo autodeclarado tepehua, por su proceso de aculturación, y quien además ha ocupado puestos en distintos periodos de gobierno municipal) los tepehuas de Huehuetla provienen de un grupo de 9 tribus que se van asentando en territorios del estado y fuera de él. Los tepehuas están de origen hermanados con los otomíes, pero separados cultural y territorialmente.

Y si bien se marcan diferencias en el origen, hay cierto acuerdo en cuanto a que en realidad los tepehuas originalmente se asentaron en laderas arriba de lo

¹¹³ Como una manera de acercarme a la gente mayor que pudiera ayudarme con sus testimonios Julio César Miranda me presentó con Don Francisco Arista, considerado el hombre de mayor edad en el pueblo, y quien formaba parte de la banda de música. La charla con él fue breve, centrada sobre todo en sus recuerdos de algunas vivencias de los viajes que realizó por la región como parte de las actividades de la banda, así como frases sueltas, dichas en totonaco, otomí, tepehua, pues mostró dificultades para clarificar sus recuerdos.

¹¹⁴ En el lapso en que don Julio fue entrevistado por Lagunas, éste aparece como opositor al presidente municipal: *Don Julio es un activista político (...) su condición de líder de la oposición al presidente municipal me permitió conocer otro punto de vista acerca de Huehuetla, desde la disensión.* En el lapso en el que yo tuve contacto con él, estaba como encargado del área de salud de la presidencia municipal y su discurso había dejado de ser crítico de la autoridad, pasando ahora por una valoración medianamente positiva de la acción de ésta.

que hoy es el barrio de Aztlán (de ahí que su gentilicio signifique “señor de los cerros”) y se vieron obligados a bajar hasta el valle en que hoy se asienta el pueblo, ante la necesidad de tener mejor acceso al agua. Se dice que el pueblo original fue destruido (no hay explicaciones de cómo, ni fechas aproximadas del suceso). Como testimonio quedan ruinas de lo que en su dicho, fue la iglesia y otros dichos que van conformando un mito que le da sentido a su origen y reafirma su autodenominación: en algunas ocasiones es posible escuchar las campanadas de la iglesia, llamando a misa.

c. Mi narrativa

Huehuetla se encuentra aproximadamente, a tres horas de la Cd. De Tulancingo. La mejoría en los últimos años, de la carretera que la comunica, ha disminuido el tiempo de traslado, si bien éste puede incrementarse en la temporada de lluvias, haciendo el viaje además pesado por la manera en que éstas dejan el camino. Cuando comencé el trabajo de campo (junio 2006), había dos líneas de autobús que hacían corridas hacia Huehuetla: Blancos, que pertenece al grupo Estrella Blanca y los Tepehuas; actualmente “los blancos” mantienen la corrida para San Bartolo y Tenango, más no para Huehuetla.

Se encuentra ubicada en lo que se conoce como la Sierra de Tenango y comparte territorio con grupos otomís y totonacos. Es cabecera municipal de la que dependen los siguientes pueblos:

San Antonio el Grande, San Esteban, San Lorenzo Achiotepic, San Gregorio, Santa Ursula, San Ambrosio, Juntas Chicas, Barrio Aztlán, Barrio Cuahutémoc, Acuatla, El Ocotál, San Guillermo, San Clemente, Linda Vista, Río Beltrán, Santa Inés, La Esperanza, Cantarranas, Dos Caminos, Los Planes. “Las comunidades” a decir de algunos mestizos de Huehuetla. Por ser cabecera municipal juega un papel estratégico en la comercialización tanto de bienes producidos en la región, como fuera de ella. De igual manera como cabecera municipal es centro de una serie de gestiones administrativas y políticas para la población de las comunidades que la conforman. A la entrada se encuentra en

primer lugar la colonia Linda Vista, que es mejor conocida por su nombre anterior "El mirasol". Posteriormente al lado derecho del camino principal se encuentra la "colonia nueva", llamada así porque es de reciente fundación pero además porque en ella se asientan en su mayoría población migrante tanto de los pueblos del municipio, como de Veracruz y Puebla; es además zona de control político de Antorcha Campesina, en gran medida porque es esta organización quien ha gestionado los materiales para la construcción de las casas de quienes ahí viven; su origen se remonta a principios de los noventa cuando debido a una creciente del río por las lluvias intensas que se registraron, se vieron afectadas un gran número de casas que se encontraban a la ribera y cuya reubicación fue acordada entre esta organización y las autoridades de gobierno, al mismo tiempo la regularización de la tenencia de los terrenos donde se asienta esta colonia fue resultado también de su intervención. Fundaron una escuela normal de carácter privado, lo cual ha resultado un elemento de atracción de jóvenes, especialmente mujeres que provienen de pueblos cercanos de Veracruz, Puebla y de otros del mismo Hidalgo. Continuando por el camino principal nos encontramos hacia el Oriente el Barrio Cuahutémoc que ha sido considerado como parte de la comunidad de Huehuetla, pero que en los últimos años se constituyó como una localidad independiente aunque perteneciente al municipio; en la parte sur del pueblo, cruzando el río está Barrio Aztlán de cuya lugar se platica que fue el segundo asentamiento de los tepehuas, hasta que por buscar mayor cercanía con el río, decidieron asentarse en lo que hoy es Huehuetla, anteriormente también formaba parte de ésta, hoy ya tiene al igual que Barrio Cuahutémoc e igual suerte ha tenido la colonia de el Mirador. El pueblo está bordeado por el río Pantepec, sobre el que los pobladores guardan mucho respeto, pero a quien también asumen con miedo por experiencias de desastres pasados originados por su desbordamiento.

En la parte central se encuentra la presidencia municipal, en la parte alta hacia la salida al Barrio Cuahutémoc se localiza la iglesia y a un lado la casa sacerdotal. Encontramos también un pequeño quiosco y está rodeado por un número importante de negocios entre los que se encuentra una farmacia,

zapatería, venta de ropa y otros artículos, una tienda de abarrotes donde además se comercializa café, panela y queso de la región. A la periferia del centro se encuentra el auditorio que en realidad ya no se usa para ningún evento, por lo que está en malas condiciones..

Si bien la mayoría de las calles están pavimentadas, algunas laterales son de piedra. Las casas son en su mayoría de cemento, las de las familias mejor acomodadas, económicamente hablando, cuentan con piso también de cemento; algunas, especialmente de la periferia, siguen siendo de piso de tierra. La distribución de éstas es peculiar: a la entrada está la estancia principal que hace las veces de recámara y recibidor, es un cuarto grande, en forma rectangular, en éste usualmente está el altar que consiste en una base hecha con cuatro palos, adornada con hojas y flores de papel, un sahumador con incienso, veladoras, imágenes religiosas y la imagen principal varía entre la del Sagrado Corazón, San Benito o Jesucristo; al fondo está la cocina, un pequeño patio, que puede hacer las veces de un pequeño huerto, en donde se siembran algunas matas de café, árboles frutales (naranja, limón, pomelos, plátano o papaya), puede ocurrir que en éste también se construya un corral, ya sea para gallinas, guajolotes o cerdos, reservados para la venta o el consumo en alguna de las celebraciones ya sea del grupo doméstico o de la comunidad. Al fondo también estará el baño; no hay servicio de agua corriente, por lo que es usual que al interior de la casa, encontremos una pila de agua, indispensable además porque el servicio de agua potable se tiene sólo a determinadas horas. En un gran número de cocinas aún se tienen fogones de leña, pero ya se ha generalizado el uso de estufa de gas.

En general, en la mayoría de las casas-habitación no encontramos los grandes ventanales, que suelen ser propias de las viviendas urbanas, más bien ventanas pequeñas, a distancias muy cortas de los techos, rectangulares y sin cortinas. Las dimensiones de la casa y el material de construcción, son indicadores del status de una familia: si la casa es de dos plantas, si tiene pisos de cemento y si el techo es de colado. Es común que cuando un jefe de familia refiere su prosperidad, indique que ya tiene su casa de dos plantas.

El uso de antenas parabólicas y de servicio de televisión pagada, comienza a hacerse presente como un resultado de la migración hacia Estados Unidos. Algunas de las casas tienen servicio telefónico, pero igual que con otros servicios, las casas de la periferia y que en su gran mayoría pertenecen a los tepehuas, no tienen.

Cuenta con un Centro de Salud y a partir de la segunda mitad del 2008, con una clínica de especialidades en Ginecología y Pediatría. Su creación se la atribuyen los pobladores quienes a través de un movimiento de presión, obligaron al gobierno del Estado a destinar presupuesto para tal efecto; tanto su construcción, como la puesta en marcha se llevó alrededor de 4 años, una parte del tiempo en que estuve realizando mi estancia en la comunidad, aún no daba servicio. Entre los motivos de su retraso están además de la poca rapidez con que se liberó el presupuesto, ya terminada la obra, la dificultad para encontrar a los médicos especialistas que quisieran prestar sus servicios en esta región. En una de mis últimas estancias (enero-febrero 2009) ya estaba prestando el servicio; que algunos pobladores aún consideran deficiente pues la mayor parte de los casos valorados de gravedad son remitidos a la clínica –también de especialidad en ginecología y obstetricia- de San Bartolo o bien a Tulancingo y Pachuca.

Los servicios educativos están compuestos por dos escuelas de preescolar; dos primarias federales una de las cuales es bilingüe; la secundaria y el Bachillerato; en este último se recibe población también de las comunidades aledañas, lo cual junto con la normal han hecho surgir el negocio de las casas de asistencia cuyos servicios se proporcionan tanto a esta población estudiantil, como en verano a los chicos que habrán de incorporarse a CONAFE, quien también es una institución que presta servicios educativos de nivel primaria a aquellas comunidades que no completan la población requerida por la SEP para autorizar la creación de una escuela. El ingreso a CONAFE como instructores, de jóvenes de las distintas localidades que conforman el municipio constituye para ellos en muchos de los casos la única posibilidad que tendrán para estudiar, dado que ésta institución les otorga una beca por la prestación de sus servicios, lo cual les permite pagar su manutención y posterior estancia en el Bachillerato; en el lapso

en que realicé el trabajo de campo tuve oportunidad de convivir con varios de estos jóvenes, quienes manifestaron una serie de carencias en sus comunidades de origen y dado que dentro de los requisitos que ahora les puso CONAFE para su ingreso, está el hablar una lengua indígena, para algunos de ellos que no lo cumplen significó el cierre de su única opción de estudio y el regreso a desempeñarse como albañiles o jornaleros, con salarios que fluctúan entre los cincuenta y sesenta pesos diarios, laborando en condiciones de mucha precariedad, por temporada y de cuyo ingreso dependerá su familia.

Es importante señalar que CONAFE no presta sus servicios aquí pues su población objetivo son las comunidades donde por el reducido número de niños en edad escolar (primaria) la SEP no abre una escuela formal; no obstante los cursos de capacitación para los jóvenes instructores si se dan aquí, en la cabecera municipal.

En torno a la educación se plantean una serie de problemáticas que tienen que ver con la preservación de la cultura tepehua: el primero es la enseñanza escolarizada en una lengua que no es la materna, con lo cual se opera un cambio cultural importante, y contribuye a la desvalorización social de ésta misma (lengua materna) toda vez que es la institución escolar quien va fortaleciendo la baja valoración social que se le ha ido asignando entre la población de la comunidad a la lengua tepehua; son comunes las referencias al uso del "idioma castilla" como el que es propio de las "gentes de razón"¹¹⁵, de las gentes importantes, mientras que sólo el hablar tepehua denota cierta ignorancia y pobreza; en una gran parte de la población de mayor edad de la comunidad hubo cierta coincidencia en la prohibición que se tenía en la escuela respecto de hablar en tepehua. Otro problema es el que tiene que ver con la prohibición del uso del vestido propio de los tepehuas, hecho que ya registró Williams, en su trabajo etnográfico sobre los tepehuas de Veracruz y que Doña Anita también refiere al señalar que cuando la retiran de la escuela, la vuelven a vestir con el liado: *me mandaron a la escuela y salí como en cuarto año, pero ya no quisieron me quitaron mi blusita, me pusieron*

¹¹⁵ ¿Tendrá sentido esta denominación en el marco de la discusión que introduce en la teoría social Dumont al establecer esta diferencia en torno a las modernas sociedades occidentales como sociedades de razón y a las tradicionales como sociedades de creencia?.

mi faldita de liado, como mi mamá sabía tejer de este, pues me lo hizo y me lo cambiaron y me quedé así con mi liado ya de doce años según, mi mamá ya no quiso que fuera a la escuela(...) me quitaron mi ropa ¡cómo me gustaban mis vestidos aunque sea sencillito! Pero así nada más, nada de guarache, así pataraís.

Y por último el que tiene que ver con la incidencia en la vida política y organizativa de la comunidad que los maestros tuvieron y siguen teniendo y dado su entrelazamiento con las estructuras de poder caciquiles del Partido Revolucionario Institucional en el Estado, no siempre con resultados positivos y que se denota en el evidente rechazo que hacia esta participación política tiene la población por los grados de fragmentación social que ello ha implicado como se indica en la siguiente afirmación de Don Pablo: *trabajo es que comenzó a haber maestros de Huehuetla ya cambio, ya comenzó a desparpajar.*

Por otro lado, toda vez que se registra un número importante de población migrante, además de las casas de asistencia hay un hotel y varias cocinas económicas. El DIF municipal también proporciona servicio de alimentación a través de un albergue ubicado en la entrada del pueblo, aunque si bien presta el servicio de manera abierta, su población objetivo son los niños tanto de Huehuetla como los que vienen con sus familias de las otras localidades y que se encuentran aquí por alguna gestión que les llevará varios días.

Hay una biblioteca pública que pertenece a la red de bibliotecas públicas de CONACULTA, y en ella se ha organizado una sección especial, si bien limitada de libros, folletos sobre Huehuetla, elaborados por organismos como el CDI, estudios de investigadores y tesis que miembros de la comunidad han escrito sobre ella. Precisamente uno de ellos, Julio Cesar Miranda ha sido el artífice del museo sobre la cultura de los tepehuas, ubicado en una de las calles laterales del centro en un espacio que él mismo acondicionó y que ha ido nutriendo con donaciones realizadas tanto por instancias como el Museo Nacional de Antropología, como por los mismos pobladores quienes han ido asumiendo la importancia de este espacio. Es importante destacar que este es uno de los intentos más importantes de los propios pobladores por preservar su cultura. Otro más es el generado por la

responsable del área de cultura del gobiernos municipal que a principios de 2007, utilizó un local para exhibir artesanías de las comunidades pero con fines de venta; a partir de arreglos sobre todo con mujeres de Huehuetla y de las localidades del municipio, ella llevó a este espacio sus trabajos que estuvieron a la venta. En su percepción, esta debía ser la función que cumpliera su área, pues la cultura para que se mantenga debe proporcionar un beneficio económico a quien la posee.¹¹⁶ En el cambio de gobierno, aún no se tenía claridad de si este programa sería continuado por el área de cultura.

Respecto de los medios de comunicación, la total electrificación del pueblo ha hecho posible el uso de medios electrónicos como la televisión y en fechas muy recientes el Internet; en mi primera estancia no había ningún lugar habilitado para proporcionar este servicio; a mediados del 2007 la presidencia municipal instaló un pequeño espacio para ofrecer el servicio de préstamo de computadoras y el uso del internet a los escolares. Para febrero del 2009, se había instalado un negocio en forma: renta de los equipos de cómputo, impresión, copias, escaneo e internet.

En el ámbito de su religiosidad, como muchas otras comunidades rurales, marginadas y con composición étnica en el estado, en Huehuetla conviven diversas religiones: católicos, testigos de Jehová, mormones, pentecostés y algunos otros protestantes. Esta diversidad religiosa es lo que ha decir de Don Pablo y Don Julio, es otra de las razones que explicaría la división interna que ha venido experimentando el pueblo. Y si bien todo parece indicar que la presencia de religiones protestantes no ha generado mayores conflictos, si se percibe cierta intolerancia de los practicantes del catolicismo hacia los que han dejado de

¹¹⁶ Si bien solicité una entrevista con ella quien además accedió, su atención al "negocio" y el constante desvío para hablar de la situación política, así como de sus relaciones de parentesco con el presidente municipal me hizo entender que lo que en realidad funcionaría mejor fue charlas informales, lo cual complicó un poco la relación pues se sintió frustrada porque no hice uso de la grabadora; con todo a partir no sólo de las charlas, sino también de nuestra convivencia y el acompañamiento que me solicitó a algunas actividades propias de su función obtuve información suficiente para recrear su mirada sobre los tepehuas, lo cual me pareció sumamente importante pues fue la única servidora pública de este periodo que accedió a darme una entrevista, pero además porque ocupaba un cargo en su comunidad y su militancia política ha sido durante ya un largo tiempo en el PRI, la manera en que vino entablando relaciones con las mujeres tepehuas y su valoración de los indígenas de huehuetla será anotada más adelante.

practicarla¹¹⁷; en el retiro espiritual en el que tuve oportunidad de participar a invitación del sacerdote de la comunidad, en abril de 2007 durante la celebración de la Semana Santa, se manifestaron varias solicitudes hacia éste en el sentido de que debía hacer un llamamiento a la población para que se incorporara a campañas de "defensa de la fe" para que hicieran labor casa por casa, en un ejercicio que entendían como obligatorio y para evitar que aumentara el número de gente que practica otros cultos.

Otro elemento que se visualiza como responsable de la fragmentación que la sociedad de Huehuetla enfrenta es la "entrada de partidos políticos" primero y su posterior diversificación, hecho en donde nuevamente hay una clara alusión a la participación política de los maestros como un hecho negativo; Don Pablo sostiene: *apenas tiene como, no tiene mucho que cambió recuerdo parece ser que fue en 1960, o 55 ya cuando cambio, fue cuando ya hubo un maestro de Huehuetla, de aquí del pueblo que ellos esa gente empezaron a hacer partidos ya que hubo ya un partido ya comenzaron la política y fue cuando se desparpajo la gente.*

En este sentido quiero comentar que durante el periodo de mis estancias en Huehuetla, la presidencia municipal estuvo tomada por un grupo de personas de filiación perredista que se sintieron traicionados porque el presidente de filiación priista, pero que aceptó su postulación por el Partido de la Revolución Democrática, en sus primeros días de gobierno hizo un uso indebido del presupuesto; a decir de otras personas, incluso de filiación también perredista, el origen del problema estuvo en la distribución de las plazas para ocupar puestos en la presidencia; el conflicto se resolvió ya en el último año de gestión de este presidente y de acuerdo a distintas versiones, por la inclusión de algunos de los dirigentes del movimiento opositor en la estructura de gobierno.

Este acontecimiento marcó de manera importante la dinámica de la población, en la medida en que muchas de las actividades que dependían de la

¹¹⁷ Mi propia experiencia recién llegada a la comunidad me hizo evidente este hecho: algunas personas me tomaron como "una testigo de Jehová" y fui objeto de una agresión verbal que afortunadamente se detuvo por la explicación de que en realidad era estudiante.

gestión municipal sufrieron contratiempos, se realizaron mal o bien no se realizaron con todo y que el poder público se estableció en la cancha del pueblo; por ejemplo, siendo el DIF una institución que depende directamente de la administración pública, el albergue no prestó servicio durante el tiempo en que se mantuvo la toma; en el caso del servicio de limpieza, éste tuvo serios problemas pues los camiones también estuvieron detenidos y sólo después de algunas gestiones, se permitió que se prestara el servicio.

He de señalar que también en mi caso, esta toma hizo prácticamente imposible contactar con las autoridades municipales o hacer uso del archivo, que según señaló el secretario de gobierno, al que finalmente contacté cuando las actividades se normalizaron, no existe.

Después del largo tiempo de toma de la presidencia, la gente se habitó un tanto a esta situación e incluso se vivieron momentos de verdadera diversión para ellos; tal fue el caso del festejo de Independencia en el 2007, cuando ambos bandos realizaron un evento en el marco del "grito", se les solicitó que fueran en tiempos diferenciados de modo que la población pudiera asistir a ambos; y comentan que no bien había terminado uno, la gente se desplazó corriendo de las canchas hacia la presidencia, para poder disfrutar de los dos festejos. Algo que cuentan de manera muy divertida y que según Doña Anita reproducía lo que se estaba viviendo allá arriba (es decir, a nivel federal) y que si ellos no se ponían de acuerdo, entre los de la presidencia y los contrarios, tampoco podrían hacerlo.

Un elemento que desde mi perspectiva también ha contribuido a la fragmentación de la población, pero que sin embargo la gran mayoría de las personas con las que mantuve conversaciones, salvo doña Anita, no reconocen que tenga incidencia es la presencia de organizaciones de clara filiación priista como es el caso de Antorcha Campesina y de la Organización Regional Campesina Tepehua- Otomí, (ORCATO) y cuyo dirigente Fredy Lau, es hoy (febrero 2009) el presidente municipal. Tanto su esposa como él también son maestros, ella originaria de Huehuetla y él de Chiapas. La historia de su postulación es la misma que la del presidente municipal anterior: siendo militante priista no es aceptada su postulación como candidato (por cuarta ocasión) del

Partido Revolucionario Institucional, y solicita su registro al Partido Verde Ecologista que se lo proporciona. Y después de un trabajo de campaña que ocupó a familias completas, pero también a una gran parte del grupo de extracción perredista opositor en la anterior administración.

Antorcha Campesina es una organización formada en la década de los 70's, su página en la red¹¹⁸, indica que si bien no pueden precisar un año exacto, consideran como oficial, 1974. Ha sido una organización que a partir de la identificación de las necesidades de las poblaciones en donde se asienta, realiza gestiones para su satisfacción; dada su cercanía con los grupos de poder priista de los estados en donde ha desarrollado su activismo, ha gozado de una posición privilegiada lo que le ha permitido que sus gestiones rindan frutos, lo que a su vez ha incidido en el crecimiento de la organización. Asume al estado de Hidalgo como uno de los estados donde tiene mayor presencia y especialmente Huehuetla como uno de los municipios donde tiene una amplia base social.

En los últimos años ha centrado su demanda en un incremento en la construcción de vivienda, que manejan como "alternativa de vivienda"; como mencioné antes, en Huehuetla son fundadores de la "Colonia Nueva" y de la Normal; otra de sus demandas es la de conclusión de obra pública (sostienen que en Huehuetla en el último periodo de gobierno, han dejado obra pública inconclusa) y en la construcción y mejoramiento de caminos y la dotación de agua potable. Lagunas (2004:88) asienta: *en el periodo que establecí contacto con ellos, realizaban campañas para mejorar los caminos a Santa Inés, Palo Verde, Linda Vista II; la electrificación de San Esteban, Mirasol, El Plan del recreo, La Loma, El Chamizal; una clínica en la Esperanza I; ambulancias en San Ambrosio. También ha realizado acciones para promover la fundación de una escuela normal bilingüe. Sus acciones van más allá de la cabecera municipal y engloban toda la región otomí-tepehua.*

Dos años después, la normal es una realidad, la electrificación de El Mirasol y de San Esteban y la mejora en los caminos. Sin embargo uno de los asuntos de los que se ocupa —y que no consigna en su página oficial- así como no aparece

¹¹⁸ www.antorchacampesina.org.mx

como una demanda central, pero que en Huehuetla ha sido causa de serios conflictos es el de la tenencia de la tierra. Como es sabido, uno de los mecanismos de apropiación de los espacios donde construye unidades habitacionales o con los cuales dota a sus miembros, es el de las invasiones; una práctica que por supuesto ha usado en Huehuetla; de igual forma, las invasiones no se circunscriben a grandes extensiones de tierra, sino también a pequeñas unidades de cultivo, potreros y huertas de café. Como organización ha sido protagonista de enfrentamientos con los dueños originales y existe entre distintos pobladores de la comunidad una mezcla de temor y respeto –más de lo primero creo- que hace que los que no participan en ella, mantengan la mayor distancia posible. Una de estas problemáticas las vivió doña Anita, primero con una pequeña porción de terreno que cedió a la comunidad para abrir un camino que conectara a las casas de alrededor de la suya, y que su hermana y sobrino, miembros de Antorcha, reclamaron como propia, llegando incluso a agredir a doña Anita y a su hija físicamente y a amenazarlas de muerte. El resultado fue que la presidencia municipal terminó por pagar la compensación por el uso del terreno a la hermana y al sobrino, que sin acreditar la propiedad, se la adjudicaron. Actualmente, una huerta que doña Anita tiene en Plan de Recreo y cuya propiedad está legalizada, está ocupada por los mismos personajes, han venido cosechando para su beneficio el café ahí sembrado por doña Anita; ella ha iniciado un proceso para que la propiedad le sea restituida, sin embargo ya van dos administraciones que le ofrecen resolverlo, sin que hasta la fecha se haya resuelto. Con el cambio de gobierno, nuevamente está por iniciar gestiones, con cierta expectativa de que ahora sí, se resuelva. Algo que incluso ella visualiza como un tanto complicado, pues quienes la ocupan son de Antorcha Campesina.

Su nivel de influencia se deja ver también en ocasiones clave, ya a través de alianzas con otros grupos, en algún movimiento coyuntural como base de apoyo hacia el resto de la comunidad cuando de gestiones colectivas ante la autoridad municipal o estatal se trata, ya de manera individual; como ejemplo del primer caso la mayoría de la población tiene presente y lo comentan cuando a raíz de la muerte de una mujer joven en trabajo de parto, en el Centro de Salud,

retuvieron a la doctora responsable, hasta que obtuvieron de los representantes del gobierno estatal, el compromiso de la construcción de lo que hoy es el hospital. Aquí la movilización gestada por la organización fue fundamental para ejercer presión; sin alianzas fue gestada la Colonia Nueva y otras muchas acciones que las personas que la integran, se adjudican como resultado de su esfuerzo, lo que redunda en el acrecentamiento del capital político de esta organización y de sus líderes.

Otra organización que ha tenido cierto peso en la región es ORCATO. Fue fundada en 1997, estableciendo como centro de operaciones Huehuetla. Al igual que Antorcha Campesina, su acción ha estado enfocada a la gestión de vivienda, obra pública, mejoramiento de las viviendas ya construidas y algunas donaciones de enseres. Su participación ha sido también importante en momentos en que por inundaciones se ha hecho necesario proporcionar ayuda a una parte de la población. Su líder (como ya asenté, actualmente el presidente municipal) es de filiación priista, al igual que una gran parte de sus miembros; poseen un balneario, restaurant y un molino de nixtamal a la entrada del pueblo; en la primera ocasión¹¹⁹ en que intenté contactar al profesor Fredy, la respuesta fue que si buscaba un cuarto donde quedarme, acudiera al molino, pues en la parte de arriba, las habitaciones son usadas como espacio de albergue para quien lo solicite. Después corroboré esto con doña Anita y con doña Emigdia (la persona que ofrece servicio de hospedaje y comida a los jóvenes de CONAFE y del que hice uso), pues me explicaron que este es un servicio que ocasionalmente también proporciona ORCATO.

En su página de internet¹²⁰ establecen como objetivo: *gestionar apoyos y recursos para cubrir las necesidades más básicas que prevalecen en nuestras comunidades.*

Indica que en su constitución inicial contaba con 100 miembros y que en la actualidad ya tiene 4,500; de los cuales 2,300 son mujeres y 2,200 hombres. 80% son Otomíes, 15% son Tepehuas y el resto se forma de mestizos y blancos. El

¹¹⁹ Las subsecuentes ocasiones, la respuesta fue que estaba muy ocupado; desistí por ello de realizarle una entrevista.

¹²⁰ www.orcato.org.mx

diagnóstico que hace de la situación del municipio se muestra a partir de los siguientes datos:

38% de la población es analfabeta

57% de la población no tiene primaria terminada

16% no cuenta con drenaje

23% no cuenta con electricidad

56% no tiene tubería adecuada

40% de las casas tienen piso de tierra

87% de la población gana menos de dos salarios mínimos.¹²¹

La posición que guarda esta organización entre la gente de la comunidad es de menor conflictividad que Antorcha Campesina. Considero que es fundamentalmente por dos razones: ha sido una organización menos reactiva a la autoridad. Lo cual tiene que ver con que su líder haya tenido una activa militancia en el PRI y que a partir de ésta, mantuviera durante varias ocasiones su intento por ser elegido presidente municipal. Y la otra razón es que su gestión ha estado más apegada a la legalidad y a la acción partidista.¹²²

Con todo en la opinión de don Julio, Antorcha Campesina es una organización más cercana a los intereses de su raza, mientras que desestima la importancia que ORCATO tiene en la comunidad, a la vez que la considera sólo uno más de los instrumentos de engaño y manipulación hacia los tepehuas.

En mis primeras visitas a Huehuetla, me era muy difícil identificar de manera clara, los medios a través de los cuales la población lograba su sobrevivencia material. Los datos del anuario estadístico (2000) indican que la principal actividad del municipio es la agricultura, practicada a partir del sistema de roza y quema siendo el frijol el principal cultivo. Se asienta así mismo que el café cuya producción se intensificó en los años cincuenta, sigue teniendo una importancia relevante por las ganancias que genera, y la mayor parte de la

¹²¹ www.orcato.org.mx

¹²² De ORCATO, Lagunas (2004:95) comenta: "En efecto, Orcato, la Organización Campesina Tepehua-Otomí, se encuentra en el ojo del huracán de luchas políticas. Gestiona el reparto de cemento, lámina y despensas, pero sobre todo su liderazgo ha sido ocupado por maestros."

producción en el estado se realiza en Huehuetla. Otro producto de importancia lo constituye la caña en cultivo de temporal.

