

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador
Departamento de Antropología, Historia y Humanidades
Convocatoria 2016-2018

Tesis para obtener el título de maestría de investigación en Antropología

Migración y matrimonio ¿Qué nos une y qué nos separa? la boda mazahua, San Felipe del
Progreso, México

Alberto Cayetano Marcos

Asesor: Fernando García Serrano
Lectores: Michael Uzendoski y Felipe González

Quito, mayo de 2019

Al pueblo mazahua
En especial a mis abuelos
Manuel Cayetano
Susana Sánchez
Severiano Marcos
Blanca Cayetano
Por heredarme una cultura del pueblo Mazahua

Somos las mujeres mazahuas, las que antes poseíamos venados y ahora ni hombres tenemos. Todos se fueron a trabajar en la construcción, salieron a las grandes ciudades; allá son albañiles, vienen una vez al mes y luego ya ni vienen. No los volvemos a ver. Somos nosotras las que manejamos la yunta, sembramos, cosechamos el maíz. Vivimos entre las tolvaneras, ésta es una tierra muy seca, desgastada, pobre. Nuestro mayor gusto es el maíz, cuando revienta en palomita, estalla en toda su blancura, parece el Nevado de Toluca...

(Recopilado por Poniatowska, 1993).

Tabla de contenidos

Resumen.....	ix
Agradecimientos	x
Introducción	1
Justificación y Antecedentes	1
Planteamiento del problema y preguntas de investigación	5
Metodología.....	7
Estructura de la investigación.....	11
Capítulo 1.....	14
Mazahuacán tierra de venados	14
Introducción.....	14
1. Gente de venado	14
2.1. Origen de los mazahuas	18
2.2. Lengua.....	20
2. Cristianización mazahua	22
3. La hacienda 1900-1930; “gente de razón y sin razón”	26
4. Fin de la hacienda	30
5. Inicio de una migración urbana y rural	34
6. Los mazahuas en la actualidad	37
7. Conclusiones	41
Capítulo 2.....	42
Propuesta Teórica. Matrimonio y Parentesco	42
1. Introducción.....	42
2. Análisis antropológico del matrimonio.....	43
3. El ritual de matrimonio.	46
4. Matrimonio y parentesco.....	48
5. Matrimonios originarios de Mesoamérica ¿auténticos o resultado de la colonización?.....	54
6. Parentesco, género y matrimonio en Mesoamérica	57
7. Estudios mazahuas.....	61
8. Conclusiones	65
8.1. ¿Qué observar?	65
8.2. Modernidad	66
8.3. Matrimonio y migración	67

8.4. Matrimonio y Ritual.....	68
Capítulo 3.....	70
El matrimonio mazahua.....	70
1. Introducción.....	70
2. Conociendo <i>nrameje</i>	71
3. Matrimonio en la época hacendaria	72
3.1. Elección de la pareja	72
3.2. Ritual de matrimonio	75
4. Segunda generación. Matrimonio después de la hacienda (Severiano y Susana)	81
4.1. Elección de la pareja	82
4.2. El ritual de matrimonio.	87
5. Tercera generación. Matrimonio en los años 1960-1980 (Catalina y Pablo).....	89
5.1. El pedimento.....	89
5.2. Ritual de matrimonio	92
6. Cuarta generación. Matrimonio actual.....	97
6.1. El pedimento.....	97
6.2. El ritual de matrimonio.	99
7. Conclusiones	105
Capítulo 4.....	109
Matrimonio; Parentesco y Género/ Fiesta y Migración.....	109
1. Introducción.....	109
2. Migración a la Ciudad de México (CDMX)	109
3. Parentesco mazahua.....	112
3.1. Elección de la pareja	112
3.2. Residencia	117
4. <i>Kumbas</i> (compadrazgo): una extensión del parentesco	120
5. Parentesco en la celebración: reciprocidad y deuda	126
6. El matrimonio mazahua	129
7. La Fiesta; un espacio de tradiciones originarias y modernas	133
8. Migración y modernidad en la celebración actual.....	137
9. Continuidades y discontinuidades en la asimetría de género en las bodas mazahuas .	143
9.1 Continuidades.....	143
9.2 Rupturas de género	148
10. Conclusiones de capítulo	154

Conclusiones y hallazgo.....	156
Anexos.....	165
Lista de referencias.....	195

Ilustraciones

Mapa 1.1. Pueblos indígenas con mayor presencia en Estado de México	15
Mapa 1.2. Ubicación del pueblo mazahua en Estado de México y Michoacán.....	16
Mapa 1.3. Presencia mazahua en la república mexicana.....	17
Mapa 1.4. San Nicolás Guadalupe, San Felipe del Progreso, Estado de México.	18
Mapa 1. 5. Ubicación de la lengua mazahua	21
Ilustración 1.7.....	38
Ilustración 1.8.....	39
Mapa 1.9. Municipios del Estado de México en pobreza extrema	40
Fotografías de capítulos 3 y 4 10	165

Tablas

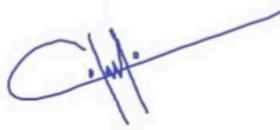
Tabla 2.1 Vocales en lengua mazahua	20
Tabla 1.3. Familia lingüística.....	20
Tabla 1.4. Hablantes de lengua indígena y condición de habla española.....	22
Tabla 5.1. Datos de los matrimonios celebrados la región mazahua en 2018	187

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Alberto Cayetano Marcos, autor de la tesis titulada “Migración y matrimonio: ¿Qué nos une y qué nos separa? la boda mazahua San Felipe del Progreso, México” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de investigación en Antropología concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia *Creative Commons* 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, mayo de 2019



Alberto Cayetano Marcos

Resumen

Esta tesis analiza el matrimonio mazahua, un pueblo originario de la región centro de México, para conocer cómo ha vivido y resistido a procesos de transformación ocasionados por fenómenos sociales como la migración y la conquista.

En la actualidad las comunidades originarias, son parte de procesos de “modernización”, lo cual no se pretende negar o expresar que se les aísle de un desarrollo infraestructural, más bien debemos preguntarnos ¿cómo coexistir con elementos “nuevos” y originarios? ¿Qué nos une y que nos separa de una tradición propia y de una tradición “moderna”? ¿son los rituales espacios de disputa de identidades o de interculturalidad?

También se busca conocer cómo son las relaciones de género y parentesco, ¿Es suficiente un matrimonio para emparentar? Se establece que entre los mazahuas en ocasiones el matrimonio no garantiza una relación de filiación, pero que existen rituales que extienden el parentesco a personas externas. En el ritual de matrimonio converge una diversidad de temas como gastronomía, reciprocidad, música urbana y local, rituales de legitimación prehispánicos y cristianos, parentesco y género que se abordan para explicar la resistencia y la adaptación al mundo “moderno”. Con lo cual expreso que “los mazahuas seguimos siendo mazahuas sin serlo”, pues hasta ¿dónde se extiende una identidad con una cultura material e inmaterial?

En este aspecto uno de los aportes es que, a pesar de que la región mazahua fue una de las poblaciones que se evangelizó de forma intensa, permanecen elementos materiales y rituales que datan de un origen prehispánico, que de alguna forma se desconocían. Y que incluso algunos trabajos previos lo negaban, argumentando que las tradiciones mesoamericanas son españolas y no de un origen prehispánico. Sin embargo, hoy persisten y planteo que es debido a una resistencia que se reproduce a través del parentesco.

Finalmente, a partir de un análisis y registro de narrativas de las experiencias de los protagonistas de matrimonio mazahua y la revisión bibliográfica de los principales temas que se abordan son parentesco, género, matrimonio, residencia, elección de la pareja, fiesta, ayuda mutua y género, en los que se registran continuidades y discontinuidades culturales.

Agradecimientos

De forma muy especial agradezco al pueblo mazahua, al que pertenezco, debo mi gratitud a este pueblo que me ha brindado mucho. Mi especial reconocimiento a aquellas mujeres y hombres mazahuas que para sobrevivir cada día se levantan temprano para trabajar en el campo o la ciudad, pero al mismo tiempo mantienen sus raíces identitarias. Agradezco a la comunidad de San Nicolás Guadalupe, el Barrio San Francisco y Dios Padre por su apoyo para la realización de esta investigación, en especial a la familia Garduño y Marcos.

Mi especial agradecimiento al Programa de Becas de Posgrado para Indígenas (PROBEPI) impulsado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CIESAS-CONACYT), por el apoyo económico y humano que me brindaron para realizar los estudios de posgrado.

Al Dr. Fernando García asesor de tesis por sus aportes y consejos, para la culminación satisfactoria de este proyecto. Al mismo tiempo, agradezco a PhD. Michael Uzendoski y Dr. Felipe Gonzales, lectores de tesis, por destinar parte de su tiempo para contribuir con este trabajo. Y a todos los profesores del departamento de Antropología y Humanidades de FLACSO Ecuador, quienes dentro y fuera de un aula de clases contribuyeron a mi formación. También, reconozco al intelectual Jaime Martínez por sus aportes y sus análisis históricos para la preservación del pueblo mazahua.

De manera muy especial también agradezco a Amanda M. Sánchez G. por tu apoyo moral, por tu amor, cariño y comprensión muchas gracias por acompañarme y brindarme tu confianza y comprensión para recorrer este camino juntos.

Del mismo modo, agradezco a la familia Cayetano Sánchez y Marcos López, representados por mis abuelos José Severiano y Susana quienes con sus conocimientos y recuerdos contribuyeron a la recuperación de tradiciones. A mis padres Pablo y Catalina, a mis hermanos Jorge, Eduardo, Samuel, Saúl e Isaac y hermanas Reyna y Ariana quienes me aconsejaron, animaron en este sueño.

A mis amigos que fueron parte de esta nueva familia “flacsiana” a Javier, Dani, Abel, Isabel, Jesús, Kostik, Josefina, María, Daniberto, Rosita, Betty, Wary, Jhona, Gonzalo y Alejandro, que sin sus “charlas” este camino hubiese sido más difícil.

Introducción

Justificación y Antecedentes

En un inicio el análisis lo centre en el ritual de boda mazahua, al ser parte de este pueblo originario, en la cotidianidad observaba en su celebración rituales que me parecían trascendentes, tales como el baile del guajolote, el baile del conejo, el baile del mandilón, el ofrecimiento al fogón. Y surgió la incógnita por saber si estos ya habían sido abordados por alguna investigación social. Al revisar parte de la bibliografía mazahua, me sorprendió que estas representaciones escasamente se habían consideradas. Por ello el principal objetivo se centró en documentar, conocer el significado y origen de estos.

