

# **Cultura, identidad y oratorios como parte de los procesos de reproducción social de familias indígenas mazahuas de Pueblo Nuevo, San José del Rincón, Estado de México<sup>1</sup>**

## **Culture, identity and oratories as part of the processes of social reproduction of Mazahuas indigenous families of Pueblo Nuevo, San José del Rincón, State of Mexico**

Alejandro González González<sup>2</sup>, Armando Sánchez Albarrán<sup>3</sup>, Oscar Cuellar Saavedra<sup>4</sup> y Teresa Bonilla Reyes<sup>5</sup>

**Resumen:** El objetivo del trabajo es exponer resultados preliminares del estudio que contempla el cuidado y mantenimiento de oratorios por parte de familias indígenas mazahuas de la comunidad Pueblo Nuevo en el municipio de San José del Rincón, Estado de México en el año 2015. El análisis de los oratorios muestra, aspectos de una fuerte religiosidad de los pueblos indígenas. Sin embargo, un análisis más detallado revela reminiscencias de cultos religiosos relacionados con la cosmogonía de los pueblos originarios sustentados en una relación estrecha entre la población rural y la naturaleza fuertemente ligada a los ciclos agrícolas.

**Abstract:** The objective of the work is to present the preliminary results of a study that considers the care and maintenance of the oratories by the indigenous Mazahuas families of the community of Pueblo Nuevo in the municipality of San José del Rincón, State of Mexico in 2015. The analysis of the oratories shows, at first sight, aspects of a strong religiosity of the indigenous peoples. However, a more detailed analysis reveals reminiscences of religious cults related to the cosmogony of the native peoples sustained in a close relationship between the rural population and nature strongly linked to the agricultural cycles.

Palabras clave: oratorios; cosmogonía; familia archipiélago; anclaje cultural; patrón familiar mesoamericano

---

<sup>1</sup> En la elaboración de este trabajo se contó también con la colaboración de Nora Barrera Paredes, arongaby@gmail.com quien participó en la aplicación de encuestas, captura y análisis del documento. Se agradece también la participación de alumnos de Sociología en la aplicación de la etnoencuesta en otoño de 2016.

<sup>2</sup> Egresado de la Licenciatura en Sociología UAM Azcapotzalco. Jóvenes rurales, sociología rural, migraciones, identidades rurales. alexitoebm@gmail.com.

<sup>3</sup> Doctor en Sociología, profesor-investigador UAM Azcapotzalco. Sociología rural, cultura política, agroecología, economía agrícola, migración, genealogías familiares. armando\_sa2002@yahoo.com.mx.

<sup>4</sup> Maestro en Sociología, profesor-investigador UAM Azcapotzalco. Genealogías familiares, economía familiar, sociología política, teoría política. oscarcuellar00@yahoo.com.

<sup>5</sup> Licenciada en Sociología, egresada de la UAM Azcapotzalco. Sociología rural, migraciones, economía familiar y doméstica, economía agrícola. terebonillarey@gmail.com.

## **1. Introducción**

Las expresiones religiosas de los pueblos originarios se asientan en una tradición de profundo arraigo, además de un particular sincretismo, producto de la combinación de prácticas antiguas con ritos religiosos católicos que llegaron junto con la presencia española en territorio mexicano.

La proliferación de los rituales católico-cristianos por distintos territorios del país y principalmente en las zonas rurales e indígenas del Estado de México, se deben a las llamadas misiones que llevaron a cabo frailes religiosos. El tema que presentamos a continuación, tiene que ver con una práctica que encontramos en trabajo de campo, que inicialmente no era el objetivo; pero que al encontrarnos con ello, nos llamó fuertemente la atención y consideramos necesario reportarlo.

Revisando la literatura relativa a los oratorios y capillas, destaca la difusión muy extendida, de González y otros antropólogos que, siguiendo a Galinier, afirman que las capillas u oratorios otomíes y mazahuas siguen un patrón de linaje cultural: “En toda el área otomí, como entre los mazahuas, los oratorios representan una pieza fundamental de la organización social comunitaria” (Galinier, 1990:69). Ciertamente, Galinier revela ciertas modalidades: en el caso de la huasteca distingue entre oratorios de linaje, en el Altiplano y en la Sierra Alta; y oratorios comunitarios (o territoriales) de la Sierra Baja. Aclara que no existe un patrón estricto en el linaje puesto que hacia el sur de la zona otomí, es decir, Querétaro y Estado de México, tiende a diluirse el sistema de linaje (Galinier, 1990). Sin embargo, varios autores al hablar de oratorios generalizan el sistema de linaje para los mazahuas del Estado de México. Así, Felipe González explica lo siguiente:

Los oratorios familiares, edificios de ladrillos y concreto construidos para fines de culto, pueden ser considerados como una institución de la organización social que vincula a grupos domésticos socialmente reconocidos como parientes (en línea paterna), que en su mayor parte habitan en un mismo paraje. (González, 2005:15)

En otro trabajo, Delgado y González insisten en que los oratorios siguen una lógica de linaje: “...no sólo a las ánimas del primer antepasado bautizado fundador de un linaje familiar otomí y sus descendientes difuntos, sino también a los santos que eran de su devoción y a quienes

se dedicó la capilla” (Delgado y González, 2014: 1177). Con esta premisa presentamos este estudio exploratorio, con resultados preliminares, respetando las particularidades de una zona en específico del Estado de México, sin pretensiones de generalizar.

## **2. Oratorios familiares mazahuas**

En nuestro estudio de campo en comunidades indígenas mazahuas de Pueblo Nuevo, realizado en 2015, encontramos evidencias de que en los oratorios no se sigue un linaje familiar, ni a los santos fundadores. Sin embargo, varios de los trabajos relativos a su estudio retoman la idea de linaje familiar propio del contexto de la cultura otomí. Desde nuestra perspectiva, es necesario desmarcarnos de dicha posición debido a las implicaciones que tiene en la explicación de los procesos de reproducción social (Galinier, 1990; Crespo, y Cervantes, 1996).