Se hace mención a la ganadería¹²³ y a la pesca, como actividades económicas y finalmente, consignan al comercio como una de las actividades más importantes del municipio.

La población económicamente activa (de 12 años y más) asciende a 9,370 de las cuales 9,362 se encuentran ocupadas; el 84.7% en el sector primario; el 3.7% en el secundario y finalmente, el 11.6% en el terciario.

Estos datos incluyen toda la actividad del municipio. Pero específicamente de Huehuetla, me parece que:

Respecto de la agricultura, ésta se practica básicamente para el autoconsumo; la ganadería es una actividad –que para el mercado y a escala significativa- más propia de la población mestiza, en el caso de los tepehuas, varios de ellos crían ganado porcino en pequeña escala, bien para el autoconsumo en términos de la celebración de algún evento religioso o para la celebración del día de muertos; bien para la venta, y el producto económico de tal, es usado para pagar a su vez, tales festejos. La pesca se practica escasamente – y no con motivos deportivos- y hay un conocimiento generalizado de que los niveles de contaminación a los que está sometido el río, hacen muy riesgoso el consumo de lo obtenido; se practica en el periodo de abril y mayo, coincidiendo con la fecha de celebración de la Semana Santa y con todo y lo precaria que es, sirve para completar la dieta en este periodo. Finalmente si me parece que la actividad más importante es el comercio, dado que su posición de cabecera municipal facilita esta actividad. Lo anterior me hizo plantearme la pregunta en torno a los cambios en el uso del suelo, pues ello indica los cambios que se han dado en el tipo de actividad económica que una población realiza. De acuerdo a

¹²³ “Se cría ganado bovino de leche y carne, ovino, porcino y caprino aves de postura y engorda, así como pavos, teniendo también producción de miel y cera de abeja. En ganado bovino cuenta con 10,565 cabezas, siendo el de mayor producción, siguiéndole así el ganado porcino con un total de 3,920 cabezas, el ovino y caprino se registra un total de 201 y 380 respectivamente”

las referencias que proporciona la página oficial del estado de Hidalgo, para ofrecer datos del municipio y también por los testimonios de distintas personas del pueblo, es evidente que un primer gran cambio se dio en la década de los cincuenta¹²⁴, cuando el cultivo del café se intensifica, Huehuetla vive un periodo de relativa prosperidad; *cuando el café valía*, dirán don Julio y don Pablo; se instalan los beneficios y se puede vivir con el pago del jornal en la cosecha del café; se sigue sembrando el maíz, cuya cosecha era sumamente rendidora, *porque se le realizaba su costumbre*, afirma con convicción don Pablo. Pero, progresivamente el maíz va perdiendo centralidad como cultivo principal y su lugar se lo cede al café, circunstancia que aún hoy se mantiene; en las pequeñas huertas familiares es más usual que se siembre café para autoconsumo, que maíz. El abastecimiento de este grano está siendo sustituido por la comercialización de Maseca. Una cantidad importante de familias e incluso de tortillerías (que si bien venden tortillas "hechas a mano") que surten a las familias, ya nos son de maíz nixtamalizado, sino de harina, incluso ocurre que los tradicionales tamales se elaboren con este producto. Este será el primer gran cambio que sufra Huehuetla en términos del tipo de cultivo. Con el ingreso de la comercialización del café, se verá incrementado también el comercio y otros servicios que son creados alrededor de este producto. Cuando los precios del café caen, Huehuetla, como otras zonas productoras de café, padecen esta circunstancia. A partir de mis observaciones identifiqué dos fenómenos que aparecen como alternativa de sobrevivencia económica, después de la disminución de la producción y comercialización del café: la migración y la expansión del comercio. Si bien los datos arriba mostrados indican que la agricultura es la actividad más importante, no hay datos precisos sobre la participación que en el PIB municipal tiene ésta actividad; con respecto a la migración, tampoco se encuentran datos que esclarezcan los montos de población que migran, sin embargo en un gran número de familias con las que tuve ocasión de platicar, tienen a uno de sus miembros en alguna de las ciudades: Tulancingo, Pachuca, Distrito Federal y en los últimos

¹²⁴ Importante aclarar que en el periodo contemporáneo pues con la llegada de los españoles se introdujo la caña de azúcar para la elaboración de panela, piloncillo y el alcohol de caña, "refino".

años, la migración hacia los Estados Unidos se va incrementando, una parte de esta población migrante, lo hace por razones de estudio, específicamente quienes logran llegar al nivel superior. Por lo que respecta al comercio, está el que podríamos llamar establecido pues se utilizan locales específicos; y el que se practica en casa, ya sea a la entrada de la estancia principal o bien en la calle; casi en todas las casas se han acondicionado pequeños puestos de dulces, frituras, otros, los menos, de panela, frijol, hojas de maíz, chiles secos y queso. En otros (dos) se vende ropa tradicional, sobre todo camisas y batas bordadas, así como morrales de ixtle (que no son propiamente de Huehuetla, pero sí del Estado); otro tipo de producto que también se comercializa es la ropa americana, cuyos bajos costos resulta altamente atractiva, especialmente para la gente de las comunidades y la parte de la población mestiza. Hay otro grupo de personas que además de puestos para venta de estos productos, se dedican a la venta de comida: mole, pan, tamales, sopes, tacos. Por ejemplo en el caso de la reproducción económica de la familia de doña Anita, ella y su hija se dedican al bordado de liados para su venta; tienen también un pequeño negocio de dulces, refrescos y frituras en casa y la parte más importante de sus ingresos lo obtienen por la venta de tamales y sopes en el bachillerato.

De esta manera si bien la actividad agrícola se mantiene, si se está perfilando como una tendencia ocupacional entre la comunidad, el comercio. Otro aspecto que podría incidir en la estadística de población ubicada en la agricultura es el hecho de que todavía es alto el número de personas dedicadas al trabajo como jornaleros; pero esta actividad la realizan junto a otras más que se deben realizar cuando no son ocupados en la siembra o cosecha. Por ejemplo la recolección de leña para la venta, y la prestación de servicios como albañilería, especialmente para las obras públicas que vienen siendo una constante en los últimos años, lo que se conoce como pluriactividades en el campo.

Un mecanismo que ha implementado el estado, a través del gobierno municipal para la reactivación de la actividad agrícola es apoyar la siembra de

vainilla y palma asiática¹²⁵, así como los programas de compensación a las disminuciones de los precios del café, o los apoyos que a través del programa PROCAMPO se otorgan para la siembra de café, frijol y otros granos; mención especial merece que en los dos últimos años, la Unión de productores de café de la localidad, también mediante el gobierno municipal, ha comenzado a establecer acuerdos con productores de café orgánico de Puebla, para que a su vez capaciten a los productores de aquí en este tipo de cultivo y logren apuntalar con ello la producción de café. Programas que en realidad no logran su objetivo, dado que el problema está como siempre en los mecanismos de comercialización y en toda la inversión que tendría que hacerse en infraestructura para que esto pudiera resultar. Esto es, que dada la distancia de los mercados, la falta de transportes adecuados, el propio sistema de cultivo, que es sumamente agresivo para mantener la fertilidad de los suelos y las dificultades de organización, hacen muy difícil, sino imposible –por lo menos bajo estas condiciones- lograr que la actividad agrícola resulte rentable para las familias que podrían depender de ella. Otro elemento que complica esta iniciativa tiene que ver con la poca disponibilidad de tierra de las familias para lograr cosechas en gran escala, dificultad que se complementa con la falta de ingresos necesarios para cubrir los gastos que un cultivo implica. Lo anterior ha dado como resultado cada vez menos participación en la agricultura, ocupaciones que no necesariamente son redireccionadas hacia el sector servicios, sino que se traducen en aumentos de la migración, especialmente de población joven. Este contexto es el que puede ser un elemento que explique el abandono de la práctica ritual del “costumbre del elote” –que explico con detalle en el apartado del calendario ritual, pero reconstruido a través de narrativa oral, pues ya no en los últimos tres años no se ha practicado- no obstante, Lagunas (2004:41) consigna: *La Danza de los Elotes conservaba un vigor admirable*. Si bien no explicita que se esté refiriendo a la totalidad del ritual o sólo a la danza.

¹²⁵ Durante mi estancia, la única oportunidad que tuve de visitar zonas de cultivo, fue en Chicontla con el responsable del área de deportes de la presidencia municipal, quien amablemente accedió a mostrarme sus propios terrenos de cultivo y me explicó los programas que estaba poniendo en marcha el gobierno y que básicamente consistían en apoyos monetarios para la siembra de vainilla y de palma, ésta última orientada al forraje.

Por otro lado la actividad ganadera para venta de carne opera a través del intermediarismo. Es escaso el productor que cría ganado a gran escala para su venta. Un factor común es que se compra ganado a personas de las comunidades que lo crían en pequeñas cantidades y cuya carne se comercializa entre sábado y domingo que es el día de tianguis.

Las limitaciones de las cosechas, su bajos precios, y la escala de la producción, se hacen notar en el tipo de productos que se comercializan en los días de tianguis –que es el domingo-: abunda la carne de cerdo, pollo y res como lo que más se comercializa por habitantes, sobre todo mestizos, de la comunidad; pan hecho en horno de leña, tacos y tamales; gallinas y guajolotes en pie; de las comunidades, llega panela, quesos y miel, ésta última en pequeñas cantidades. En pequeños puestos, en el suelo, se pueden encontrar hojas de papacla, papaclilla, cilantro criollo, tomatillo, chile, frijol torito, quelites y ejotes. Una parte importante del tianguis es ocupado por puestos de ropa, zapatos, discos pirata, bisutería china. Este tianguis atrae a una gran cantidad de población de las comunidades, quienes además aprovechan para realizar algún trámite en la presidencia que atiende de martes a domingo, para aprovechar justo el día y la afluencia de la gente.

Es aquí en donde se surten de lo necesario para la alimentación de las familias que consiste: por la mañana un poco de café con pan; a mediodía un almuerzo que varía de acuerdo a las posibilidades económicas, entre frijoles con salsa y tortillas recién hechas o un guisado de cerdo con chile. Por la tarde, entre cinco y seis de la tarde, se hace la comida formal que consiste nuevamente en frijoles, gordas hechas a base de frijoles o bien, el guisado de cerdo con chile; ocasionalmente puede variar ya sea el almuerzo o la comida, por sopa de pasta, quelites y tamales de chile. La bebida con la que se acompaña es también el café, la que también se ofrece a algún visitante a cualquier hora del día.

Así, la vida de los tepehuas en esta comunidad transcurre entre la cotidiana subsistencia al límite, el trabajo excesivo para poder complementar el gasto, los festejos familiares y colectivos en los que participan, pero especialmente en medio de una serie de cambios en el ámbito externo que si bien los impactan, no logra

integrarlos a su dinámica del todo. La migración creciente ha llevado también formas de vida y relación que se van asimilando a las propias y que a su vez van marcando contrastes entre la forma de vida en el pueblo y los relatos que los migrantes –visitantes de fines de semana o en las festividades- traen consigo. Un hecho que me fue altamente significativo por estos cambios que se van imprimiendo a la identidad tepehua, es el de las distintas modalidades del idioma tepehua que identifiqué y que pueden notarse en el uso de un vocabulario que se asume como parte de los más grandes, es decir palabras que ya sólo pueden entender los ancianos y que aunque haya jóvenes que hablan tepehua, no las usan y algunas no las conocen así como las diferencias entre la pronunciación. Por ejemplo ocurrió que a propósito de solicitar ayuda a Julio César Miranda para hacer las traducciones de las entrevistas para la reconstrucción del ritual que es objeto de mi investigación, me encontré con que algunas palabras tenían un significado diferente al contrastarlas con la interpretación que de ellas hacía don Julio, mientras que a su vez si bien don Julio si tenía conocimiento de estas palabras, al contrastar la pronunciación con doña Anita, los sonidos finales no correspondían. Asimismo en un calendario que “las gringas” han hecho en tepehua como parte del trabajo de evangelización que aún mantienen, no pudo ser leído por Antonio, pues la escritura no corresponde con los sonidos que él puede identificar. De este modo logré establecer que estas diferencias tenían los siguientes orígenes: Julio César es un hombre joven que habla el tepehua, pero que no lo practica de forma permanente y que además por razones de formación académica debió salir de Huehuetla en un lapso de tiempo, ahora vive ahí, pero su trabajo profesional –da clases en Tennago- lo realiza en español. Don Julio habla tepehua, pero pasó varios años fuera de Huehuetla y también su práctica doméstica y laboral, lo llevan a hacer un uso secundario de esta lengua; mientras que doña Anita y su hija, aunque hablan español, se comunican de manera permanente tanto entre ellas, como entre los vecinos e incluso entre los familiares que viven fuera y que en ocasiones los visitan, en tepehua y no han vivido fuera de la comunidad, así que entre ellas el español aparece como la lengua secundaria, que usan sólo para comunicarse con los niños que acuden a su casa

a comprar, los jóvenes del bachillerato a quienes les venden, con algunos funcionarios de la presidencia y sólo cuando éste no habla tepehua y por supuesto con visitantes como yo¹²⁶.

Otro hecho sumamente importante es que no es una comunidad con la que se pueda establecer lazos de confianza con facilidad, los extraños para ellos tienen este estatus de manera prolongada y hace falta un acercamiento muy cuidadoso para que dejen el recelo. Lo anterior se cruza además con un ambiente de muchas tensiones que aunque no sean abiertas, están presentes y que salen a la luz ante la menor oportunidad. Por ejemplo, cuando recién llegué y me pusieron al tanto de la toma de la presidencia, acudí a visitar al grupo disidente que no accedió a tener una charla de ningún tipo conmigo; sin embargo una de las maestras que lideraba el movimiento si me presentó con su mamá, la señora Chepita, que aunque con mucho recelo y dureza¹²⁷, finalmente me ayudó a hacer una reconstrucción del ritual; en las siguientes visitas, acudí con don Julio, más para intentar un acercamiento con las autoridades que en búsqueda de información, lo que resultó muy bien y logramos entablar una relación cordial y amistosa con él y su familia; pero cuando regresé a buscar a la señora Chepita, para solicitarle me precisara ciertos detalles, sin mayor explicación me pidió que me retirara de su casa. Estas actitudes me parecen suficientemente justificadas, pues la historia que han tenido con las autoridades ha sido de uso electoral, más que de servicio; mientras que con los investigadores, han tenido la experiencia de que reciben dinero a cambio de información, lo cual ha hecho que quienes han sido partícipes, estén revalorando su cultura pero con fines mercantiles.

¹²⁶ Sobre la lengua Lagunas (2004:64) refiere: "El Summer Institute of Linguistics (2002) establece que el tepehua es una lengua silbada (Cowan, 1952; 1972) y diferencia tres tipos de dialectos: 1. El tepehua de Huehuetla, con 3 000 hablantes (censo del sur de 1982), incluyendo la mitad de la ciudad de Mecapalapa en Puebla; 2. El tepehua de Pisaflores, con 4 000 hablantes (censo del SIL de 1990), característico de las localidades de Veracruz tales como Pisaflores e Ixhuatlán de Madero, pero no en Puebla. Este dialecto posee 59% de inteligibilidad respecto al de Huehuetla –lo que denota su cercanía– y 40% o menos con el de Tlachichilco; 3. El tepehua de Tlachichilco, con 3 000 hablantes (censo del SIL de 1990), que posee 37% de inteligibilidad con Pisaflores".

¹²⁷ Cuando le dije el objetivo de mi visita me cuestionó sobre las razones y no obstante que intenté explicarle, insistió en que yo y otros que habían ido antes por información, se habían enriquecido con la misma; al final accedió con resignación.

Desde la percepción de doña Anita *el pueblo está bien*; en la percepción de Antonio, *las cosas no están tan mal y se vive con tranquilidad en el pueblo*; en la percepción de don Pablo, *el pueblo está desparramado*; en la percepción de doña Chepita, *el pueblo sufre abusos del gobierno*. Y como un elemento en común entre ellos es *que la gente de Huehuetla no se deja y que en circunstancias difíciles saben estar unidos*.

Y desde mi mirada una comunidad con un alto grado de explosividad social que se debate entre las posibilidades de vida mejores, ofertadas por opciones religiosas (Testigos de Jehová; Católica tradicional, Pentecostés, entre otras), partidistas (predominantemente el PRI y en últimos años, el PRD) y las de asistencia social ofrecidas por el gobierno federal a través de programas de apoyo como Oportunidades, el de adultos mayores, etc.

A este abanico de promesas postergadas habrá que agregar la fuerte militancia de un número importante de la población en organizaciones como Antorcha Campesina y ORCATO, que se han distinguido también por la canalización de apoyos gubernamentales, pero mediados por dichas organizaciones y que se han traducido en construcción de viviendas, mejoramiento de éstas, cesión de terrenos y hasta gestiones jurídicas y políticas a cambio de votos y apoyos diversos que han contribuido al empoderamiento de verdaderos cacicazgos políticos y económicos de sus dirigentes.

A la vez que entre muchos de ellos cierta nostalgia por el pasado colectivo, en donde la vida podía transcurrir de manera más organizada, pero ante todo, una organización propia y solidaria, como diría don Pablo *staba bonito y staba unida la gente*.

4.3. Aspectos sociopolíticos y económicos: la vida de una pareja tepehua

Paulina y Antonio, llevan más de veinte años de casados, no tuvieron fiesta de boda religiosa y disfrutar del mole por motivo de su unión, es un asunto pendiente. Ella es hija de unos indígenas otomíes, llegados al pueblo hace muchos años, pero Paulina no habla otomí y dado que como dice *han llegado muchos investigadores y han pagado a los de la raza tepehua por preguntarles cosas y*

porque les hablan en el idioma, lamenta no haber aprendido aunque sea otomí. Con muchos esfuerzos terminó la primaria, y hasta ahí se quedó, ayuda a su mamá en casa con los quehaceres domésticos; a los 15 años conoció a Antonio en una de las fiestas del pueblo y se enamoraron; a sabiendas de que no tendrían muchas posibilidades de que su relación fuera aceptada, acuerdan que él se la "robe" y después de consumados los hechos, Antonio la "pide", y acuden al Juez para que se gestione su boda civil.

Él es hijo de la partera y curandera del pueblo, Doña Chepita, su padre murió cuando era muy pequeño, de modo que su madre tuvo que ocuparse en una labor que fuera remunerada y fue entrenada por el curandero del pueblo, don Pancho, para asistirlo en los partos y las curaciones, al morir éste, ella pasó a ocupar su lugar, circunstancia que además de resolverle la sobrevivencia económica, la hizo merecedora de reconocimiento y autoridad social, especialmente para efectos de realizar "el costumbre" adecuado para la protección del pueblo, tales como "el costumbre de la serena", "el costumbre del elote", curaciones como "levantar la sombra", atender partos, colaborar en la curación de los niños el 24 de diciembre, entre otros.

La orfandad paterna para Antonio como para sus hermanos (él es el último de tres), aumentó la precariedad de sus condiciones de vida: sin casa, moviéndose permanentemente de residencia, viviendo en donde los vecinos de manera temporal les permitían, debieron incorporarse al trabajo¹²⁸ a edades muy tempranas, (4 a 6 años), lo que impidió su permanencia en la escuela.

Antonio se ha ocupado en diferentes trabajos: albañilería, recolección de leña, el chapoleo en la huerta, hasta topil (policía auxiliar) en la presidencia municipal. Por necesidades de su trabajo de albañilería vivió en la ciudad de México durante largas temporadas, hasta que debió regresarse para ocuparse de los sobrinos, de su madre y porque contrajo matrimonio con Paulina.

¹²⁸ Es muy importante la diferenciación que Antonio hace de su necesidad de trabajar para apoyar con dinero a su madre, de las labores propias de los niños de su edad, esto es la recolección de la leña, el apoyo en las labores agrícolas, en ese tiempo, en el cultivo del café; el acarreo del agua o el cuidado de algún cerdo, cuya crianza en las familias tepehuas, es común y necesaria, como parte de la carne de la que harán uso en la realización de sus "costumbres"

Cuando esto ocurre, tampoco ellos tienen casa y viven lo que es bien conocido por él: deambular por el pueblo, bajo la expectativa de que alguien les brinde alojamiento. Gracias a la militancia temporal de ambos en Antorcha campesina¹²⁹ lograron hacerse de un terreno y una casa, en la periferia de lo que entonces era el pueblo, y que hoy es la Colonia Nueva, justo una colonia poblada por militantes de Antorcha Campesina.

Si bien se resuelve parcialmente su situación de vivienda, su vida transcurre entre la carencia e inestabilidad que genera ya para entonces cierta afición por el alcohol, por parte de Antonio.

Procrean siete hijos, seis de los cuales, mueren por causas que ellos atribuyen a envidias, "aire que cogió algunos de ellos". Uno de ellos muere después de presentar vómito y diarrea por espacio de una semana; otro más por altas temperaturas y tos; dos de ellos mueren al poco tiempo de nacer por causas que incluso para ellos son inexplicables, "eran muy pequeños y flaquitos, pero no pudo ser mal de ojo o aire porque nadie fuera de la partera, los vio", otro murió por asfixia, fue en un periodo del año donde el calor estaba especialmente fuerte y el niño estaba "muy tapadito"; y la última, María Mercedes (llamada así por el personaje de la telenovela del mismo nombre) que logró llegar a los seis años y que era "muy bonita y guerita" y por tanto el orgullo de ambos, tiene hemorragias constantes y ella sí es atendida en el centro de salud de la comunidad, se le diagnostica cáncer y después de largos tratamientos en la capital del Estado, es canalizada a la ciudad de México; Antonio relata que en el traslado hacia la ciudad, la niña le pidió que ya no la llevara, que quería regresar a su casa con su madre; a las pocas horas de llegar al hospital en el Distrito, la niña muere y debieron pasar tres días para que Antonio pudiera hacer las gestiones necesarias y reunir el dinero para que le entregaran el cuerpo de su hija.

Entre las explicaciones que ellos buscan a la muerte de sus hijos, además de la envidia, Paulina desliza su convicción de que el problema es ella, que está enferma y que por eso no ha podido tener hijos sanos. No obstante a sus 37 años,

¹²⁹ Esta organización de filiación priista, que en Huehuetla tiene una fuerte presencia e incidencia en los conflictos de tenencia de la tierra, postulación de candidatos para la presidencia municipal y reparto de apoyos para vivienda y mejoramiento de las mismas, como indiqué arriba.

conserva la esperanza de tener una hija, que logre compensarlos por la pérdida de María Mercedes, y explica que ahora sí va al Centro (de salud) para checarse y poder estar sana por si "*Diosito me manda otro hijo*".

El hijo que sobrevive, también llamado Antonio, es para ellos producto de un milagro y de la bondad de Dios que no podría permitir que estén solos como pareja, pues también ha padecido y sanado de distintas enfermedades. Pero también motivo de largas desveladas y angustias constantes, ya que a sus casi 21 años, tiene problemas con la bebida y pasa por largos periodos de agresividad (que Paulina atribuye a que ha tomado muchos medicamentos, por sus enfermedades); no terminó la primaria y ocasionalmente trabaja como albañil.

Actualmente Paulina y Antonio, mantienen una relación relajada (Antonio dejó la bebida hace mucho tiempo y refiere que ahora le hace mucho daño), se puede apreciar afecto entre ellos, solidaridad y cuidado del uno hacia el otro; comparten el dolor de los hijos perdidos, pero también la esperanza de una posible hija, y de que el que tienen logre mejorar su vida.

A la muerte de Doña Chepita, se quedaron a vivir en la casa de ésta¹³⁰ y vendieron la suya. La casa de Doña Chepita, también está en una zona distante del centro del pueblo, pero mejor posicionada que la de ellos (está más alejada del río, lo cual disminuye la vulnerabilidad ante las crecidas de éste). Tiene piso de tierra, la habitación principal está techada de láminas, y la cocina de láminas de cartón, hecha de madera, sin estufa de gas, ni refrigerador, el mobiliario con el que cuentan es una mesa de madera, sillas y algunos bancos, su alacena está compuesta por un anaquel de madera pegado a la pared. El único cuarto que está techado de loza, lo ocupa su hijo Antonio, quien lo comparte con su joven mujer.

¹³⁰ Lo que ha sido motivo de disputa entre Antonio y su hermano José, pues no quedó clarificado para quien sería la casa y dado que ambos sostienen que contribuyeron a su construcción, consideran que los dos tienen derechos. Antonio agrega que en él tiene más, por ser el hijo más pequeño, porque es el que desde siempre estuvo cerca de la madre, mientras Martín el hermano intermedio se casó y se fue para el Distrito y José, al convertirse en curandero, tenía salidas constantes y el tiempo que regresaba al pueblo, lo dedicaba a su familia, él aún casado, se mantuvo ahí, y finalmente porque junto con Paulina, atendieron a su madre en los últimos periodos de su enfermedad y su muerte. En la última visita que les hice, tanto a Don José el hermano, como a ellos, me comentaron que estaban entablando demandas de carácter legal, mutuas, para definir la propiedad de la casa.

Aunque disponen de agua potable, no tienen agua corriente y ésta llega sólo por unas horas a la media tarde, usan letrinas y sí tienen energía eléctrica.¹³¹ Con la venta de su casa, lograron hacerse de unas camas y de aparatos eléctricos (grabadora y televisión, especialmente para el hijo) y pudieron tener cierta holgura para su alimentación y la compra de medicinas para Paulina. Su dieta está basada en frijoles, tortillas, chile y café; ocasionalmente tamales hechos con carne de cerdo y en situaciones extraordinarias, sopas de pasta y algunas verduras. Paulina acude los domingos a la plaza y adquiere los alimentos que complementarán su comida: frijoles, jitomates, cebollas, algunas legumbres y si el dinero lo permite, un poco de pollo. Como no tienen huerta, deben comprar el café y masa en el molino para las tortillas, en mayor medida MINSA o MASECA, cuyo uso se ha extendido en la población.

El salario de Antonio, quien se dedica a las labores agrícolas como peón asalariado y a la recolección de leña, fluctúa entre los 50 y 60 pesos diarios; su circunstancia económica los ha hecho beneficiarios del programa Oportunidades del gobierno federal y del reparto de desayunos del DIF los fines de semana.¹³² Acuden a misa los domingos y cuando pueden, apadrinan a algún niño por bautizo o por salida de la escuela. No muestran intolerancia a las personas que se pasan a otras religiones, pero consideran que eso está mal porque contraviene la educación de sus padres, sus tradiciones y lo equiparan a una traición.

Su grupo de amistades se circunscribe a las personas de su calle, con quienes comparten casi las mismas condiciones; en las elecciones pasadas acudieron a votar y están pendientes de los problemas que ha debido enfrentar la presidencia municipal pero con cierta distancia, asumiendo que es una obligación participar en los procesos electorales, pero sin que se sientan identificados por los

¹³¹ De acuerdo al Índice de marginación a nivel localidad 2005 (CONAPO), la marginación se define como "un fenómeno estructural que se origina en el modelo de desarrollo y se manifiesta tanto en las dificultades para propagar el avance técnico en el conjunto de la estructura productiva y en las regiones del país, como en la exclusión de grupos sociales del proceso de desarrollo y del disfrute de sus beneficios" y el Índice de marginación como "una medida resumen que permite diferenciar las localidades del país según el impacto global de las privaciones que padece la población como resultado de la falta de acceso a la educación; la residencia en viviendas inadecuadas y la carencia de bienes."

¹³² Que consiste en un cubo de leche, galletas o dulce y una bolsa de chicharrones de harina.

programas políticos de los partidos mayoritarios —que son el PRI y el PRD- ni representados por ellos.

Por lo que respecta a su participación en la realización del “costumbre”, Antonio las sigue si se organizan, a veces lamenta que ya no se hagan y que las pocas representaciones que se han hecho¹³³ *no sean iguales a las de antes*, pero tampoco vive como un problema el que muchas de ellas vayan desapareciendo.

Sobre los acontecimientos políticos de masas en los que se ha visto envuelta la comunidad, han participado activamente, especialmente en aquella que relatan, tuvo que ver con la movilización para solicitar la construcción del hospital, realizada después de que en el Centro de Salud, muere una mujer muy joven por razones que ellos atribuyen a la negligencia médica y al poco equipamiento del mismo¹³⁴. Hecho que además relatan con orgullo, pues eso habla de su capacidad de resistencia.

Quiero pasar ahora a describir la vida ritual de los tepehuas.

¹³³ Como parte de las actividades cívicas de la secundaria y del bachillerato de la comunidad, se han venido haciendo representaciones de las danzas de los pastores y de los tambulanes, con escenificaciones montadas por los maestros, auxiliados por algunas gentes del pueblo, Antonio y su hermano don José, han colaborado.

¹³⁴ Acontecimiento que refiero más arriba.

4.4. Calendario Ritual



En procesión del Santo Patrono del pueblo

Las fiestas y acontecimientos importantes que marcan la vida colectiva de los tepehuas, ha transcurrido entremezclada –como la de muchos otros grupos indígenas a partir de la conquista- con la realización de costumbres que identifican como propias, de los “antiguas” y las promovidas por la iglesia católica.