Sin embargo, con el desarrollo de la investigación percibí que el ritual de boda incluye otros temas que del mismo modo deben ser considerados, tales como el parentesco, migración, modernidad, ritual, matrimonio y relaciones de género. Pues a pesar de que en el siglo pasado fueron temas trascendentales de la antropología, en la región mazahua como en Mesoamérica sus abordajes son escasos (Robichaux 2003, 2005; Nutini y Carrasco 1976).

En este sentido se ha argumentado que:

los estudios de parentesco en la antropología. De ser un tema central pasó a ser un tema marginal, pero de manera más importante, lo que se entiende por parentesco ha sufrido una mutación que lo ha convertido en algo probablemente irreconocible para sus adeptos de hace 25 o 30 años a mi modo de ver, tanto parentesco como familia en México fueron conceptualizadas bajo el supuesto de que eran las consecuencias de un profundo proceso de aculturación (Robichaux 2005a, 85).

Otros análisis confirman lo expresado al mencionar que en la década pasada “los libros y las tesis de grado de corte antropológico, dedicados íntegramente el tema de la formación de parejas entre diferentes grupos indígenas que habitan en el territorio nacional son escasos” (S. González 1999, 132).

Se ha justificado que esta escasez de análisis del matrimonio se debe a que algunos estudios de los ochenta principalmente de (Nutini y Bell 1989) argumentaron que en la organización

social de las comunidades originarias se sobreponen las tradiciones españolas a las tradiciones prehispánicas (Robichaux 2003a).

Respecto al debate de parentesco en México, se encuentra en una situación similar, a grandes rasgos (Chamoux 2005; Taggart 2005; D. Robichaux 2005a) también critican el planteamiento que afirma que, el parentesco en Mesoamérica es un resultado de una tradición española.

No obstante, en la sociedad actual existen indicios de un parentesco y matrimonio prehispánico que deben ser analizados. Como ejemplo de esto, en el matrimonio mazahua encontré algunas formas de parentesco que han prevalecido a pesar de la conquista, entre ellos un ritual que se celebra en la cocina frente al fogón, así como los materiales usados como sahumerio, agua y flores que se usan para extender el parentesco.

En la misma situación que el matrimonio y parentesco, el “ritual” en las últimas décadas perdió el interés antropológico (Segalen 2005). A pesar de que se pensarían que estos temas en su mayoría son “obsoletos”, en la actualidad surgen fenómenos sociales que inciden en los rituales, lo que motiva a reconsiderarlos para su análisis. Ejemplo de ello es el análisis de (Turner 2009) quien lo sitúa nuevamente en el debate de las “estructuras sociales”.

Haydée Quiroz entre otros autores como Martorell Segalen proponen retornarlo, para analizar el matrimonio.

Tal vez se podría decir que debemos reconocer la importancia de la celebración de las bodas y los rituales que se desarrollan alrededor de las mismas, para comprender mejor las diversas formas de organización social de los grupos culturales integra nuestra sociedad. Parece ser que los antropólogos habíamos descuidado esta parte de la vida social por considerarla como folklor, dejando de lado todo el conjunto de relaciones sociales y de reciprocidad que implica (Quiroz 2013, 198).

Por tal motivo, en este análisis, se retoma parte los temas de parentesco, matrimonio y ritual de boda que se observan en la comunidad mazahua. Pero para su estudio también se propone conocer cómo se reconfiguran a partir de fenómenos como la migración.

Dado que en las décadas pasadas autores como (Yampolski y Poniatowska 1993; Arizpe 1978; Yhmoff 1979) registran una oleada de gente mazahua que es atraída por la ciudad.

Muchos ya se han quedado a vivir en la ciudad, pero la mayoría va y viene cada ocho días, de suerte que la Villa de San Felipe se llena de gente los sábados por la tarde y se comienza a vaciar los domingos al comenzar el medio día, pero especialmente los lunes, en que desde las tres de la mañana a las seis sale camión tras camión lleno de gente sentada hasta México y de pie a Toluca (Yhmoff 1979, 247).

Lo cual llamó la atención de algunos científicos sociales como Lourdes Arizpe para estudiar este tránsito mazahua que va de lo rural a lo urbano. A pesar de que esto en alguna medida ya fue tratado, con un enfoque de “identidad”, en este análisis se retoma la migración urbana/rural, pero para conocer ¿cómo incide este movimiento migratorio en el ritual de boda y en las mismas normas de matrimonio, género y parentesco?

La boda es un ritual en el que se puede observar las adopciones y permeancias. Por ejemplo, la mayoría de matrimonios mazahuas son similares a los rituales nacionales de México o del extranjero, que mantienen similitudes con los siguientes elementos “modernos”.

El vestido blanco trasforma la mujer en novia, el sueño de toda mujer que expresa pureza y virginidad. El velo es probable que tenga sus orígenes en oriente, la luna de miel data de Alemania; lanzar arroz es retomado de Asia; lanzar el ramo tiene sus orígenes en los países americanos; el brindis con champagne es de origen francés. Anteriormente se celebraba en el solsticio de verano y hoy se prefiere en febrero por el día del amor y la amistad; en América Latina es común que las novias copien los diseños del vestido y las fiestas de las novelas mexicanas y argentinas (Muratorio 2002, 30-35).

Pero además de lo descrito, en el ritual de matrimonio mazahua también se observa una serie de tradiciones coloniales, cristianas y contemporáneas, esto último en gran medida como resultado de una migración y modernización (Segalen 2005). Que se puede observar en la música, gastronomía, bebidas, vestimenta y la lengua como lo notó Yhmoff en los años setenta.

Han cometido el error de abandonar su propia lengua. Como la lengua mazahua es señal de que se es indio, y por indio actualmente se entiende una persona atrasada cultural y

económicamente, los indios se han formado la idea de que uno de los medios de salir de su situación consiste en no hablar su lengua, de esta suerte ha sucedido que mientras todavía hacia 1940 era frecuente que la llamada “gente de razón” fuera bilingüe, o por lo menos supiera las palabras indispensables para atender a sus relaciones principalmente mercantiles con los indios, actualmente son pocos los indios que hablaban mazahua, además del español, como resultado de una prolongada práctica de abstenerse de hablar su lengua materna delante de sus hijos (Yhmooff 1979, 243–44).

Sin embargo, más allá de la lengua también la migración incide en otras relaciones e instituciones sociales como el matrimonio, parentesco y relaciones de género mazahua. La boda es un ritual en la que se puede observar las continuidades y rupturas de las tradiciones.

la boda y los cargos religiosos parecen ser los eventos más indicados, para constituir una importante herramienta que permítase abordar el parentesco y el compadrazgo que nos permitiría entender más sobre las continuidades y las rupturas con el pasado (Carrasco y Robichaux 2005, 488).

Del mismo modo otros estudios plantean que el ritual de boda es un espacio de convergencia de una diversidad cultural y organización social:

Se podría sostener que, si pensamos en las bodas como espacios de observación etnográfica, la celebración sigue siendo un hecho multifacético (...) Una boda es un evento privilegiado donde se puede observar con una gran claridad la cantidad y variedad de redes de reciprocidad que cada uno de los grupos domésticos mantiene y reproduce cotidianamente (Quiroz 2013, 186-188).

Además de la reciprocidad, en esta también se puede observar una variedad de representaciones en términos gastronómicos, musicales y vestimenta. En ella también se pueden observar las relaciones de género, “la boda constituye una ventana para la observación de la relación entre los géneros. Las mujeres tienen un alto valor a su habilidad ante una serie de trabajos, entre ellos preparar los alimentos, cuidar los animales y vender” (Robichaux 2003, 28).

Por ende, se plantea que el ritual de boda es un espacio en el que existe la oportunidad de mirar varios temas como son el parentesco, matrimonio, fiesta, género, por citar algunos, que,

por fenómenos sociales como la migración, no se pueden pensar de la misma manera que hace unas décadas. En este sentido uno de los hallazgos importantes es que el parentesco entre los mazahuas es una forma de resistencia al “cambio”.

Planteamiento del problema y preguntas de investigación

Considerando algunos fenómenos sociales ya expuestos como son la migración, cristianización, conquista u otros acontecimientos históricos como el periodo hacendario, “modernización”, comercio, cosmopolitismo o el surgimiento de nuevas tecnologías de información y comunicación (NTICs) se plantea la interrogante ¿Cómo y qué representa el matrimonio y parentesco mazahua en la actualidad? Uno de los objetivos es conocer ¿Qué nos une y qué nos separa¹ de una tradición moderna y una prehispánica en temas de matrimonio y parentesco?

Otras preguntas de soporte son:

¿Cómo se reconfigura el matrimonio y parentesco mazahua con la migración?

¿El ritual de las bodas mazahuas es un espacio de disputa o de interculturalidad entre tradiciones originarias, modernas y cristianas?

Con estos cuestionamientos también implica conocer temas de residencia, elección de la pareja, compadrazgo, reciprocidad, relaciones de género, continuidad y discontinuidad de elementos materiales y rituales originarios y “modernos”.

Esto se esboza debido a que en la actualidad los pueblos prehispánicos se ven llamados por una migración intensificada.

Pero no con ello se postula que los pueblos originarios deban ser encerrados en una burbuja y que no tengan derecho al acceso a la “modernidad”. Es legítimo entrar al mundo “global” y hacer uso de elementos como la tecnología. Debemos ser conscientes de que “nuestros propios modelos de forma cultural tendrán que cambiar en función de que las configuraciones de poblaciones, lugares y herencias culturales perdieron toda semblanza de isomorfismo” (Appadurai 2001, 42).

¹ Cabe mencionar que la aserción ¿qué nos une y qué nos separa? es retomado de algunos planteamientos de Jesús Llusco, a quien agradezco la recomendación.

Como sugieren algunos análisis de Yampolski y Poniatowska (1993); Yhmoff (1979); Quiroz (2013); F. González (2012); D. Robichaux (2007^a); Pauli (2007); Méndez y Robichaux (2007); P. Castañeda (2007); Pedone (2011); Unzueta, L. Vicente, y Ruiz (2011); Flores y Santana (2016) la migración y otros factores como educación, demografía, comercio y modernidad inciden en la organización social, relaciones de género, parentesco y matrimonio, que deben ser considerados.