La sociología de la cultura coloca el acento en los procesos de representación simbólica y discursiva de los fenómenos que dan significado al culto de lo sagrado y lo profano. En la zona de estudio, las familias mazahuas continúan reproduciendo las representaciones simbólicas religiosas en la medida en que estos cultos expresan sentimientos solidarios, rituales religiosos y sociales que organizan la vida social (agricultura, actividades económicas, migraciones) (Giménez, 1978). Las imágenes de los santos patrones y su veneración se transforman en piezas fundamentales de un lenguaje simbólico, que es pasado, presente y futuro, los cuales arraigan y proporcionan marcos de identidad comunitaria y lealtad étnica (Barabas, 2008). Sin embargo, veremos más adelante cómo las familias mazahuas de San José del Rincón, Estado de México, han adoptado a santos e imágenes diferentes a los santos patrones fundadores.

Nos interesa mostrar que la existencia de los oratorios continúa teniendo un lugar importante en las familias mazahuas aunque no siguen un criterio de linaje como sucede en las comunidades otomíes. Por lo tanto, establecemos las siguientes preguntas ¿Cómo el sincretismo religioso marcó un patrón de religiosidad mesoamericano en la zona mazahua? ¿Cómo los mecanismos éticos de reciprocidad asociados con la veneración de los oratorios inciden en la construcción y mantenimiento de los oratorios para las familias, así como en la reproducción social del grupo doméstico? ¿De qué manera la veneración de los oratorios opera como un ritual de pasaje para los integrantes de las familias que se ven obligados a migrar y como marcador de vínculos entre quienes se encuentran en la comunidad y fuera de la comunidad en las ciudades o

en Estados Unidos? ¿Qué importancia adquiere para los futuros migrantes la veneración de los oratorios y cuál es la importancia simbólica que asignan las familias a los oratorios?

### **3. Sociología cultural y el patrón familiar mesoamericano**

El culto de los santos patrones en la población indígena ha sido abordado por antropólogos desde diversos enfoques: etnocéntricos, culturalistas o desde la cultura folk en el estructural funcionalismo, así como en el marxismo o desde la vertiente decolonial. Destacan también las diversas metodologías y conceptos para su estudio. La idea principal en casi todos los diferentes investigadores es que la veneración de los oratorios familiares en las poblaciones indígenas mesoamericanas se encuentra en una estrecha relación entre el culto a los santos patrones y a su relación con la agricultura.

La sociología de la cultura se interesa en los procesos de representación simbólica y discursiva de los fenómenos que dan significado al culto de lo sagrado y lo profano. El tema de los oratorios mazahuas representa justamente un ejemplo claro de la interacción entre lo sagrado y lo profano.

No es el propósito de este trabajo profundizar en el sincretismo religioso de los pueblos indígenas desde la antropología o la sociología de las religiones, ni en la cosmovisión de los pueblos originarios pues otros autores ya han abundado al respecto. Lo que nos interesa es rescatar la particular veneración de los oratorios familiares en la población indígena mazahua de Pueblo Nuevo, San José del Rincón, Estado de México como elemento que actúa de vínculo, “nodo” o “pivote” entre familiares quienes social, cultural y económicamente se ven obligados a salir de la comunidad y entre familiares constreñidos a permanecer en la comunidad. Es decir, el oratorio otorga una resignificación de los aspectos culturales, económicos y sociales que mantiene la cohesión y lazos familiares, y con ello, a pesar de las distancias, facilitan la reproducción social de la familia en su conjunto.

Desde la sociología de la cultura recuperamos, siguiendo a Clifford Geertz, la importancia que tiene para los pueblos indígenas la función simbólica de lo sagrado como una manera de sintetizar el *ethos* de un pueblo, su estilo estético y moral. Descendiendo en el nivel de abstracción, la calidad de vida, el carácter y, particularmente, su cosmovisión. Además, como lo considera Geertz, estos aspectos simbólico religiosos se encuentran en constante evolución

(Geertz, 1990). Así mismo, nos interesa destacar la fuerte interrelación de las prácticas religiosas y la cosmovisión con el ciclo agrícola<sup>1</sup>.

Uno de los principales grupos étnicos con mayor tradición de migración interna e internacional han sido los mazahuas del Estado de México (Oehmichen, 2001), grupo étnico que también ha sido estudiado desde los años setentas y ochentas por Lourdes Arizpe a partir del tema de las “marías”; (Arizpe, 1975). Por su parte, Jesús Yhmoff ofrece una explicación de la migración inicial interna de mazahuas a la Ciudad de México ocasionado por la violencia y asesinatos inter étnicos a causa de un conflicto por tierras (Yhmoff, 1979). Raúl Gómez ya daba cuenta de las primeras experiencias migratorias internacionales en tanto que otros estudios analizaron con más detalle lo que sucedía con los indígenas mazahuas en las actividades laborales como albañiles, comerciantes ambulantes o hijos de indígenas mazahuas en las calles de la Ciudad de México (Gómez, 1979). Actualmente los mazahuas se pueden localizar no solo en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM), también en estados de la República como Nuevo León, San Luis Potosí, Tijuana, Ciudad Juárez, y en algunos lugares de Norteamérica como Los Ángeles y Nueva York, entre otros lugares de destino donde cuentan con asentamientos permanentes (Oehmichen, 2001). Sin embargo, aún son mínimos los trabajos relativos al análisis de la importancia de los oratorios mazahuas del Estado de México.

En algunos de los pocos estudios realizados sobre los oratorios destacan la existencia de un patrón de linaje en las prácticas religiosas de los mazahuas (Gómez, 1979). Jacques Galinier y otros autores sostienen que los oratorios siguen un patrón de linaje (Galinier, 1990).