De este modo en la cosmovisión de los tepehuas de Huehuetla convergen aspectos de la religiosidad occidental con aquellos remanentes de lo que podrían considerarse expresiones religiosas de tradición mesoamericana. De acuerdo con López Austin (1998) se trataría de algunos aspectos de la cultura original que ha tenido pocas modificaciones y que constituirían lo que llama el “núcleo duro” de un sistema de pensamiento, en este caso del mesoamericano. Agrupo en consecuencia aquellos rituales propios del calendario ritual católico y aquellos que corresponden por su naturaleza, al calendario mesoamericano; para finalmente anotar los aspectos del ciclo vital, que me permitirá también dar cuenta de la forma

en que se construye la persona entre los tepehuas y el papel que en dicha formación tiene el trabajo; elaboro ésta descripción teniendo presente que ambos aspectos, producto del entrelazamiento de marcos conceptuales, religiosos y de vida distintos, forman parte fundante de lo que es ahora la cultura indígena, pero vista en perspectiva de transformación, asumiendo con ello que su estudio habrá de considerar su proceso de transformación continua, en el que estructuras y creencias antiguas se articulan dinámica y creativamente con nuevas formas y contenidos (Broda, 2001).

Se puede ubicar una intensa actividad en torno a las festividades en dos periodos: en febrero con la celebración de la Virgen de la Candelaria, el carnaval y hasta la semana santa y en octubre, por la celebración de los días de muertos. La abundancia económica que implicaba primero la cosecha del maíz como el grano primordial en ambos periodos y posteriormente, el café cuya cosecha finaliza entre febrero y marzo, daba lugar a una condición económica propicia para la realización, con cierta holgura, de dichas festividades.

Para dar cuenta de los aspectos que conforman la cosmovisión tepehua comenzaré por presentar la manera en que opera el sistema de cargos y el carnaval, eventos que se considera mantienen cierta vitalidad y en los que parece aflorar la colectividad tepehua.

4.4.1. Sistema de Cargos.

Comprender la complejidad con la que opera el sistema de cargos, especialmente en las condiciones de cambio y fragmentación que viven los pueblos indígenas, ha dado pie a numerosas investigaciones etnográficas, que a su vez se han sustentado en una teoría explicativa. Rodríguez López (2000:3) indica que desde la década de los cincuenta, los numerosos estudios producidos centraron su atención en el papel que en la reproducción social de la comunidad indígena jugaron los sistemas de cargos religiosos, planteándose como puntos en común: su atribución en la delimitación de las fronteras comunitarias, su capacidad reproductora de la comunidad como unidad corporativa, como refuerzo de la identidad local y el de ser fuente de prestigio individual. Lo anterior supone una

concepción de la comunidad como una unidad aislada y en equilibrio, lo cual no se corresponde con la realidad de éstas, a decir de Rodríguez en el marco actual; desde mi perspectiva, tampoco con las realidades pasadas. La hipótesis que sostiene en su trabajo me parece central para entender el sistema de cargos entre los tepehuas, especialmente en lo que corresponde con el decremento del poder y las funciones de los cargueros (mayordomos) en la vida pública y política¹³⁵. Considero también de vital importancia el que esta autora aborde el análisis de los sistemas de cargos, *más como un proceso que como una categoría*, pues entendido así, éstos pueden ser analizados en su adecuación a contextos espaciales y temporales diversos.

En el sistema de cargos de Huehuetla, objeto de análisis del trabajo de Miranda (Op. Cit.) se establecen distintas referencias, que sustentan mi afirmación, así como el resultado de mis propias observaciones sobre el mismo.

La mayordomía se compone de cinco mayordomos, que a su vez cuenta con un ayudante y una madrina también con su ayudante y corresponden a los siguientes santos:

1. Mayordomo principal (Sha Hai): Virgen de la Candelaria; celebración, 2 de febrero
2. Mayordomo segundo: San Benito, patrón del pueblo; celebración 11 de julio
3. Mayordomo tercero: del Sagrado Corazón, celebración 15 de junio.
4. Mayordomo cuarto: de la Virgen de los Dolores, celebración, viernes anterior al del Santo entierro.
5. Mayordomo quinto: del Santo Entierro, celebración viernes santo

¹³⁵ Mi hipótesis es que este sistema, entre los nahuas contemporáneos, no representa el vehículo exclusivo en la definición de la comunidad y en el establecimiento de sus límites hacia el exterior, y que se manifiesta además, un decremento del poder y las funciones de los cargueros en la vida pública y política. *Ibid*, p. 3

Únicamente se reserva la mayordomía con el sacerdote para el santo que la persona interesada o la familia, defina. Miranda (op. Cit: 142) indica sin embargo que hay cierta preferencia por ser el "Sha Hai", el primer mayordomo, "el grande". Cumplirá con las funciones de la mayordomía durante el lapso de un año, y cada uno de ellos se deberá ocupar de los festejos de la deidad a su cargo. Si bien tienen una participación preponderante en el 27 de enero, durante "el baile de la mesa", que es el día en que simbólicamente se concluye con el cargo, hecho que realmente ocurrirá una semana después, el dos de febrero, cuando se inicien los nuevos mayordomos, y es a su vez la segunda fecha en donde todos los mayordomos intervienen activamente. En este mes cuando se entrega y se inicia el cargo, se realizan cinco misas, una por cada santo que se celebra:

2 de febrero, Virgen de la Candelaria

3 de febrero, San Benito

4 de febrero, Sagrado Corazón de Jesús

5 de febrero, Virgen de los Dolores

6 de febrero, Santo Entierro, en este último día es cuando se realiza el cambio de mayordomos. Y cuando inicia el ciclo anual de la mayordomía.

El 27 de enero, día de los cinco bailes o del "baile de la mesa", se realiza cinco bailes uno por cada mayordomo, en ellos se reparte café o atole agrio, pan, aguardiente y tepache. Antes del inicio del baile, se realiza la ceremonia del "baile de la mesa", en el cual todos los familiares del mayordomo bailan alrededor del altar -la mesa- puesto en honor del santo que corresponda a cada mayordomo, con una vela y al son de un trío de huapango, cuya música es especial para la ocasión.

Este baile precede a los festejos del 2 de febrero que es cuando inician las misas, procesiones y comidas para presentar a los nuevos mayordomos, pero también cuando se festeja a la Virgen de la Candelaria.

En esta fecha, llegan personas que no son de la comunidad, las actividades son preponderantemente comerciales y en las casas se colocan altares a la Virgen. El día 2 por la mañana se inicia la procesión, un hombre va por delante quemando cohetes y la procesión la encabezan mujeres de edad avanzada que

llevan veladoras y se va quemando incienso, son cinco (las madrinas) vestidas con liado, cuatro hombres jóvenes trasladan a la Virgen y atrás la demás gente, camina en silencio, pero acompañadas de la música de un trío. Realizan un recorrido por todo el pueblo y llegan a la iglesia. Al entrar se deposita a la Virgen en el altar, el sacerdote recibe a la procesión y entonces da comienzo la misa; posteriormente van ingresando a la iglesia personas con el "niño dios", al término de la misa todos salen e inicia otra procesión, esta vez la virgen va adornada con un collar de papel de colores y otro con pan, realizan el mismo recorrido, llevan cirios grandes adornados con papel en forma de círculos, rojos, con dos especies de banderitas una en color verde y otra roja. Llegaron por segunda vez a la iglesia, pero ya no entraron todas las gentes, nuevamente depositan a la virgen en el altar y le quitan el collar de pan; pasan algunas mujeres haciendo una reverencia a la virgen, la tocan o la besan y salen de la iglesia. Algunas de ellas se dirigieron a la comida que ofrecería el mayordomo.

En los días siguientes se realizan las misas de los demás mayordomos; cada santo tiene un mayordomo, el paga la misa, el baile, el castillo y la comida. Después de la misa el mayordomo invita a todos a comer a su casa, ofrece carne de res o puerco, tepache, cerveza. Las madrinas, que son las que van delante en las procesiones, con la vela y el sahumador, cuando llegan a la casa del mayordomo son las que bailan alrededor de la mesa con el sahumador y la vela encendida, mientras un trío toca huapango. El mayordomo y sus ayudantes son los que cargan el santo correspondiente durante la procesión, y los ayudantes son los encargados de hacer los mandados que se requieran durante la comida; en los días de fiesta en la casa del mayordomo se quedan a la vista, el sahumador y los cirios de las madrinas. En todas las casas de los mayordomos se coloca un altar con flores y el santo que corresponda, cuando se escuchan las campanadas que llaman a misa, se coloca chocolate en el altar. Cuando van a misa llevan huevo, pan, panela, carne y dinero y se lo dejan al padre; a cada santo le colocan un collar de flores de papel y otro de pan de rosquete y listón.

Y si bien la invitación a la comida es abierta, por lo que pude observar, sólo asisten las personas conocidas de la familia.

El último día, en la última procesión salen todos los santos a recorrer las calles y en la misa se dan a conocer los nuevos mayordomos para el año siguiente.¹³⁶ El mayordomo saliente lleva su rosario, símbolo de su cargo y se lo entrega al nuevo al finalizar la misa.

Miranda indica que al inicio del cargo y al final, se realiza una limpia, la que llama "limpia prima" y al finalizar el cargo. Ésta será realizada por el Tapapan de la comunidad. Su realización es muy importante para indicar, la primera que se acepta el cargo y la segunda, para dar cuenta de su cumplimiento, así como de ella depende la tranquilidad del santo con el que se cumplió.

Paralelo a la celebración de la mayordomía se lleva a cabo "la fiesta del café" cuyo ambiente describo a continuación.

Un hecho que se fue haciendo evidente en el transcurso de la investigación —al inicio sólo como producto de mis reflexiones del espacio— adquirió su verdadero sentido en una de las últimas estancias en Huehuetla y que coincidió con la celebración de lo que a juicio de algunas personas no tepehuas, constituye la "fiesta grande": la de la virgen de la Candelaria. Si bien es cierto encontramos amplia información que documenta sobre la fuerza que esta celebración tiene entre las comunidades indígenas rurales, como entre los sectores urbano-populares, me resultó un poco extraño que mientras en otras ocasiones —día de muertos, diciembre o el día de San Benito— en ésta, la ocupación de las familias con quienes establecí contacto como informantes y cuyo comportamiento y autodenominación se considera tepehua, no realizaran ninguna actividad especial con motivo de ésta; más aún, no me encontré con los tradicionales tamales, el mole, los atoles tan presentes en los otros momentos, así como el ambiente de preparación especial que los otros momentos habían tenido; mientras que entre el resto de la población migrante y no tepehua, se encontraban involucrados en las diversas actividades que la presidencia había organizado para ésta llamada por la estructura de gobierno "fiesta del café" que pretende instituir la como una práctica

¹³⁶ Dato que me fue referido pues en los dos años en que estuve en esta fecha, las procesiones de los demás santos no ocurrió, atribuyéndose su falta al clima, dado que estos días estuvo lloviendo y la temperatura era baja.

anual y en clara referencia a la reactivación del cultivo del café que es además lo que parece ser el programa agrícola central del nuevo presidente municipal.

Esta circunstancia corroboró mi percepción de que la persistencia de lo tepehua como formas específicas de relación, conducta, parentesco, sintetizadas en lo que ellos denominan su pertenencia a los pobres, ignorantes, tepehuas, se mantienen en medio de los cambios que esta comunidad está sufriendo. La distribución espacial siempre me ha parecido importante para denotar el tipo de relación social que se vive en Huehuetla; en esta ocasión, en las calles centrales del pueblo se instalaron los distintos puestos que vendían desde máquinas de coser, pasando por cobijas, hasta música y películas piratas, así como una creciente cantidad de baratijas chinas; entre esta mercadería pude encontrar también algunos trajes (liados) tradicionales tepehuas que se perdían entre bolsas, accesorios chinos. Y mientras que en las zonas marginales del pueblo donde habitan en su mayoría los tepehuas, cuya situación económica es notoriamente precaria, la dinámica de su fin de semana transcurría con cierta monotonía; en esta zona, los mestizos o estaban involucrados completamente en el festejo ya sea como comerciantes o como consumidores de los distintos productos y de los espectáculos organizados por la presidencia como parte de la llamada "fiesta del café", que en el último año, consistieron en música de la región, exposiciones de fotografía, carrera de caballos y venta y exposición de algunas artesanías.

En mi percepción esta fecha, está más difundida entre la población como el de la "fiesta grande" y determinada por estas actividades, que por las relacionadas con la mayordomía.

Las otras celebraciones que incluye el cargo, son las del día de Corpus, del día de San Benito, de la Virgen de los Dolores y del Santo entierro. Éstas dos últimas se realizan en el marco de la celebración de la Semana Santa y los mayordomos tienen que ocuparse de la parafernalia de ésta. En cuanto a las dos primeras ocurren de la siguiente manera:

El día de Corpus, que se celebra el 14 de junio, y que Miranda consigna como "la fiesta del puchucgchug", nombrada así porque la flor con que adorna la

imagen principal es ésta, que es de color guinda. Los mayordomos se encargan de adornar la iglesia y sus imágenes y también en esta fecha se realiza el "baile de la mesa"; al igual que en la fiesta de la Candelaria, se ofrece cerveza o aguardiente y comida a los asistentes y se realiza un baile con huapango.

En el caso de la celebración del día de San Benito, comienza con una novenaria, en los primeros días del mes de julio que se realiza en la casa del mayordomo correspondiente. Se pone el altar en la entrada de la casa, la madrina pasa al sahumerio frente al altar, la esposa del mayordomo nos ofreció atole de chocolate y galletas; llegó un trío que estuvo tocando sones especiales para este día; posteriormente las madrinas comienzan a bailar frente a la mesa y esperan un tiempo adecuado para que se reúna la gente; a un tiempo que consideran adecuado, comenzó la procesión por las calles aledañas a la central, y por la parte que corresponde al centro de salud y a la biblioteca así como el costado de la presidencia, llegamos a la iglesia, se hace una parada cuando se pasa frente a la casa de los mayordomos restantes y las madrinas bailan y sahúman al Santo; la procesión encabezada por las madrinas y por el mayordomo, estuvieron esperando al padre, quien no se presentó; posteriormente comienza la música y realizan un baile al ritmo del son del trío que acompañó durante el breve recorrido que se hizo igual con cohetes; después se hace una oración y luego toman su lugar las madrinas en los asientos delanteros de la iglesia; hacen otro espacio de tiempo para esperar al sacerdote; después de un espacio de tiempo la gente se retira y esto se repetirá durante nueve días, hasta el día de San Benito, en donde se realiza nuevamente la procesión, la misa oficiada por el Obispo (la iglesia pertenece a la Diócesis de Tulancingo). En esta misa se realizan bautizos, confirmaciones y se observan celebraciones en los hogares para tal propósito.

Se realizan también eventos deportivos, peleas de gallos, carreras de caballos, rifas. En el año de 2007, se realizó además un concurso de canto, presentación de grupos de grupos de música de la región y un baile por la noche del 11 de julio.

Tanto San Benito como la Virgen de la Candelaria son vestidos con los trajes tepehuas tradicionales.

Estas son las celebraciones que conforman el sistema de cargos en Huehuetla y sobre el que quedan preguntas abiertas: ¿fungir de mayordomo supone aún en Huehuetla ostentar cierto prestigio político?, ¿consolida el sistema jerárquico, en el sentido de que son las familias con mayor solvencia económica quienes pueden aspirar al cargo? ¿ésta función, puede ser realizada por una mujer? ¿Por qué en los eventos a los que asistí son las madrinas quienes ocuparon un lugar deferencial y no los mayordomos, o por lo menos no abiertamente?. Respecto a la respuesta de las dos primeras, de acuerdo a lo que pude observar, cargo de mayordomía, está dejando de significar que la persona que lo ostenta adquiere prestigio político, si bien algunos de los últimos presidentes lo usaron para que la gente los conociera, su presencia ha sido más decisiva en otras funciones de la esfera social; en cuanto al sistema jerárquico, no sólo han sido personas con mayor solvencia económica quienes han fungido como mayordomos, es usual que quienes quieren participar en él, ahorren hasta con tres años de anticipación para poder afrontar los gastos y hacerlo les significa más un sentido simbólico, de cumplimiento de una responsabilidad religiosa que saberse reconocidos políticamente o que sirva como mecanismo de redistribución de la riqueza, Miranda establece también que hay una clara división entre la jerarquía política (mestizos) y la jerarquía religiosa como el sistema de cargos (tepehua). Y que aquellos mayordomos que no cumplen su función tal como se espera de ellos, son abandonados por la madrina, la cual deja de acudir a su casa y la gente del pueblo no lo apoya.

Y sin bien, Miranda (op. Cit) no aclara si la mayordomía puede estar en manos de una mujer, si indica que *no existe ningún procedimiento o antecedente a considerar para las personas que deseen ser mayordomos, sólo toman en cuenta la voluntad*. Y a pregunta expresa a doña Anita de si ella y su hija podrían ser mayordomas, su respuesta es que sí, previa solicitud a la iglesia y por supuesto la disposición del dinero necesario.

Por último, si sigue operando como un mecanismo de fortalecimiento de la comunidad en tanto éste como la celebración del carnaval, siguen un patrón de

cooperación solidaria y participación abierta en su celebración, si bien esto último, de forma limitada.

4.4.2. Carnaval, febrero-marzo

Andrés Medina (1995), al elaborar un breve recuento de las posiciones interpretativas en torno al carnaval indica que en los primeros trabajos etnográficos centrados en la comunidad el análisis del carnaval lo sitúan como una fiesta importante, no obstante es a partir de los trabajos de Victoria R. Bricker (1986,1989) que centra su estudio en los diálogos burlescos y cargados de alusiones a la sexualidad que desarrollan los distintos participantes, pone el acento en las implicaciones éticas de las burlas y los chistes que exageran la conducta que atenta contra las reglas de la vida cotidiana de la comunidad. (p. 132)

De acuerdo a Ochiahi (referido también aquí por Medina) el carnaval es un ritual renovador del tiempo, un marcador de cambio de estación, el ceremonial cosmológico por excelencia, y se inscribe en un movimiento cíclico en el que se construyen las categorías espacio-temporales que definen las cosmovisión de raíz mesoamericana.: los seres prehumanos que viven en los márgenes del universo y en el inframundo, como enanos, demonios, negros y todo tipo de personajes extraños, emergen en los días de carnaval subvirtiendo las normas comunitarias y desarrollando una lucha cósmica.(133).

En el caso del carnaval de Huehuetla, la transgresión a las normas comunitarias se observa en cuanto que los participantes (huehues) son considerados flojos, mentirosos e irrespetuosos, y opera cierta renuencia para darles monedas pues se considera inapropiado.

La celebración del carnaval se desarrolla en un ambiente festivo, que contrasta enormemente con el espíritu que prevalecerá semanas después en la semana santa.

En él participan personas grandes, jóvenes y niños, hombres y mujeres, si bien me indican que antes sólo participaban hombres adultos e igual que en el día

de la Candelaria, noviembre o diciembre, llegan al pueblo las personas que viven fuera de Huehuetla y visitantes de distintos lugares de la región. Se pueden apreciar distintos personajes desfilando por las calles del pueblo: los comanches, los diablos, brujas, apaches y animales diversos. Se realiza dos semanas antes de la semana santa.

Los tradicionales Huehues, son representados por jóvenes, pero antes eran un grupo de hombres adultos que eran preparados por el curandero del pueblo y representaban este papel durante varios años.

Miranda (op.cit:164) indica que actualmente *en el carnaval participan varios grupos de Huehues, las escuelas aprovechan la fiesta para recabar dinero, pero los mejores danzantes están representados en los legítimos tepehuas, porque ellos tienen los modos y movimientos originales que requiere un Huehue que porta un calzón de manta, un sombrero huasteco, un morral, una máscara de popelina, un machete y un algodón o bien la señora que viste de liado, su máscara de tela, un sombrero y un rebozo.*

Si bien la gente refiere el carnaval como un momento de participación masiva de la población, activa y gustosa, sus últimas celebraciones han estado marcadas por los comentarios negativos en torno a los financiamientos de instituciones o investigadores que han aportado dinero a personas en forma selectiva, lo que ha creado cierta renuencia entre la gente que tradicionalmente representaba el papel de Huehue, pues son persistentes los rumores de que el curandero y algunos de ellos, son quienes recibieron dicho financiamiento. Por otro lado, el carnaval también ha sido representado para ser filmado y por ello, su realización financiada casi con este fin y cuando me presentaba con la gente, y les explicaba el objetivo de mi presencia en Huehuetla, siempre me refirieron la casa de un vecino que vendía copias del vídeo que había sido realizado por "unas gringas".

Miranda mismo afirma: *el evento es representativo de la región y es una de las fiestas de mayor participación comunitaria, sin embargo el divisionismo y la mala organización está presente en la etnia, se crea una desconfianza porque creen que algunos individuos se les ha apoyado con un dinero proveniente del INI*

y a otros no, esto crea envidia y ya no quieren participar de manera voluntaria los señores sino que desean que se les pague su día, argumentan "el que anda organizando recibió dinero del INI y a nosotros no nos toca nada" a raíz de ello el carnaval va perdiendo su esencia comunitaria participativa, se quiere transformar en un evento de lucro e intereses económicos y en ocasiones hasta políticos.

Esta circunstancia es una más que explica la desconfianza de la población hacia los que vamos con la intención de realizar alguna investigación y que para algunos de los visitantes, comienza a percibirse como "natural" en los tepehuas, es decir, la caracterización que de ellos hacen es "los tepehuas son desconfiados, pleiteros e interesados", algo que incluso hasta para algunos de ellos, los define.

4.4.3. Semana Santa.

La celebración de la Semana Santa que reproduce la muerte y resurrección de Cristo y está definida en gran medida por la dinámica que la Iglesia establece y cuyos detalles paso ahora a describir:

Las actividades preparatorias consisten en la organización de un retiro espiritual, que tiene una doble función: preparar espiritualmente a quien en sus comunidades habrá de dirigir las ceremonias propias de la Semana Santa y la de resolver las posibles dificultades a las que podría enfrentarse en las mismas.

El trabajo de aleccionamiento hacia los catequistas de las comunidades, responde a la necesidad que tiene la Iglesia de mantener una representación legitimada por ella, extendiendo su presencia a través de figuras no oficiales pero si normativizadas a partir de la asistencia de los catequistas a este tipo de reuniones, pero también por el reconocimiento público que el sacerdote hace sobre ellos. Y es que siendo Huehuetla, cabecera municipal el sacerdote es el encargado de oficiar misa aquí y en el resto de las localidades. En Huehuetla la misa se celebra cada domingo a diferentes horarios, pero en el resto del municipio, lo hace en otros días a la semana, generalmente en sábado y de acuerdo a turnos que establece con los catequistas y a su disponibilidad (es claro que esto no incluye liturgias extraordinarias por enfermedad o muerte de algún

miembro de los pueblos), por lo que también la celebración de la Semana Santa es realizada en Huehuetla por el sacerdote mientras que en el resto del municipio, ésta corre a cargo de los catequistas. Las indicaciones que da el sacerdote y los acuerdos que se tomen en este retiro, precisan la forma en que la Iglesia conducirá las ceremonias que tienen lugar en la Semana, especialmente las del Domingo de Ramos, el lavatorio de pies (jueves santo), la crucifixión de Cristo (viernes santo) y la misa del sábado de Gloria.

Los rituales propios de estos días comienzan formalmente el domingo de ramos, que recuerda la entrada de Jesús a Jerusalén para consumir su misterio pascual.¹³⁷ Y tiene otros tres momentos fundamentales: el jueves santo, que recuerda la última cena de Cristo con los apóstoles y durante ella, cuando les lava los pies; viernes santo "Pasión del señor", donde se recrea el momento en que Cristo muere; y finalmente, la resurrección.

El domingo de ramos coincide con el día de plaza en Huehuetla, por lo que implica una alta concurrencia de los habitantes de las localidades que conforman el municipio, quienes acuden a la iglesia para la bendición de las palmas, pero también a realizar sus compras en la plaza.

Durante el jueves santo se lleva a cabo una misa por la noche, en la que se recrea el lavatorio de pies, para lo cual se eligen a doce jóvenes quienes serán también los que participen encabezando la procesión del viernes santo, recordando el Vía Crucis.

El viernes por la mañana se realiza la procesión con algunas personas representando a los apóstoles y a Cristo; y por la noche, la procesión del silencio, encabezada por el Mayordomo que tiene a su cargo al Santo Entierro, quien compra la ropa para el santo y es acompañado por las madrinas y su ayudante.

El sábado la población culmina la celebración de la Semana Santa con un baile, que es financiado por la presidencia municipal y que es motivo de

¹³⁷ Misal Mensual, texto oficial de la Conferencia del Episcopado Mexicano, Ed. Buena Prensa, año XLII, No. 489

desacuerdo por el padre y catequistas¹³⁸, pues esta fecha más bien se considera de vigilia y meditación; mientras que para la población se trata de imprimirle un sentido festivo y la realización de este baile permite el esparcimiento y la reunión de la población joven, que de otra manera no se incorporaría a la celebración.

Una práctica que está asociada a esta fecha y que si bien tiene un trasfondo religioso¹³⁹, es la pesca –chacalear- de algunas especies de río, entre ellas las acamayás, los burritos, la mojarra y que sirve como ocasión de recreación y convivencia familiar, al mismo tiempo que convidar a un visitante a comer pescado, es muestra de hospitalidad. Sin embargo, es una práctica cada vez menos usual, pues la contaminación y la disminución de dichas especies en el río han llevado a que la gente vaya menos de pesca.

De este modo, tanto la reunión de la familia para “chacalear”, como para aprovechar la ida al río para refrescarse en una temporada de calor intenso como es ésta, y la asistencia al baile, terminan por hacer de la semana santa un momento de descanso, diversión y reunión de la familia, pues también es una fecha en que una gran parte de la población que radica en las ciudades –Ciudad de México, Pachuca o Tulancingo- por motivos sobre todo laborales está de visita en Huehuetla.

4.4.4. Día de muertos.

De acuerdo con Broda (op. Cit, 1994:226) las fiestas que constituyen el marco fundamental para la celebración de los ritos agrícolas en las comunidades indígenas tradicionales son: la de la Virgen de la Candelaria, el día de la Santa Cruz, la ascensión de la virgen y el 1 y 2 de noviembre, día de Todos Santos o de muertos. Estos ritos, indica Broda, giran alrededor del maíz, de la lluvia y los cerros y se vinculan con conceptos aún vigentes de paisajes rituales.

¹³⁸ Expresado en el retiro a los catequistas y asistentes, ante lo cual algunos de ellos, sugirieron al padre que pidiera a la presidencia que lo suspendiera pues a sus ojos, esto contraviene completamente el sentido de la celebración de la Semana Santa.

¹³⁹ La Cuaresma y la prohibición de comer carne.

En los alimentos, la puesta del altar, el recuerdo de los muertos de los últimos años, así como el reparto de la comida de la ofrenda se muestran estas prácticas propias de los rituales tradicionales.

El día de muertos comienza de manera formal el 31 de octubre, por la mañana; cuando se acude a los negocios de los alrededores –si coincide la fecha con el día sábado o de tianguis, entonces se va al tianguis- a hacer las compras de las cosas necesarias para la comida y lo que requiere la ofrenda: para el altar de los niños, a los que se espera el 1º de noviembre. Se deberá comprar una muda de ropa que consiste en el liado, el quechquemetl, para las niñas; el calzón y la camisa de manta, para los niños. Para la comida que deberá acompañar la ofrenda, sólo es la papaclilla –que puede ser traída del monte con previa anticipación o lo que se estila ya actualmente, que sea comprada a algún vendedor que pasa a las casas ofreciéndola-, frijol torito que se considera exclusivo de la región y que es usado expresamente en los tamales que se elaboran en esta ocasión y en otras de naturaleza ceremonial; masa para los tamales¹⁴⁰; ajonjolí, con el que se prepara una pasta a la que se le conoce como pascal; cilantro silvestre, al que también se le conoce como cilantro espinudo; con estos ingredientes se elaborarán los “trabucos” que son unos tamales largos a los que se les agrega el pascal y el cilantro y que se preparan sólo en dos fechas: en ésta de muertos y el 24 de diciembre.

El altar se pone el día 31 de octubre a las 10 de la noche, pero sólo se compone de agua, pan para niños y la ropa, es muy importante que la ropa no haya sido usada antes, ni puesta en un altar de año anterior. A la mañana siguiente se agregarán los trabucos, fruta, atole de cacahuete, que permanecerán en la ofrenda, junto a lo que se le agregue este día, nuevamente por la noche pero ahora para la llegada de los muertos adultos. Este día se considera de vigilia y durante la primera parte de la noche, después de puesto el altar, se vela. Doña Anita indica que se puede estar frente al altar hasta horas no definidas.

¹⁴⁰ Que de acuerdo a lo observado en muchos casos, fue completada con MINSA O MASECA)

En el día primero de noviembre se desarrollan una mayor cantidad de actividades, pues a la elaboración de más trabucos, se agrega la preparación del mole, hecho preferentemente de guajolote; la de los tamales de chile y de frijol (éstos, que son con los que se come el mole, no llevan manteca y se elaboran sin sal) y la organización del resto de las compras para completar la ofrenda de adultos que consiste en: tamales de chile, de frijol, trabucos, gorditas de frijol torito, mole (el primer plato que se sirve estará destinado al altar) fruta, pan blanco, de huevo y con panela, refino o cerveza, cigarros, velas, otra muda de ropa, que es preferentemente de hombre, sombrero, morral, los implementos de trabajo (si se tienen), listón, aretes; las flores de cempazuchilt y las moradas, sal y agua. La puesta de la ofrenda y del altar que comienza como a las diez de la noche, sigue un patrón más elaborado que en el caso del día anterior: primero se sahuma la ofrenda, que consiste básicamente en un banco pequeño pudiendo ser en el suelo mismo, y en éste se coloca en primer lugar el plato de mole que se sirvió primero, pan, tamales y las velas¹⁴¹; después se procede a poner el altar con mole, pan y el resto de los objetos ya enumerados. Se puede colocar, si se cuenta con ellas, también fotografías de las personas a las que se dedica el altar y algunas imágenes religiosas, que tienen poca presencia fuera de las cotidianas que ya de por sí acompañan el altar familiar. Igual que la noche anterior es de vigilia.