No se puede afirmar que las diásporas sean el único factor de incidencia, pero si una de las principales.

La migración desencadena generalmente toda una serie de transformaciones y de reconfiguraciones en el seno familiar. Hecho que, por obvio que parezca, no ha recibido especial atención en la literatura sobre los movimientos migratorios. La tradicional consideración de la familia y de las relaciones en ella inscritas como una esfera separada del ámbito laboral y productivo tiene mucho que ver en esta falta de atención (Unzueta, L. Vicente, y Ruiz 2011, 199).

Por ejemplo, en el ritual de boda hay una transición de lo originario a lo “moderno”, la primera parte es después de la ceremonia religiosa, al llegar a la casa los novios celebran rituales locales como el baile del conejo; el baile del guajolote (pavo) y el ritual del fogón. Un segundo momento es por la noche, con rituales nacionales como la víbora de la mar, la disputa por el ramo, la corbata del novio y el baile “moderno” con música contemporánea como: rock, cumbias, reggaetón, electrónica, ranchera, entre otros más.

Con ello se pretende determinar qué significado tiene para los mazahuas el matrimonio, un espacio donde converge una diversidad de temas ya expuestos, pero con esta diversidad de temas el ritual de boda ¿es un espacio donde puede coexistir lo moderno y lo mazahua, como una forma de interculturalidad?

Lugar de estudio

Lo planteado se analiza en tres comunidades la principal San Nicolás Guadalupe y el barrio San Francisco y algunos testimonios de personas de la comunidad de Dios Padre, poblaciones situadas en el municipio de San Felipe del Progreso. Se eligieron porque en estas se puede

apreciar una mayor celebración de bodas, por lo menos dos veces al mes, en fines de semana. También son poblaciones que contrastan del resto de comunidades del municipio, debido a que en las primeras se observa una mayor preservación de la cultura mazahua en temas de lengua, vestimenta y organización social, mientras que en la última las tradiciones mazahuas casi han desaparecido.

La población también forma parte de la exportación de mano de obra a la ciudad de México. Con ello, se aprecia en estas comunidades a jóvenes que al migrar y volver han adoptado ideologías y vestimentas para representar grupos de rock o ideologías de tribus urbanas como son *emos* o *skatos* se les ve bailar tanto rituales indígenas como música moderna. Hay pandillas que se han formado en la ciudad y al volver a la comunidad muestran su habilidad para bailar y beber, lo que en ocasiones los conduce a la violencia física.

Metodología

Para responder a los cuestionamientos planteados se estableció un trabajo dividido en tres fases. En primer lugar, se planeó una recolección de datos, que consistió en la revisión de literatura científica, para conocer qué estudios existen sobre el tema y así definir el enfoque del que se abordarían los conceptos principales como es, ritual de boda entre los pueblos indígenas, parentesco, género y modernidad.

Como segunda fase se realizó el trabajo etnográfico alrededor de cinco meses, mediante una observación participante de cinco celebraciones, en la comunidad mazahua de San Nicolás Guadalupe, ubicada en el municipio de San Felipe del Progreso, Estado de México. Y por último la fase del análisis de los datos registrados.

Al realizar esta tesis, me encontré con algunos retos, en primer lugar, realizar una etnografía desde un lugar en el que me he desenvuelto y del que soy parte, en alguna medida, me vi en dilemas de “objetividad”, en el sentido de expresar desde mi experiencia lo que observo y considero pertinente o lo que la comunidad desea informar, pues como expresa Ferrándiz “el trabajo de campo no es lo mismo para todos los investigadores sociales, ni para todos los antropólogos contemporáneos, ni lo fue tampoco en distintos momentos históricos” (Ferrándiz 2011, 27). Ya que no es lo mismo, ser el sujeto de estudio a ser el investigador, ser parte de una auto etnografía tiene sus ventajas y desventajas en temas objetivos y subjetivos (Haraway 1991).

Pero esta situación de objetividad se intentó resolver a partir de dar voz a los protagonistas del ritual de matrimonio mazahua, con narrativas e historias de vida, como sugiere algunos autores la intención fue capturar el sentido, valores y puntos de vista de las personas (Rosaldo 2000), de tal forma, que en lo personal traté de interferir lo menos posible en las narraciones.

Pero sin dejar de obtener algunas conclusiones de mi experiencia de vida, pues de forma personal como familiar a través de padres, hermanos, tíos y primos también he sido parte de los fenómenos sociales que reproduce el pueblo mazahua, como es la migración a la capital del país.

Así mismo más que entrevistas se trató de obtener conversaciones o narrativas que según Blanca Muratorio.

Nos remiten, a su vez, a otras voces y a una diversidad de posibilidades interpretativas tanto desde el campo de la antropología como del de las propias voces emisoras (...) Se trata en este caso de una experiencia de reflexividad compartida en la que ambas partes participan activamente en la interpretación de las culturas (Muratorio 2005, 129).

Otra argumentación expresa que las narrativas “son guías potenciales en la delineación de espacios etnográficos dentro de sistemas formados por distinciones categóricas que de otra forma harían estos espacios invisibles” (Marcus 2001, 121).

Para dar inicio a estas narrativas, el primer objetivo fue seleccionar a las personas que contribuirían con la investigación, entre los que se eligieron a los protagonistas de los rituales de matrimonio, sus padres, padrinos, intelectuales, líderes mazahuas y algunos adultos mayores, de una edad aproximada de 60 a 75 años. Los cuales se les informó del trabajo que se pretendía realizar, lo que se ha discutido y continua en debate antropológico como “consentimiento informado”, que se expresa como “una necesidad cotidiana de entrar en relaciones sociales con el otro para sobrevivir y para obtener los “datos” de los cuales depende nuestra vida académica y es allí también donde encontramos al otro como sujeto situado” (Muratorio 2005, 130). En resumen, buscar una afinidad e informar sobre lo que se pretendía y en cierta medida establecer un objetivo común para la realización de la investigación.

La metodología inicial consistía en entrevistas y encuestas, sin embargo, con el desarrollo de la investigación, consideré que los relatos de vida, trabajo de archivo, como algunos ejercicios de memoria y la observación directa serían más oportunas para la recolección de datos.

Estas narrativas y ejercicios de memoria, se realizaron en cuatro generaciones de matrimonios de la comunidad, entre ellas se eligió en primer lugar a una pareja de adultos, de una edad de más de setenta años, quienes narran a partir de sus recuerdos cómo fue la boda de sus padres alrededor de la época hacendaria, en seguida cómo fue la boda de ellos por los años cincuenta, en tercer lugar, sus hijos que contrajeron matrimonio por los años setenta o noventa y por último sus nietos que contrajeron matrimonio en el siglo actual. El objetivo de abordar estas cuatro generaciones fue para conocer las continuidades o rupturas en el ritual de matrimonio mazahua.

Las narrativas, los rituales, los ejercicios de memoria como la observación participante fueron registradas en fotografías, video, audio, notas y diario de campo. Pero además de ello también se indagó en algunos archivos de las iglesias.

Una vez que se definió parte de lo que se realizaría, partí a la comunidad, pero dado que la investigación también se centraba en conocer la migración a la capital del país, estuve realizando una etnografía “multilocal” (Marcus 2001). Que según el autor es una forma de observar y moverse junto con la población en los distintos lugares donde interacciona. Tal modo que se realizó observación en la comunidad de San Nicolás, como de algunos lugares urbanos donde interaccionan los migrantes, como es, la terminal de Observatorio en la ciudad de México y colonias aledañas como Tacubaya, la Merced y dentro de los mismos autobuses que los transportan.

Realicé trayectos de la terminal del municipio mazahua, a observatorio, en el autobús pude observar y escuchar conversaciones de mujeres y hombres. Los hombres que han terminado la semana laboral, avisan a sus hogares que van camino a casa. Pero antes de ello con sus amigos o familiares, con los que viajan, planean llegar al municipio y comprar cerveza, platican de su trabajo como albañiles, en que zona de la ciudad están, si andan construyendo una casa, oficinas o remodelando.

Al arribar el autobús a San Felipe, en las afueras de la terminal en las tiendas y lugares de comida se les puede observar beber cerveza, comer, comprar despensa, panes y dulces para los hijos. Algunos ya los esperan en las bancas de los arribos. Hombres y mujeres que son padrinos o que acudirán a alguna fiesta en su comunidad compran regalos o flores.

Posterior a ello en taxi o en autobús se disponen a seguir su camino a la comunidad, trayecto que también realice. En el autobús que va a la comunidad de San Nicolás Guadalupe lleva alrededor de cien personas sentadas y paradas. Platican de nuevo sobre el trabajo y si van a alguna fiesta, intercambia información con los residentes. Este recorrido a la comunidad ayudó a observar cómo de acuerdo con el lugar la gente se identifica o adopta una postura en su interacción con los residentes locales. Por ejemplo, el uso de la lengua, noté que en la urbe es casi nula su uso, pero al momento de llegar al municipio o comunidad, se vuelve hacer uso de ella.

Lo que se intentó metodológicamente en estos viajes fue tratar de compartir el escenario y colocarse en el lugar de los migrantes para conocer cómo se fortalece o se discontinúan las tradiciones mazahuas. Como sugiere Tim Ingold.

El conocimiento del habitante no se forja ajustando los datos de la observación dentro de compartimientos de una clasificación dada, sino a través de las historias del caminante. Desenmarañar la red y reunir los fragmentos resultantes sobre la base de sus similitudes y diferencias intrínsecas, es destruir sus verdaderos significados y coherencia. Más que tratar a la ciencia y la cultura como opositoras equivalentes –alineadas en cada lado por una división arbitraria entre espacio y lugar, y entre razón y tradición– la mejor manera de superarlo – sugiero– puede ser reconocer que el conocimiento científico, tanto como el conocimiento de los habitantes, está generado dentro de las prácticas del caminante. Para los científicos que son gente también, y para los habitantes del mismo mundo como del resto de nosotros (2015, 25).

En términos antropológicos se diría que se intentó realizar un “conocimiento multi situado” (ver Haraway 1991). Tratar de vivir y mirar lo que el sujeto experimenta en su vida diaria para entender de algún modo la continuidad o ruptura de algunas tradiciones como consecuencia de la migración.