En términos generales la veneración de los oratorios familiares se encuentra estrechamente ligada al culto de los santos patrones en las poblaciones indígenas mesoamericanas (Giménez, 1978). Sin embargo, el tema de la religiosidad de los grupos indígenas obedece a explicaciones más profundas relativas al proceso de colonización y evangelización. A lo largo del siglo XX los antropólogos protagonizaron una interesante controversia en torno a la manera en que las poblaciones indígenas mesoamericanas adoptaron la religión católica en América Latina (Báez-Jorge, 2011).

Por una parte, antropólogos como Manuel Gamio sostuvieron la interpretación de que los indígenas habían fusionado, casi mecánicamente, la religión prehispánica con la religión católica. La segunda interpretación de la veneración de los oratorios descansa en tres variantes

fundamentales: a) Como sincretismo e hibridación cultural y como nuevas identidades socio religiosas; b) Como reacción o resistencia al proceso violento de conquista y de evangelización; y c) Como interpretación y aportación original de los pueblos indígenas a la religión vinculados con el calendario agrícola (Báez-Jorge, 2000 y 2011).

La primera interpretación considera el tema del complejo sincretismo religioso y destaca la idea de que en realidad convivieron algunos rasgos de la religión prehispánica y otros de la religión católica (Báez-Jorge, 2000). Robert Ricard (2004) reconoce que, incluso, para el mismo Gamio los indígenas no eran totalmente católicos, ni éstos habrían aceptado totalmente el dogma, ni la moral católica. Por su parte, Alejandro Lupo, en sus estudios en la sierra norte de Puebla sostiene que los evangelizadores supieron aprovechar algunas coincidencias entre las dos religiones (Lupo, 1955). Lupo insiste en que se trató de un “sincretismo guiado” y que éste resultó más bien lento y dio paso al surgimiento de nuevas identidades híbridas “nahua-católicas” (Lupo, 1995). En tanto, el antropólogo francés Jaques Galinieri, (1996), en su libro “La mitad del mundo” ofrece una explicación más compleja. Argumenta que el sincretismo resultó de una interrelación entre lo simbólico, que incluye la descripción de esquemas estructurales e ideológicos con los procesos históricos relativos al cambio social a causa de la “...sedimentación progresiva en el transcurso del periodo colonial y a costa de adecuaciones constantes, (es que) puede tener la forma que hoy conocemos” (Galinier, 1996:685). Galinier fue el primero en considerar a los santos patronos como pivotes simbólicos de las comunidades (Galinier, 1996).

La segunda línea de interpretación considera que la religiosidad indígena fue resultado de la resistencia a la imposición del autorismo de la religión católica y de lo violento que resultó el proceso de colonización europea (Báez-Jorge, 2000). En esta línea podemos ubicar a Pedro Carrasco, Georgette Saoustelle, Franc Cancian, Carles Gibson, a Alfredo López Austin, Gonzalo Aguirre Beltrán, Hugo G. Nutini, o Jaques Galinier. Pedro Carrasco, en el libro “Folk religion”, (1952), sobre el catolicismo de los indígenas purépechas, discute que la religión de los indígenas es “básicamente católica”. Sin embargo, posteriormente argumenta que la religiosidad popular deviene de la “...sobrevivencia de elementos prehispánicos, a la aceptación selectiva y adaptación de creencias y prácticas católicas” (Carrasco, 1976:190). Lo anterior se refuerza con la existencia de una organización local de ceremonias populares que forma parte importante de la vida económica y política de la comunidad. Además, este autor argumenta que durante la colonia

se permitía a los indígenas practicar sus tradiciones, así que no hubo una asimilación mecánica entre las dos religiones. Por el contrario, existía un sistema doble de ritos y creencias diferentes y separados, dependiendo de la proximidad con la zona de influencia católica. Ello ocasionó una combinación de elementos cristianos, como en el caso de los santos católicos, y paganos, con los dioses indígenas (Carrasco, 1952). En el caso de Jaques Soustelle, analizando a los nahuas de Veracruz, (1958), sostiene que hubo un desplazamiento del culto esencial de la divinidad suprema en la cosmogonía para ser transferida a los santos. Frank Cancian estudió el sistema de cargos de Zinacantán, Chiapas en 1965, analiza la jerarquía civil-religiosa del culto a los santos en el área mesoamericana. Afirma que el aumento de la población y el mejoramiento de las condiciones socioeconómicas es lo que más incide en el debilitamiento del sistema de cargos (Cancian, 1965). Charles Gibson, realiza un estudio histórico desde la colonia, desde 1519 a 1810. Al hablar de la evangelización examina las cofradías y su relación con los cultos locales a los santos patronos. Distingue la devoción privada de la pública. En la privada, la imagen que cada comunidad venera y representa la encarnación del sentido íntimo del pueblo; por su parte Frank Tannenbaum, sostiene que la devoción popular de los pueblos indígenas se debió a la fuerte represión religiosa en el siglo XVII que instituye el sistema de cargos lo que promueve o impone la devoción de los santos patronos. La imposición fue tan fuerte que no permitió a los indígenas conservar la fe en sus propios dioses. Una manera de resistirse fue la reinterpretación simbólica de los santos patronos que en realidad hacían alusión a antiguas revociones prehipánicas (Báez-Jorge, 2000). Por su parte, el antropólogo francés Jaques Galinier afirmó que el considerable número de fiestas dedicadas a los santos se encuentran más ligadas a la influencia indígena que a la tradición mestiza” (Galinier, 1990).