El día dos de noviembre, muy temprano es el momento de ir al panteón. Doña Anita refiere que en años anteriores se acostumbraba llevar la comida al panteón y comer ahí; hoy esta práctica ya no se observa y la visita al panteón básicamente se ocupa para limpiar las tumbas, comentar sobre las costumbres y anécdotas de los que ahí descansan, y por supuesto adornar con flores, papel y velas, las tumbas.

A partir del mediodía se puede ver a las personas, canasta en mano, intercambiando la comida puesta en el altar. Doña Anita me indicó que la comida propia puesta en el altar no es consumida por la familia, sino que es la que se

¹⁴¹ Sobre la particularidad de esta ofrenda y la temporalidad de su puesta, habré de indicarlos en el apartado a describir los rituales del ciclo de vida, pues éstos se regulan a partir del tiempo del culto que se sigue a una persona adulta muerta.

reparte a los familiares, vecinos y amigos; a su vez ésta consume lo que se les envía de otros altares.

En estos días no "se trabaja", es decir no se realizan actividades remuneradas ni de otro tipo que no sean las requeridas para hacer los preparativos para alimentar a los muertitos, pues si alguien lo hace puede ocurrirle un accidente. Por ejemplo, Antonio suele recolectar leña para su venta, la que recolecta en estos días es especialmente para la elaboración de los alimentos que se pondrán en la ofrenda. Doña Anita y Antonio, me refirieron dos casos de muerte a personas que violentaron esta prohibición, uno en primera persona y otro al hijo de la persona que incurrió en dicho acto.

Esta diferenciación sobre el "trabajo" regular que se realiza con fines remunerativos y el "trabajo" que implica la preparación de los alimentos, la puesta de la ofrenda y la limpieza de la casa, fue una de las primeras diferenciaciones importantes que observé y quiero destacar, pues refiere a la conceptualización que se tiene del trabajo; por ejemplo, la hija de doña Anita elabora tamales (que no son los mismos que elabora en esta fecha) para su venta diaria en el bachillerato y lo hace también por encargo; de igual forma, enchiladas, gorditas y taquitos. No obstante al preguntarle si ese día no trabajaría me indicó que no y ante mi observación de que en realidad sí estaba trabajando, su respuesta fue *esto es otra cosa*, acompañada de una sonrisa. La misma observación la hice con Antonio, pues el 31 muy temprano regresaba de recolectar leña y la respuesta fue similar: *recogí un poquito de leña, pero hoy no se trabaja*, refiriéndome los peligros que hacerlo implicaba.

Por otro lado en el lapso de los tres años en los que realicé trabajo de campo, se hizo además por parte de las escuelas, un concurso de altares en la cancha del pueblo y se hizo la invitación como una actividad que tenía por objetivo "conservar nuestras tradiciones".

El ambiente que se vive en esta fecha si bien es de cierta solemnidad, prevalece el gusto y la buena disposición para la realización de las actividades necesarias para instalar las ofrendas; de igual forma, la cordialidad hacia los visitantes muertos y vivos, a quienes se les ofrecerá de forma franca y abierta los

alimentos preparados. Y si bien, las campanas de la iglesia tocan esporádicamente durante el día y se realiza una misa, la gran parte del evento se desarrolla en el seno de las familias y de acuerdo a los ritmos propios de cada una de éstas.

4.4.5. SOBRE LA COSTUMBRE DEL ELOTE Y DE LA SERENA.

Hay rituales que siguen siendo parte importante de la memoria colectiva y que les dan sentido a su identidad como tepehuas, dentro de los cuales encontramos: el costumbre del elote y la fiesta de la serena. En múltiples charlas con la gente refirieron estos rituales como los que realizaban como *auténticos tepehuas*, pero además donde el papel cohesionador que jugaba el curandero o curandera se denota y era determinante para que éstos ocurrieran¹⁴². Se puede leer en ellos también la importancia que confieren los pueblos mesoamericanos a elementos como el agua y la tierra. La fiesta de la serena es claramente un culto al agua, mientras que el costumbre del elote hace una referencia muy importante al maíz, el alimento principal de los pueblos mesoamericanos. Y es también en éstos, como en los del culto al agua, en donde a decir de Broda (op. Cit:23-24) se han preservado elementos importantes de la cosmovisión prehispánica, aún dentro del

¹⁴² Personaje cuya autoridad derivaba de distintos elementos que dotaban también al ejercicio de su actividad de legitimidad: primero que su dedicación a ésta hubiese sido validada a través de una ceremonia pública, de la honestidad con que administrara los bienes donados para la celebración de los rituales colectivos, especialmente éste del elote y de la serena y que no pidiera a cambio de su participación ni de las curaciones que realizaba pago alguno. Actualmente si bien don José Romero es reconocido como el curandero del pueblo, se cuestiona su autoridad moral y no es bien visto que cobre por sus servicios de curación. No obstante, en los últimos años don José ha tenido como ocupación principal los servicios de curación tales como: levantar la sombra, curar huesos, enfermedades derivadas del mal de ojo o de envidias y otras prácticas que son de lo que él llama, magia blanca o de la buena, designada por el señor bueno y no el malo; es importante resaltar esto porque el hecho de que su papel vaya siendo cada vez más el de un curandero de enfermedades, más que el de un tapananá, indica el cambio cultural que la comunidad está teniendo en torno a sus prácticas rituales. Otro indicador de ello, es el hecho de que al morir la madre, doña Chepita, reconocida como la partera del pueblo, también haya desaparecido con ella, esta práctica de dar a luz auxiliada por una partera y se sustituya cada vez más por la asistencia al Centro de Salud, en este caso porque ya no hay otra partera a la que se le reconozca la suficiente experiencia como a doña Chepita, pero también porque se va extendiendo más la práctica de la medicina alópata, si bien quedan resquicios de desconfianza hacia ésta y de la creencia que atribuye al mal de ojo, la envidia, los enfriamientos o la pérdida de la sombra, como causantes fundamentales de la muerte de alguna persona joven o niño.

marco de las innovaciones que se introdujeron a partir de la conversión a la religión católica.

La celebración de la fiesta de la serena¹⁴³ tenía como sentido mantener una relación armoniosa con el río, que evitara su enojo y como consecuencia inundaciones al pueblo, un fenómeno que ha sido recurrente en su historia. No existe un periodo definido de realización; más aún en el calendario ritual no tiene una fecha fija¹⁴⁴, más bien refieren que su realización obedecía a los momentos que la misma serena le marcaba al curandero y a la disponibilidad de recursos de la gente, *pus eso cuando tienen con qué y cuando no, no, y tonces la gente ta cooperando, ta cooperando, unos le dan pollo otros un poco de sumerio, según esta uno conviviendo lo lleva uno allí.*

Éste la escuchaba a través de un sueño y entonces era el momento en que se sabía que había de hacerse el ritual pues ella misma marcaba el tiempo, era para la serena, *que para que no crezca el río porque si no lo hacen así se lleva el pueblo, que porque habla que dice "no dice yo también orita ay mis hijos ya no tienen ropa, ya no tienen que comer pero de todos modos voy a estar aquí con mis hijos", que dice la serena cuando le hablan a ellos, entons por eso lo hacen así.*

El curandero era el portavoz de las peticiones que la serena hacía a la comunidad y que siempre consistía en una ofrenda que debía hacerse en el río, en la compra de ropa de mujer: liado, huaraches, aretes, peines y jabón para ella. Comida, música, pollos o guajolotes para celebrar el ritual y cohetes *le preparan a la serena, que le llevan su ropa, su arete, todo, su zapato, su peine.*

Los gastos que esto implicaba eran sufragados por el pueblo en su totalidad y se hacía a través de donaciones en especie o en dinero, siendo el curandero el

¹⁴³ Refiero aquí la reconstrucción que elaboré del ritual a partir de charlas informales y comentarios sueltos en torno al mismo. Cuando platicaba con la gente y les explicaba el motivo de mi presencia en Huehuetla, invariablemente me platicaban sobre su existencia, de su participación y de que había dejado de hacerse, lo cual lamentaban, indicando como una de sus causas el que ya no tuvieran un curandero en el que se pudiera confiar. Con todo, no me fue posible obtener una descripción pormenorizada del mismo.

¹⁴⁴ Miranda (op. Cit.:174) sostiene que la época de lluvias, calor y crecientes se consideraba anteriormente, a partir de junio hasta inicios de octubre y *que en estos días los Tapapanin de la región se preocupaban por hacer las costumbres a los manantiales, arroyos y al río, multitudes de personas realizaban peregrinaciones cargando aves y muchos alimentos más para donárselos a la representante del agua: la sirena.* Ubica de este modo, la realización de este ritual en este periodo.

encargado de hacer las compras, la distribución del dinero y por supuesto de la conducción del ritual que en un primer momento se desarrollaba en la casa del curandero, *a la casa, ese es el señor que está haciendo su costumbre tas llevando, lo tas llevando ora si yo toy mirando que tan haciendo su costumbre voy a comprar un poco de refino, sumerio, lo que me alcance lo voy a llevar, así toda la gente se coopera, pero tons ya ellos están conviviendo están comiendo los señores que están allí, otros regalan pollo, otros regalan cono, que otros dinero lo que pueden.*

El ritual consistía en una serie de oraciones en donde se le pedía a la serena que protegiera al pueblo, que se le estaba brindando lo que había pedido para que estuviera contenta: *era para la serena, que para que no crezca el río porque si no lo hacen así se lleva al pueblo* —esto es importante pues de ello dependía que no provocara crecientes en el río que originaran desastres en la comunidad, algo que ya ha ocurrido— y que tomara en cuenta el esfuerzo que la gente del pueblo hacía para vivir bien junto a ella; todo ello se hacía en la casa del curandero durante el lapso de cuatro días y después se llevaba al río, envuelto en un petate la ropa, la comida —tamales, refino, pan y carne— y se sacrificaba un pollo o un guajolote en su nombre y *tonces ese pollo y cono pus eso es lo que van a llevar al río cuando ya se termina cuantas veces van a tocar*, todo lo cual era enterrado en el punto que la misma serena indicaba. Requería para su realización que se acompañara de música y danzas, así como de cohetes y de la presencia de toda la comunidad.

Se entremezclan en su relación con el río, una suerte de temor, respeto y agradecimiento por que lo consideran el elemento en torno al cual se fundó el pueblo,¹⁴⁵ su disponibilidad de agua garantiza la disponibilidad de ciertos recursos, pero también al que habrán de ofrendar y conocer no sólo para evitar su desbordamiento, sino también daños individuales que ocurren cuando asusta a alguien que al regreso de sus milpas deba cruzarlo o si con algún niño no se hizo

¹⁴⁵ Una de las referencias en torno al origen del significado de tepehuas como habitantes de los cerros tiene que ver con el relato que se hace de que los "antiguos tepehuas" vivían entre los cerros (camino de la comunidad de Chicontla) pero que se fueron siguiendo la corrida del agua, cuando ésta se agotó hasta llegar a asentarse en la hondonada cercana al río que es en donde ahora están ubicados.

la "limpia necesaria" y por esta razón no aprendió a nadar y a cruzar el río sin miedo, puede generarle daños que van desde "perder la sombra" hasta ahogarse.

De este modo como veremos más adelante con los rituales del ciclo vital, el río es un elemento que posibilitó el asentamiento de la población tepehua y con ello la fundación de la comunidad, pero cuyo carácter simbólico permitió su articulación social y cultural así como su reproducción identitaria.

El costumbre del elote.

La importancia del cultivo del maíz y de su uso en la alimentación de los pueblos mesoamericanos, ha sido mostrada a partir de distintos estudios. Sus resultados han podido dar cuenta de la centralidad que ocupó en la vida material y religiosa de los pueblos mesoamericanos. Por ejemplo, para López Austin, el cultivo del maíz y su generalización constituyó un elemento de articulación y unidad entre los pueblos mesoamericanos, al mismo tiempo que *su cosmovisión se fue construyendo durante milenios en torno a la producción agrícola, lo que además articuló la cosmovisión y la religiosidad entre los diversos pueblos.* (1994:16)

Y en el mismo tenor, Andrés Medina sostiene que *el trabajo agrícola en torno al maíz y las plantas integrantes del complejo de la milpa son el centro de un elaborado ritual que remite al conjunto de concepciones de carácter cosmológico mesoamericano.* (Medina Hernández, 1994: 113).

Por otro lado, en su *Etnografía de la fiesta de la Santa Cruz*¹⁴⁶ de Johanna Broda (en Broda op. Cit. P. 215), destina un apartado para dar cuenta del simbolismo del maíz entre los mexicas, como parte de los rituales en los que existen elementos prehispánicos estructurales, afines a los de otros pueblos mesoamericanos e indica no sólo la posición de planta sagrada que entre éstos tenía el maíz, sino que además señala las advocaciones que ésta tenía en sus distintas etapas de desarrollo:

El maíz era la planta sagrada. cuyas diferentes etapas de crecimiento se celebraban en el culto. A las diferentes partes de la planta del maíz, paralelamente

¹⁴⁶ Donde presenta un análisis comparativo de los ritos de la Santa Cruz en distintas comunidades nahuas del centro y noreste del actual estado de Guerrero.

a sus usos agrícolas, les correspondían advocaciones rituales: la mata del maíz antes que espigue (*toctli*); la caña con las hojas verdes (*ohuatl*); el jilote (*xilotl*); el elote (*elotl*); la mazorca (*cintli*); el olote (*olotl*), es decir el corazón de la mazorca, y, finalmente, el *tlaolli*, maíz seco ya desgranado. El *ocholli* era los racimos de mazorcas secas que se colgaban de los techos para la siembra y *xinachtli* quiere decir semilla en general. (Molina, 1970; Broda, s.f., cap.3).

De este modo dar cuenta de la existencia de un ritual destinado a celebrar la abundancia de la cosecha de maíz entre los tepehuas, no hace sino reafirmar la función articuladora que su cultivo ha tenido en la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos.

En Huahuetla se realizan dos cosechas¹⁴⁷: la de temporal o época de lluvias y la de época de secas o *tonalmil*. El costumbre del elote o "baile de los elotes" como lo llama Miranda (op. Cit: 175) se realiza entre el 30 de septiembre o a mediados de octubre¹⁴⁸, cuando la siembra – de temporada de lluvias- está en el periodo de producir elotes. Es de ellas de donde se colectan los que serán llevados para la realización de este ritual y que con el que a decir de algunos pobladores, se agradece a la madre tierra su generosidad, expresada a través de la cosecha. Miranda a partir del testimonio del nieto de uno de los Tapapan con mayor reconocimiento en años anteriores, reconstruye la realización del ritual y asume que éste giraba en torno a cuatro elementos de la naturaleza: agua, fuego, tierra y maíz. De acuerdo al testimonio de Don José, el Tapapan actual, indica que su realización es de agradecimiento a la tierra, y elabora una relación con la abundancia de las cosechas, así como a la posibilidad de seguir realizando el

¹⁴⁷ Que coincide con las estaciones que eran señaladas entre los pueblos mesoamericanos antes de la llegada de los españoles, Broda () sostiene que éstos sólo reconocían dos: la de secas y la estación de lluvias. La separación del ciclo anual en cuatro estaciones fue también una de las muchas imposiciones calendáricas que los españoles introdujeron a México y que se igualan a las estaciones en que se divide el ciclo anual europeo.

¹⁴⁸ Periodo en el que también según documentan Broda y Neurath se realizan ceremonias cuya centralidad gira en torno al maíz en elote, entre comunidades nahuas y entre huicholes: "Las primicias del xilocruz culminan dos semanas más tarde en la fiesta de San Miguel (29 de septiembre), en la cual la gente hace grandes ofertas de elotes y demás comida en la iglesia de Ameyaltepec y para los muertos que están enterrados en el patio de la parroquia. Los primeros elotes se recogen a partir de xilocruz el 13 de septiembre y durante el mes de octubre" (Broda, 177); "Septiembre y octubre son los meses en los que crecen y maduran los elotes, convirtiéndose en mazorcas. (...) la fiesta Tatei Neixa (la danza de nuestra madre), celebrada a fines de octubre, marca el momento en que los niños y los elotes se secan." (Neurath ; 507).

trabajo del cultivo en el campo. Se realiza preferentemente en fin de semana, porque al implicar un baile en el transcurso de la noche, la desvelada puede afectar sus otras actividades entre semana. En sábado por la mañana llegan las mujeres para elaborar las flores que son de papel, para adornar el altar de la casa del curandero; el resto de la población lleva elotes, así como una planta completa de maíz; la comida consiste en tamales de elote, atole, mole de guajolote, refino y cigarros. Para la realización del baile lo obligado era un trío que tocaría la música propia de este ritual, pero en celebraciones últimas, que a decir de Don José ha realizado de manera sencilla, utiliza las grabaciones de la música que fue usada en otras celebraciones; a mitad de la noche, toca el silbato que indicará el momento en que pueden ser comidos los elotes llevados a la ceremonia. El baile es acompañado de oraciones que el Tapapan hace ante el altar y que ante todo son de agradecimiento a "dios nuestro señor" pidiendo que "todos sigamos bien, que podamos darnos el brazo" y al final se repartirá la comida entre los asistentes.¹⁴⁹

Hasta aquí esta breve reconstrucción de ambos rituales que han dejado de practicarse en esta comunidad; el de la serena fue dejándose de hacer mucho antes que el del elote; como indiqué antes, Lagunas en 2004 indicaba que éste estaba en plena vigencia; las referencias que obtuve de don José fue de más o menos 3 años anteriores que se realizaba y aún tenía la expectativa en el transcurso de los años en que realicé el trabajo de campo, de llevarlo a cabo, pues consideraba que no podía dejar de hacerse; lo mismo de la serena, si bien reconocía que ésta había hablado en él, la gente había dejado de creer en la necesidad de realizar el ritual.

La cancelación de este ritual abre la puerta a la discusión en torno a los cambios que en el aparato simbólico están teniendo las comunidades campesinas e indígenas actuales de nuestro país, y en cuyo proceso está inmersa la comunidad de Huehuetla, como una manifestación de los cambios que también está operando en sus condiciones de vida y reproducción y que se vienen

¹⁴⁹ La breve reconstrucción que pude elaborar a partir del testimonio de don José presente diferencias con las que expone Medina (op. Cit; 176-177) que elabora una reconstrucción más detallada y de la celebración del ritual en tiempos anteriores al que don José refirió.

gestando en el marco de la globalización y del neoliberalismo en los últimos 25 años. Especialmente si tomamos como válido el argumento que ofrece Andrés Medina (1995:9) para explicar las razones que subyacen en la resistencia de elementos de la cosmovisión indígena previa a la colonización, especialmente en lo que tiene que ver con las bases del modo de vida y en su relación con la tierra y sus productos, a diferencia de lo que ocurre con la estructura político-religiosa:

Mientras que la estructura político-religiosa es impuesta por los colonizadores españoles, y vigilada muy de cerca por el clero regular —responsable y mediador entre la población india y las autoridades coloniales—, la base del modo de vida del campesino indio permanece inalterable.

Es decir, el trabajo agrícola en torno al maíz y cultivos que le acompañan conservarían sus particularidades técnicas e ideológicas. Esto tendría una importancia fundamental para la reproducción del campesino indio y de su cultura de raíz mesoamericana, pues todo el conocimiento y la experiencia en torno a la agricultura se mantendría en el marco de la cosmovisión, es decir, de aquellos sistemas de representaciones que explican las relaciones básicas, generales, entre los hombres y de éstos con la naturaleza y el universo.

Dichos cambios han por tanto impactado no sólo la relación que entre los tepehuas se mantiene ahora con la tierra y sobre su cosmovisión actual, sino también y como parte de ésta, se están gestando formas nuevas de concebir al sujeto —y por ahí al papel que el trabajo desempeña en su formación— y que pueden ser mostradas a partir de una reconstrucción del ciclo vital, a través del cual podemos comprender los significados que tenía el ser “un tepehua” antes y ahora.

Esta reconstrucción me permitirá dar cuenta del ritual de “curación para el trabajo” y articular la concepción de la infancia y del trabajo en esta comunidad, mostrando también las transformaciones que dichas concepciones han tenido.

Describo ahora el ciclo vital.

4.5. Ciclo Vital

4.5.1. Nacimiento:

El nacimiento de un niño era asistido comúnmente por la partera, al inicio de mi trabajo de campo, tuve oportunidad de conocer a la partera que para entonces estaba enferma y era una mujer de edad avanzada, por lo que ya no atendía partos, sin embargo realizaba revisiones en el embarazo; la recurrencia de las mujeres a sus servicios, se incrementó de manera notable a raíz de la muerte de una mujer parturienta en el centro de salud y el convencimiento de la población de la responsabilidad de este hecho de la doctora. Su muerte significó una pérdida importante dado que cumplía funciones rituales diversas, además de ser la partera.

Después del nacimiento de un niño, se acostumbraba llevar a la madre tamalitos, enchiladas y atole, y se le daban entre cuatro y cinco baños de temazcal; durante los primeros quince días era asistida por las vecinas, y hasta entonces se reincorporaba de manera paulatina a sus actividades normales. En ambos casos se buscaba a una madrina si era niña, o padrino si era niño y eran los encargados de darles un baño, que se asume como una ceremonia necesaria para evitar que al niño "le diera aire". Hoy en día tanto la asistencia del parto por parte de la partera, como los baños de temazcal han dejado de ser una práctica entre las mujeres tepehuas, quienes ahora se atienden en el centro de salud o en el hospital de San Bartolo. Un aspecto que sigue siendo una práctica habitual y a la que se le confiere una importancia determinante en la conservación de la salud de los niños es que en el caso de los varones se acostumbre portar en una bolsita colgada al cuello del padre quien debe llevarla consigo a las labores del campo y especialmente cruzar el río unas cuantas veces, este primer momento en la formación cultural del individuo masculino, buscaba que el niño no se enfermara, que mantuviera arraigo a su tierra, que fuera un hombre trabajador y los más importante que le perdiera el miedo al río, aprendiera a nadar lo cual en su vida futura será de suma importancia para desarrollar labores propias de una vida en el campo: desde la recolección de leña, la visita a los potreros y el cultivo agrícola. Aunque en el relato esta práctica aparece como un hecho más de los cuidados

desplegados hacia los niños en sus primeros días de vida, puedo inferir que forma parte de una serie de ceremonias que van orientando la conformación de un sujeto tepehua y que adquiere una mayor expresión ya en la curación para el trabajo que se realiza cuando recién inicia la primera infancia.

La ceremonia del bautizo, que es una práctica que goza de vitalidad y arraigo en la comunidad, se realiza en el lapso de los dos primeros años de vida y depende de los padres y la disponibilidad de sus recursos el momento específico, salvo en los casos en que se trata de un niño que en sus primeros días está enfermo se procede al divorcio en el menor tiempo posible. Se cuida de manera importante que los padrinos sean personas buenas y de responsabilidad probada; su importancia en la estructura social es definitoria en la ampliación de las alianzas en la medida en que el lazo que se establece en este momento opera en un nivel parental. Jaques Galinier (1990) refiere el padrinzago como un elemento que refuerza el parentesco en la medida en que reproduce formas de asociación no consanguíneas en generaciones nuevas; su establecimiento a partir de procesos rituales, lo definen como un parentesco ritual, cuyos orígenes en México (y en América) se remontan a la época de la Colonia como parte del proceso de evangelización; su prescripción por parte de la Iglesia estaba centrado especialmente en el bautismo; sin embargo su extensión comprende distintos momentos en la vida de un individuo y se asocia con otros aspectos de la cultura. De este modo, además del elemento básico que ya mencioné operan una serie de criterios en su elección: que sean personas casadas; que posean cierta autoridad moral, política y en numerosos casos, económica; es usual que el apadrinamiento de un niño por parte de personas mejor posicionados económicamente se prefiera; pues con ello se posibilita ciertos mecanismos de movilidad social.

La siguiente ceremonia que comienza a tomar fuerza, especialmente entre los tepehuas mejor posicionados económicamente es la ceremonia del festejo de los tres años, por ahora de manera generalizada entre las niñas, pero también entre niños. Un evento que sigue pautas similares al festejo de los quince años: la

niña practica un vals, con niños de su edad como acompañantes, se asignan padrinos de vestido, pastel, invitaciones, misa, fotografía, bebida.

En gran medida este festejo se realiza antes del inicio del proceso de escolarización de los niños, pues su temprano ingreso a la escuela es un fenómeno que aún no se generaliza del todo especialmente entre la población que aún se asume como tepehua. Adquiere cada vez más relevancia entre la comunidad y forman parte de las ceremonias fundamentales en la vida de sus individuos.

La finalización de un ciclo escolar y el paso de un nivel a otro también son motivo de ceremonia y del establecimiento de lazos de compadrazgo: al término de la educación preescolar, de la escuela primaria y secundaria. En las cuales se desarrolla una ceremonia que congrega a la población de forma masiva, en una circunstancia que hace que las escuelas acuerden sus ceremonias de fin de cursos en tiempos sucesivos para permitir la asistencia de la población a cada una de ellas.

4.5.2. Festejo de los quince años.



Esta festividad adquiere mayor relevancia en los últimos años y su realización está muy apegada al ritual católico. Se planea con anticipación el festejo, a veces hasta con un año. Se seleccionan a los padrinos, generalmente entre la propia familia y personas allegadas con las que se busca estrechar lazos de amistad o bien parentales a través del compadrazgo. Su establecimiento siguen los mismos criterios que del bautizo. Un elemento que se destaca es que como parte de la ceremonia se desarrolla un recorrido por el pueblo por parte de la quinceañera, sus acompañantes (chambelanes), la familia y ocupando una posición central un grupo de ancianas que visten la usanza tepehua y que si bien no todas, algunas de ellas son las que fungen como madrinas de los mayordomos. Este lugar deferente se les da en la iglesia durante el transcurso de la misa, en el recorrido que se hace por las calles principales del pueblo y durante la fiesta; en la mesa ocupan un lugar de honor, circunstancia que también ocurre cuando se realiza la ceremonia de fin de cursos.

4.5.3. Matrimonio.

Si bien se presenta como una ceremonia importante y el ritual como necesario, en general hay mucha laxitud en cuanto a su realización. Se realiza el pedido de la novia, pero si no es posible realizar una "fiesta en grande", no se asume como un problema toda vez que se consideran las posibilidades de la familia.

En el pasado reciente y aún entre algunas familias el matrimonio implica el pedido de la novia; el que el padre de ésta acepte, conlleva al novio a aceptar a su vez el compromiso de mostrar que es trabajador y que es capaz de mantener a una familia; durante un lapso de tiempo llevará a la familia leña, "recaudo", carne (si le es posible) bebida por lo menos un día a la semana; así mismo aportará trabajo a la familia de la novia ayudando al padre en las labores del campo; si en el lapso de tiempo establecido demuestra que ha podido hacerlo, procederá el matrimonio, para el que realizará un festejo. Cuando la pareja contrae matrimonio es usual que se lleve a vivir a la esposa a la casa de la familia del esposo; hasta que pasando un tiempo suficiente tengan las condiciones para hacer su propia

casa en un terreno que le sea cedido por el padre o bien uno que haya comprado con su propio esfuerzo.

Pese a que el ritual del matrimonio sigue siendo una práctica esperada por las mujeres y reforzada por los varones, así como validada socialmente como lo adecuado para iniciar una vida en común, va siendo una práctica más generalizada el que las parejas se vayan a vivir juntas y sólo después contraigan matrimonio; parece también apreciarse un elemento de distinción económica su realización.

4.5.4. Muerte.

Finalmente se encuentra en el ciclo de vida de un individuo, la muerte. La ceremonia practicada ante este acontecimiento tiene una diferencia específica cuando se trata de un adulto o de un niño.