Por otra parte, al arribar a la comunidad, uno de los retos fue encontrar a la población, en la época invernal comúnmente, salen a pastorear los animales, algunos aprovechan el tiempo para limpiar la parcela, la mayoría está en constante movimiento, si no laboran salen a atender reuniones escolares de los hijos o asuntos administrativos al municipio. En algunas salí con ellos a trabajar la tierra, algunos testimonios se obtuvieron en ese contexto apoyando a las familias en las labores agrícolas, mientras se conversaba.

Cuando se obtuvo un calendario aproximado de las fechas de celebración de rituales matrimoniales, acudí a observar las celebraciones, comúnmente realizados los sábados, pero que su preparación inicia desde los jueves y viernes. En lo que también es necesario involucrarse para entablar relaciones de empatía, participé en la preparación de alimentos, adorno y limpieza del lugar lo que fortaleció la relación.

Otro elemento clave para que me permitieran la observación de los rituales fue el mutuo acuerdo de que, con el registro de fotografía y video que realizaría, al final de la investigación se les regresaría a ellos una copia de las evidencias fotográficas y filmicas.

Así mismo se acordó informar sobre los resultados de la investigación. Que es uno de los objetivos de la comunidad como de mi persona, pues de poco sirve generar un conocimiento que se queda en el ámbito académico, lo trascendente también es que el conocimiento retorne al lugar donde se genera.

Estructura de la investigación

La tesis se desarrolla en cuatro capítulos. En primer lugar, se describe un panorama general del contexto histórico del pueblo mazahua, en el que se expresa una serie de datos en temas de ubicación, lengua, origen del pueblo y procesos históricos que han vivido tales como la cristianización, conquista, hacienda, la migración y modernidad. Del mismo modo, se plantea cómo se han organizado a través de movimientos sociales para resistir y exigir al Estado la implementación de políticas públicas. Simultáneamente se describe la organización actual en temas de educación, vivienda y economía.

En un segundo capítulo se aborda la propuesta teórica, en la cual se hace una revisión general de los estudios de matrimonio, parentesco y ritual de matrimonio. Seguido de las críticas y aportes de los estudios de género.

En este capítulo se argumenta que los principales enfoques históricos de matrimonio y parentesco explican este último “a partir de tres relaciones: la filiación-entre padres e hijos; la germánica, la que impera entre hermanos y la de la alianza, la que se establece a través del matrimonio” (Chamoux 2005, 368). Cada una propuesta por la escuela francesa o británica. Sin embargo, debido al tiempo y a la escasa bibliografía de estas principales teorías aplicadas en México, sería fácil caer en ciertos problemas teóricos y probablemente sería complicado aterrizarlos en la comunidad.

Como sugieren algunos análisis contemporáneos, es preferible tratar de observar las tradiciones prehispánicas mesoamericanas que aún prevalecen y a partir de ello conocer un sistema de parentesco prehispánico mesoamericano (Chamoux 2005; D. Robichaux 2003a; Dehouve 2003a). Entonces en este capítulo se observa el matrimonio mazahua desde investigaciones más contemporáneas como son de (D. Robichaux 2007a; P. Castañeda 2007; Chamoux 2005; Taggart 2005; Kellog 2005; Catherine Good 2005; Sault 2005; Carrasco y Robichaux 2005), por citar algunos. Pero al mismo tiempo, se expone que también se hace uso algunos planteamientos de la guía de (Murdock 1965), no de forma literal, pero si en alguna medida, para observar la organización del matrimonio y parentesco.

También se retoma parte de los estudios antropológicos desde el enfoque de género que propone (Yanagisako y Collier 1994, 192).

Por otra parte, también se resalta que al revisar la bibliografía sobre los estudios de matrimonio, me parece interesante que la mayoría escasamente relaciona el ritual de boda con matrimonio, pues es a partir de este que se generan relaciones de parentesco, reciprocidad y relaciones de género (Catherine Good 2005).

Para cerrar este capítulo se sugiere lo que se utilizará en el trabajo, como son los postulados de (Kellog 2005; Sault 2005; Dehouve 2003a; Segalen 2005; D. Robichaux 2003a, 2007a; Carrasco y Robichaux 2005), por citar algunos. Al mismo tiempo que, se explican algunos conceptos a usar como es ritual y “modernidad” desde autores como (Escobar 2006 y Harvey 1998).

En el tercer capítulo se pretende dar voz a los protagonistas, los adultos mayores e intelectuales mazahuas a través de sus narrativas he historias de vida. Se trata de interferir lo menos posible para que sean ellos quienes a través de su testimonio, expresen en qué consistía el ritual de matrimonio y la elección de la pareja en décadas pasadas. A través de cuatro generaciones analizadas se hace una descripción de las celebraciones actuales como de sus vivencias del siglo anterior.

El objetivo del cuarto capítulo es analizar parte de la información registrada en el capítulo tres y responder a algunos cuestionamientos sobre el matrimonio, parentesco y género, que al mismo tiempo abarcan temas de residencia, elección de la pareja, compadrazgo, ayuda mutua y fiesta. Se pretende examinar el parentesco y matrimonio mazahua sin suscribirlo necesariamente a los modelos teóricos que se han desarrollado en la antropología. Al mismo tiempo se busca reconocer la preservación de tradiciones prehispánicas que convergen con elementos “modernos”. Pero que debido al tiempo y espacio tampoco es posible estudiar a profundidad varios temas, por lo que quedan abiertas algunas líneas para futuros análisis.

Finalmente se desarrollan algunos hallazgos y conclusiones, que se registraron en términos de matrimonio, género y migración. Donde se manifiestan algunas discontinuidades y continuidades de la asimetría y/o violencia de género. Entre los cuales se encuentra que a pesar de que continua el machismo y la subordinación de la mujer antes y después del matrimonio, con el fenómeno migratorio existen algunos quiebres en las prohibiciones, principalmente en las asignaciones de roles de género que el matrimonio asignaba en lo “domestico/publico” (Rosaldo 2001), que ahora se están invirtiendo.

Por ejemplo, que la mujer tenía prohibido migrar después de contraer nupcias, se establecía con el matrimonio que “su lugar era en el hogar”. O como registró Arizpe (1978) la mujer se casaba para dejar de trabajar y que el esposo la “mantuviera” económicamente. Lo cual en algunos casos se está presentando un giro, pues en varias familias ella es quien sale a laborar a la ciudad de México y el esposo es quien se queda al cuidado de los hijos. Aunque la migración no es el único factor, para las discontinuidades, se argumenta que en gran medida este fenómeno es un factor interesante que incide en la equidad de género.

Capítulo 1

Mazahuacán tierra de venados

Introducción

Este capítulo desarrolla un panorama general de la cultura mazahua. El objetivo es conocer algunos datos históricos en temas económicos, culturales y sociales.

El pueblo mazahua ha sido parte de algunos periodos históricos, tales como, la cristianización en la conquista, el inicio y fin de la revolución mexicana, reforma agraria, introducción infraestructural en energía eléctrica, carreteras, crisis económicas y migración que han incidido en la representación de nuestra cultura.

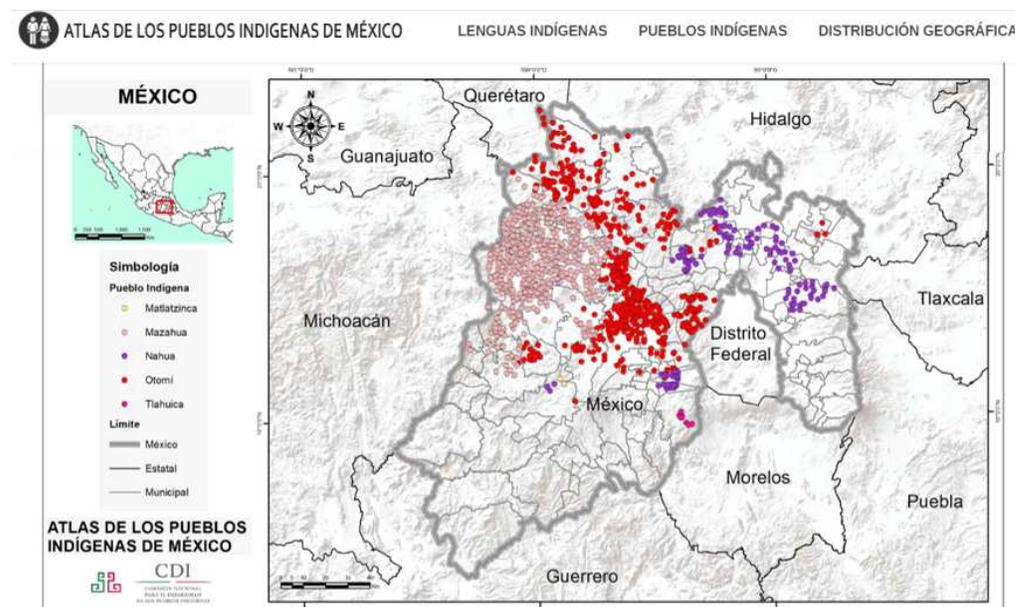
En primer lugar, se desarrollan algunos datos sobre su ubicación, origen y cristianización de este pueblo, en un segundo espacio, el periodo hacendario, en seguida la migración a la ciudad de México y la lucha contra las políticas públicas de inclusión al Estado y por último la condición social en la que nos encontramos en la actualidad.

Pertenecer a este pueblo originario, en alguna medida, me permite desarrollar desde mi experiencia, como de documentos históricos, el contexto en el que se encuentra.

1. Gente de venado

Sin considerar a otros pueblos migrantes que han llegado al centro del país. El pueblo mazahua es uno de los cinco pueblos prehispánicos asentados en el Estado de México; este colinda e interacciona al suroeste con el pueblo tlahuica, nahua, matlatzinca, al norte y noroeste con la cultura otomí (mapa 1.1).