En esta línea de ideas nos interesa rescatar lo que dice Felix Báez-Jorge respecto a la veneración de los santos patronos (Báez-Jorge, 2000). Dicho autor afirma que las imágenes de los santos patronos expresan al mismo tiempo pasado y presente de la conciencia social, generando arraigo y proporcionando una marca de identidad comunitaria y lealtad étnica. El culto indígena “...priorizó las lealtades devocionales de la comunidad frente a las jerarquías eclesiásticas” (Báez-Jorge, 1994: 166).

Otro aspecto que habría que considerar se relaciona con la forma en que las prácticas socioculturales se relacionan con la construcción social del territorio. Alicia Barabás (2008)

considera que las religiones étnicas son territoriales debido a que sus prácticas y sentido cosmogónico se encuentran vinculadas con el medio ambiente natural y cultural. Para esta autora, las mitologías, las prácticas rituales, las nociones de territorialidad provienen de la tradición civilizatoria mesoamericana (Barabas, 2008). El territorio local o comunal define fronteras como “hitos geográficos simbólicos que marcan centros; sitios que comportan significados sagrados para los usuarios porque en ellos se han producido la irrupción de los ya mencionadas entidades anímicas territoriales de algún santo aparecido” (Barabas, 2008:130). Los lugares sagrados tienen gran poder de convocatoria y son socialmente emblemáticos.

Para Alicia Barabas, la relación entre los pueblos originarios y la naturaleza se inicia desde los ritos de pedimiento de fecundidad que se establecen entre los padres y los futuros compadres en santuarios naturales y devocionales. Territorio, como en los casos del monte se percibe como poseído por entidades anímicas territoriales poderosas y con capacidad de acción ante las cuales se deben realizar detallados rituales. Los etno territorios son lugares poseídos por los dueños o señores. Se trata de los dueño del monte, de la tierra, de los animales, del agua, del viento, del rayo. Cada lugar le “pertenece” a una entidad anímica territorial frente a la cual deben realizarse rituales, ofrendas y sacrificios para evitar su enojo y propiciar su ayuda, lo que se traduce en abundancia y salud. Por ejemplo, los rituales para pedir permiso para cultivar la tierra y solicitar una buena cosecha. Los dueños adquieren, en ocasiones, la forma de nahuales o espíritu del pasado. Dichas entidades se enojan si los humanos no realizan ofrendas o sacrificios. En estos casos envían enfermedades, calamidades, privación del agua o infertilidad. Así el bienestar se encuentra vinculado con la forma de habitar, cuidar o de hablar de la naturaleza (Barabas, 2008).

La milpa es considerada como territorio de negociación que cada ciclo agrícola debe ser solicitado y “pagado” con ofrendas o dones al dueño de la tierra. Mientras que el monte es el territorio propio de los dueños de lugar. Ello explica la veneración anual, por ejemplo, al señor del cerrito en Jiquipilco. Las cuevas de los cerros se interpretan como la entrada y salida del plano terrestre al inframundo donde viven los dueños. Un ejemplo de esto lo representan las Grutas de Cacahuamilpa, en Morelos. Los lugares sagrados trazan mapas de territorialidad entre grupos étnicos; los cerros marcan fronteras naturales entre subregiones; las capillas marcan fronteras entre los pueblos, los oratorios familiares marcan fronteras entre barrios o familias. Los



santuarios permiten la articulación social, intraétnica e interétnica.

El etnoterritorio evoca al origen y filiación del grupo con un lugar que marca centros. Los centros son el lugar de densificación significativa referida a un “centro cósmico” que es relevante para el grupo que mantiene un imaginario social el cual proporciona sentido y poderes: terapéuticos, mágicos y afectivos (Barabas, 2008). Los lugares sagrados configuran el espacio étnico creando una geografía simbólica que genera mapas de territorialidad para cada grupo étnico y para cada familia. Como veremos más adelante, los santuarios pueden ser naturales (árbol, cerros, cuevas, formaciones rocosas) o también, contruidos (capillas, templos y oratorios) (Barabas, 2008).

Las capillas y oratorios marcan los límites internos del pueblo y de sus lugares sagrados. Dichos espacios son renovados periódicamente legitimando la posesión de ese espacio por ese pueblo al tiempo que recuerda nemotécnicamente las fronteras de los pueblos vecinos y entre barrios y familias (Baez-Jorge, 2011). En la comundiad, los límites de la casa y el solar se enmarcan con cruces o con oratorios familiares mediante ofrendas enterradas en las cuatro esquinas y en el centro. “En el territorio del barrio y de pueblos los límites son señalados con cruces, mojoneras y oratorios, y refiriendolos durante las procesiones. Que recuerdan centros, márgenes, límites interiores (domésticas, binacionales, militares o comunitarios” (Barabas, 2008:134). Las procesiones barriales refrendan no únicamente al oratorio o capilla, en tanto centro, sino que, además marcan la existencia y los límites de las viviendas y los solares familiares (Barabas, 2008).

Una de las principales funciones de las procesiones consiste en honrar al santo patrón. Además, se trata de rituales comunitarios en reconstrucción que reafirman las relaciones sociales y parentales. Sin embargo, Barabas insiste en que las procesiones conforman ritos de “cerramiento” de las fronteras del pueblo o del municipio. En las creencias prehipánicas significa que se impide la “entrada” de fuerzas adversas (Barabas, 2008). El cuidado adecuado de las capillas y oratorios familiares evita el enojo de los señores o entidades anímicas bajo la modalidad de meteoros, rayos, truenos, ventarrones, heladas, o granizadas. Este tipo de catástrofes operan como recordatorio para cuidar los recursos del territorio y vigilar que no se violen los límites de los pueblos a los que protegen. En cambio, el buen cuidado de los oratorios trae beneficios pues los señores protegen ante extraños, enfermedades o naguales de otros

pueblos (Barabas, 2008). Cabe señalar que la zona maizera de San José del Rincón es muy vulnerable al rigor del medio ambiente<sup>2</sup>.