En el caso del primero, al entierro se siguen una serie de ceremonias que conforman la acción ritual. En primer lugar el entierro que se realiza generalmente un día después de la muerte. Para llevar a cabo las ceremonias, así como para hacerse cargo del muerto se nombra a un padrino que será el encargado de preparar al muerto para el entierro y será quien al término de éste realice la "limpia" a la familia, cuyos miembros no podrán ingresar a su casa, hasta que no se haya practicado. Ésta consiste en que el padrino coloque chile molido en molcajete en uno de los pies de cada uno de los miembros de la familia y lavarle la cabeza con agua. Al final, el molcajete en el que se molió el chile se quiebra en el patio y se dejan los pedazos en él. Posteriormente se realizará el novenario, pero en el lapso de los primeros cuatro días se procede a desarrollar otra "limpia", ésta consiste en que después de desarrollar el rezo respectivo como parte del ciclo del novenario, se vayan al río en procesión y después de que el curandero del pueblo, realice una serie de rezos, cada uno se enjuague la cabeza con agua de río y tire hacia atrás, estando de frente al río, doce jícaras de agua; en el que asistí, no hubo jícara, más bien cada quien con su mano extrajo agua del río y la aventó hacia atrás contando 12 veces. Después de lo cual se regresa a la casa, pero aún no será posible ingresar hasta que el padrino (la persona que levantó el muerto y

lo preparó para el entierro) realice en la puerta principal otra limpia con muicle (que es una hierba que se usa para "curar de espanto" y refino. Hecho esto es posible ingresar a la casa, se sigue rezando y se convida a los asistentes con tamales de frijol molido y café. Durante el lapso de los nueve días se mantendrá los rezos durante la noche, se les ofrece a los asistentes tamales y café. Durante el día la persona a la que se le nombró padrino acude a la casa de los familiares con los que vivía la persona muerta y se sentará a la mesa, en el lugar que ocupaba quien ha muerto y comerá con la familia, me indicaron que esto tenía como objetivo "cuidar la mesa"; la cabo de los nueve días se realiza la "levanta cruz" que consiste en que se recogerá la sal que se esparce abajo del lugar donde se puso el cuerpo de la persona muerta y la cruz; mientras que una parte de la gente se reúne fuera de la casa junto con el padrino, para posteriormente ingresar a esta después de pedir permiso a través de cantos y rezos, la familia acompañada de otro grupo de gente se queda en la casa y también a través de rezos y cantos, permite el acceso al grupo que está llegando con la cruz y flores. Posteriormente se acostumbra que se comparta la cena que consistirá en tamales de frijol, chile, café o atole, se reparte refino y cigarros. Al día siguiente muy temprano se lleva la sal recogida y se entierra en una de las esquinas de donde se encuentra enterrado quien ha muerto y la cruz se coloca en la parte de la cabecera de la tumba. Con esto finaliza el ritual. Durante un lapso de cuatro años, el altar que se ponga en día de muertos estará dedicado a esta persona y la comida colocada será llevada al padrino. Mientras que en el lapso de un año, se realiza el "cabo de año", que consiste en una misa a través de la cual se recuerda al muerto y en ofrecer una comida a los que acompañaron a la familia durante el velorio y el novenario. Su realización es de suma importancia y es muy mal visto quien no lo realice; en caso de que el hijo mayor que es a quien le corresponde financiarlo y realizarlo no tenga posibilidades puede solicitar ayuda al padrino, pero es poco usual, pues se considera una vergüenza que no se hayan asegurado los medios para este efecto. Sirve además como una demostración de cariño y jerarquía al interior de la familia. Su realización es también otro parámetro para observar el grado de responsabilidad que éste tiene.

Cuando el que muere es un niño (que para efectos de la edad, al preguntar quién cae dentro de esta categoría, la respuesta fue todo aquel que no es casado, incluso me refirieron el caso de un hombre adulto que nunca se casó y que al morir tuvo el trato de un niño) únicamente se vela y al día siguiente se le lleva al panteón a enterrar, con música, flores y velas. En su velorio no se ofrece ni refino, ni cigarros y la comida consiste en atole y tamales de frijol. El resto de ceremonias que se describen para un adulto, no se realizan en este caso.



Ilustración: [illegible]

[Faded text block, illegible]

[Faded text block, illegible]

CAPÍTULO 5. CURACIÓN PARA EL TRABAJO.

5.1. La infancia tepehua y las actividades que desempeñan.



Haciendo mandados.

Antes de presentar la reconstrucción que elaboré a partir de los relatos autobiográficos, considero necesario hablar de la infancia en Huehuetla

Es poco usual ver a niños vestidos con la ropa tradicional, así como en una primera observación identificar que hacen los niños tanto en su tiempo de ocio como si colaboran en alguna actividad. Generalmente sus actividades y presencia está muy asociada al calendario escolar, de modo que en periodo activo no se les ve por las mañanas y si por las tardes ocupando las calles del pueblo, jugando en bola o bien, una práctica que es muy evidente, en "las maquinitas", pocos reconocieron conocer el idioma tepehua y los menos, reconocen que sus padres lo hablan con ellos. Miranda (2002) refiere una serie de juegos que considera

tradiciones, así como actividades que desarrollaban como parte de su recreación: nadar en el río, ir a recoger fruta a los huertos, la pesca.

Sin embargo, muchos de estos hábitos han cambiado, no es muy frecuente que sean los niños quienes vayan a las huertas a recoger frutas como parte de una actividad recreativa, más bien son los adultos. Como actividades laborales se ubicaron en algunos mandados: las niñas a compras diversas y los niños en labores de apoyo en el cuidado del ganado, limpia del café en los solares familiares y en el caso de las niñas lo que sigue siendo una práctica constante es el cuidado de los hermanos pequeños, así como la realización de las labores domésticas, actividad de la que están relevados los niños.

Otras actividades en donde es más usual ver niñas es en la venta de pan, casa por casa o tamales y de las comunidades, contratadas en servicio doméstico.

Es una práctica promovida su ingreso a la escuela y hoy en día, se considera como la vía de acceso al mercado de trabajo, la escolarización.

En el siguiente cuadro muestro los términos usados en tepehua para indicar las edades de un individuo. Quiero indicar que su construcción conllevó la consulta de distintos actores y cada uno de ellos encontró diferencias entre la manera que se nombraban.¹⁵⁰

Este primer cuadro lo elaboré con ayuda de Julio Cesar Miranda, los términos aparecen tal como él los identifica.

Recién nacido	Niño	Antes del matrimonio
Términos usados por el padre para indicar que su hij@ ha nacido.	Desde que nace hasta la edad del matrimonio	
Niño..... sha ztalj	As at pilcate	As at papanin
Niña..... sha atzí	As at pilcate	Atzí

¹⁵⁰ Fue Julio César Miranda quien me hizo el favor de escribir los términos y a quien le agradezco su valiosa ayuda en otros momentos de la investigación.

Como se observa en esta versión, no hay una diferenciación para nombrar a la niña, del niño durante la infancia; tampoco existen términos para nombrar a la adolescencia. Recuerdo aquí que López Austin (1989) indica que en las sociedades prehispánicas no parece identificarse la adolescencia, esto a partir de realizar una reconstrucción de los términos en nahua para identificar las edades de los individuos en estas sociedades; reproduzco en el capítulo 2, parte de este cuadro.

El siguiente cuadro lo elaboré con ayuda de Don Julio y presenta ciertas variaciones en los términos con los que se designan las edades.

Bebé (hasta los seis años)	Muchacho (antes del matrimonio)	Señor (después del matrimonio)
Niño az'at	Jo ' attl	Pa paá
Niña..... att'zi	Cha'aou/ natt	Daa'cú

De acuerdo a esta versión, la variación está en cuanto que se especifican términos para muchacha o muchacho, al que se designará como tal al individuo a partir de los seis años de edad y hasta el momento en que contrae matrimonio, pues después de este acto, se designa de forma distinta.

Al igual que en las designaciones anteriores no aparece la que correspondería al de adolescente, por lo que es posible concluir que como etapa de vida, no existe la adolescencia entre este grupo étnico como tampoco en el resto de los prehispánicos.

Otro elemento que se observa a partir de estas designaciones es que si bien la edad es un criterio básico para designar socialmente a los individuos, el estado en el que se encuentran –si son dependientes física y emotivamente de la madre en su condición de bebés, si son casados- define como son reconocidos por el grupo social.

Paso ahora a presentar la reconstrucción del ritual.

5.2. Reconstrucción del ritual

Comienzo con doña Chepita quien se ha ocupado en venta de pan y comida durante una gran parte de su vida, cuando acudí a solicitarle la entrevista se mostró muy renuente, sin embargo al final accedió con muy buena disposición. En una segunda solicitud, se negó por completo.

Voy a verla una tarde de diciembre, hace un poco de frío y como me comenta que está enferma, platicamos primero de su padecimiento, hace referencias explícitas al conflicto que se vive en la presidencia y manifiesta una posición comprensiva y de apoyo al grupo disidente. Cuando le inquiero sobre el ritual, deja escapar un suspiro y me pregunta en qué idioma quiero que me platique; le pido su autorización para grabar y comienza la entrevista.

DOÑA CHEPITA.

Le voy a platicar en tepehua o en castilla,

Como usted quiera

Si nos llevaba mi mamá cuando estábamos chiquitos para que viviéramos más tiempo abrazábamos las piedras grandes y nos metían allí en el río y nos bañábamos, nos bañaba vaya porque estábamos chiquitos y si teníamos frío pero ya es costumbre en su tiempo y es lo que hacíamos, llevábamos bordados de camisa colgábamos en el chehuite los árboles que para que tengamos más pensamiento de hacer bordados de bordar las cosas y es todo lo que hacíamos llegando, regresamos del río y entonces nos ponían a moler al metate, alegría es lo que nos mandaban a moler a la hora que regresábamos ahí estamos moliendo toda la noche, las tres, las cuatro, ya vamos a tomar el atole lo llevamos allá en la iglesia a la Virgen, así un bocadito, tamales todo lo que llevaban ese tiempo entonces cuando llegábamos ya están allí los pastorcitos los niños y entonces ahí nos quedábamos a bailar y llevábamos bordoncito y bailábamos ahí alrededor donde está la Virgen a donde van a tender el niño dios, entonces ese tiempo en tepehua le decían Tacutín; es todo lo que llevábamos sonajas, quechquemetl y

liado todo, y es el que hacíamos regresando ya taqueábamos mas tamales le llevábamos también al cura en tepehua entonces en ese tiempo le decíamos

El niño dios le decían

Entonces nos decía el maestro que nos enseñaba la danza él se llamaba Don Francisco Califa, entonces llevábamos los tamales y los que ponemos a donde está la Virgen el platito y ahí nos poníamos a bailar al santito

Y a que santo le bailaban

A donde lo tendíamos el niño dios es el que le llevábamos atole, tamales, todo

Y en el caso de los niños hacían lo mismo que para las niñas?

Si los niños llevaban calzoncitos de manta sus tamborcitos, ese es el que llevaban los niños huacal, ese es lo que llevaban los niños nosotros llevábamos canastitas, es todo lo que hacíamos

Y solo el 24 de diciembre

Si solo el 24

Y a partir de qué edad?

A partir de que los iban a bautizar, hacían de otro modo, los Tambulanes a donde lo dejaban el niño dios lo íbamos a traer, los pastorcitos, don Pancho se llamaba el señor, ya lo íbamos a traer al niño lo llevábamos a la iglesia y al año nuevo lo bautizaban y allí lo llevábamos otra vez, ya lo bautizaban

Pero a partir de qué edad ustedes?

Como de doce años

Y lo hacía hasta que edad?

Es el que queriendo si pero ya después, como había cura que organiza a la gente, ya se les fue olvidando a la gente, como onita el que está ya no dice cómo se va a hacer ya namás quiere ganar y antes no cobraban.

Y la llevada al río lo hacían un año o cada

Cada año

Y hasta que edad

Yo lo hacía hasta que estuvo mi mama de que todavía no me casaba yo, siempre íbamos al río a bañar, ya que estuve aquí ya mi mama murió ya no porque todas las personas ya no lo querían hacer, pero nosotras teníamos fe de que curaba en

la fecha en que iba a nacer el niño dios pus no nos enfermábamos mucho allá en el río nos metía mi mama, vaya nos bañaba mi mama

Y a qué edad se caso usted?

A los 25 años

Y hasta los 25 años, desde los 12 hasta más o menos los 25 dejo de hacerlo?

Como entonces había muchas personas que se llamaban curanderos que curaban a la gente se vaya uno a acompañar de los elotes para que el río no creciera pero orita ya no hay quien lo quiera hacer

Y este año ya no se hizo lo de la fiesta de los elotes

Este año ya no

Porque me había invitado don José que si lograba reunir el dinero lo iba a hacer

Ya no, ha cambiado mucho don José sacar dinero engañar la gente, ya no hacen como antes que de veras curaban, antes los curanderos como el no ponían precio me vas a pagar 1000 pesos, me vas a pagar 500 le vas a poner precio a tu curación, ya no ya están muy cambiado, antes te podías aliviar porque hacían voluntarios la gente

Y durante el año cuales eran los festejos que tenían, y lo del 24 tenía algún nombre?

Bueno antes como hablaban muy así que la gente que no sabía hablar en castilla, que los jóvenes para que pudiera hacer esos algodones que hacíamos antes los hacíamos con un palito eso es lo que le decíamos

Y eso solo lo hacían las mujeres y entonces el ritual lo llamaban igual que ese tipo de trabajo, y era lo mismo para los hombres?

Los hombres bueno los niños como mi nieto le daban su machete, su morral los llevaban al río y entonces los limpiaban con jehuite, ortiga, con ortiga los limpiaban, para que estén bien, para que no se enfermen que el año viejo lo lleve toda la enfermedad, decía mi mama los limpiaba con ortiga,

Y todas las familias llevaban a sus hijos y que pasaba con un niño que no lo llevaban, había alguien que no los llevara, una mamá que no llevara a sus hijos

No porque en ese tiempo todo el pensamiento tenían las mamás, aja si había alguien que no lo llevara, que el queda la enfermedad del año viejo, ya entrando el año nuevo ya pedían que se cambie la vida que vivan bien

Y usted dice que fue como a partir de los doce años, no la llevaban de más pequeña?

Pues a lo mejor sí pero no se acuerda uno de más claridad, unas mamás llevaban a sus bebés namás le echaban el agua, le agarraban el agua y le echaban la cabecita, a lo mejor así me hicieron

Y ya cuando lo llevaban, ¿los llevaban más grandecitos?

Sí

Y por ejemplo el tejido, ¿ese se lo enseñó también su mamá o nada más aprendió de ver?

Pues si como hacia mi mamá aprendí namás de ver, de saber hacer pues todo, a tejer con gancho todo podía yo hacer pero ahora ya no, ya no ve uno igual

Y además es un tejido muy detallado

Y sus papás a que se dedicaban Doña Chepita?

Mis papas a puro milpa, hacían panela, paila molían caña, tenían este milpas así de caña

Y no sembraban café

Si teníamos huerta sembrábamos café, limpiábamos con mi papá

Usted trabajo en el campo también?

Si sembrábamos milpas, limpiábamos se va a levantar llevaba yo mi coa

Nos llevaba mi papa

Y a qué edad?

Ya deje de trabajar así de quince años porque todavía hacia mandados con mi mamá iba yo con ella a limpiar la huerta

Y usted ¿a sus hijos no los llevo al río?

No estaban muy delicados mis hijos ni los podía yo sacar cuando hace frío

Y ¿cuántos hijos tiene?

Nada más dos

Pero tuvo otros hijos

Si ya se murieron, dos chiquitos y dos abortos
No tenían la clínica y se atendían con partera
Si con mujeres que sabían curar
Usted se atendió todos sus partos con partera
Si y ninguna ampolleta, ninguna medicina me daban puro te de canela y de aguacate negro
Y su esposo ¿a que se dedicaba?
Mi esposo pues igual a hacer milpa
Y ya cuando usted se caso ¿ya no trabajo en el campo?
Pus ya no porque hacía yo el lonche a los señores ya no me toco ir a ayudar en la milpa, pero ya después que me quede solita, iba yo otra vez a trabajar la milpa
¿Y se quedo sola muy joven doña Chepita?, ¿estaban chiquitos sus hijos?
Si tenían mi hijo pequeño tenía diez años, otros niños pequeños que se murieron tenían ya tres años
¿Y su hija?
Estaba chiquita tenía 8 meses cuando se murió su papa
Muy chiquita y usted muy joven y
Los levante yo sola
Mucho trabajo verdad?
Si mucho trabajo ya me dedique al pan ya estaban más grande los mandaba ya a vender
Y los crié hay mujeres que se casan otra vez y los maltrata el nuevo papa yo no los quise hacer sufrir mis hijos
Si es que siempre es difícil
Solamente yo sola aguante a sacar adelante
Y de que murió su esposo?
Pus ese es una envidia nomás como ya se le andaba así este trabajar en el monte con que trabajos compro dos becerritos, compro dos becerros y los pastoreaba en el cerro
¿Y si tenía familia, suegros?

Si tenía familia pero ellos, aquí me quedé con mis suegros también tenía huerta como ya era un señor grande namás a mi me encargó que subiera a ver sus peones, así anduve trabajando mi pobre niña yo la voy a cuidar la niña vete tu la cuidaba su abuela esta niña estaba chiquita, no la quería dejar, lloraba todo el día pero... sufrí mucho

Lo que pasa es que la vida de una mujer es difícil, más con hijos, debió ser muy dura la vida aquí

Cuando se murió mi suegra me puse a trabajar los mandé que fueran a vender para comprar algo que necesitáramos, salían de la escuela les ponía su charola y la iban a vender y regresaban a hacer el trabajo, la tarea, su almuerzo les hacía yo, venían de carrera entonces daban permiso de salir les hacía su lonch y se iban otra vez, ya saliendo echaban su café y se iban a vender, no les decía yo vayan a vender ya sabían lo que tenían que hacer, me ayudaron mucho estaban chiquitos pero llevaban dos o tres viajes, llenaban su charola era mucho rápido lo llenaban su botecito cada quien, ya se lleno mi botecito decía la grande, el mío todavía no, rápido tienes que apurarte y se apuraban le decía no lo dejes solito tu hermanito vete con el ayúdalo a llenar su bote y cuando no lo llenaban no estaban conformes entonces trabajaron mucho

Y había poca gente que hacía pan

Había pocos panaderos ora ya hay muchos que hacen pan

¿A qué edad dejó de trabajar?

Pus no tiene mucho, yo sola trabaje 30 años yo sola, todavía ora les echo la mano

Uno de sus hijos se dedica a hacer pan

Lo sacamos a la plaza, todos los domingos pero en entre semana entregamos a los señores que quieren vender y le damos ganancia...

Mi suegro era panadero

¿Y es menos duro el trabajo del pan que el del campo?

Si lo más duro es amasar la masa no tenemos maquina hay que amasar mucho

Entonces de esa manera fue que se mantuvo usted

¿Y cómo eran las fiestas?

Cuando me crié no nos dejaban que fuéramos al baile, eran muy delicados nuestros hermanos, un hermano no nos dejaba que vayamos a la fiesta, si había fiestas cuando había santo de una persona o cumpleaños hacia fiesta, el santo vaya el nombre se hacía fiesta en ese tiempo era mucha gente de liado, los hombres de calzón no había zapatos puro pata raiz

Usted no podía ir a la fiesta

Namás no llevaban a lo que te digo del santito pero que vayamos a los bailes no

Los otros festejos que hacían ¿si les permitían ir a ustedes?

No solamente el 24 pero a otras fiestas como el carnaval no, si asomábamos cuando venían por ahí pero vaya yo a seguir como hace orita la gente no

Pero era generalizado o algunas si

Si pero ese tiempo algunas muchachas o muchachos no, eran puros hombres ese tiempo no dejaban ir niños o chamacas puros hombres

¿Y más o menos cuando se dejo de practicar esto de llevar a los niños al río?

Pus ya cuando se murieron esas mamás que le tenían fe a esa costumbre

Por ejemplo usted ya no llevo a sus niños

No como ya se acabaron las abuelas ya la gente más joven ya no, no sé porque salían los niños muy delicados ya no los querían sacar al frío

¿Y usted piensa que estuvo mal?

Pus no creo no sé porque mis hijos eran muy delicados, y dejo de estar aquí mis papas se dejo de tener ese pensamiento la gente el papa ya no dejo que salieran los niños

O sea sus suegros, no practicó con sus hijos eso

Y no creían en eso

Si la mama,

Las que creían en eso

Si había papás que tenían fe y era raza vaya la raza tepehua si tenían fe porque no pensaban vamos a buscar un doctor, y no se enfermaban mucho los niños, con esa limpia se aliviaba uno y no había doctor ni medicina, yo a veces cuando me daba calentura o orita que da gripa, namás me daban esta hoja de chaca eso me

daban en un vaso y con eso me curaba, o los niños que les daba mucho sol puro tomate de hoja le untaban en su cuerpo y con eso se aliviaban

Y cuando usted dejo de llevar a sus hijos ¿hubo alguien que los llevara o no sabe?

No se pero en este lado ya nadie

¿Y será que la gente dejo de creer?

Pus quien sabe qué pensaría la gente pus yo le tenía fe pero me quede solita se murió mi esposo y yo me quede con mi suegro y el señor era muy delicado no quería que ni platicara yo con la gente como ora que estoy platicando con usted nada mas encerrados, no podía sacar a mis hijos salieron cuando ya están grandes que se fue a vender

Entonces usted dejo de participar en muchas cosas y en las mayordomías ¿nunca participó?

No nunca participe así que fuera yo a la mayordomía

Estuvo trabajando

Si hicieron orita mis hijos así, ya mi yerno participo, pero que fuera yo sola que llevara yo mis hijos si no

Estaba aquí todo el tiempo

Todo el tiempo aquí encerrada, no voy aunque fuera así una fiesta no voy a ella le brinca lumbre no voy

Siempre se la paso cuidando a sus hijos y trabajando

No voy cuando veo que es el tiempo que se vendía mucho el pan todo el día hasta que terminaba el día las 12 de la noche estoy vendiendo porque el día del carnaval se junta mucha gente y era el día en que se vendía mucho

Y era el día de más trabajo para usted

Si mas porque no podía yo salir porque si pasa el pan se apaga si pasa el poncho se aplasta estaba yo aquí no tenía yo casa namás estaba el techo de lámina así me dejo mi suegro, pero bendito sea dios, dios me ayudo ya levante mi casa, ya con trabajos ya tenía así andaban mis pobres hijos sufrí mucho, mi suegro dijo en el testamento como eran cuatro hijos ya estaban grandecitos namás era un hombre y tres mujeres dijo te voy a hacer un testamento porque tenía una hija que vivía aquí enfrente, esta señora no te va a ver que estas cansada, que estas

sufriendo aunque estas enferma no le importaba me venía a gritar no decía nada yo me aguante, entonces mi suegro ya dijo te voy a hacer un testamento pus me dijo ya lo que me ayudaste no te vas a quedar en la calle aquí se van a quedar mis nietos y si hizo un papel y aquí los crié a mis hijos

Y ya se pudo quedar aquí

Ya cuando se hizo el papel todavía se tardo como cuatro años dijo todavía ya voy a cosechar mi huerta ya el día que voy a faltar ya ven como le hacen pero si tus hijos te van a ayudar te van a apoyar te van a ver ya grandes mi hijo nieto te van ayudar ahí lo ves tú no le vas a dar lo que te voy a dejar no dejes que se vayan. No bendito sea dios hasta ahorita están de ayudarme no me ayudan pero si quiera que están trabajando tienen familia aquí solamente mi hija que estoy aquí con ella si estoy enferma aquí me cuida trabaja pero siempre está al tanto

Si orita apenas no me daba ninguna enfermedad no me podía aliviar

Ya tiene 30 años que hago mole, vendo comida salgo a trabajar, hago tamales los sábados y domingo todas cosas que hice siempre me fui ayudando y fue comida, tamales, café, atole, salía a vender a la plaza, ya sola ni modo cuando este yo muerto ya tendrás que salir, pero mientras este yo te acerco leña, harina cuando quería yo pedir no me dejaba no dejaba el es que pedía, recibía y le compraba yo la harina y le pagaba yo y así pasamos, aguanté, cosa que no sufran mis hijos si los llevaba yo a otra casa, un rato los van a ver bien, pero al rato cuatro que tenía yo pasara pos ahí

Y para usted había cierta seguridad de estar en su casa

Si yo veo si comen o no comen aquí estoy con ellos, si sufrí mucho pero ya gracias a dios; ya mi hija que vendía mucho se murió me dejo con cinco nietos ya los crié, el papa no es responsable vive hasta la fecha pero no se hace cargo namas habla que son maestros sus hijos pero no sabe como se hicieron maestros.

O sea que aparte de cuidar a sus hijos tuvo que cuidar a sus nietos

Aparte mis nietos que tuve que hacerme cargo esta retrabajoso, los tengo en la escuela ora están en México trabajando

¿Y sus otros nietos?

El otro está trabajando y éste está estudiando la enfermería le dieron su constancia y otros papелitos para que pudiera trabajar andaban muy lejos no pudieron meter sus papeles y quiere seguir otra vez donde estaba ya se terminó y quiere seguir estudiando, tenía tres meses cuando falto su mama y es como otra hija.

ANTONIO

Presento ahora la versión de Antonio; él es el hijo menor de la partera del pueblo, doña Chepita, un personaje muy importante entre la población, no sólo porque atendía los partos con una experiencia ampliamente reconocida, sino porque era la encargada de elaborar una gran parte de las acciones rituales de la comunidad. Acudo a verlo según acordamos después de su jornada de trabajo, en este tiempo se ocupa en la venta de leña, trabajos de albañil y un poco en limpia de huertas.

Cuando me pregunta sobre qué quiero saber le respondo sobre el baño en el río (fue la mejor manera de denominarlo en ese momento) sonrío y afirma "ah, si el baño uy, nos abrazábamos a las piedras". Es un hombre joven con él y su esposa mantengo una amistad, de modo que además de la sonrisa, muestra mucha disposición y me indica que me ponga cómoda y que prepare la grabadora para que comencemos. Toma con mucha seriedad su participación y mantiene siempre su buen ánimo para escucharme, acompañarme o sugerirme con quien puedo acudir. De este modo, comienza la entrevista.

Y en qué año naciste?

En el 54, el tres de noviembre del 54

Cuantos hermanos tienes Antonio

Somos tres puros hombres don José mayor y el otro Martín ese viene cada que quiere

¿No está aquí?

No está aquí, en México

¿Y de que trabaja?

Está también como del trabajo que encuentra el trabajo, trabaja el se fue porque estaba como enfermo

¿Y hace cuanto que se fue?

Ya tiene varios años que se fue como treinta años, si ya tardó

Uh desde aquí se caso, desde aquí se caso, pero anduvo por donde quiera, anduvo por Veracruz y después regresó de Veracruz llegó aquí y después de aquí se fue vendió su casa y se fue, se fue porque aquí no podía trabajar porque él no le gustaba trabajar, si porque él lo que le gustaba trabajar donde es fácil encontraba trabajo porque él lo que le gustaba trabajar en donde es fácil porque aquí trabajar en el monte a él no le gusta, pues como yo he trabajado él nunca ha trabajado, cargar leña él nunca ha cargado leña; se fue, con mi mama estuve trabajando ya sea o sea cuando mi hermano José por Veracruz anduvo trabajando yo también estaba trabajando aquí y estaba trabajando aquí semana por semana y cargando leña diario estaba yo con sus hijos aquí crecieron, aquí crecieron con mi mama o sea estaban mas como aunque él dice aquí estaban, el se fue si mandaba dinero que ganaba pero yo también ayude aquí también ayudé mucho o sea como fue con él como estaban en la escuela estaban con su mama bueno su mama porque el papá andaba allá trabajando; no alcanzaba comían tres veces y empecé a trabajar si trabajé desde los ocho años, desde los ocho años aquí me enseñaron a trabajar los señores grandes porque también me gustaba me enseñaron a trabajar la melga y así me enseñaron y aquí me enseñe a trabajar desde chiquito y así empecé a trabajar

¿Usted qué edad tenía cuando se murió su papa?

No cuando mi papa se murió decía mi mama que tenía como un mes, estaba yo chiquito

¿Martín estaba más chico?

No Martín es más grande y José es el más grande, o sea dice mi mama que tuvo más hijos pero todos se murieron, murieron desde chiquitos como de un mes, dos meses, dos años, entonces yo me quedé que también me quería yo morir de sarampión cuando estaba yo chiquito tenía un mes me quede yo, tenía una hermana que decía que muriera yo y ella se quedara pero no quiso dios, pero no

se murió ella, era más grande pus salí y trabajamos mi hermano José que está aquí o sea que mi hermano no agradece tuvo sus hijos estuvo mucho tiempo mi hermano porque nosotros no teníamos casa no teníamos donde quedar, donde vivir aquí quedamos pero mi mama estuvo trabajando mi mama fue partera trabajo mucho y este pus si ganaba su dinerito mi mama anduvimos por donde quiera aliviando o sea que como este no tenia donde no tenia donde vivir así anduvimos en varias casa rentando casa pero después de que mi mama pidió un solar ahí junto al río ahí estuvimos como diez años por allá; y después compró un terreno aquí y hasta ahora aquí estamos aquí murió mi mama en su pobre casa aquí y aquí estuvo mi hermano también como unos siete años o más; después le dije a mi mama que compráramos terreno en el mirasol y compramos lo pagamos una parte ya lo demás él pagó (se refiere a su hermano José), que le viviera allá porque él son muchos hay que comprarlo una casa y lo compramos puso su casa después y este decía que aquí era de él, pero aquí no es de él aquí era de mi mama le ayude a comprar a mi mama, ya compramos hará 40 años que compramos

¿Y se vinieron a vivir aquí?

Como cuarenta años si así anduvimos varios lados

¿Y a qué edad se casó?

A los treinta años.

¿Y como es cuando se casan?

Bueno aquí nos casamos yo también nos casamos por lo civil y este pues como ella dijo también me la quería yo robar pero ella dijo me voy así, pasa a pedirme y si no quieren mis papas ya me voy así después me dice después de cuatro meses la fui a pedir y dijo que nos casáramos así dijeron sus hermanos, sus papas, nos queríamos casar así a lo pobre namas, y su mama quería que nos casáramos bien que hiciéramos mole pero cómprale ropa a mi hermana después de que se van a casar ya tienes a mi hermana a lo pobre y ya nos casamos a lo pobre, nos casaron en la presidencia como trabajaba yo allí ahí en mi trabajo lo legaron y así, así me case; y ella tenía 16 años, así, así nos casamos ya cuando me case no comimos mole no tenía yo dinero hasta que y aquí el mole rojo

¿Cuántos años tienen de casados?

21 años.

Pus si así

¿Trabajó en México?

De ayudante de albañil

Iba a trabajar y regresaba

En ese entonces no me casaba yo, tenía 21 años, después trabaje aquí en la presidencia fui policía entonces la conocí cuando estaba en la presidencia trabaje tres años y a los tres años saliendo me case

¿Porque no siguió trabajando en la presidencia?