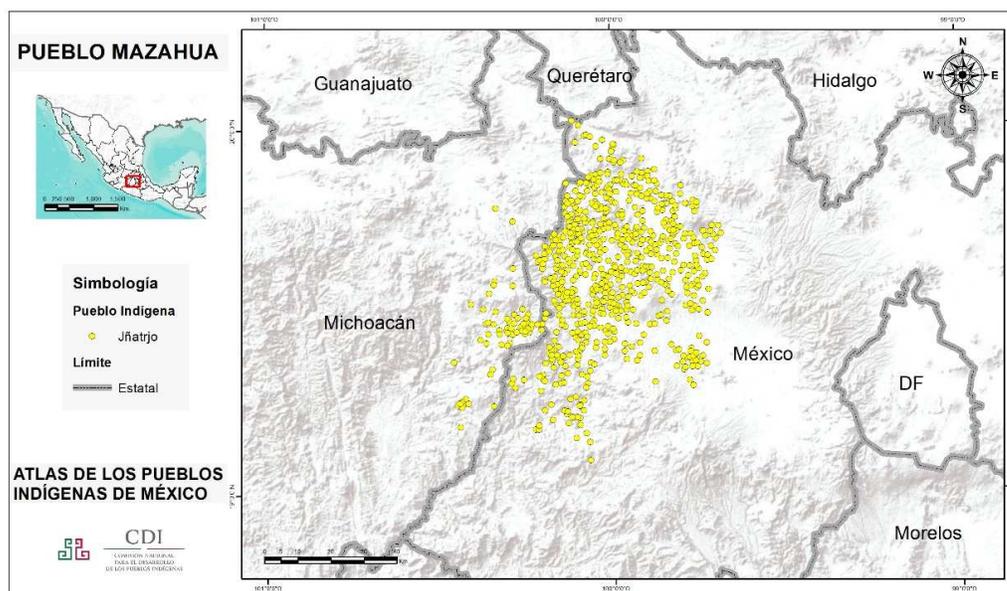
Mapa 1.1. Pueblos indígenas con mayor presencia en Estado de México



Fuente: Atlas de los pueblos indígenas de México. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI/INALI, 2018). http://atlas.cdi.gob.mx/?page_id=1227.

El pueblo mazahua está ubicado en la zona centro de México, al noreste del Estado de México y algunos asentamientos en el oriente de Michoacán. Este grupo cultural que en lengua originaria se auto determina como *jñatrj'ó* (yo hablo o soy mazahua) está reconocido en los municipios de: San José del Rincón, San Felipe del Progreso, El Oro de Hidalgo, Ixtlahuaca, Jocotitlán, Atlacomulco, Temascalcingo, Villa Victoria, Almoloya de Juárez, Amanalco de Becerra, Villa de Allende, Donato Guerra y Valle de Bravo, todos ellos en el Estado de México. En el Estado de Michoacán, en municipios como: Zitácuaro, Angangueo, Tuxpan y Tlapujahua (mapa 1.2).

Mapa 1.2. Ubicación del pueblo mazahua en Estado de México y Michoacán

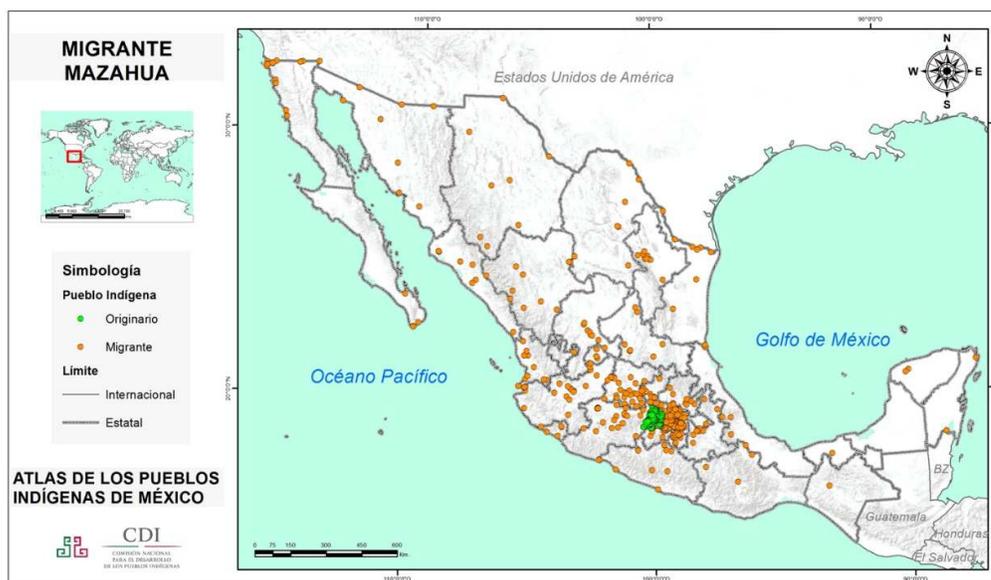


Fuente: Atlas de los pueblos indígenas de México. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas CDI / INALI, 2018. http://atlas.cdi.gob.mx/?page_id=1227.

Políticamente la región mazahua colinda al norte con el Estado de Querétaro, al este con Michoacán, al sur con la capital del Estado de México, Toluca, y al oeste con la Ciudad de México.

Además de su presencia en la región centro del país como resultado de la migración, sin contar Norteamérica u otros países, también se encuentran en otras ciudades nacionales, entre ellas: la Ciudad de México, Puebla, Tlaxcala, Oaxaca, Guadalajara, Querétaro, Zacatecas, por citar algunas, (mapa 1.3).

Mapa 1.3. Presencia mazahua en la república mexicana



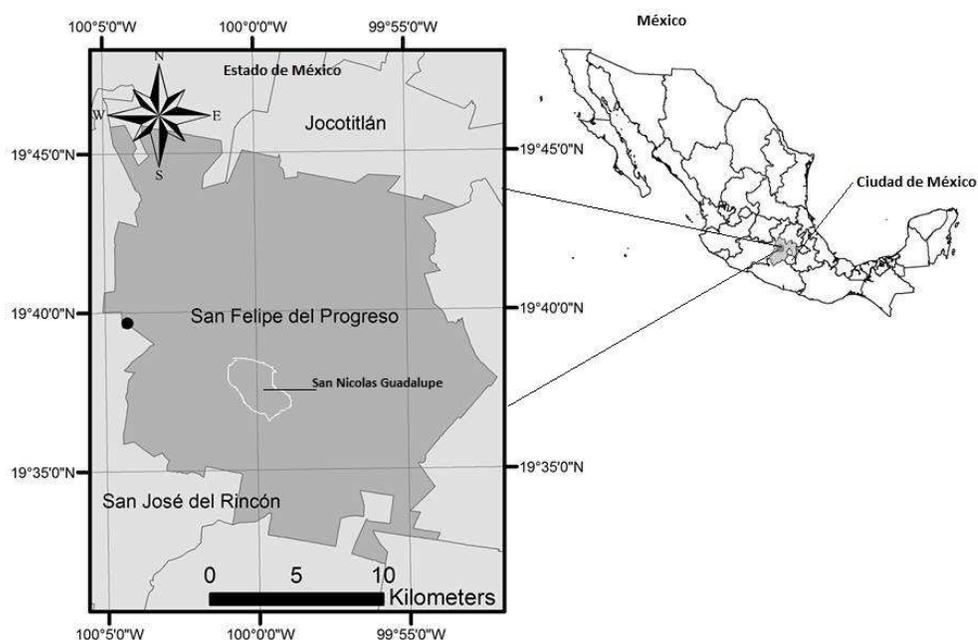
Fuente: Atlas de los pueblos indígenas de México. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas CDI / INALI, 2018. http://atlas.cdi.gob.mx/?page_id=1227.

La región mazahua, está constituida por un sistema montañoso, con pequeñas cordilleras de mediana altura, que son parte de la Sierra Madre Occidental. La zona alberga dos montañas principales, que como mazahuas las consideramos sagradas: la primera es el volcán *Xinantecatl* (hombre desnudo) situado en los valles de Toluca en Tenango del valle y Zinacantepec; la segunda el cerro de Jocotitlán, denominado en lengua mazahua *nguemuru* (junto al ser), lugares que son parte de la cosmovisión mazahua (Galinier 1984).

Así mismo, cuenta con pequeñas planicies que funcionan como parcelas, para el cultivo del maíz, aba y frijol. La región es atravesada por el río Lerma principal caudal del Estado, pero que está catalogado como río muerto, por los altos índices de contaminación; además de los ríos La Gavia, Las Lajas, el río Malacotepec y La Ciénega (CDI/INALI, 2018).

La comunidad que se analiza, San Nicolás Guadalupe, se encuentra en el municipio de San Felipe del Progreso, localizado a una distancia aproximada de 150 kilómetros de la Ciudad de México, lo que nos permite estar en constante contacto con la capital del país (mapa 1.4).

Mapa 1.4. San Nicolás Guadalupe, San Felipe del Progreso, Estado de México.



Fuente: Datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI 2017).

De los más de 360 mil mazahuas, asentados en el territorio del Estado de México, el municipio de San Felipe registra alrededor de 76 627, lo que representa el 24% de la población total de mazahuas en el país. San Nicolás cuenta con una población aproximada de cinco mil habitantes, de los cuales dos mil cuatrocientos son hombres y dos mil seiscientos son mujeres (CDI/INALI 2017).

2.1. Origen de los mazahuas

A pesar de que se desconocen los datos precisos de nuestro origen, algunos análisis históricos mencionan que somos descendientes de la fusión racial de los Chichimecas y Toltecas. Según la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (CDI/INALI 2018) provenimos de una de las cinco tribus chichimecas que migraron al valle de México en el siglo XIII.

Posterior a la migración fuimos sometidos por los aztecas:

Con la consolidación del poderío azteca, la provincia de Mazahuacán quedó bajo el reino de Tlacopan. Durante la expansión del imperio azteca, estando en el gobierno Moctezuma

llhuicamina, los mazahuas participaron en la conquista de las tierras del sur. El rey azteca Axayácatl fue quien sometió definitivamente al grupo mazahua. Entonces en 1379, el pueblo fue sometido por la Triple Alianza (México-Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan), quedando en ese tiempo como tributarios de los mexicas y que, a la llegada de los conquistadores, en 1521, con la llegada de Gonzalo de Sandoval al territorio mazahua, éstos quedaron sometidos al nuevo régimen (CDI/INALI 2018).

De acuerdo con algunas interpretaciones el nombre mazahua tiene tres probables orígenes. El primero menciona que se deriva de la palabra *mazatl* de origen náhuatl, que significa “venado”; el segundo de *Mazatl-Tecutli* o *Mazahuatl*:

jefe de este grupo, al que se considera como el más antiguo de los integrantes de las tribus fundadoras de las ciudades de Culhuacán, Otompan y Tula, compuestas por mazahuas, matlatzincas, tlahuicas y toltecas. Hay quien señala que los mazahuas provienen de los acolhuas, quienes dieron origen a la provincia de Mazahuacán, actualmente Jocotitlán, Atlacomulco e Ixtlahuaca (CDI/INALI 2018).