Los centros y fronteras simbólicas se encuentran comunicados con redes mediante las procesiones al interior de las comunidades y, en el nivel extracomunitario, por la peregrinación. La función de las peregrinaciones es marcar territorios étnicos, históricos o cultivos mediante la conformación de circuitos con visitas sagradas hacia los santuarios en las regiones devocionales (Baez-Jorge, 2011). Las peregrinaciones son “ritos de paso” como la separación, en el caso de los migrantes. En otros casos actúan como preparación para lo sagrado que el peregrino adquiere al llegar al santuario y se impregna de sacralidad y reagregación al regresar y ser recibido por la comunidad. Las peregrinaciones lejanas o extraterritoriales constituyen “redes de itinerancia ritual” que conforman caminos sagrados en los que se transita cada año mediante las mismas pautas, prácticas y marcas rituales. La realización de procesiones y fiestas suponen un intrincado tejido de obligaciones éticas recíprocas, así como un denso capital social que brinda ayuda mútua. Por ejemplo, las peregrinaciones al Señor de Chalma o Chalmita; las procesiones al Señor del Cerrito en Jiquipilco (Rodríguez, 2000; Barrientos, 2002; Farfán, 2011).

Al interior de la jerarquía católica existe un desacuerdo respecto a la tolerancia o prohibición de los oratorios familiares ya que, para unos, es una forma de incrementar la fe católica; para otros, es una manera de fomentar ritos paganos<sup>3</sup>. En síntesis, actualmente en las zonas mazahuas no observamos que los oratorios obedezcan a un criterio de veneración por linaje. Consideramos relevante marcar una distancia con respecto a dicha interpretación debido a que en el sistema de herencia mazahua se siguen otros criterios. Para fines de comprender la manera en que las familias mazahuas vinculan sus prácticas sociales y religiosas hablaremos del patrón familiar mesoamericano.

### 3.1 El patrón familiar mesoamericano

El trabajo que aquí presentamos toma en cuenta los planteamientos sobre los aspectos culturales de la reproducción social de base indígena, y en particular, sobre los rasgos característicos del sistema familiar mesoamericano, identificado por los antropólogos (Robichaux, 2002; 2001; González Montes, 1989; Cancian, 1965). En conjunto, el enfoque da pie para hacer observaciones sobre ciertos aspectos del cambio sociocultural que se vinculan con los procesos migratorios, y

que parecen estar afectando gravemente las formas de reproducción social tradicional de las familias rurales (Léonard, Quesnel y del Rey, 2004; Quesnel y del Rey, 2005; del Rey y Quesnel, 2007; Arias, Patricia, 2013).

En el análisis de genealogías, sugerido por David Robichaux, se pone el acento en considerar al grupo familiar como el conjunto de integrantes de la familia que pueden vivir en la misma área o en lugares diferentes (Robichaux 2001, 2002). Por una parte, los integrantes del hogar que viven en la comunidad donde viven los papás y alguno de los hijos que va a heredar la tierra al fallecer sus padres; por otra parte, se encuentran los integrantes de la familia que son obligados por las circunstancias a hacer su vida fuera de la comunidad. Éstos últimos no heredan tierra, pueden ser hombres o mujeres, y migran temporalmente siguiendo algún patrón de migración por “relevo”, “pendular”; o bien, de manera más permanente como en el caso de la migración internacional.

En una primera aproximación, definimos a la familia como un conjunto de personas emparentadas, es decir, relacionadas por lazos de afinidad y de consanguinidad, y al hogar como el subconjunto de miembros de una familia que viven en una misma casa (Cuéllar y Muñiz, 1988). Nótese que el concepto de hogar así definido incluye un espacio residencial y admite la presencia de personas no unidas por lazos de consanguinidad o afinidad junto con los demás residentes<sup>4</sup>, mientras que el concepto de familia no presenta exigencias de residencia compartida. Dados los objetivos de este trabajo, aquí hablaremos de familia para referirnos al conjunto compuesto por los miembros del hogar y por los hijos emigrados de la pareja central.

Es importante tener presente que usar este modelo exige adecuarlo a las condiciones socio-culturales locales, en particular, a las normas relativas a la formación de hogares, a la residencia de sus miembros y a la herencia de la tierra, ya que ellas determinan cambios típicos en la composición de parentesco de las familias y de los hogares a lo largo del tiempo. En el caso mexicano resulta fundamental recordar los rasgos básicos de lo que Robichaux (2001, 2002), ha llamado “el sistema familiar mesoamericano”<sup>5</sup>, vigente sobre todo en las culturas indígenas (o de origen indígena) mexicanas, que se diferencia radicalmente de las pautas de formación de uniones que Chayanov dio por sentadas en su modelo.

Se puede describir el sistema familiar mesoamericano de la siguiente manera: (1) residencia patri o virilocal al casarse: es decir, al unirse, la pareja suele irse a vivir a casa de los

papás de él; (2) la residencia en casa de los padres de él tiende a ser prolongada, y suele significar un cierto dominio de la suegra sobre la nuera; (3) la separación de la joven pareja del hogar de los padres de él no suele darse de una vez y rápidamente, sino que supone un proceso en que primero se establece el fogón propio (cocina aparte) y luego, las habitaciones propias, aunque todavía en muchos casos dentro del solar familiar paterno. (4) Transcurrido un tiempo, la pareja se establece de manera independiente, eventualmente en algún lugar cercano. (5) No hay información absolutamente cierta sobre la manera cómo se da la residencia cuando hay otros hijos que se unen además del primero (o cuando sólo hay hijas); aunque la tendencia parece ser que varios hijos casados coexistan en el solar paterno. (6) El hijo menor repite la pauta al casarse, con la diferencia de que acompaña a los padres en su vejez, heredando la casa y el solar paterno a la muerte de los progenitores (“ultimogenitura”)<sup>6</sup>. A lo anterior hay que agregar (7) la tendencia a distribuir por igual la tierra del padre entre los hijos varones, aunque en muchos lugares las hijas mujeres también pueden heredar algo (Robichaux, 2002).