Porque no me gusto o sea que no estoy acostumbrado a trabajar en casa me enfermo o sea que yo me gusta trabajar más en el campo ya estoy acostumbrado ya trabaje de albañil y de machetero de eso me ha gustado trabajar o sea que donde trabajaba yo en México y donde me pagaban mas trabajaba si no, también trabajos pesados trabajo por un tanto a destajo es lo que me gusta trabajar más.

¿Y en México cuanto tiempo estuvo trabajando?

Trabajé como tres años

¿Y estuvo allá permanentemente?

No venia yo o sea que venía a ver a mi mama a dejarle dinero y también ella estuvo allá es que estuvo enferma anduvo enferma tengo una prima allá, con ella me quedaba, allá vivía y ya se vino pa ca mi mama le mandaba dinero con eso se mantenía, ya le digo que aquí estuvieron viviendo mis sobrinos con mi mama, y ya se casaron

Onita ya están grandes y crecieron y se regaron se fueron por donde quiera

¿Que tiene muchos hijos en México?

Tiene 5 hijos allá y otros están aquí los mayores no pero no tienen trabajo se van para allá porque aquí no hay trabajo como ya no se siembra café no hay trabajo para sembrar maíz tampoco ya no paga cuando había dinero la gente trabajaba mucho porque ya la gente ya no quiere trabajar aunque no tengan dinero y los que tienen dinero pagan poquito pagan 50 pesos por día por eso traigo mi leña si vendo mi leña una carga 50 pesos no lo traigo en un día una carga tiene que ser

si; gano bien poquito aunque trabaje bien pesado tampoco se ganaba mucho, 80 pesos también te digo que no me gustaba el trabajo de policía porque pagaban bien poquito trabajar ahí o sea yo trabaje ahí estuvimos trabajando dos o tres personas de policía y no me gustó porque los que trabajaban ahí no trabajaban bien cuando trabaje estaba solito o sea que no me ayudaban, una aprensión de una persona pues no me ayudaban íbamos a cuidar por ahí cuidar un baile no me ayudaban yo solito personas que peleaban se agarraban a machetazos con cuchillo yo los quitaba yo entonces estaba yo fuerte hacia mucho ejercicio y estaba bien fuerte o sea que no me daba trabajo agarrar personas que cargaban pistolas se las quitaba yo a medio baile peleaban quitaba yo cuchillos machetes quitaba yo; así trabaje no era sencillo porque personas que querían matar y quitaba yo cuchillos ahora los que trabajan ya no le entran así porque tienen miedo nomas éramos tres los que trabajábamos yo no tenía miedo, íbamos por acá caminado no había carro, caminando, antes no había carretera subíamos por acá por San Andrés, por San Gregorio día y noche caminábamos donde encontrábamos personas que traían armas se las quitábamos todas las armas que traían si trabaje ya después que se salió el presidente que quede con él me salí también después ya deje de trabajar.

¿Me puedes platicar sobre el Costumbre del rio?

Sí, me acuerdo nos llevaban al rio a abrazar unas piedras grandes o sea que dicen que así daban fuerzas para que viva uno más tiempo que estén más tranquilo y para que aprendiéramos a trabajar para que fuéramos buenos pal trabajo

¿Y qué les decían?

Nos decían que esas piedras que abrazábamos que así nos daba fuerza para que nosotros trabajáramos que no nos diera flojera que así trabajáramos bien, que no estuviéramos durmiendo y nos limpian allá en el rio con ortiga nos ortigaban en la espalda en la cabeza nos pegaban así para que fuéramos chamebadores, buenos chambeadores que no fuéramos flojos; eso el 24 a las 12 de la noche y para amanecer el 25

¿Y les hacían algún rezo, llevaban música?

Pues si nos hacían un rezo paque así diosito nos ayudaba a cuidarnos estábamos chiquitos como de 5 años y

¿Y cuando fue, solo una vez?

No fueron como 7 años seguidos era un costumbre que hacían que es así se cumplen 7 años seguidos para que se quitara el mal que tenía uno aquí en la cabeza entonces era durante 7 años también para las niñas durante 7 años

Y quien los llevaba la mama, el papá?

A mí me llevaba mi mama, pero muchas señoras iban o sea que antes de que dieran la primera llamada de la misa antes de las 12 porque antes hacían misa a las doce ora ya hacen misa antes de las 12 ya son las once antes de las 12 ya para ir a misa ya regresábamos íbamos de pasada nada más ya ... llevamos ya llevamos los hilos que tiraban el rio y así llevaba la enfermedad el rio

¿Y a las mujeres?

¿Igual hacían así y que pasaba si no lo hacían?

Pues no pasaba nada porque estuve bien no me enfermo seguido a veces me enfermo pero no me puedo morir porque yo me acuerdo pero si me apuro a comprar mi medicina con eso me compongo

Tengo buena salud, porque antes estaba yo más fuerte pero estoy en el campo y las desveladas es lo que me hizo mal también yo mismo me puedo desvelar

¿Y usted ha tomado?

Si antes tomaba pero poquito ora ya no puedo tomar porque me hace mal también de joven tomaba yo mucho, porque me hacia mal ya lo deje porque me hace mal si ya no lo aguanto tomar o sea que me hace mal porque ya por la edad que tengo psi porque orita muchos ya se mueren por tanto tomar muchos se mueren si porque toman alcohol y de alcohol se mueren si por eso ya le tengo miedo si desde que se murió mi mama ya no he tomado tomo un poquito nada más dos tres porque antes tomaba yo mucho me he caído y me he golpeado yo muchas veces si a mí no hace que me caiga yo de tanto tomar hasta ahora he tomado mucho ya he dejado de tomar

¿Y usted fue la escuela?

Fui a la escuela pero no aprendí nada

A leer y escribir si

Aprendí de grande a leer y escribir poquito nomas si fui a aprender a los 30 años Nomas termine la primaria y ya, porque nomas quería aprender cuentas es lo que quería aprender yo, pero como trabajo mucho ya se me olvido otra vez pero si vuelvo a entrar en la escuela a lo mejor si vuelvo a aprender lo que sabía yo, ahí tengo grabado un poquito pero de tanto que trabajo ya quiero dormir me canso que quiero dormir o sea que son las 9 o las 7 de la noche y estoy descansando me quedo dormido ya no puedo leer bien, leer si puedo pero ya veo borrosa la letra yo quería aprender palabras pero ya no puedo leer bien las letras y si me gusta leer y escribir pero necesito tiempo para escribir leer o sea las ...

¿Cuándo dejaron de llevar a los niños al río?

O sea cuando me dejaron de llevar yo tenía 12 y las demás gente ya no los llevaba ya no creían o sea los llevaba quien creía en eso los que creían toda la gente de antes que por eso dicen que antes vivían mas años las personas hacían costumbre como ellos querían y si, no se si conoce un señor que ya esta grande que tenia más de 100 años ya está grande el señor ya, con trabajos se andaba muriendo

¿Entonces dejaron de llevar ya a los hijos?

Nomas a mí y a otros que conocí mis compañeras esa namás las que llevaban el río a abrazar las piedras a mi me daba risa porque eran piedras grandes ora ya no hay piedras grandes ya las enterraron la enterramos porque trabaja ahí una maquina las avienta y las entierra; el bordo no era así, estaba parejo ahí aterrizaba avioneta desde allá hasta abajo era un guayabal era un monte no vivía nadie vivían desde arriba hasta abajo antes la gente de aquel no era mucho ora ya son muchas las que viven, en el barrio Cuahutemoc vivían como diez personas ora que viven; en Aztlán vivía poquita gente también y ora ya vive mucha gente; en el mirasol no había gente había por allá por donde se llama tres personas y ora cuantas personas viven mucha gente orita lo que es aquí había poquita gente como unas 80 casas y ora ya vive mucha gente ora la gente.

Me llevaban a mi porque soy el más chiquito y a mi sobrino lo llevaban también tres o cuatro años debía tener y a mis hijos ya no porque mi mama ya no nos dijo

ya estaba enferma y éste andaba bien (se refiere a su hijo) ya no lo llevamos y ya no había piedras grandes ¿qué piedras iba a abrazar?

DOÑA ANITA



En la primera entrevista, en su casa.

Doña Anita me recibió siempre con mucha disposición, se apartaba de sus actividades domésticas para platicar conmigo de su cotidianidad, de cómo era la vida; es la única tejedora de fajas viva y como en el periodo en que hice el trabajo de campo estuvo enferma, dejó de tejer y pasaba muchas horas conmigo. Al paso del tiempo, me incluyó en su familia y fue mostrando sumo interés en platicarme todo lo que era significativo para ella y para que a su vez pudiera ayudarme a comprender la vida de los tepehuas. No sólo fue considerando esta actividad una forma de acercarme a su mundo, sino una forma de conservar lo que eran como

tepehuas, en más de una ocasión manifestó su deseo de que a través de trabajos como estos "donde se platica con los viejos" logren perdurar las costumbres de "los antiguas" como se lo indicó su abuelita y como era la intención de los "viejos". Concedió de esta manera, suma importancia a este trabajo y fue sumamente generosa en su desarrollo.

Bueno pues el 24 cuando íbamos terminando de hacer los trabucos tamalitos que hacemos trabucos, atole alegría entonces saliendo de la misa y terminando de la misa bailando los tambulanes, pastores y tacutines porque antes bailaban y entonces los niños de allá que vienen bailando con sus pastores y tambulanes y el músico; ahí van todo el río y las niñas así nosotros saliendo de aquí terminamos de hacer el atole y también nos vamos llevando las camisas de hilo y listones con su quechquemetl y les llevamos su jabón para que se bañen en con sus tiras de río cada año, cada año pero orita ya casi no quieren ya son muy flojas para que se, bueno antes los antiguas antes abuelitas se acostumbran para que sepan trabajar para que sepan hacer sus camisas para que no sean flojas y de veras así pasa, a ver esta niña (se refiere a su hija, quien también se dedica al tejido del liado y a la costura de diversas prendas) no tiene estudios no tiene nada pero gracias a dios todo sus cositas lo hace en su memoria porque lo llevábamos lo llevábamos cuando estaba chiquita para lavarse su cabecita todavía vivía su abuela la llevábamos y gracias a dios ya se mantiene solita

¿Y a los niños?

Los llevábamos también para que no anden de flojos que vayan a la leña que hagan milpita así decían los nuestros papás y así íbamos

¿Y qué pasa si no hacen eso?

Bueno si no hacen eso son flojos se hacen flojos, hasta también las mujeres, también las mujeres ajá, ya luego dicen ya no veo, la vista ya no veo porque que pasa porque no le llevan fe al 24 pus yo gracias a dios yo ya estoy grande pero veo y todavía tejo y ora ya más que yo de edad ya empiezan con lentes que quien sabe qué y no es cierto eso es que no supieron a este a cuidarse

Y les decían algo Doña Anita cuando las bañaban

Ah si pues les hablábamos que se bañen que y también les limpiábamos su vista

Y tenia un nombre en tepehua

Ah si lakachin pach¹⁵¹

¿Qué significa?

La noche buena el 24

Y porque el 24

Así cada año, cada año

Y ya cuando regresaban ¿qué hacían?

Pus comíamos tamales atolito con atole-alegría no con atole de cacahuate ni con otra cosa, alegría que nace en el monte hacían su milpa y tienen su quelite y con su flor y lo colaban y molían en el metate y bien duro pero bien rico

¿Y como lo hacían?

Es atole alegría que le dicen pus lo tostábamos y ya cuando quedaba bien tostado y entonces ya lo preparábamos y entonces ya cuando regresábamos del rio ya estábamos ahí tomando mi atolito

Lo preparaban con agua y que más lleva

Pus piloncillo y nomas con agua

Leche no tomaban

Leche no, no tomaban nada ni conocíamos namas atole blanco con masa

Y entonces para ese día en específico eran los tamalitos, el trabuco, el tamal de frijol y el atole-alegría

¿Y nada más eso?

Nada mas eso toda la gente siempre ibamos allá con alegría la gente que conoce ya estaba muele y muele se oye como arena

¿Y ya no hay?

No ya no si todavía yo lo busco y no lo encontré porque una taza rinde mucho lástima que encontrara yo el día 24 para que lo probaras

La semillita es como ajonjolí

Es como ajonjolí negro, negro, negro vaya parece arena pero pus un día bueno no sé si lo encuentro lo siembro para que lo veas, eso es lo que da el 24 el quelite

¹⁵¹ Para la escritura en tepehua, la ayuda de Julio César Miranda Portugal

Y por ejemplo a usted a qué edad le dijeron que tenía que aprender trabajar
Uh a mí como mi papa es un pobre yo desde chiquita me enseñe a trabajar tejía yo doce, trece años cuando me enseñe a bordar, a hacer las flores, a hacer la camisa el quechquemetl y donde quiera iba yo a este a traer mazorca, a traer frijol, a traer chilar, me mandaba mi papa cuando no hay plaza todavía no hay plaza fui a traer fui a primaria como a tercer año no sé cuando salí y llegando me sentaba yo a bordar y me gustaba mucho de 12 años, de 12 años empecé

¿Y los bordados que hacia eran para usted?

Para mí y el quechquemetl igual y no tiene mucho que mi mama me enseñe esto ya después ya de grande que tuve mis 20 años me enseñe

¿Y esa si la hizo para vender?

Si esa si pus ya me vieron que puedo pues me pedían

¿Y qué edad se casó?

A 18 años

Y me quede tan chamaca que me quede, porque el que me dejo se murió de 3 años tan jovencita que me quedé

¿Y de que murió?

Es que le dieron algo de parte de san Antonio era el único hijo del papá, y él se fue llevo peones como apenas habían comprado huerta entonces este pobre hombre que le invitaron a probar un refresco y cuando tomó el refresco namas llevo y le empezó el vómito y pa abajo y pa arriba

¿Cuánto tiempo duró?

Como 20 días y sabes luego vino la creciente del rio lo sacaron con camisa lo llevaron a san Guillermo con avioneta porque no había con que sacar de aquí bajaba el avión, no había carro bajaba el avión pero no, no podían pasar y lo llevaron con camilla, a Pachuca pero no aguantó todavía lo operaron le hicieron su estudio pero no, lo trajeron ya muerto muy temprano la niña estaba chiquita

¿Y usted cuando se caso ya conocía a su marido, la pidieron pero ya conocía a su marido?

Sí, lo conocía como era de aquí también lo conocí a este muchacho pero pues antes no era como orita nos pasaban a pedir y si el papa decía que si pus ya pero

no lo vas a decir dice el papa que te vas casar no como orita no lo que va la muchacha si dice no a la fuerza no y antes no si mi papa ya decía ni modo que uno dijera que no, si eso es lo me paso a mi

Usted no dijo nada

No a como dijo mi papa, pus yo creo que si dije entre mi

¿Y cuanto tiempo paso entre que la pidieron y que se casó?

Uh, luego como quince días en cuanto hizo trato nos casamos

¿Y qué es lo que hacían?

A pus eso lo tenemos el acta

¿En el tiempo que pasaba entre la pedían y se casaba?

Pus nos pasaban a traer recaudo ya que llegue el plazo que nos casemos paran de dar el recaudo con la novia, aja así hacían antes y así se hacia

Traían el recaudo y lo preparábamos y lo invitábamos a comer

¿Al muchacho?

Si al muchacho

¿Diario?

No namas cada en cuando, cada en cuando

¿Como se llamaba su esposo?

Miguel, era buena gente tan muchacho que estaba

¿Y después de eso no volvió a casarse?

Uh no dije entre mi después de ver lo que pasa última vez que lo veo aunque pujen los demás que me quiso ya no quise, me quedé para siempre y sentí lo que sentí con esa niña ya no quise, el papa del muchacho lloraba de tan joven que estaba yo, y me quede; mis papás me quisieron recoger nadie me chanco porque yo creo que se dieron cuenta que yo no quiero y me puse a trabajar donde quiera iba, a la leña, al corte, a chapalear y así anduve trabajando, cuando vi a la niña ya tuvo sus 9 años, cuando sentí ya tuve sus 12 años cuando sentí 14 años y así pero costó mucho crecerla

Las cosas se quemaron, el diluvio y tenia fotos pus si me casé bien

Harta comida, hartó invitado vinieron

El matrimonio se hizo con el traje de manta y con huaraches y la mujer con un liado de satín. El pueblo se ve bien, la gente del pueblo está bien

¿Usted siente que estaban mejor antes que ahora?

Pus yo antes me sentía bien porque salía a trabajar pero ora namas estoy en la casa, pero algo que yo piense, no piense namas como si nada.

5.3 ANALISIS DEL RITUAL.

La evidencia más importante de la realización está en las mujeres; hubo algunos entrevistados hombres mayores que incluso niegan la existencia de tal ritual, no obstante que otras de las personas entrevistadas como las que se presentan aquí lo refieren. Será importante considerar las razones por las cuales si bien se anota que participan hombres, son las mujeres las que conservan la memoria de este ritual, su papel ha sido central en la preservación de la memoria oral y por tanto de la lengua.

Otro elemento que es coincidente entre doña Chepita, Antonio y doña Anita es que los tres comenzaron a trabajar en edades muy tempranas y aunque reconocen que han trabajado duro, especialmente porque ambas mujeres se quedan viudas muy jóvenes, con hijos y tienen que mantenerlos solas, su valoración del trabajo es sumamente positiva. En el caso de Antonio, además se muestra una preferencia por el trabajo del campo.

Por otro lado, como se observa existe cierta divergencia entre el tiempo que dura el ritual, Antonio indica que es aproximadamente de cinco años, mientras que Don José¹⁵², por un periodo de siete, lo que se visualiza con ello es la necesidad de una repetición del ritual, que al parecer forma parte de un ciclo, durante el cual, los niños se encuentran en tránsito a la vida adulta, y éste no puede concretarse, en tanto no se complete el ciclo de la acción ritual. Sin embargo en cuanto que son las madres las que llevan a los niños y niñas, no hay duda. Otra coincidencia se

¹⁵² Cuya reconstrucción no incluí en este trabajo porque es fragmentaria, me refirió el ritual, entre otros muchos datos y resultaba sumamente confuso elaborar una versión sobre el mismo.

encuentra en la comida, en cuanto al tipo de alimentos que se usan sólo en ocasiones rituales, por ejemplo, los trabucos, el atole de amaranto; esta bebida que en la actualidad ya no se consume, Doña Anita considera que es debido a que ya no se consigue el amaranto, pues se asume como una planta silvestre. Su simbolismo como bebida ritual en esta acción, reside en que es una planta "del monte", sólo crece ahí, una de las funciones que cumple este ritual es el de fortalecer la vinculación que un niño, como sujeto adulto habrá de tener con la tierra, con los cerros y el monte, que es donde típicamente se desarrollan los cultivos agrícolas. La referencia a los cerros en distintas charlas con otras gentes del pueblo, como parte de la "vida en Huehuetla", me ayudó a comprender la importancia que le confieren en su cotidianidad.

Es indudable que es un ritual de paso enfocado a la formación de individuos -hombres y mujeres- productivos; su intención es que los niños se preparen para una vida adulta productiva, en donde el trabajo de ambos está definido por el género y en función de la valoración social de ciertas actividades para cada uno de ellos: el tejido para las niñas que se acentúa con el tipo de instrumentos que portan; el de los niños, del campo, pues lo que se espera de ellos es que se formen como campesinos y que mantengan su conexión con la tierra y la comunidad. De ambos, se espera que permanezcan en el pueblo y que realicen aquello que se espera los sitúe como tepehuas.

Es también un ritual de purificación: se acude al río para lavar la flojera y la enfermedad, para evitar que los niños y las niñas, ya adultos abandonen el pueblo y sus costumbres. La jerarquización de los valores que se invocan con el temor de la contaminación es que se valora el trabajo, por encima de la flojera; el trabajo no tiene una valoración negativa, sino que aparece como el elemento central que permite la manutención del orden ideal; en el polo opuesto se encuentra la flojera, permitir que ésta fuera parte de la vida de un sujeto, condena a la comunidad no sólo a una dificultad específica de falta de recursos, sino en un plano valorativo, a una vida de vicios, violencia, la vida indeseable.

La jerarquización que la oposición entre pureza y contaminación, se juega también en la dimensión física, entre salud y la enfermedad: se "cura" a los niños

de la enfermedad de la flojera, se les cura para que sean trabajadores. La dualidad enfermedad-salud, también se hace presente de una manera explícita, al bañarlos y hacer la petición de que el río se lleve tanto la flojera, como la posibilidad de la enfermedad, el abrazo a las piedras grandes del río, conferirían al individuo fortaleza y salud; se comprende en el marco de la limitada capacidad de acción que tendrían ante un problema de salud física, pero también simbólicamente hablando: la flojera se mira como un problema de salud.

Doña Anita refiere con cierta frecuencia que una gran parte de la violencia en la que se desenvuelven los jóvenes tiene que ver con que no se practicara sobre ellos el ritual. Si bien es evidente que la introducción del sistema educativo y su gradual valoración ha cambiado la perspectiva de los tepehuas sobre lo que tienen que hacer para subsistir individual y socialmente, sigue estando presente que el trabajo no sólo es un mecanismo de sobrevivencia, sino que es el medio mediante el cual, los tepehuas lograrán llevar una vida virtuosa.

Para el mismo Antonio, para quien el ritual infunde a su infancia un toque pintoresco, en medio del respeto que manifiesta, opera como una explicación para los problemas de comportamiento y de afición al alcohol que se generaliza entre los adolescentes, el que no se haya practicado con ellos.

Un elemento que también se pone en juego es el de la construcción social de la identidad; hay en el ritual una reiteración a la necesidad de mantener las costumbres, porque eso significará la posibilidad de mantener la conservación de la "raza tepehua", y se refuerza, con el arraigo que se espera logren desarrollar en su población, hacia la tierra, el acto de abrazar a las piedras y de recordarles la importancia de la continuidad de sus costumbres, expresadas en un tipo de actividad laboral específico, me lleva a reforzar la idea que la valoración hacia el trabajo es altamente positiva y que éste no se vivía como una esfera separada de la vida social, se visualiza como un vehículo de elaboración y comunicación de significados formadores y de socialización.

El símbolo que aparece en el ritual como el vehículo de purificación es claramente el agua, su función purificadora en el simbolismo religioso de acuerdo a Mary Douglas, se aplica a la limpieza de la contaminación:

“En el agua todo se “disuelve”, toda “forma” se rompe, todo lo que ha ocurrido deja de existir; nada de lo que antes existía perdura tras la inmersión en el agua, ni siquiera un perfil, un solo “signo”, ni un acontecimiento. La inmersión equivale, a nivel humano, a la muerte a nivel cósmico, al cataclismo (el Diluvio) que periódicamente disuelve el mundo en el océano del origen. Por destruir todas las formas, por borrar el pasado, el agua posee este poder de purificar, de regenerar, de nacer de nuevo...El agua purifica y regenera porque suprime el pasado, y restaura –aunque sólo sea por un instante- la integridad de la aurora de las cosas” (Eliade, 1958, pág. 194)¹⁵³

El ritual se efectúa en el río, que como ya mencioné en la etnografía, éste juega un papel fundamental en la cosmovisión tepehua: en torno a él se agrupó la población y se funda el pueblo; el rito de la Serena, y su recurrencia a él para llevar a cabo otras limpias en el marco de otros rituales, ya sean para “levantar la sombra” o curar de otro padecimiento muestra su importancia; el que se lleve el ombligo del recién nacido al cuello del padre, buscando que se moje, tiene sentido en cuanto que su vida individual y social depende de la armonía que mantenga con éste.

Un elemento que ubico como símbolo instrumental son las piedras, si bien que se abracen a ellas no tiene el mismo sentido en la curación, si ayuda a que el ritual alcance su objetivo. Al mismo tiempo que posibilitará el arraigo y la fortaleza necesaria para que los individuos tengan una buena salud y vida productiva.

De este modo, el proceso “curativo” no se inscribe sólo con la intención de evitar sujetos no trabajadores, flojos, sino también la de que se formen sujetos tepehuas. De este modo el ritual cumple con esta función de cultivar hombres y mujeres íntegros dicho esto con más de un sentido; y a partir de su celebración se esperará una transformación ontológica (Turner, 1980), no sólo sujetos trabajadores, sino sujetos portadores de determinados valores y prescripciones que los ayudará a incorporarse a la vida social en este contexto cultural definido. Se les ortiga en la espalda para recordarles la fuerza que habrán de tener en su

¹⁵³ Cita de Mary Douglas op.cit:215

vida futura y el sufrimiento que su distancia de este marco normativo podría traerles.

Quiero indicar también la coincidencia de la realización del ritual con el nacimiento de Cristo, según el calendario cristiano, cobra sentido por dos razones: por el hecho de que sea un ritual practicado a niños y en donde se espera que renazca un sujeto, con referentes culturales específicos; también se hace presente el sincretismo religioso a propósito de la realización del ritual en una fecha en la que justo en la tradición judeocristiana, se festeja el nacimiento del hijo de dios.

Finalmente el abandono de este ritual, me parece que como sostiene Mary Douglas (1991), una de las características de los rituales es su eficacia a partir de la creencia en éste. Toda vez que los ritos se insertan en una realidad que no puede subsistir sin ellos, éstos son "útiles" en la medida en que cumplan las expectativas de ésta; de modo que solo se mantiene la confianza si el rito opera eficazmente en la modelación de la realidad.

Todo parece apuntar que este rito dejó de tener sentido cuando entre los tepehuas comienzan a asumir otros elementos simbólicos que proporcionen mayor coherencia a la realidad que están viviendo. Como sostienen los tres personajes aquí citados, "la gente dejó de creer" y dejó de tener razón de ser el rito, perdió eficacia en el nuevo marco de su vida social. Pese a que entre los entrevistados, como entre don José, su abandono ha impactado a los jóvenes y a la vida en general, pues dejó sin protección a los niños y jóvenes contra la contaminación de la "flojera" y de la poca disposición para el trabajo, así como de las enfermedades tanto físicas como morales. De ahí que sostengan con mayor énfasis doña Anita, se volvieron flojos, viciosos y las mujeres jóvenes ya no ven, aún siendo de menor edad que ella.

Sobre este aspecto quiero mencionar que en el caso de la familia de doña Anita, sus hijos, nietos y la más pequeña de ella, siguen yendo al río, el 25 de diciembre en la madrugada, se lavan la cara y los ojos; especialmente en su hija (ya una mujer adulta) y entre las nietas, se muestra su insistencia en que se laven los ojos, pues de su buena vista dependerá en gran medida que se mantengan tejiendo, algo que doña Anita preserva aún en medio de las enfermedades que en

los últimos tiempos la aquejan y que la mantienen en condiciones poco favorables para el uso del telar de cintura; su interés pasa incluso por mostrar disposición para formar a mujeres jóvenes en el uso de esta técnica. Su posición en torno a que el "baño" o "curarse en el río el 24" deba seguirse observando, supone que habilitará mejor a las niñas y mujeres jóvenes para aprenderla; pero además les proporcionará salud en medio de las enfermedades que en edades muy tempranas comienzan a padecer, especialmente aquellas de carácter degenerativo.

¿Significa esto, entonces que se ha perdido por completo la ritualidad entre los tepehuas?, ¿Qué éste se mantiene sólo en la nostalgia de sus ancianos?

Una parte sustancial de la investigación, fue la identificación del ritual que había sustituido a éste y que habría de mostrarme las representaciones que ahora operaban en la vida social de los tepehuas.

Mis respuestas a esta preguntas se dieron a partir de observar los procesos de escolarización de los niños y el papel que la población le concede a la escuela.



Representación de danza tepehua en clausura de cursos escolares.

Hoy en día, la escuela se considera el espacio idóneo para la formación de una serie de componentes científicos, morales, técnicos y de socialización para los niños; de tal suerte que su ingreso, permanencia y conclusión se asumen como la única circunstancia deseable en la vida infantil; el paso de un nivel a otro es causa de una gran festejo; se busca padrino o madrina, que a diferencia del ritual del bautismo, de quince años o boda, religiosos pues, no es necesario que sea casado; antes bien, se busca que la personas que apadrinará al que termina el ciclo, es una persona generalmente joven cuyo nivel de estudios y económico o bien estabilidad laboral, familiar y esquema de vida se ajusta al ideal de una persona trabajadora, que asegure que será un buen ejemplo para el que ahijado; de igual forma, que esté disponible para acudir a él cuando el muchacho en su desarrollo, requiera de un consejo o llamado de atención. Llamó mucha mi atención que doña Anita, por problemas con el nieto que vive con ella, estuviera pendiente de la llegada de otro de sus nietos de mayor edad para solicitarle consejo especialmente en lo que a la situación de la escuela, de su conducta y de su temprana incorporación a un trabajo eventual correspondía, aduciendo que eran asuntos que ella desconocía y ante lo cual no sabía cómo actuar. La llegada del personaje esperado, fue recibida con tamales, un atole (bebida que dicho sea de paso, está asociada a momentos de celebración) y se le expusieron los problemas. Pues bien, estas son las intervenciones que se esperan de los padrinos; la búsqueda y aceptación del padrino, causa tensión entre las personas y el compromiso asumido se agradece con una comida, bien, modesta o no dependiendo de las condiciones económicas de la familia. El padrino a su vez, lleva un obsequio al ahijado y le acompaña durante la ceremonia escolar; en ésta además de las autoridades civiles y educativas, las ancianas y madrinas del pueblo presiden la ceremonia; éstas últimas vestidas tradicionalmente y congrega a una gran parte de la gente del pueblo. La ceremonia, la relación con los padrinos y la reunión familiar operan de igual manera si lo que concluye un niño es el preescolar, la primaria o la secundaria. De hecho como señalé en el capítulo anterior las escuelas organizan en días u horarios diferenciados las ceremonias de la clausura de cursos, para posibilitar que tanto las autoridades civiles como

educativas y la población acudan a éstas. En algunas ocasiones se realiza una misa, sobre todo para los estudiantes que egresan de la educación secundaria.