El tercero expresa que también proviene de la palabra Mazahuacán, como también se le conoce en la actualidad a la región que habitamos:

Con el término Mazahuacán se denomina a los habitantes conocidos más antiguos de la región(...) Ese término no es más que la castellanización del término *Mazatl-Venado*-con que los aztecas denominaban a los habitantes de Mazahuacán -provincia de los mazahuas (..) con lo cual no hacían más que traducir la palabra venado *P'ani-venado*-, que formaba parte de la frase *nyamp'ani*- los que hablan como venados - con que los otomíes solían referirse despectivamente a los mazahuas. Hacia 1379 el rey de México, Acampichtli, juntamente con Tezozócmoc, señor de Azcapotzalco, llevó a cabo la conquista de Mazahuacán , provincia que en 1431 pasó a depender directamente de los Señores de Tacuba (Yhmoff 1979, 11).

Algunos personajes como Fray Bernardino de Sahagún, en su recorrido por la región registró que, “su apelativo se deriva de su primer caudillo, llamado *Mazatl Tecu'tli* y que sus habitantes se dedicaban a la cacería de venado y se pintaban con rayas de diferentes colores el rostro” (Sahagún en, Fernández 1973, 1187). La mayoría de interpretaciones categoriza a los mazahuas como “gente del venado” y que fueron tributarios de los aztecas.

2.2. Lengua

En este tema, según el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI), el mazahua o *jñatrij`o* es una lengua tonal, para hablarla se hace uso de sonidos nasales y guturales. Cuenta con catorce vocales: cinco nasales, cuatro heridas y cinco simples (tabla 1.1).

Tabla 1.1 Vocales en lengua mazahua

Vocales simples	Vocales heridas	Vocales nasales
a	a /	ḁ
e	e /	ḕ
i	o /	ḥ
o	u /	ḓ
u		ḗ

Fuente. Instituto Lingüístico de Verano, Dirección General de Asuntos Indígenas y SEP, (Stewart y Gamble 1954).

La lengua pertenece al grupo lingüístico otomangué, al que pertenecen las lenguas tlahuica, matlatzinca, chichimeca, jonaz, mazahua, otomí, por citar algunas (tabla 1.3).

Tabla 1.2. Familia lingüística

Familia lingüística	No. de agrupaciones	Agrupaciones lingüísticas	Población hablante
to-mangué	18	amuzgo	57,589
		chatino	51,612
		chichimeco jonaz	2,134
		chinanteco	138,741
		chocholteco	729
		cuicateco	13,318
		ixcateco	148
		matlatzinca	1,568
		mazahua	136,717
		mazateco	239,078
		mixteco	517,665
		otomí	307,928
pame	12,232		
popoloca	18,206		

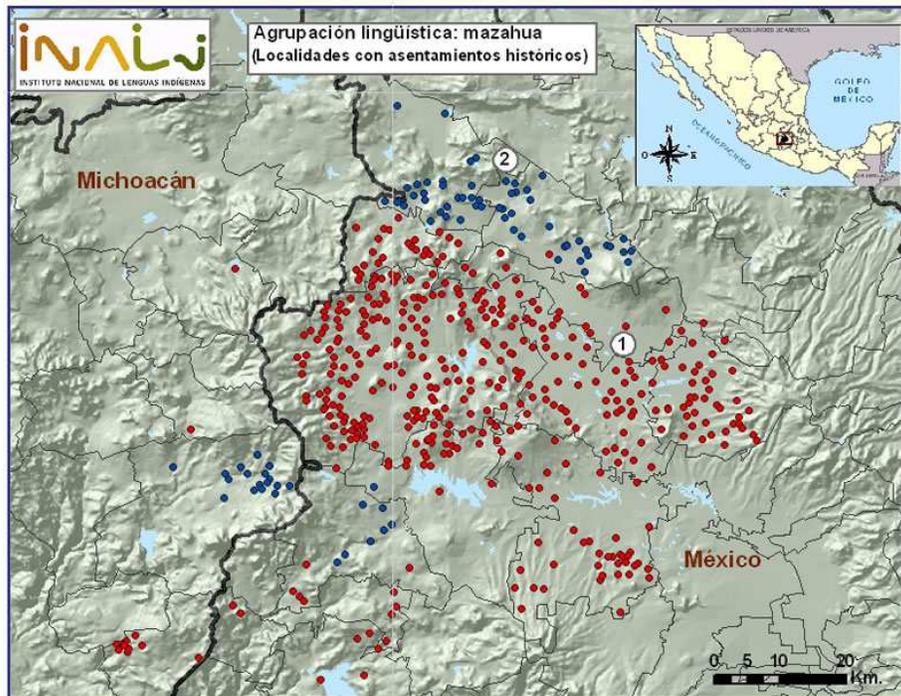
	tlahuica	1,548
	tlapaneco	134,148
	triqui	25,674
	zapoteco	479,474
	Total	2,148,880

Fuente: INALI. 2015. Proyecto de indicadores sociolingüísticos de las lenguas indígenas nacionales.

Entonces la lengua mazahua pertenece al grupo Otomangue, del que se desprende el tronco Otopame, por su similitud en la gramática y estructura de la lengua, pertenecen a esta familia lingüista el otomí, mazahua, matlatzinca, tlahuica, jonaz y pame. Pero de acuerdo con la región cada lengua presenta variantes lingüísticas, lo que complica una comunicación entre las mismas comunidades mazahuas (Soustell 1937; Sandoval 1997).

Así “el mazahua tiene dos variantes, el mazahua del oriente y el mazahua de occidente. Al mazahua de oriente sus hablantes lo conocen como *jñatrij’o*, y al mazahua de occidente le dicen *ñatjo*” (mapa 1.5).

Mapa 1. 5. Ubicación de la lengua mazahua



Fuente: Atlas de los pueblos indígenas de México. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas CDI / INALI, 2018. http://atlas.cdi.gob.mx/?page_id=1227.

El último censo realizado en el año 2010 registró un total de 136,717 hablantes de mazahua. Lo cual ha disminuido de 150 mil que se registró en 1990. Del mismo modo que la mayoría de otras lenguas, las mujeres son las que representan más del 50% de estos hablantes (tabla 1.3.)

Tabla 1.3. Hablantes de lengua indígena y condición de habla española

Población	Total	Hombres	Mujeres
Total	360,231	171,098	189,133
Indicador			
Indicador	Total	Hombres	Mujeres
5 años y más	327,712	154,499	173,213
HLI (5 años y más)	146,836	66,629	80,207
Monolingües	987	102	885
Alfabetismo			
15 años y más	252,449	116,675	135,774
Analfabeta	38,718	8,729	29,989

Fuente: Atlas de los pueblos indígenas de México. Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas CDI / INALI, 2018. http://atlas.cdi.gob.mx/?page_id=1227.

2. Cristianización mazahua

Hasta antes de la conquista el pueblo mazahua mantenía algunas creencias, entre ellas, la vida más allá de la muerte, algunos estudios históricos expresan que pensaban en,

la inmortalidad del alma o que los muertos emprendían un largo viaje por ríos y peligros, por eso en sus tumbas a los hombres les colocaban tortillas, ollas con alimentos o semillas y jarros de agua, así como instrumentos de labranza, hachas y un perro que les acompañara y defendiera; a las mujeres, además, de alimentos y semillas, un metate con el metlapil, un molcajete con el tejolote² y un telar de cintura (J. Sánchez 2007, 191).

También se adoraba a algunos elementos de la naturaleza como el “sol, la luna, la lluvia, el aire, el trueno y el agua, sin descartar, según la opinión de algunos autores, que conservaban

² El metate y metlapil; como el molcajete y tejolote son una especie de mortero que se usan para moler maíz, preparar tortillas o salsa

la tradición de los antepasados sobre la creación del hombre, del diluvio universal y de la confusión de lenguas” (J. Sánchez 2007, 184).

Sin embargo, con la conquista “los mazahuas, los otomíes y los matlatzincas fueron sometidos a la corona española, en el mismo año de 1521 por el ejército español, encabezado por Gonzalo de Sandoval, sin oponer resistencia” (CDI 2006).

A partir de entonces, en la región se establecieron los españoles y “los franciscanos tuvieron a su cargo el proceso de evangelización” (CDI/INALI 2018). Para establecer una villa consideraban los siguientes factores:

si el cielo es de buena y feliz constelación, claro y benigno, “si la temperatura es templada, si “hay pastos para criar ganados, montes y arboledas para leña, materiales de casas y edificios” si hay agua suficiente para beber y regar y, finalmente, si hay indios y naturales a quienes se pueda predicar el Santo Evangelio (Yhmoff 1979, 28).

Uno de los principales objetivos para establecerse, era contar con población para cristianizarlos. Entre los análisis de documentos históricos, algunos autores, como Jesús Yhmoff menciona que, en el municipio de San Felipe del Progreso, “se hallan partidas de bautismos de indios desde el año de 1591. Mientras que los mestizos aparecen en los archivos de la iglesia hasta el año de 1672” (Yhmoff 1979, 26). A partir de entonces, también menciona la desaparición de los apellidos originarios del náhuatl:

Así Luisa, la primera registrada como bautizada en San Felipe, era hija de Baltasar Colín e Isaber Estec y sus padrinos fueron Felipe Tlacamay y María Xochitl; y Francisco, el primer varón bautizado, era hijo de Miguel Coyote e Inés Hueytzontecon, y sus padrinos fueron Pedro Hernández y María Tempostepc. Otros apellidos nahuas eran amanal, Yechpotli, Coatl, Altec, Coatl, Ochpanqui, Xocor, Tetzon y Pitaccihuatl (libro eclesiástico en Yhmoff 1979, 26).

Y se instalaron los de uso español como son:

Hernández, Gonzales, López y Sánchez, para el año de 1651, ya no existía ningún apellido nahua pienso que mucho influyo en este cambio la visita del doctor Jacinto de la serna, Visitador general del Arzobispado de México, al finalizar su visita en la parroquia de Ixtlahuaca el 26 de diciembre de 1632; orden conforme a la cual se debería de abandonar la

costumbre de asentar las partidas de bautismo en la lengua nahua, y deberían de hacerlo de la fecha en adelante en castellano (Yhmoff 1979, 26–27).

Los libros del archivo de bautismo y matrimonios, de la primera parroquia de la región a estudiar, son de San Antonio Pueblo Nuevo a la que pertenece San Nicolás Guadalupe, comunidad a analizar son del año de 1903. Pero en entrevista con Jaime Martínez, investigador de la historia mazahua, comenta que en el lugar la cristianización de la zona inicio desde el siglo XVII.