Ahora bien, nótese que el modelo expuesto por Robichaux supone que hay tierra suficiente –si no para todos-, al menos para una gran cantidad (indeterminada) de gente. Cabe pues preguntarse qué puede suceder si no hay tierra suficiente para todos. En este punto, la reforma agraria y el crecimiento poblacional (en buena parte, derivado de ella), adquieren plena relevancia. Si el resultado inmediato –y de hecho, mantenido a lo largo del tiempo- de la reforma agraria y del aumento de la tasa de sobrevivencia de los hijos, y con ello, el número de hijos que podrían heredar, dadas las normas de herencia mencionadas, a medida que transcurra el tiempo, en principio necesariamente a partir de un cierto momento, tiene que disminuir la cantidad de tierra que en promedio recibirá cada heredero. Y si a mediano plazo no operan otros mecanismos que puedan llevar a una disminución de la fecundidad entre los beneficiarios o sus descendientes, el proceso de disminución de la cantidad de tierra que cada hijo puede heredar tenderá a acelerarse. En estas condiciones, el resultado a largo plazo será la expulsión continua de una cantidad considerable de población del campo y, en el extremo, la tendencia a la desaparición del sistema familiar mesoamericano al que nos hemos referido<sup>7</sup>. En este contexto, en el largo plazo la cláusula de igualdad en el reparto de tierra unida a una alta fecundidad atenta contra la reproducción de la familia campesina.

De hecho, la Reforma constitucional de 1992, que declaró terminada la Reforma Agraria y

que estableció la obligación de los ejidatarios de nombrar a un solo heredero de los derechos a la tierra, en regiones de alta fecundidad y declinante mortalidad infantil parece haber tenido el efecto de aumentar el número de jóvenes sin tierra, y como resultado de ello –y de factores contextuales-, también el monto y el tipo de emigraciones fuera de las zonas rurales (Quesnel y del Rey, 2004; Quesnel, Léonard y del Rey, 2005; del Rey y Quesnel, 2007). Estudiando la región de Los Tuxtlas, en el sur del estado de Veracruz, a partir de una encuesta aplicada por Quesnel en 1999 y replicada a comienzos de este siglo a una submuestra de la original, estos autores observaron un aumento de las emigraciones, con una clara tendencia a dirigirse, primero, a regiones próximas al lugar de origen -en el mismo estado o a otros circundantes- y más recientemente y de manera más bien masiva, a las regiones fronterizas e industriales del norte del país y a los Estados Unidos.

En este fenómeno, estos autores ven un proceso de dispersión y reubicación geográfica de las familias –es decir, en especial, de los hijos y de los hermanos sin tierra de los jefes de los hogares entrevistados- que, al no poder regresar a la comunidad de origen debido a la falta de tierras, se establecen en otros lugares del país (o, incluso, del extranjero). Quesnel y sus coautores hablan de la configuración de “archipiélagos familiares”, que conformarían la base material de redes de apoyos que pueden facilitar el desplazamiento de otros familiares a nuevos puntos de destino. Esto plantea una cuestión crucial –que se encuentra por completo ausente en los estudios sobre migraciones que se centran en los individuos-, a saber: en qué medida el proceso de emigración masiva con establecimiento en lugares distintos de la región de origen, descrito por Quesnel y sus colegas, se podría estar repitiendo en otros casos. Pero también lleva a preguntarse si este tipo de procesos tiene siempre las características “positivas” (conformación de redes de apoyo y capital social para la migración) que estos investigadores tienden a destacar. Si se toma en cuenta el argumento sobre la relación población – tierra, expuesto antes, podría uno preguntarse si no estaremos frente a la destrucción de la reproducción social campesina tal como la conocimos durante el siglo XX. Lo que hemos visto, muestra el efecto de la crisis del patrón familiar mesoamericano cuyos efectos son amortiguados por la veneración a los santos patronos en los oratorios familiares.

## **Conclusiones**

Los oratorios forman parte de una compleja práctica religiosa entretejida por el sincretismo religioso que forma parte de la cosmogonía indígena mazahua integrando un complejo sistema que vincula el culto a los santos patrones a la par que se vincula estrechamente con el ciclo agrícola. En el proceso incluye marcas territoriales que delimitan el etnoterritorio local, regional, estatal y nacional en virtud de las peregrinaciones y visitas a cerros, cuevas o manantiales vinculados con el ciclo agrícola; así mismo se compagina con las peregrinaciones a los santos patrones. Dichas prácticas religiosas forman parte del sistema de mayordomías y la existencia de padrinos de los oratorios mediante compromisos recíprocos de lealtad.

En las comunidades indígenas mazahuas de Pueblo Nuevo, San José del Rincón, Estado de México, sigue vigente la tradición de los oratorios pues cumplen una función de vínculo o pivote entre los integrantes de la familia que se queda en la comunidad, con los hijos y familiares que trabajan y viven fuera de la misma.

Observamos un cambio en la veneración principal en los oratorios. Así, en lugar de venerar a San Antonio de Padua, la principal imagen venerada en Pueblo Nuevo, la veneración más importante es la Virgen de Guadalupe. Lo anterior revela la influencia de los integrantes de la familia que se encuentran fuera y que han adoptado a la virgen de Guadalupe como su principal devoción. Pero también, es en diciembre cuando todos los migrantes pueden regresar a sus pueblos a visitar a sus familiar, por ejemplo, con el pretexto de asistir a la misa del 12 de diciembre en el oratorio familiar.