Al igual que otras celebraciones del calendario ritual, ésta que no es propiamente de este tipo, congrega a una parte importante de la población que radica fuera de Huehuetla y es habitual que en distintas casas se les invite a la reunión familiar, lo que además de atestiguar y confirmar el fin de una etapa en la vida de los niños y jóvenes, sirve para acercar a los conocidos, familiares o amigos y también como un espacio en el que podrían acordarse nuevas relaciones de compadrazgo, teniendo en perspectiva la próxima salida de aquellos otros adolescentes que estén por concluir, los niños de la primaria y eventualmente en el caso de las niñas, la celebración de los quince años; por ello esta es una ocasión que sirve también para extender los lazos de compadrazgo que pueden haberse recién establecidos y en perspectivas de profundizarse.

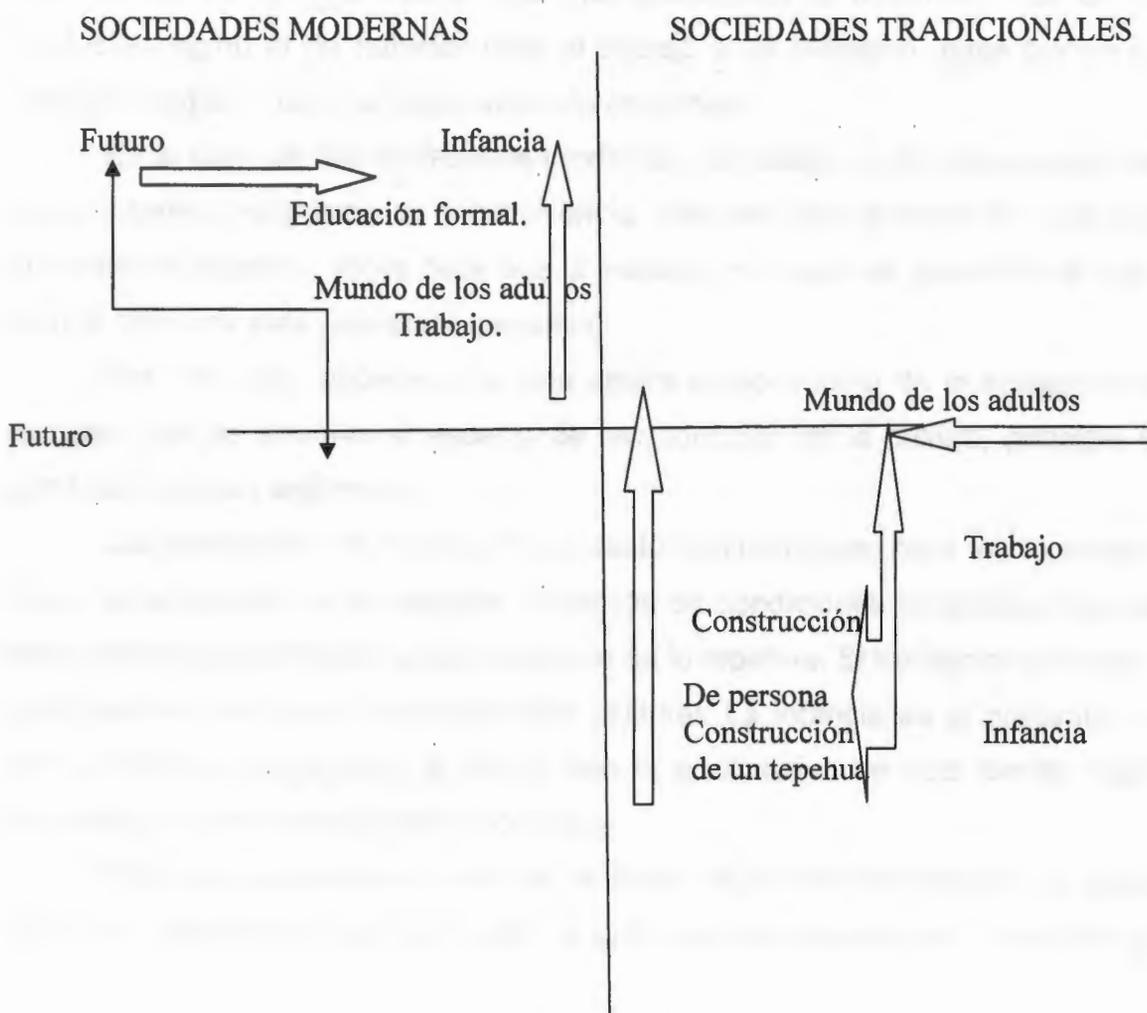
El ambiente que se vive en la comunidad es de mucha festividad, se suspenden en general las actividades productivas pues una gran mayoría de la población está involucrada bien porque son los hijos propios quienes saldrán de la escuela, bien porque fungen como padrinos o incluso porque son invitados por familias vecinas. Los preparativos de la celebración en casa se realiza con anticipación; al igual que por ejemplo con el día de muertos, las compras de lo que se requiere para realizarla, se hacen desde el día de tianguis inmediato anterior y respecto de los padrinos Miranda (2002) señala que se "apalabran" hasta con un año de anticipación. Y es usual que los cerdos que se crían en los patios traseros de las casas, se señalen como los que se están "engordando" o para cubrir los gastos de la salida de la escuela de los hijos o para la comida por el mismo motivo.

Afirmo por ello, que el ritual "curación para el trabajo" que tenía por objetivo incorporar culturalmente a los niños a la vida adulta e insertarlos como sujetos trabajadores, viene siendo sustituido por los pasos de nivel educativo y la escuela se asume como la institución en torno a la que se gesta este ritual que se desarrolla en la finalización del curso. Y la perspectiva bajo la que se desarrolla está alejada de la formación de sujetos trabajadores que puedan realizarse en la

comunidad y como tepehuas, más bien lo que se observa es que su perspectiva son ocupaciones que en el mejor de los casos, podrán desarrollar en las ciudades próximas, pero no en la propia Huehuetla.

Se juegan entonces dos visiones no sólo sobre lo que habrá de ocurrir con la infancia y sus futuros, sino además con la manera en que en cada una de ellas, se visualiza el trabajo y la formación que los individuos habrán de tener para acceder a éste.

En el siguiente esquema pretendo mostrar los contrastes que identifico entre las sociedades tradicionales y las occidentales en torno a su representación del trabajo en la infancia, refiriendo al caso de los tepehuas, como la sociedad tradicional.



Lo que pretendo mostrar es que entre los tepehuas, planteada como una sociedad tradicional, lo que se observa es que el mundo del trabajo se observa como parte del presente de los individuos, pero como un mecanismo también para introducirse al mundo de los adultos no de manera prioritaria, como sujeto trabajador, sino ante todo como un sujeto portador de cultura y que será por tanto, responsable de reproducirse material y simbólicamente, como un tepehua. La realización de actividades laborales no aparece por ello, con el sentido negativo que sí aparece en las sociedades modernas. De lo que se observa que el trabajo como un como el acto a través del cual, un individuo se allega de los bienes necesarios para su subsistencia está íntimamente conectado con el resto de su vida social, no aparece como una acción separada, pero tampoco atomizada. Recordando a Polanyi, la dimensión económica no se encuentra aislada de las demás dimensiones de la vida social, sino interrelacionada al punto tal, que un acto productivo como el de habilitar para el trabajo a un individuo, pasa por un acto simbólico, en este caso la celebración de este ritual.

En el caso de las sociedades modernas, el trabajo en la infancia sólo tiene sentido como mecanismo de sobrevivencia, visto así éste aparece con una carga sumamente negativa, sobre decir que la realidad en la que se desarrolla el trabajo infantil, refuerza esta valoración negativa.

Por otro lado, acceder a la vida adulta es por medio de la asistencia a la escuela, que es además el espacio de reproducción de la cultura, principio que goza aún de gran legitimidad.

Los horizontes de futuro son por tanto contrastantes, para los tepehuas el futuro es el mundo de los adultos, formados en condiciones simbólico-materiales específicos que permitirán la permanencia de lo tepehua. El trabajo es portador de significados y vehículo de construcción cultural. La infancia es el presente y en ese sentido se forma para el futuro bajo la perspectiva de que forman sujetos integrales y la responsabilidad es colectiva.

Para las sociedades modernas, el futuro es la vida del trabajo, los sujetos tienen en perspectiva que ser adulto es ante todo ser económico. Y se cuida a la

infancia del trabajo, porque en el futuro esa vida podrá cambiar. La responsabilidad de formación es privada y la infancia es futuro.

Finalmente se puede postular que en el caso del ritual aquí referido, se confiere al trabajo un sentido altamente significativo, constituyente de identidad, solidaridad y cohesión comunitaria. Que su realización, el entorno y la intencionalidad coinciden por sus distintos elementos con los realizados en el resto de Mesoamérica, destacando de manera importante la matriz agraria que articuló a esta región y sobre la que se construyó una parte importante de su identidad. El relato del ritual se inscribe no sólo desde un ámbito de nostalgia evocativa del antes y después de la comunidad tepehua, sino también de los valores morales que suponen habrán de seguir rigiendo aún en esta suerte de transformaciones sociales de las que son conscientes, pero para las que no ven como fuera de lugar.

Y sostengo transformaciones, porque más que considerar que en Huehuetla, como comunidad donde se asienta un pueblo étnico, cuyos referentes culturales están cambiando, los tepehuas están condenados a desaparecer, afirmo que no están fuera de las transformaciones que la vida de los sujetos están teniendo en el resto del mundo y donde no pareciera haber espacio para las tradiciones en su vida, sin que ello signifique que como grupo étnico se extinguirán. Con ello no quiero tampoco afirmar que en efecto, están entrando a la modernidad en tanto, entre sus calles y vidas cotidianas están presentes los patines, las motos, las maquinitas de juegos, el teléfono celular (especialmente entre los jóvenes y niños que gozan de cierta holgura económica, y que casualmente son hijos de padres cuya profesión se encuentra en la educación) la computadora, la televisión, el uso del internet, entre otro tipo de bienes tecnológicos; más bien, que la modernidad está presente con sus innumerables secuelas negativas para la vida de la población, si bien a la vez con sus aspectos positivos. Y quiero recordar aquí, que no entiendo modernidad sólo como un proceso cultural sino como ya sostuve en capítulos anteriores, como lo que habremos de vivir como sociedad, con la introducción del capitalismo y las contradicciones a él inherentes, que se muestran también en el plano local al

interior de la vida de la población tepehua, y que confronta a la población en una realidad que cada vez más se aleja de lo que en un momento de su historia, le daba coherencia y sentido a su vida en ella.

Estas confrontaciones se dan en tres planos: la de las generaciones de ancianos que se formaron y vivieron teniendo como referentes el de una sociedad comunitaria, solidaria, en donde el trabajo los formaría como sujetos íntegros e integrales, con fuerte arraigo territorial y donde el hombre se desarrollaría como un trabajador agrícola, campesino, bajo condiciones determinadas; su actividad no sólo le dignificaría, sino que además le permitiría su sobrevivencia económica, pero que se enfrentan ahora a una realidad distinta; de los jóvenes con su realidad y los referentes que se les transmiten por parte de los abuelos y el que construyen a partir de la escuela y de los medios de comunicación, donde el trabajo aparece como una necesidad, pero que no pueden desempeñar; las adolescentes no podrían verse como tejedoras porque tienen conciencia que no es una actividad que les permita vivir económicamente hablando; los adolescentes no se ven como campesinos, porque tampoco ellos podrían sobrevivir, pero donde tampoco el mercado les ofrece muchas opciones. Y por último, entre dos generaciones que viven y se representan realidades distintas.

Es importante anotar que para Doña Anita como tejedora, cuyo oficio es sumamente representativo de la actividad que desde la lógica de sus padres, era el adecuado y el posible, esta actividad le ha permitido tener una vida propia de una mujer tepehua; su intención abiertamente expresa para enseñar a las mujeres jóvenes a tejer, resulta en mucho de esta convicción de que no sólo les proporcionaría una fuente de ingresos, ante todo permitiría que se mantuviera su identidad; en el caso de Antonio, su resuelta decisión de mantenerse en el pueblo, pues si bien como se desprende de su narración, trabajó en la ciudad de México sin embargo ha vivido en Huehuetla; a la vez que el trabajo que decidió desarrollar, después de un tiempo de ser policía lo abandona porque no le gustó, lo suyo era el campo, como jornalero o bien recogiendo leña (algo que sigue siendo su ocupación) y ocasionalmente, trabajos de albañilería.

Sus actos, palabras y en fin la totalidad de sus hechos cotidianos dan cuenta de la fortaleza de sus convicciones, pero también de las dificultades que enfrentan para explicarse y explicar a otros (en el caso de Antonio a su hijo; en el de doña Anita, a las jóvenes a las que ha intentado formar) cómo es que el pueblo, el campo, el tejido los mantiene como tepehuas.

Su lectura de esta nueva realidad y su posición ante ella, encarnan lo que podríamos denominar un conservadurismo cultural que alude a una comunidad simbólica idealizada (Sennet, 2000) en donde su vida y sus relatos en torno a ella, confrontan sin desearlo, lo que el relato de las siguientes generaciones puede ser, en la medida en que una gran parte de sus convicciones y representaciones, no son útiles en la nueva realidad.

Es evidente por tanto que como grupo étnico, su conversión en una "sociedad moderna" ha significado una serie de rupturas de referentes simbólicos fundamentales pero también de introducirse a mecanismos económicos que resultan contrarios a los que reconocen como propios. Los dispositivos que construyen para enfrentarlos son diversos y cada vez más, desde esfuerzos individuales. Los resultados están aún por escribirse.

CONCLUSIONES.

El objetivo de esta investigación fue el de mostrar que el trabajo en la infancia configura un campo problemático distinto en las sociedades tradicionales y en las occidentales, pues mientras para las primeras su realización significó una de las vías más eficaces para introducir social y culturalmente a los niños y niñas al mundo adulto, en las sociedades occidentales, su origen y creciente permanencia ha venido respondiendo fundamentalmente, a las necesidades de sobrevivencia económica de la familia y a requerimientos de mano de obra barata y descalificada en muchos de los momentos del desarrollo económico en el periodo industrial.

Siendo más frecuente esta práctica en los países del tercer mundo, en donde de manera paradójica, su entrada a la modernidad industrial puede ser catalogada como tardía y recrudeciéndose en las últimas décadas con la aplicación de las políticas neoliberales que han traído consigo una serie de efectos altamente negativos en el ámbito económico, político y social; los efectos más sensibles tienen que ver con la ruptura que en las redes de cohesión social y comunitaria, sostenidas por la población, viene ocurriendo.

En el centro de estas rupturas se encuentra la pérdida de legitimidad que el trabajo confería a los sujetos. A la vez que ciertas condiciones de estabilidad y movilidad socioeconómica; dicha deslegitimación supone que los sujetos trabajadores se ven enfrentados a nuevas contradicciones, pues una transformación sustancial operada con respecto a la percepción del trabajo en las sociedades modernas, fue su valoración negativa, pero la obligatoriedad de su realización bajo condiciones totalmente distintas bajo las cuales ocurría. Desde el discurso marxista, se explica este mecanismo a partir de las categorías de trabajo socialmente necesario y de trabajo excedente, que expuse en el capítulo primero. De modo que pese a dichas condiciones, la ocupación en un trabajo dotaba además de los medios para subsistir, determinadas cualidades al sujeto trabajador, siendo incluso visto durante un largo periodo como un agente de cambio, circunstancia que en las condiciones actuales enfrenta un cuestionamiento, a la vez que la pérdida de los puestos de trabajo, coloca esta

posibilidad en una interrogante también con respecto a la estima que del trabajo se pueda tener. Como apunto más adelante, este fenómeno comienza a ser crítico en una comunidad como Huehuetla, donde adquiere mayor presencia la escuela como el agente formador para el trabajo, orientado éste a sectores productivos no agrícolas, pero que se topan en la realidad de este municipio con un vacío en las alternativas de desarrollo basado en actividades industriales o turísticas, condenando con ello a las nuevas generaciones a enfrentar la falta de este tipo de trabajo, ahora mejor preparados para ello y con una valoración del trabajo agrícola que tampoco supone una alternativa en la medida en que éste está dejando de ser una posibilidad de sobrevivencia. En medio de esta tensión, justifico la necesidad de observar qué pasa con el trabajo infantil, los acercamientos teóricos que se han dado a este fenómeno y de forma importante, cómo se contrastan estas lógicas en espacios culturales divergentes.

He intentado por ello, mostrar dos miradas en torno a la infancia, el trabajo y el trabajo en la infancia. Muestro cómo es que estas categorías se reconstruyen en el marco del discurso de las Ciencias Sociales, que surgen en el marco de la llamada modernidad. El planteamiento que se desarrolla sobre estas categorías está íntimamente relacionado a las realidades que se van forjando en el surgimiento del capitalismo tanto en el plano de la materialidad, como también de la subjetividad. El paulatino ingreso de las sociedades a los procesos de industrialización —que ha sido denominado como modernidad—, fue transformando los modos de trabajar, pero también los modos de vivir de los sujetos. Su emergencia en los grupos humanos introdujo una serie de valores y formas de representarse al mundo que reconfiguraron la vida individual y social, así como los dispositivos culturales bajo los cuales se construye un sujeto.

De este modo el orden de significaciones, normas y valores que le fueron dando sentido a las prácticas de las sociedades modernas, contrastaron en mucho con aquellas prevaecientes en las sociedades tradicionales. En las primeras, regidas bajo los principios de igualdad y libertad, la preeminencia del individuo fue poniendo en un papel secundario a la colectividad. Mientras que las sociedades tradicionales pretendieron mantener la preeminencia de la colectividad por sobre

la individualidad. Se fue estableciendo así, una realidad dual, que en el caso de los grupos indígenas mexicanos (a los que caracterizo como tradicionales), conformaron toda una tradición de resistencia cultural y política enmarcada en una lucha por la conservación de su identidad. Es innegable que esos valores se condensan en la formación de un individuo y se ponen en juego en la infancia.

Un detallado recuento sobre la representación de la infancia existente en periodos previos al de la modernidad, me permiten afirmar lo anterior; y el mismo ejercicio para las sociedades indígenas, me dejaron la posibilidad de observar las distancias existentes en la construcción de los sujetos entre una y otra; en este marco, el trabajo se ubica también en una posición y valoración distinta, en la medida en que su realización se observa bajo fines diferentes.

Indico que la infancia en las sociedades tradicionales en México se planteaba como el presente en la medida en que se reconocía esta edad como un espacio específico en la vida de los sujetos en el cual, se vive bajo la ambivalencia de la vulnerabilidad ante riesgos físicos y culturales que podrían dañarlos; y de la excepcionalidad, toda vez que están más próximos a los dioses; su desarrollo se ve como un proceso de fortalecimiento en más de un sentido: físico pero también simbólico. El trabajo será definitorio tanto de esta fortaleza como de su inserción cultural a la vida social. De este modo, el trabajo opera como un dispositivo de socialización y de formación simbólica de los sujetos. En un marco en donde la producción de la riqueza social se realizaba bajo una figura colectiva, el trabajo en la infancia también contribuye a la producción de esa riqueza, pero mediado fuertemente por razones simbólicas y morales.

Por otro lado, la formación de los sujetos se asumía como una responsabilidad colectiva, por ello la comunidad habrá de verse involucrada en cada uno de las acciones conducentes a ello. Una parte importante de las acciones rituales elaboradas en el transcurso de la infancia ocurren bajo la participación de la comunidad; su eficacia y resultados son una preocupación colectiva.

Mientras en las sociedades occidentales, la infancia en principio no se reconoce como tal, su "aparición" es progresiva y se le piensa desde la mirada

evolutiva que parece guiar la perspectiva del desarrollo de las sociedades, especialmente en la mirada de los ilustradores, quienes comenzaron a construir los primeros estudios sobre la infancia; esto es, la vida de un sujeto pasaba de un estado salvaje, incivilizado, la infancia, a un estado de civilización, la vida adulta. A medida que se fue ampliando la investigación especialmente desde la teoría educativa y la psicológica, se fue reconociendo que mucho de lo que un individuo vivía en la infancia determinaría lo que sería como adulto en el futuro: infancia es destino, se suele reconocer y se desarrolla la sensibilidad y por supuesto la legislación que habrá de proteger "el futuro", no obstante, la infancia sigue siendo objeto de maltrato, explotación, violencia. Su participación en las actividades productivas, el trabajo infantil, aporta sustancialmente su cuota. De este modo, la infancia se percibe de una manera contradictoria: por un lado, como la etapa en la cual los individuos se encuentran más cercanos a la naturaleza, a lo salvaje, alejados de lo civilizado, y en ese sentido, su cuidado y educación se justifica porque a través de estos se irán civilizando; por otro lado, como el futuro que habrá de protegerse y que además se asume como una responsabilidad social, pero que se delimita como un problema doméstico y restringido al ámbito familiar¹⁵⁴.

Lo anterior en un marco en donde la producción de la riqueza social se desarrolla bajo mecanismos privados y de explotación y cuyo horizonte es la acumulación, el trabajo infantil también contribuye a esa producción de riqueza "social" privatizada.

En la teoría marxista, se describe esta transformación justamente desde el proceso de trabajo y la inversión de sus resultados: en las sociedades precapitalistas, el trabajo es controlado por el productor y su resultado, un valor de uso, tiene sentido en tanto satisface necesidades sociales específicas; en las sociedades capitalistas, el trabajo no es controlado por el productor y su resultado,

¹⁵⁴ Una diferencia importante que se impone en estas distancias en torno a la infancia es la de los sentimientos: de acuerdo a Ariés (2001) el sentimiento amoroso recién surge en la modernidad y con ello la necesidad manifiesta de protección al infante; en tanto de acuerdo a Noemí Quezada (1996), el amor entre las sociedades prehispánicas, era sustento del matrimonio; el embarazo se asumía como un acto de responsabilidad y amor, por lo que los niños ocupaban un lugar socialmente específico en la comunidad.

un valor de cambio, tiene sentido sólo si satisface necesidades mercantiles. Sin que este argumento explique por sí sólo la transformación que se opera en la apropiación material, pues ésta es además simbólica; la sociedad también se apropia de los sentidos y significaciones de su entorno.

Ahora bien ¿existen sociedades modernas sin tradiciones y sociedades tradicionales sin ninguna participación de la modernidad? En este trabajo he puesto de manifiesto que éstos habrían de ser usados como categorías analíticas y teniendo en perspectiva que ambas operan como sociedades ideales pues es una realidad que en las sociedades actuales se producen múltiples entrecruzamientos de lo que podríamos llamar elementos de la modernidad y residuos de la tradición.

Ante todo, lo que he pretendido mostrar es la inversión de los valores y la utilidad que elaborar una reconstrucción histórica de esos valores que dan forma a lo que se plantea como infancia y como trabajo, tiene para efectos de mirar en perspectiva histórica el trabajo infantil, lo cual posibilita dejar de lado las perspectivas fatalistas que sólo ven su incremento y la imposibilidad para abatirlo; pero también las respuestas simples de su erradicación que asumen que cambiando la circunstancia económica que le da origen, habrá de desaparecer. Ambas posturas se sitúan en el inmediatez del ahora, no parecen visualizar que su práctica en el entorno mexicano tiene conexiones culturales muy importantes que han sido usadas con fines sumamente nocivos para los niños, pero que puede proporcionar elementos de formación positiva si se deseestructuran no sólo las condiciones que hacen posible el trabajo infantil en condiciones de explotación, sino también los discursos que lo acompañan

Y en una preocupación más general, que la construcción de lo que asumimos como colectivo social, se ha visto desdibujado por la fragmentación que la globalización capitalista ha venido introduciendo en la vida de los individuos y de las sociedades. Este proceso que tiene como uno de sus fundamentos la descentralización productiva y una nueva organización empresarial cuya competitividad se basa en la flexibilización que el trabajo y el trabajador tengan

frente a los cambios del mercado, revalorando con ello, el trabajo y la socialidad que el anterior modelo de producción fordista permitió.

En efecto, el modelo fordista de producción requirió de una organización del trabajo centralizada, de mayor hincapié en el trabajo manual, con requerimientos mínimos de educación general y formación profesional para quienes están conectados directamente al ámbito de la producción; en el marco social de este tipo de organización del trabajo, se lograron gestar relaciones sociales que apuntalaban a una relativa estabilidad y al establecimiento de ciertos elementos comunitarios. En el imaginario social está presente el sentido de la pertenencia a la colectividad. Valores como compromiso, lealtad, solidaridad se buscan afanosamente.

Mismos que comienzan a erosionarse en el marco de los modelos de la flexibilidad laboral, donde el trabajo se realiza fragmentariamente, y el vínculo laboral que se establece con la empresa es de muy corta duración, es decir de una relación laboral basada en la contingencia. El marco social del trabajo y los medios de vida en este contexto, están definidos por lo instantáneo, por su corta durabilidad que en el ámbito de la vida cotidiana se traducen como pérdida de referentes seguros y de confianza en lo que los otros hagan y en lo que en común se construya como futuro y como sociedad.

Planteo entonces que es posible comprender este otro campo analítico desde el análisis comparativo entre sociedades tradicionales y modernas.

Por otro lado, la reconstrucción del ritual "curación para el trabajo" en Huehuetla me permitió tener un acercamiento del imaginario social que en torno a la comunidad y a los individuos, se ha forjado su población, caracterizarla como una sociedad tradicional fue importante en la medida en que me permitió elaborar una lectura del antes y después en su cosmovisión. El ritual operó como la bisagra analítica que diera cuenta de su representación del trabajo en la infancia, observar los cambios que su ingreso a la modernidad, implicó en su vida cultural y social y las reelaboraciones que de su identidad han debido hacer. Hizo evidente la multiplicidad de significados que se ponen en juego en los rituales y su funcionalidad como mecanismos de transmisión de valores normativos para la

acción social. Su potencialidad de vinculación entre el orden social y el orden simbólico y su capacidad para gestar cambios ontológicos en los sujetos, objeto del ritual. Como ritual de paso, facilita el tránsito de ser un individuo, hombre o mujer no trabajador (a) a uno que habrá de serlo.

Se muestra su origen en las creencias, pero también su eficacia en tanto su realización corresponda a necesidades simbólicas específicas, guiando y dando sentido a la realidad. Como parte del proceso de formación de un tepehua, el trabajo aparecía como un núcleo central que condensaría los valores que se esperaba tuviera cada uno de ellos. De igual forma, aparece como proceso curativo: de su realización dependía que los tepehuas fueran gente sana, fuerte y trabajadora. El agua curaría su cuerpo, pero también los curaba de "la flojera". Se espera fortalecer también su arraigo a la comunidad y su participación productiva en el interior de ésta.

La jerarquización de valores coloca en la escala como positivos: el trabajo, la fuerza física y la permanencia a la comunidad; como negativos: la flojera, la debilidad y la salida de la comunidad.

Ser un hombre tepehua es ante todo ser un hombre fuerte, leal a su comunidad y trabajador, cultivar su tierra y respetarla; aprender a convivir con el río y no temerle, respetarlo también y mantener en buenos términos la relación con la serena, la dueña del río.

Ser una mujer tepehua, es ser una mujer que mantenga la tradición del tejido, el respeto a los mayores y contribuir a que su participación en la comunidad mantenga la armonía entre sus miembros.

Valores que se procuran formen parte de la vida de los tepehuas y que serán inscritos en ellas a partir de acciones rituales específicas.

Dentro de la reconstrucción de este ritual, considero importante destacar el hecho de que uno de los protagonistas haya sido el hijo de la partera, quien posee una gran cantidad de conocimientos en torno a la ritualidad tradicional. Así mismo que hayan sido dos mujeres quienes hayan compartido su experiencia en la participación del ritual; doña Chepita, como sobre quien se realizó la ceremonia; doña Anita, como receptora y como productora del ritual. Tanto su versión como

su participación, hace posible concluir que este ritual estaba bajo la responsabilidad de las mujeres; Antonio coincide también en señalar que eran las madres quienes llevaban a los hijos al río. Su participación muestra su responsabilidad en la construcción de sujetos adultos y me permite además hacer una lectura sumamente positiva del papel asignado a las mujeres en la formación de los sujetos, quienes parecieran asumir en los hechos la maternidad como un acto social, más que privado.

Por otro lado, si bien en la investigación no queda claro cuando deja de operar este ritual, si hay evidencias suficientes para presumir que la introducción de la escuela y la masificación de la escolarización jugaron un papel importante en su disolución y en la adopción de nuevos mecanismos culturales de formación simbólica de los tepehuas. La salida de la escuela –preescolar en tiempos muy recientes, primaria, secundaria y hasta hace pocos años, el nivel medio superior– implica ceremonias y acciones rituales que me llevan a concluir que el ritual que se realiza anualmente cuando se concluye uno de estos niveles, es la acción ritual que ha venido a sustituir el de “curación para el trabajo”; es notoria la participación de las mujeres ancianas a quienes se identifica como “tepehuas respetables” y la deferencia en el trato que se tiene hacia ellas en estos actos. Lo cual me hace también asumir que se sigue reconociendo su vital participación para la conformación de los sujetos culturalmente definidos. Pero también a partir de esta celebración pude constatar que la infancia, el trabajo y los horizontes de la comunidad entre los tepehuas de Huehuetla, tienen orientaciones distintas a las que se tenían en tiempos anteriores.