En el año de 1786 se recogió a los hermanos mazahuas, de los montes, estaban dispersos, aquí no había llanuras como ahora, todo era bosque, se les encasillo en una de las primeras villas de la zona, que es San Antonio Pueblo Nuevo. Allí llegaron los primeros sacerdotes, directamente con los indígenas, esta comunidad era antes propiedad de San Felipe del Progreso, otra Villa que se fundó para también encasillar a nuestros hermanos y ponerlos a trabajar en la fabricación de telas, en la tala de montes y la minería.

La madera era un recurso importante para los trenes, sostén de las fosas subterráneas, de las minas del pueblo llamado el Oro. El zacatón también era importante, así con la llegada de las haciendas en la zona a los primeros indígenas se les encasillo en esta villa y se les enseñó a trabajar, se sabe que a nuestros antepasados no se les maltrató tanto por los hacendados, en la cuestión física, pues eran muy nobles de corazón, sublimes, sociables y obedientes, por eso también se dice que poseían un corazón de venado, porque les asignaban tareas y las cumplían, nunca se rebelaban, por ello fue fácil para la iglesia establecer la religión (Jaime Martínez, (historiador mazahua), México, en entrevista con el autor, mayo 2019).

El catolicismo se introdujo de manera exhaustiva en el territorio mazahua. Algunos testimonios recuerdan que hasta inicios del siglo XX volaban avionetas en la región para arrojar biblias a las comunidades.

Por tal motivo, este territorio, es uno de los lugares con una fuerte carga religiosa en sus rituales. Como testimonio de ello es que hasta antes de la conquista los mazahuas y otomíes mantenían una adoración a sus propias deidades, como el sol y la luna, para ello tenían un lugar especial en la casa, una habitación construida de adobe en el que adoraban a sus deidades y ancestros, sin embargo, con la evangelización estas fueron aprovechadas por la iglesia para introducir el

catolicismo, en la actualidad se puede observar en la zona una diversidad de capillas denominadas oratorios (ilustración 1.6).

Ilustración 1.6.



Oratorio mazahua. Fuente: fotografía de Alberto Cayetano, 2018

Lo que muestra la hibridación cultural, dado que en la actualidad en su interior adoran santos de la iglesia católica o son usados para realizar misas y festividades religiosas del catolicismo, sin embargo, también son usadas para delimitar propiedades, extender el parentesco y recordar a los ancestros, de algún modo permanece en ellos una identidad prehispánica, algunos antropólogos que los han analizado expresan que:

los oratorios familiares, son edificios de material 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, y se reúnen para fines de culto o acción ritual. En el transcurso de la investigación se ha constatado que el culto al oratorio familiar es el culto a los ancestros o antepasados que, aunque no se encuentra bien definida la existencia de un ancestro común, en los oratorios parece representarse a través de los santos y las imágenes de los abuelos muertos cuyas fotografías aparecen en las capillas oratorios (F. González 2005, 15).

También a través de estas se delimitan fronteras y se organiza el parentesco.

A través del culto de los oratorios mantienen redes de parentesco de tipo patrilineal, que constituyen un verdadero armazón de la organización social tradicional. Se veneran un gran

número de imágenes religiosas de la hagiografía católica, es porque confían en la Virgen de Guadalupe y en los santos, para que protejan a la comunidad contra las agresiones más diversas (Galinier 1984, 265).

En la actualidad la cristianización también se puede observar en los nombres que cada comunidad lleva, como son San Nicolás Guadalupe, La virgen, San Francisco, San Miguel, San Antonio, Dios Padre, por citar algunos. El pueblo mazahua mantiene una fuerte representación religiosa que se ve representada en las fiestas patronales de todo el año como son el día de la candelaria, semana santa, día de san José, la santa cruz, san Isidro Labrador, San Miguel, día de muertos, 12 de diciembre (el día de la virgen de Guadalupe), navidad por citar los más relevantes del año. Pero que detrás de estas festividades y oratorios existen tradiciones prehispánicas que la población continúa representando aun sin ser conscientes de ello.

3. La hacienda 1900-1930; “gente de razón y sin razón”

Algunos datos históricos expresan que, “durante el siglo XVI ocurrieron las primeras incursiones militares y políticas de los españoles en tierras mazahuas, para asegurar el control de la zona, puesto que era el paso hacia Morelia al occidente y hacia Querétaro al norte” (Arizpe 1978, 201). Entre otros Estados importantes a los que se accedía por el territorio mazahua y aún en la actualidad, son Guadalajara y Guanajuato.

En el año de 1552 se funda San Felipe el Grande, como una villa que pertenecía a Ixtlahuaca, en su momento la capital del Estado, posterior a ello se instalaron diversas fábricas de tela que empleaba a la población local y cambia al nombre de San Felipe del Obraje:

Más tarde, los virreyes repartieron el territorio fundando en varios poblados, se instituyó el pueblo con el nombre de San Felipe Ixtlahuaca en el año de 1552. Posteriormente, por petición de los indígenas a la Real Audiencia durante 1711, se fundaron las repúblicas de indios de Ixtlahuaca y la de San Felipe, las que tuvieron su propio ayuntamiento donde residía la máxima autoridad: el gobernador (CDI 2006).

Con la fundación de las villas, en la región se estableció una dicotomía, para registrar y clasificar a la población en gente de “razón” e “indios”:

Con forme al *plan ... de las familias y almas que de razón e yndios tiene este curato de San Felipe el Grande*, en el pueblo de San Felipe había en el año de 1790, 148 familias de españoles con 513 almas, más 242 familias de indios con 911 almas. Con estos datos se puede afirmar, aunque no decir desde cuándo, que junto a la población indígena de San Felipe se fundó la población española (Yhmoff 1979, 28).

Desde entonces la dualidad “razonar y no razonar”. Marcó a la población mazahua, pues en la actualidad aún existen las huellas de esa estigmatización. Algunas personas adultas, entre ellas mujeres, se les escucha decir que las personas blancas, mestizas, que provengan de centros urbanos o tengan estudios, son “personas de razón” y ellas “gente sin razón”, esto debido a que como se menciona líneas arriba los mestizos y españoles les asignaron esa categoría a través de la violencia ideológica, lo cual los mazahuas lo asimilaron como algo natural hasta la actualidad.

Lo peor del sistema era que, había creado una mentalidad que aceptaba como natural la dependencia del indio en relación al patrón. Este los consideraba como gente menesterosa a la cual él les hacía un favor con darles trabajo, a cambio de lo cual los indios le debían obediencia, respeto y gratitud. Todavía hacia 1940 se veía a los indios quitarse el sombrero ante personas que ya ni eran sus patronos, pero que lo habían sido, y llamarlos con mucho cariño y respeto a la vez “patroncito”, hacerles mandados sólo porque les pedían que se los hicieran- hay por ahí una vieja despistada que se queja de que “ahora ya no hay quien te haga un favor”: debería decir, ahora ya no hay indio que trabaje sin retribución -. O aún ahora es difícilísimo encontrar gente que no tutee a los indios, por más respetables que estos sean, sin más fundamento para ello que la diferencia de raza que cree mediar (Yhmoff 1979, 235).

Además de la clasificación del pensamiento se establecieron otras dualidades que “se basaba en una serie de oposiciones: capaz de razonar/incapaz de razonar, poseedor de conocimientos/carente de conocimientos, no borracho/borracho, atrevido/tímido, honesto/mentiroso, con afán de superación/sin afán de superación, flexibilidad en costumbres sexuales/ rigidez en costumbres sexuales” (Arizpe 1978, 212).

Con el registro y denigración de la población se instalan las haciendas en el territorio mazahua. Las primeras fueron “la hacienda de Solís en Temascalcingo, la de Tultenango en El Oro, La Villegre en Jocotitlán, hacienda la purísima en San Felipe del Progreso y la Gavia en Almoloya de Juárez” (CDI/INALI 2018).

En la actualidad en San Felipe del Progreso se pueden observar los cascos de las ex haciendas en las comunidades de Tepetitlán, Mayorazgo, El Obraje, La Virgen, San Juan Cote, Rioyos y San Miguel la Labor. Asimismo, en el municipio vecino de San José del Rincón, la hacienda de San Onofre, Providencia y La Purísima, por mencionar algunas, que hasta antes de la autonomía de este municipio en el año 2002 pertenecía a San Felipe.

El objetivo de establecerlas en esta zona también fue:

para combatir el bandolerismo. Aunque muy probablemente también, para contar con un centro de mano de obra para las haciendas, resolvieron ceder terrenos a los mazahuas en los cuales establecer su pueblo. Así, el asentamiento de los mazahuas corrió paralelo al establecimiento de haciendas (Arizpe 1978, 201).

La población mazahua fue esclavizada por los españoles y mestizos, se les permitía vivir en el territorio de la hacienda para garantizar una mano de obra barata y que no pudieran escapar. En la memoria de los adultos existen imágenes, donde eran arrastrados con caballos, golpeados con látigos, quemados o asesinados. De ahí que en años posteriores surgieran personajes que se revelaron a los herederos de los hacendados como fue Mateo Sánchez. Otra de las actividades en las que se empleaba a la población fue en el cultivo de *zacatón* (una especie de arbusto), que se extrae del suelo, para cortarle la raíz y fabricar escobas y cepillos para lavar.

La hacienda de la providencia, la mayor productora de raíz de zacatón en aquella época, es el ejemplo típico de este tipo de producción. Trabajaban en ella los peones encasillados, quienes vivían en la hacienda, dedicados, de sol a sol, al pesado trabajo de extracción de la raíz. Se les pagaba \$ 1.00 al día, y se les entregaban 12 cuartillos de maíz a la semana, ya que ellos no cultivaban maíz (Arizpe 1978, 69).

La economía del periodo hacendario giraba en torno a la agricultura, principalmente la siembra de maíz, magueyes para el pulque, la venta de la raíz y en algunas zonas las minas. En esta última se recuerdan por lo menos tres, de las que extraían oro o carbón, en los municipios de El Oro y Tlapujahua que con el tiempo decayeron.