A diferencia de lo que sucede en la zona otomí, en la zona mazahua no se sigue un criterio de linaje en la tradición de los oratorios debido a que el sistema de herencia, determinado histórica, social y culturalmente estipula que únicamente los hijos pueden heredar; en contraste con la zona étnica otomí en la que heredan tanto hombres como mujeres. En el caso del sistema religioso en el culto de oratorios familiares en la comunidad indígena mazahua de Pueblo Nuevo no opera con un criterio de linaje debido a la combinación de las siguientes razones:

Primero, en Pueblo Nuevo y sus Barrios la cantidad de tierras a heredar es por una superficie muy reducida, de menos de dos hectáreas, lo cual significa que es evidentemente insuficiente, por ejemplo, para mantener a una familia de seis integrantes. Si el hijo que recibe el dominio pleno no tiene suficiente arraigo por la tierra ahora está en la posibilidad de vender la

tierra que hereda.

Segundo, existe un viejo proceso de migraciones interna a la Ciudad de México, desde los años cuarenta que se ha incrementado en los últimos veinte años, pero ahora también a los Estados Unidos. Ello ha impactado en el debilitamiento de las tradiciones y, sobre todo, en limitar el margen de maniobra del patrón familiar mesoamericano.

Tercero, en Pueblo Nuevo y sus barrios se observa la crisis del patrón familiar mesoamericano lo que ha provocado dificultades para que las familias puedan seguir manteniendo al grupo doméstico.

Los oratorios mazahuas desempeñan una función cada día más relevante para los integrantes de las familias debido a que permiten, simbólicamente hablando, el vínculo del pasado sociocultural con el incierto presente, pero también, con la esperanza de un futuro mejor.

## **Bibliografía**

- Arias, Patricia (2013) “Migración, economía campesina y ciclo de desarrollo doméstico. Discusiones y estudios recientes”. *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 28, núm. 1, enero-abril, pp. 93-121.
- Arizpe, Lourdes (1975) *Indígenas en la Ciudad de México: el caso de las Marías*. Secretaría de Educación Pública, México.
- Báez-Jorge, Félix (2000) “Santos patrones y religiosidad popular en Mesoamérica: Contribuciones y limitaciones analíticas”, Editorial INAH-UV, México. Pp. 99.112.
- Baez-Jorge, Felix (2011) “Debates en torno a lo sagrado: religión popular y hegemonía clerical en el México indígena”, Editorial UV, Xalapa.
- Barabas, Alicia M. (2008) “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca” en “*Antípoda*”. *Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 7, julio-diciembre, 2008, pp. 119-139 Universidad de Los Andes Bogotá, Colombia
- Barrientos, Guadalupe (2002) “Otomíes del Estado de México”, Editorial CNI, México.
- Cancian, Francesca M. (1965), “The Effect of Patrilocal Households on Nuclear Family Interaction in Zinacantan”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. V, pp. 299-315.
- Carrasco, P. (1952) “Tarascan Folk Religion. Analisis of Economic, Social and Religious Interaction”, Mead american Resarch Institute, 17, Tulane University, New Orleans, E.U.

- \_\_\_\_\_ (1976) *El catolicismo popular de los tarascos*, SEP-Setentas, 298, México.
- Chayanov, A. V. (1974), *La organización de la unidad económica campesina*. Ed. Nueva Visión, B. Aires.
- Cuéllar, O. y Patricia Muñiz (1988), “Ciclo de desarrollo, composición de parentesco y carga demográfica familiar. Un estudio de caso”, Universidad Iberoamericana. Serie Documentos, Programa de Investigación y Capacitación en Población y Desarrollo, convenio UIA y Fondo de Población de las Naciones Unidas (MEX/87/PO1).
- Crespo, Ana María y Cervantes, Beatriz (1996) “Oratorios familiares. La huella de la presencia otomí en Querétaro”, ponencia presentada en la Primera reunión sobre arqueología colonial, Oaxaca, México, 1996.
- Delgado Rivera, Efraín; González Chávez, Jaime Miguel (2014) *Redes de comunicación comunitaria y su relación con las dinámicas culturales de la región Otomí de San Miguel de Allende, México: la experiencia del trabajo multidisciplinario y su articulación con la comunicación*. En *Memorias del XXVI Encuentro Nacional de la AMIC*, San Luis Potosí. UASLP, Pp- 1172-1182.
- Del Rey, Alberto y André Quesnel (2007), “Las implicaciones intrafamiliares, intergeneracionales y migratorias de la política agraria en México. El caso del sur del estado de Veracruz”. *Revista ULUA /9*, Enero-junio, pp. 59-86.
- Farfán, Miguel (2012) “La peregrinación a Chalma en Milpa Alta, Editorial UNAM-IIB, año 15, núm. 58, abril-junio, México.
- Foster, Brian L. (1982), “Microdemographic Variaton and Family Composition in Four Thai Villages”. *Human Ecology*, Vol. 10, num. 4, pp. 439-449.
- Galnier, Jacques (1990) “El depredador celeste. Notas acerca del sacrificio entre los mazahuas”, *Anales de Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. 27, pp. 251-267.
- \_\_\_\_\_ (1996) “La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes”, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.
- Gibson, Charles (1967) *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, Siglo XXI Editores,



México.

Geertz, Clifford (1990) *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.

Giménez, Gilberto (1978) “Cultura popular y religión en el Anáhuac”, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

Gómez Montero, Raúl. (1979) *Las mayordomías hereditarias entre los mazahuas de los barrios de la villa de San Felipe del Progreso, Estado de México*, tesis de maestría, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

González Ortiz, Felipe (2005) *Cargos y familias entre los mazahuas y otomíes del Estado de México*. México, Revista Cuicuilco, núm. 34, vol. 12, ENAH.

González Montes, Soledad (1989), “El ciclo doméstico campesino y los cambios ocupacionales: Xalatlaco, 1933-1974”, en *Memorias de la Tercera Reunión Nacional sobre la Investigación Demográfica en México*. Tomo I, Universidad Nacional Autónoma de México y Sociedad Mexicana de Demografía, México, D. F.