Ahora la infancia se observa más como una etapa del desarrollo del individuo, donde es necesario acudir a la escuela para lograr que ocurra este desarrollo; la responsabilidad de formación sigue recayendo en muchos sentidos en las mujeres, pero ahora esta responsabilidad no es colectivamente compartida, es el espacio familiar, individualizado en donde se habrán de crear las condiciones para que el niño crezca, aprenda y se inserte en la sociedad. La escuela funge como la institución sobre la que recae la gestión de esta formación y es a su vez un ente cerrado e individualizado, comparte responsabilidades con la familia, pero

no como parte de un compromiso colectivo, sino más como una necesidad del propio proceso formativo, e incluso en diversas ocasiones, la presencia de la familia se asume como una confrontación.

Los valores que se formulan ya no son más los de la "curación para el trabajo", ahora la actividad laboral se presenta como el resultado de la escolarización, a la vez que como su justificación; se va a la escuela porque ahí aprenderán las cosas necesarias para desempeñar algún trabajo (profesional preferentemente), pero hay que ir porque es necesario trabajar. El trabajo además es aquí un mecanismo que posibilita el ascenso social, el prestigio y la condición de adulto; ser un sujeto sin trabajo puede constituir un fracaso personal y a su vez, ser tratado como no adulto.

Y si bien se juegan en el imaginario colectivo estas dos representaciones del trabajo y de lo que habrá de ser importante en la formación de un individuo, me parece que el drama está en que ninguna de las dos tiene posibilidades de realización en la realidad inmediata de Huehuetla. Porque ésta no aparece ajena a los procesos que en los contextos nacionales e internacionales está ocurriendo a partir de lo que he descrito como globalización y los fenómenos que en términos de la organización del trabajo se están viviendo. Más bien, afirmo que la modernidad ha ingresado manteniendo la exclusión y la polarización que ésta conlleva y la erosión que de la cosmovisión de las sociedades tradicionales hizo, la introducción de la escuela, como institución formadora de trabajadores y de ciudadanos mexicanos que constituyó, en su momento una ruptura con la representación tradicional, por ejemplo, en cuanto el abandono de la vestimenta y más importante aún, la prohibición del uso de la lengua, pero ante todo por los nuevos dispositivos culturales que privilegió como parte del proceso de construcción social de los individuos tepehuas; una segunda ruptura ahora con estos referentes que la modernidad y el estado a través de la escuela fue imponiendo entre la totalidad de la población tepehua desde la infancia y los que se van expandiendo a partir de la fragmentación laboral y del entorno social que la globalización viene definiendo.

Ni la representación del trabajo en la infancia de los tepehuas de generaciones atrás aparece como válida, como tampoco la representación del trabajo en la vida de la infancia y adulta, actual.

Para las nuevas generaciones resulta ajeno la primera y aunque la segunda es una veta que se sigue alimentando, resulta más que ajena, irrealizable, pues es poco probable que después de pasar por los diferentes niveles educativos y formarse como un profesional, logren incorporarse a un trabajo y logren la movilidad social; su realización es cada vez más una situación excepcional.

De esta investigación también he logrado mostrar cómo es que en un espacio local, se observan estos procesos desarrollados en un marco global y cómo establecen tendencias, a su vez que he mostrado la posibilidad de acceder a una realidad en la que el trabajo en la infancia, potencialice elementos culturales fundamentales para la cohesión social y la reproducción comunitaria, más que sólo rendir ganancias.

Este trabajo muestra por tanto, como dije dos miradas en torno a la infancia desde la tradicional y desde la occidental moderna, pero también abre nuevas preguntas de investigación, que se derivan de esta nueva realidad del mundo laboral y que suscita nuevas tensiones: desempleo masivo y altos ingredientes de competitividad por los pocos puestos de trabajo; niveles altos de cualificación entre los jóvenes, junto con puestos que requieren de muy poca calificación; entornos sociales fragmentados donde los imaginarios colectivos dan paso a perspectivas altamente individualistas. Esta nueva pregunta se centra ante todo en plantearse cuál será la situación del trabajo infantil, pues la producción flexible cuyas características y tensiones enuncio, abren puestos de trabajo que bien pueden ser desarrollados por los niños. Desde ahí nuevas representaciones sociales se estarán gestando en torno a lo que deberá nuclear la formación de un individuo y cuál será el valor asignado al trabajo.

Mi perspectiva es que junto a esta característica de producción, la poca solidez de los lazos comunitarios, el empobrecimiento casi masivo en México, el trabajo infantil puede convertirse en uno de los pilares de la creación de riqueza bajo condiciones precarias y de explotación de los niños y de las familias.

Observar la existencia de otras formas de vida y de representarse el futuro pueden ser vehículos de defensa decisivos para evitarlo.

Es importante por ello observar que entre los grupos indígenas este proceso está generando cambios en sus espacios físicos, pero también simbólicos, se ponen en juego elementos identitarios nuevos, se reelaboran sus relaciones comunitarias e incluso la dimensión política desde la cual se desarrollan las relaciones de poder, cuya investigación está en curso, de manera importante entre los tepehuas.

De este modo, mi investigación si bien no tiene como objetivo central el abordamiento de estos aspectos, si permite abrir la discusión hacia ellos. Más aún cuando las investigaciones sobre este grupo étnico son escasas.

Finalmente también quiero resaltar el aporte que al conocimiento de este grupo social hago con este trabajo de investigación apuntando que sigue siendo necesario abundar en él, por lo mucho que nos puede enseñar de lo que somos y de las opciones de vida que se pueden gestar.

BIBLIOGRAFÍA

Abba Bernstorff, Alberto Boris

- 1996 *Violación a los derechos humanos de la infancia en cinco países latinoamericanos: México, Guatemala, Colombia, Perú y Brasil*; Fac. de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.

Acosta Márquez Eliana

- 2007 *Zapotecos del Istmo de Tehuantepec*, CDI, México

Aguirre Pérez, Irma Guadalupe

- 2007 *Amuzgos de Guerrero* CDI, México

Alvarado Solís, Neyra Patricia

- 2007 *Papagos* CDI, México.

Alvarado Solís, Neyra Patricia y Torres Cisneros, Gustavo

- 2004 *Mixes* CDI, PNUD, México.

Álvarez Fabela, Reyes Luciano

- 2006 *Tlahuicas*, CDI, México.

Arenal, Sandra

- 1991a *No hay tiempo para jugar*, Ed. Nuestro Tiempo, México.

- 1991b *Sangre joven: las maquiladoras por dentro*,
Nuestro Tiempo, México.

Arfuch, Leonor

- 2002 *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*, FCE, Argentina.

Ariés Phillippe

- 2001 *La vida familiar en el antiguo régimen*, Taurus, Madrid.

Avilés Cortés, Alberto

- 2005 *Levantando sombras*, ediciones C'angandho, Poxindeje, Hgo. México.

Azaola, Elena

- 1989 "La ilusión de la verdad: instituciones correccionales en México", en papeles de la Casa Chata, año 4, número 6.

- 1994 "Niños presos, hijos de mujeres presas" en *Los Niños del otro México*, Tercer Informe sobre la Situación de la Infancia en México, COMEXANI, México.
- 1995 *Los niños de la correccional, fragmentos de vida*, Segunda edición, CIESAS, México.
- 1996 *El delito de ser mujer*, Ed. Plaza y Janés, CIESAS, México.
- 2000 *Infancia robada, niñas y niños víctimas de explotación sexual en México*; UNICEF, DIF, CIESAS.
- Azaola, Elena y Estes Richard
- 2003 *La infancia como mercancía sexual, México, Canadá, Estados Unidos*, CIESAS, Siglo XXI, México
- Bartolomé, Miguel Alberto
- 1996 *Gente de costumbre, gente de razón*, Siglo XXI, México.
- Baéz Cubero, Lourdes
- 2004 *Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, PNUD-CDI, México.
- 2005 *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*; CONACULTA, Hidalgo, México.
- Báez, Jorge Félix
- 1973 *Los Zoque-Popolucas: estructura social*, INI, México.
- Baumann Zygmunt
- 2000 *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*; Gedisa, Barcelona, España.
- 2005 *Ética posmoderna*, Siglo XXI, México.
- 2006a *COMUNIDAD, En busca de seguridad en un mundo hostil*, Siglo XXI, España.
- 2006b *Vida Líquida*, Paidós, Barcelona.
- Barrientos López, Guadalupe
- 2004 *Otomíes del Estado de México* CDI, PNUD, México.
- Beck, Ulrich

- 1998 *¿Qué es la globalización?: falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona.
- 2006 *La sociedad de riesgo, hacia una nueva modernidad*, Paidós, Barcelona.
- Beltrán Aguirre, Gonzalo
- 1991 *Regiones de refugio, el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica*; UV, INI, FCE, México.
- Béquele, Assefa y Boyden, Jo (dirección)
- 1990 *La lucha contra el trabajo infantil*; OIT, Ginebra.
- Berger, John
- 2006 *Con la esperanza entre los dientes*, La Jornada ediciones, México.
- Bossio, Juan Carlos
- 1998 *Situación, tendencias, características y condiciones en que se realiza el trabajo infantil en América Latina*, OIT, Costa Rica.
- Bouvier, Pierre
- 1989 *Le travail au quotidien*, Presses univertaires de France, France.
- Brizzio de la Hoz, Araceli (Compiladora)
- 1996 *El trabajo infantil en México*; UNICEF, OIT, Universidad Veracruzana, Veracruz, México.
- Broda, Johanna
- 1971 "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia" Revista española de Antropología Americana, Vol. 6, 245-327, Madrid.
- Broda, Johanna, Carrasco Pedro (eds)
- 1978 *Economía Política e Ideología en el México Prehispánico*, INAH, México.
- Broda, Johanna y Félix Báez Jorge (coords)
- 2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* CNCA-FCE, México.

- Carreón Flores, Jaime Enrique
 2007 *Nahuas de Texcoco*, CDI, México.
- Castillo Cisneros, María del Carmen
 2006 *Tacuates*, CDI, México
- Clark Alfaro, Víctor
 2008 *Mixtecos en Frontera*, CDI, México.
- Comisión para el estudio de los niños callejeros, (resumen ejecutivo)
 1992 *Ciudad de México: Estudios de los niños callejeros*, México.
- COMEXANI
 1997 *Los hechos se burlan de los derechos. IV Informe sobre los derechos y la situación de la infancia en México 1994-1997*, México.
- 2000 *Avances y retrocesos: balance una década. V informe sobre los derechos y la situación de la niñez en México, 1998-2000*, México.
- CONAPO
 2005 "Índice de marginación a nivel localidad", México.
- Corona Caraveo, Yolanda (Coordinadora)
 1999 *Infancia, Legislación y Política*, UNICEF, UAM-Xochimilco, DIF, México.
- Coronel Ortiz, Dolores
 2006 *Zapotecos de los Valles Centrales de Oaxaca*, CDI, México.
- Cuadriello Olivos, Hadlyyn y Megchún.Rivera, Rodrigo
 2006 *Tojolabales*, CDI, México.
- Cueva, Agustín
 1987 *El desarrollo del capitalismo en América Latina*, Ed. Siglo XXI, México.
- Charles Sébastien

- 2006 "El individualismo paradójico. Introducción al pensamiento de Gilles Lipovetsky" en Gilles Lipovetsky, *Los tiempos hipermodernos*, Anagrama, Barcelona, 7-49.
- De León Pasquel, Lourdes
- 2005 *La llegada del alma. Lenguaje, Infancia y Socialización entre los Mayas de Zinacantán*, INAH, CIESAS, México
- Devereux, George
- 2003 *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*, Siglo XXI, México.
- Díaz Cruz, Rodrigo
- 1998 *Archipiélago de rituales*, UAM-I, México.
- Díaz Gómez, Floriberto
- 2008 *Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, UNAM, México.
- Duarte, Patricia y González, Gerardo
- 1994 *La lucha contra la violencia de género en México: de Nairobi a Beijing 1985-1995*; Asociación Mexicana contra la violencia hacia las mujeres, A.C. (COVAC), México.
- Dumont, Louis
- 1970 *Homo Hierarchicus: ensayo sobre el sistema de castas*; Aguilar, Madrid.
- 1982 *Homo aequalis: génesis y apogeo de la ideología económica*; Taurus, Madrid.
- Douglas Mary
- 1973 *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y Tabú*; Siglo XXI, Madrid.
- Elías Norbert
- 1994 *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*; FCE, México.
- Engels, Friederich

- 2000 *El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre*,
Marxists Internet Archive.
- Eshelman Good, Catharine y Barrientos López, Guadalupe
2004 *Nahuas del Alto Balsas*, CDI, PNUD, México.
- Eroza, Enrique
2006 *Lacandones*, CDI, México
- Evans-Pritchard E.E.
1977 *Los Nuer*, Anagrama, Barcelona.
- Fábregas Puig, Andrés
2005 Prólogo en Gilberto Giménez Montiel, *Teoría y análisis de la cultura*, CONACULTA, OCOCULT, México.
- Falcón, Romana
2002 *México descalzo, estrategias de sobrevivencia frente a la modernidad liberal*, Plaza y Janés, México.
- Flores López, José Manuel
2006 *Chontales de Tabasco*, CDI, México.
- Gallardo Arías, Patricia
2004 *Huastecos de San Luis Potosí*, CDI, PNUD, México.
- Gámez Espinoza, Alejandra
2006 *Popolocas* CDI, México.
- García Alejes, José
2007 *Ch'oles*, CDI, México.
- García Canclini, Nestor
1989 *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.
1991 *Narrativas sobre la cultura: de la semiótica a la globalización*; artículo proporcionado por el autor en el curso "antropología de la cultura", UAM-Iztapalapa, sep-dic-03.
- García Hernández, Alma
2004 *Matlatzincas*, CDI, PNUD, México.
- García Williams, Roberto

- 1963 *Los Tepehuas*, Universidad Veracruzana, México.
- Gellner, Ernest
1991 *Naciones y Nacionalismo*, CONACULTA y Alianza Editorial, México.
- Geertz, Clifford
1997 *El antropólogo como autor*, Paidós, España.
- Gilly, Adolfo
2004 "Un sujeto político no identificado", *Le Monde Diplomatique*, 060.
- Giménez Montiel, Gilberto
2005 *Teoría y análisis de la Cultura*, CONACULTA, ICOCULT, México.
- Godelier, Maurice
1986 *La producción de grandes hombres: poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, AKAL, Madrid.
- Gómez Muñoz, Maritza
2004 *Tzeltales*, CDI, México.
- Griesbach Guizar, Margarita y Sauri Sánchez, Gerardo
1997 *Con la calle en las venas; educación con el niño callejero* I.A.P. (EDNICA) Foro de apoyo mutuo, México.
- Gutiérrez, Arturo
2002 *La peregrinación a Wirikuta*, INAH, Universidad de Guadalajara, México.
- Hammersley, Martyn, Atkinson, Paul
1994 *Etnografía, métodos de investigación*, Paidós Básica, España.
- Héritier Françoise
2002 *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Barcelona.
2007 *Masculino/Femenino II. Disolver la jerarquía*, FCE, Argentina.
- Hobsbawm, Eric J.

- 1971 *Traducción de Formaciones económicas precapitalistas de Karl Marx*; Siglo XXI, México.
- Hope , Margarita
2006 *Pimas*, PNUD, CDI, México.
- Instituto Nacional de Salud Pública
2007 *Primera Encuesta Nacional Exclusión, Intolerancia y Violencia en Escuelas Públicas de Educación Media Superior*, SEP, México.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática
2005a *Municipios de México*.
2005b *Perfil sociodemográfico de Hidalgo*.
- Invernizzi, Antonella
1997 "El "trabajo" de los niños como conjunto de lazos sociales" en *Revista NATs, Revista Internacional desde los niños y adolescentes trabajadores*, publicación semestral, año III, número 3-4, Italia.
- Jáuregui, Jesús
2004 *Coras*, CDI, PNUD, México.
- Krotz, Esteban
2002 *La otredad cultural entre utopía y ciencia*, FCE, UAM-I, México.
- Kuhn, Thomas S.
2007 *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México.
- Kuper, Adam
2000 *Cultura: la versión de los antropólogos*; Ed. Paidós, México.
- Lagunas, David
2004 *Hablar de otros, miradas y voces del mundo tepehua*, Plaza Y Valdés, México.
- Lewin Fisher, Pedro y Sandoval Cruz , Fausto
2007 *Triquis*, CDI, México.
- Limón Aguirre, Fernando
2007 *Chuj*, CDI, México.
- Limón López, Gema

- 1998 *Trabajo infantil, fruto amargo del capital*, MGLL, México.
- Lindón, Alicia
- 1999 "Narrativas autobiográficas, memoria y mitos: una aproximación a la acción social" *Economía, Sociedad y Territorio*, Vol. II, núm. 6, Colegio Mexiquense, 295-310.
- Lipovetsky, Gilles
- 2006 *Los tiempos hipermodernos*; Anagrama, Barcelona.
- López Austin, Alfredo
- 1985 *La educación de los antiguos Nahuas*, SEP, México
- 1989 *Cuerpo humano e ideología*, 2 vols. UNAM, México
- 1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, FCE, México.
- 1996 "La cosmovisión mesoamericana" en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds) *Temas Mesoamericanos*, INAH, México 471-507
- 2001 "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* CNCA-FCE, México.
- Luhmann, Niklas
- 1998 *Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia*, Trotta, Madrid.
- Luna Ruiz, Juan
- 2007 *Nahuas de Tlaxcala*, CDI, México
- Luna Ruíz, Xicohténcatl
- 2007 *Mazatecos*, CDI, México.
- Lupo, Alessandro
- 2001 "La cosmovisión de los nahuas" en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* CNCA-FCE, México.
- Liebel, Manfred

- 1997 "Los niños quieren trabajar" en *Revista NATs, Revista Internacional desde los niños y adolescentes trabajadores*; publicación semestral; año III, número 3-4, Italia.
- Manrique, Irma (Coordinadora)
- 1996 *La niñez en la crisis*, Instituto de Investigaciones Económicas, Cambio XXI, UNAM, México.
- Mager Hois, Elizabeth H. A.
- 2006 *Kikapú*, CDI, México.
- Marini, M. Ruy
- 1991 *Dialéctica de la dependencia*; ed. ERA; México.
- Martínez Brizuela, Humberto
- 1998 "La economía mundial y las causas generales que propician el trabajo infantil", en *El trabajo infantil, fruto amargo del capital* de Gema Limón López, MGLL, México.
- Marx, K.
- 2001 *El Capital*, Tomo I, Siglo XXI, México.
- Masferrer Kan, Elio
- 2004 *Totonacos*, CDI, PNUD, México.
- Mastrangelo, Andrea
- 2006a Exploraciones etnográficas sobre el trabajo infantil y minería en Argentina, inédito.
- 2006b ¿Es posible erradicar el trabajo infantil en la minería de Gemas deINE Argentino?, *Revista RESPOMIN*, Red por la minería responsable, Número 1.
- Mead, Margaret
- 1989 *Adolescencia y cultura en Samoa*, Paidós, México.
- Medina Hernández, Andrés
- 1995 "Los sistemas de cargos en la cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico" *Alteridades* año 5, núm. 9, UAM-I, México.

- 2001 "La cosmovisión mesoamericana" en Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* CNCA-FCE, México.
- Memorias, Foro y Taller Interinstitucional
- 1994 *Trabajo infantil y educación, niñas y niños jornaleros agrícolas del Valle de Mexicali*, Universidad Autónoma de Baja California, Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), Universidad Pedagógica Nacional, Secretaría de Desarrollo Social, México.
- Mendelievich, Elías
- 1980 *El trabajo de los niños*, OIT, Ginebra.
- Mendoza Rico, Mirza, Ferro Vidal, Luis Enrique y Santiago, Eduardo
- 2006 *Otomíes del Semidesierto Queretano*, CDI, México.
- Millán, Saúl
- 2003 *Huaves*, CDI, PNUD, México.
- Mindek, Drubavka
- 2003 *Mixtecos*, CDI, PNUD, México.
- Miranda Portugal, Julio César
- 2002 *La organización y cosmovisión en la mayordomía de los tepehuas de Huehuetla Hidalgo*, tesis de maestría, Universidad Autónoma de Chapingo, México.
- Moctezuma Zamarrón, José Luis
- 2007 *Yaquis*, CDI, Mexico
- Monzoy Gutiérrez, Sandra
- 2006 *Nahuas de la Costa, Sierra de Michoacán*, CDI, 2006
- Montes Hernández Maricela y Heiras Rodríguez, Carlos Gpe.
- 2004 *Tepehuas*, CDI, PNUD, México
- Moreno Alcántara, Beatriz, Garret, María Gabriela y Fierro, Julio Ulises
- 2006 *Otomíes del Valle del Mezquital* CDI, México.
- Motolinía Fray Toribio
- 1973 *Historia de los indios de la Nueva España*, Porrúa, México.

- Murrieta Cummings, Patricia
 2008 *Poder y resistencia. El proceso de permanencia de los niños de la calle en la Ciudad de México*, Plaza y Valdéz, México.
- Nava Reyes, Clara y Romero Luna, Monzerrat
 2007 *Ixcatecos*, CDI, 2007
- Navarrete Linares, Federico
 2008 *Los pueblos indígenas de México*, CDI, 2008
- Navarrete López, Emma Liliana
 1985 *Iniciación Laboral: la naturaleza del trabajo infantil en la familia obrera*, tesis de licenciatura UAM-I, México.
- Neurath, Johannes
 1998 *Las fiestas de la Casa Grande: ritual agrícola, iniciación y cosmovisión en una comunidad wixarica (t+apurie/Sta. Catarina Cuexcomatitán)* tesis de doctorado, UNAM, México.
 2003 *Huicholes*, CDI, PNUD, México.
- Nieto Calleja, Raúl
 1997 *Ciudad, Cultura y Clase Obrera, una aproximación antropológica*, Dirección general de Culturas Populares, CONACULTA, UAM, México.
- Nieuwenhuys Olga
 1996 "The Paradox of Child Labor and Anthropology", Annual Review of Anthropology, Volume 25.
- Obregón Rodríguez, María Concepción
 2003 *Tzotziles* CDI, PNUD, México.
- Olivera, Mercedes
 1978 *Pillis y Macehualas: las formaciones sociales y los medios de producción de Tecalli del Siglo XII al XVI*, Centro de Investigaciones Superiores, México.
- Ordóñez Cabezas, Giomar

2004 *Pames*, CDI, PNUD, México.

Organización Internacional del Trabajo (OIT)

1985 *Trabajo infantil*, extracto de la memoria del director general a la Conferencia internacional del trabajo 69ª reunión, Suiza.

1991 "Seminario regional tripartito latinoamericano sobre la abolición del trabajo infantil y la protección de los niños que trabajan", Quito, Ecuador.

1996 *El trabajo infantil, lo intolerable en el punto de mira*; Ginebra Suiza.

1999 *Lo intolerable en el punto de mira: un nuevo convenio internacional para eliminar las peores formas de trabajo infantil*, Ginebra.

2006 *La eliminación del trabajo infantil: un objetivo a nuestro alcance*, Ginebra

Oseguera, Andrés

2004 *Chontales de Oaxaca*, CDI, PNUD, México.

Palerm, Angel

1998 *Antropología y Marxismo*, CIESAS, México.

Podestá Siri, Rossana

2003 *Encuentro de miradas, hacia nuevos modelos para el estudio de las representaciones sociales infantiles nahuas y occidentales del territorio*, tesis doctoral, UAM-I México.

Pintado Cortina, Ana Paula

2004 *Tarahumaras* CDI, PNUD, México.

Piña, Carlos

1989 "Sobre la naturaleza del discurso autobiográfico", Argumentos Número 7, UAM-X, México, 131-160

Questa Rebolledo, Alessandro y Utrilla Sarmiento, Beatriz

2006 *Otomíes del Norte del Estado de México y Sur de Querétaro*, CDI, México.

Quezada, Noemí

- 1971 "Creencias tradicionales sobre parto y embarazo", *anales de Antropología*, vol. XIV, UNAM, México.
- 1996 *Sexualidad, amor y erotismo: México prehispánico y México colonial*, Plaza y Valdés, México.

Quintana Hernández, Francisca

- 2006 *Mames de Chiapas*, CDI, México.

Regino Montes, Adelfo

- 1999 "Los pueblos indígenas: diversidad negada", en *Chiapas 7*, IIEC-UNAM, Ediciones Era, México.

Rentería Fernando, Rodrigo

- 2007 *Seris*, CDI, México.

Reyes Valdéz, Jorge Antonio

- 2006 *Tepehuanes del Sur* CDI, México.

Reygadas Robles Gil, Luis Bernardo

- 1998 *Mercado y sociedad civil en la fábrica. Culturas del trabajo en maquiladoras de México y Guatemala*, Tesis doctoral UAM-I, México.

Rimbaud, Christiane

- 1986 *52 millones de niños al trabajo*, Extemporáneos, México.

Riquer Fernández, Florinda (Coordinadora)

- 1998a *Relatoría del Taller: La niña de hoy es la mujer de mañana*; UNICEF, DIF, Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza (GIMTRAP), México.
- 1998b *Cien lecturas en torno a la infancia en México*; UNICEF, DIF, GIMTRAP; México.
- 1998c *Estado de la discusión sobre la niñez mexicana*; UNICEF, DIF, GIMTRAP; México.
- 1998d *Estadística de la infancia en México*; UNICEF, DIF, GIMTRAP, México.

- 1998e *Informe ejecutivo de proyecto*; UNICEF, DIF, GIMTRAP, México.
- Ríos Mendoza, Bruma y García Zúñiga, Antonio
2006 *Mochó*, CDI, México.
- Rousseau, Jean Jacques
2008 *Emilio o de la Educación*, Universidad Veracruzana, México.
- Rodríguez López, María Teresa
2000 *Ritual, identidad y procesos étnicos entre los nahuas de la Sierra de Zongolica*, Veracruz, Tesis doctoral UAM-I, México.
- Ruiz Ávila, Dalia
2001 *Cuéntame tu vida. Compendio de discursos autobiográficos*, UPN, México.
- Saucedo Sánchez de Tagle, Eduardo Rubén
2004 *Tepehuanes del Norte*, CDI, PNUD, México.
- Semo, Enrique
1973 *Historia del capitalismo en México: los orígenes 1521-1763, Era*, México.
- Sennett, Richard
2000 *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*; Anagrama, Barcelona.
- Staelens Patrick
1993 *El trabajo de los menores*, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, México.
- Todorov, Tzevan
2001 *La conquista de América, el problema del otro*, Siglo XXI, México.
- Trejo Barrientos, Leopoldo
2006 *Zoques de Oaxaca*, CDI, México.
- Turner, Víctor
1980 *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.
1988 *El proceso ritual*, Taurus, Madrid.

- 2002 *Antropología ritual*, Compilación de Ingrid Geist, INAH.
- Sahlins, Marshall
1997 *Cultura y razón práctica*, Gedisa, España.
- Sánchez, Marie Pierre
1996 *Las niñas olvidadas de la ciudad de México: un primer acercamiento a su problemática*, UNICEF, México.
- Saxe-Fernández, John (coordinador)
1999 *Globalización: crítica a un paradigma*; UNAM, DGAPA, Plaza y Janés, México.
- Thais, Consultoría en desarrollo social S.C
1997 *Voces de la infancia trabajadora en la Ciudad de México*, UNICEF, DIF-DF, Secretaría de Educación, Salud y Desarrollo Social, México.
- Ulin, Robert C.
1990 *Antropología y Teoría Social*, Siglo XXI, México.
- UNICEF
1996 *Estado Mundial de la Infancia*, Ginebra
1997 *Estado Mundial de la Infancia*, Ginebra.
1998 *Estado Mundial de la Infancia*, Ginebra
2007a *Estado Mundial de la Infancia*, Ginebra.
2007b *Progreso para la infancia, examen estadístico de un mundo apropiado para los niños y las niñas*, Ginebra.
- Valle Esquivel, Julieta
2003 *Nahuas de la Huasteca*, CDI, PNUD, México.
- Valle Esquivel, Julieta y Hernández Alvarado, Bardoniano J.
2006 *Huastecos de Veracruz*, CDI, México.
- Van Gennep, Arnold
1986 *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid.
- Varela, Julia

- 1995 "Categorías espacio-temporales y socialización escolar" en *Escuela, poder y subjetivación*, La Piqueta, Madrid.
- Vélez Storey, Jaime y Harris Clare Claudia J.
2004 *Guarijíos* CDI, PNUD, México.
- Vilas, Carlos
1999 "Seis ideas falsas sobre la globalización. Argumentos desde América Latina para refutar una ideología", en John Saxe-Fernández (Coord), *Globalización: crítica a un paradigma*, UNAM-IIEC-DGAPA-Plaza y Janés, México, 69-101.
- Villoro, Luis
1996 *Los grandes momentos del indigenismo en México*, FCE, COLMEX, El Colegio Nacional, México.
- Wacher Rodarte, Mette Marre
2006 *Nahuas de Milpa Alta*, CDI, México.
- Warman, Arturo
2003 *Los indios mexicanos en el umbral del milenio*, FCE, México.
- Willis, Paul
1988 *Aprendiendo a trabajar*, AKAL, Madrid.
- Wolf, Erick R
2001 *Figurar el Poder*; CIESAS, México.
- Zemelman, Hugo
1987 *Conocimiento y sujetos sociales: contribución al estudio del presente*, COLMEX, México.
- Zolla, Carlos y Zolla Márquez, Emiliano
2004 *Los pueblos indígenas de México*, UNAM, México