Léonard, Eric, André Quesnel y Alberto del Rey (2004), “De la comunidad territorial al archipiélago familiar. Movilidad, contractualización de las relaciones intergeneracionales y desarrollo local en el sur del estado de Veracruz”. *Estudios Sociológicos*, septiembre-diciembre, vol. XXII, núm. 003, pp. 557-589. El Colegio de México.

Lewis, Oscar (1982) “Urbanización sin desorganización: estudio de un caso”, en Lewis (1982) “Ensayos antropológicos”, Editorial Grijalbo, Argentina.

Lupo, Alejandro (1995) *LA tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, INI, México.

Oehmichen, Cristina (2001) “Espacio urbano y segregación étnica en la Ciudad de México”, en *Revista Papeles de Población*, abril-junio, núm., 28, Universidad del Estado de México, México.

Quesnel, André y Alberto del Rey (2005), “La construcción de una economía familiar de archipiélago. Movilidad y recomposición de las relaciones intergeneracionales en el medio rural mexicano”. *Estudios Demográficos y Urbanos*, Vol. 20, núm. 2 (59), pp. 197-228. El Colegio de México.

Questa, Alessandro; Utrilla, Beatriz (2006) “Otomíes del norte del Estado de México y Sur de Querétaro”, Editorial CDI, México.

- Robichaux, David (2001), “Uso del método de reconstrucción de familias en las poblaciones indígenas”, *Papeles de Población*, núm. 28, abril-junio (pp. 99-129).
- \_\_\_\_\_ (2002), “El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas”, *Papeles de Población*, vol. 8, núm. 32, abril-junio (pp. 59-94).
- Ricard, Robert (2004) “La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572”, Fondo de Cultura Económica, México.
- Rodríguez, María (2000) “El pueblo del señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma”, Editorial UAEM, Toluca.
- Soustelle, Jaques (1993) “La familia otomí-pame del México central” Instituto Mexiquense de Cultura/UAEM, 1993, México.
- Yhmoff, Jesús. (1979) El municipio de San Felipe del Progreso a través de la Historia, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Notas \_\_\_\_\_

<sup>1</sup> La noción de la sociología de la cultura se retoma de Margulis, Mario (2009) “Sociología de la cultura. Conceptos y problemas”, Editorial Biblos, Buenos Aires.

<sup>2</sup> En la zona de estudio de Pueblo Nuevo, durante el trabajo de campo, podemos destacar que en agosto de 2015 cayó una intensa helada que provocó que algunas familias perdieran el 80% de su cosecha. Nuevamente, en abril de 2016, una fuerte granizada destruyó una gran cantidad de cultivos ocasionando la reducción de la producción y del tamaño de las mazorcas. Por ejemplo, en lugar de cosechar 20 costales de maíz, muchas familias entrevistadas obtuvieron únicamente dos costales.

<sup>3</sup> Varios autores señalan que la iglesia católica conservadora ve con malos ojos la existencia de veneración de capillas y oratorios. Por ejemplo, en Chiontepec Veracruz la diócesis de Tuxpan ejerce una fuerte represión a las tradiciones no católicas. Envía a sus catequistas a destruir los altares de casas y oratorios, destruyendo también las imágenes de papael y sus ofrendas. El resultado, en 1990, muchas comunidades ya no tenían ningún santo patrón (Barabas, 2008).

<sup>4</sup> En caso de que en el hogar haya personas no emparentadas con las demás, típicamente esperaríamos encontrar empleados o sirvientes; pero también una familia puede haber admitido a un varón como hijo cuando los padres sólo tuvieron hijas.

<sup>5</sup> Aunque David Robichaux ha sido quien más insistente y ampliamente ha difundido los rasgos característicos de esta pauta cultural, ésta ya había sido claramente identificada por Francesca M. Cancian (1965) en su estudio sobre interacciones familiares en hogares nucleares de Zinacantan. También Soledad González (1989), en su trabajo sobre los hogares de Xalatlaco, Estado de México, precisó claramente su estructura, usándola en su notable análisis de los cambios familiares -económicos y ocupacionales- ocurridos entre 1933 y 1974 en esa localidad.

<sup>6</sup> Una pauta cultural similar existe (o existía todavía en los años 80 del siglo pasado) en las comunidades rurales de Tailandia, con la diferencia de que en lugar de irse a residir a casa de los papás de él, la pareja allá se va a vivir a casa de los padres de ella. Además, al casarse la hija que sigue, la primera debe abandonar el hogar paterno y establecerse con su marido en casa separada (en este punto parece haber una diferencia con la pauta mesoamericana, que tendería a aglomerar a los hijos casados en el solar familiar paterno). En el caso tailandés, la norma de la “ultimogenitura” significa que la hija menor (o la última en casarse), junto con su marido, acompaña a los padres de ella en su vejez, heredando la casa al fallecer éstos (Foster, B., 1982). En este caso, el sistema de residencia no conforma lo que en México suele conocerse como “hogar extenso” o extendido, sino una variante de “hogar troncal”. Lo que estamos tomando como criterio diferenciador es el hecho de que en el caso tailandés, primero, se trata de las hijas; segundo, las hijas que se casan van residiendo sucesivamente en el hogar paterno, mientras que en el caso mesoamericano –mexicano- los hijos que se casan al parecer van aglomerándose, si no en el hogar paterno, al menos en el solar paterno. Y tercero, que en el caso tailandés, la ultimogenitura corresponde a la hija menor en lugar de al hijo menor, siendo ella quien hereda la propiedad familiar.

<sup>7</sup> Sin embargo, durante una fase del proceso, una acelerada migración a las ciudades puede haber atenuado las presiones sobre la tierra, facilitando la supervivencia del sistema familiar mesoamericano.