Es de llamar la atención que el ferrocarril, construido a finales del siglo pasado, no pasa por ningún poblado de importancia: parecería como si los ingenieros que la instalaron hubiesen tenido urgencia por llegar lo más pronto posible al único punto que les interesaba tocar: las minas de El Oro. Se encuentra este poblado en el extremo noroeste de la región mazahua. Su era de prosperidad llegó a su punto culminante a fines del siglo XIX y principios de éste, cuando funcionaban a toda marcha tres compañías mineras: El Oro *Mining company*, compañía inglesa; la Mina Tres Estrellas, compañía española, y La Fundación, compañía francesa. Fueron cerrando las minas, una por una, hasta que la última dejó de funcionar en 1954, y El Oro quedó en el silencio (Arizpe 1978, 54).

En la actualidad estas minas solo funcionan como museos, el ferrocarril sigue atravesando la zona mazahua, pero de forma privada transporta autos, combustibles, granos y fertilizantes, desde Toluca la capital del Estado al norte del país.

Por otra parte, durante el periodo hacendario en la región mazahua, se introdujeron esclavos negros, “el primero que tuvo negros en sus haciendas de San Felipe fue don Juan Cuevas, el conquistador (...) Por su parte Manuel García de la Vanda, según el inventario de los bienes de su hacienda de San Onofre realizado en el mes de julio de 1678, tenía varios esclavos negros obtenidos por accesión” (Yhmoff 1979, 87–88).

Los esclavos negros, sobreexplotados mantenían menos derechos que la población local:

Carlos V dispuso el 30 de noviembre de 1537 que los negros y mulatos, esclavos o libres, debían ser instruidos, al igual que los indios, en la doctrina cristiana. Para los negros que maltrataban a los *Indios* el mismo emperador dispuso el 20 de noviembre de 1536 que: El negro que hiciere mal tratamiento al indio, no habiendo sangre sea atado en la picota de la Ciudad, Villa o Pueblo, donde sucediere. Y allí le sean dados cien azotes públicamente: y si le hiriere, o sacare sangre, además de los cien azotes eran ejecutadas en las penas, que, según la calidad, y gravedad de la herida mereciere por derecho, y costumbre de estos *Reynos de Castilla*, y el dueño pague los daños, menoscabos, y costas, que se recrecieren al indio, y si no lo quiere pagar, vendase el *Negro* para este efecto, y dese de su precio satisfacción (Lib. 6 título, título 10, ley 19 en Yhmoff 1979, 89).

En la mayor parte del territorio mazahua, como en el resto del país, la población negra que se introdujo casi desapareció, por lo menos en el centro del país su población es casi nula.

4. Fin de la hacienda

El fin de la hacienda, en alguna medida, culminó con la independencia y revolución mexicana, pues a pesar de que se luchó por el reconocimiento de algunos derechos como la posesión de tierras estas no se obtuvieron de forma inmediata. Fue hasta la reforma a la constitución de 1917 que se logró establecer el derecho al acceso a la tierra, pero si vio lograda hasta el periodo de Lázaro Cárdenas del Río, en 1934, cuando finalmente con la reforma agraria inicia la repartición y con ello las haciendas desaparecen. “Después de la repartición, de tierras a principios de la década de 1930 se realizaron varios repartos adicionales, pero la calidad y la cantidad disponible iban disminuyendo, la última repartición tuvo lugar en 1987” (Pauli 2007, 94).

Del mismo modo que el municipio vecino de Ixtlahuaca, en San Felipe las haciendas desaparecen y es cuando el municipio, pasa de “San Felipe el grande, San Felipe del Obraje a San Felipe del Progreso, “más tarde, el cura Miguel Hidalgo llegó a San Felipe proclamando la independencia de México. Y el 13 de octubre de 1877 la legislatura local eleva al pueblo a la categoría de Villa con el nombre de San Felipe del Progreso, nombre con el que actualmente se le conoce” (CDI 2006).

Ya con la implementación de tierras comunales y privadas la vida de los campesinos se desarrolló en otro contexto, en ellas cultivaban para consumo propio, para animales o para la venta. Sin embargo, con los años, la repartición de tierras no se llevó a cabo de forma equitativa, los límites territoriales eran pocos respetados, algunos campesinos se apropiaban de lo que podían cultivar; si alguno tenía la economía y herramientas para trabajar diez, veinte o más hectáreas se las apropiaban (Arizpe 1978). Lo cual genera un desequilibrio y parte de la población queda nuevamente en condiciones desfavorables, en su mayoría la gente que se apropiaba de más tierra eran los mestizos que contaban con la herramienta necesarias para trabajarla.

Entre otros factores que también llevan al desequilibrio agrario en las comunidades, fue el mismo desgaste de la tierra, el bajo precio del maíz, el alza de fertilizantes y combustibles. Lo que repercute en la población para decidir buscar otras opciones de mejora económica. “Es claro que la mecanización de la agricultura y la migración influyen recíprocamente en un movimiento de espiral: a mayor emigración, mayor el estímulo para mecanizar la producción; a mayor mecanización, mayor el estímulo para emigrar” (Arizpe 1978, 103).

Con la intención de mejorar la economía familiar o para adquirir tractores y herramientas que facilitaran la siembra se inicia una migración, no obstante, como veremos más adelante no es la única causa de este fenómeno, pero en alguna medida, es factor para salir del lugar de origen.

Para salir del campo entre otras causas fue la apertura de escuelas y carreteras en el territorio mazahua:

cuando el indígena comunitario ve que su subsistencia depende del trabajo asalariado empieza a percibir como necesarios los caminos que conecten a su comunidad con el mundo del trabajo, las comunidades se convierten en dormitorios al mismo tiempo que la demanda de caminos y transporte se vuelve algo necesario para la existencia y la vida misma. Es por eso que encontramos que en las comunidades del Estado de México todos los caminos llevan a la ciudad de México o a las cabeceras municipales industrializadas de la región. Los caminos que atraviesan a las comunidades indígenas están orientados hacia el mercado de trabajo, más que hacia el trabajo agrícola comunitario. La intensa red de rutas y líneas de camiones que dan servicio a las comunidades son solamente una ilustración de esto (Korsbaek y González 1999, 287).

La población adulta recuerda que ellos colaboraron con la mano de obra en la construcción de las vías de comunicación. “El trabajo en la construcción de carreteras fue incrementándose en la década de los cuarentas y los cincuentas. La carretera principal de Toluca a Ixtlahuaca, Atlacomulco y San Felipe, se abrió en 1945” (Arizpe 1978, 75).

Antes de la implementación de carreteras, los mazahuas ya practicaban el comercio, pero con estas se intensifica. El comercio mazahua se distingue por establecer rutas de constante interacción e intercambio de animales, semillas, frutas o dulces típicos. Acudían al municipio de Acámbaro, Estado de Guanajuato, a comprar panes, a Celaya del mismo Estado y Guadalajara a adquirir dulces, a Zitácuaro de Michoacán a surtirse de frutas y panes; todo ello comercializado en la región mazahua o en mercados del municipio vecino como Ixtlahuaca, que llamó la atención de algunos científicos sociales como (Soustell 1937), quien describe en los años 30 la venta de productos agrícolas y animales, principalmente organizado por mujeres mazahuas.

Por otra parte, en temas políticos a falta de leyes que reconocieran la existencia y derechos en temas de educación bilingüe, salud y el respeto a sus valores y costumbres, los pueblos prehispánicos del Estado de México, como son otomíes, matlatzincas, tlahuicas y mazahuas, se organizan en 1970 para la firma de un documento, en el que exigen al Estado su reconocimiento de la siguiente manera:

tiempo vivo, tiempo nuestro; en él unimos nuestra palabra, nuestro pensamiento para fortalecer la acción de defensa de nuestros valores, de nuestra causa y razón de ser. Nosotros: matlazincas, otomíes, mazahuas, y tlahuicas, habitantes milenarios de esta tierra que ahora forma parte del Estado de México, nos comprometemos a estar unidos por el respeto a nuestra identidad.

Por más de 400 años la mayoría de los que han dirigido este país han querido acabar con nuestra cultura, han querido negar nuestra existencia, nuestros valores, imponiéndonos otros que para nosotros son ajenos. Creemos que negar nuestra existencia, nuestro derecho a participar como grupo étnico, es negar a México. ¿Qué nacionalidad pretenden formar, en qué principios se basan, en qué modelo de identidad nos colocan? ¿Podemos hablar de una cultura nacional, negando la presencia actual de las diversas culturas étnicas? ¿Con qué identidad nos vamos a ubicar en el contexto universal de la cultura?

No somos curiosidades antropológicas, ni objetos de museo; somos seres humanos que pensamos y sentimos, que poseemos una identidad cultural que reclama respeto, y estamos en una realidad socio-económica de explotación que requiere ser abolida... Aquí dejamos para las futuras generaciones este testimonio de vida, de lucha y de unión. Si en tus manos tienes este documento, piensa en tus hermanos, en tu pueblo, en los que sufren, en los que quieren vivir sin explotación.

Si en tú corazón llevas el espíritu de esta tierra, de este sol, del viento y la lluvia, si en ti llevas la herencia de la verdad matlazinca, otomí, mazahua y tlahuica, no permitas que destruyan tu identidad. Que tu cosmovisión sea fuerte para combatir la injusticia que es la explotación del hombre (Garduño 1985, 155–58).

El resultado fue la organización del movimiento Indígena Mazahua. En 1974 en el municipio de Temascalcingo se reúnen diversos representantes del pueblo *jñatrj'o* donde “fueron electos los integrantes del Consejo Supremo Mazahua. Este consejo fue la primera organización de

este tipo en el Estado y una de las primeras en nuestro país. Poco tiempo después se formaron los consejos Supremos otomí, Tlahuica y Matlatzinca” (Blanquel y Hernández 1999, 155–56) El consejo mazahua, exigió la instauración de una educación bilingüe que se logró en el pacto de Pátzcuaro Michoacán en 1976 y en 1978, con el que se inicia un impulso a la educación intercultural:

Es por eso que me resulta importante reconocerle su lugar al movimiento indígena del Estado de México en la conformación de esta propuesta de educación intercultural que se encuentran resumidos en dos documentos de trascendental importancia; El Pacto del Valle Matlatzinca de 1977 y La Declaración de Temoaya de 1978 (J. Garduño 1985).

No obstante, las carencias y desigualdades permanecieron por lo que “el 15 de febrero de 1981 en San Felipe Santiago en Villa de Allende se reunieron mazahuas para emitir un llamado a las mujeres mazahuas formando el frente de las Mujeres Mazahuas, como parte del movimiento Indígena Mazahuas” (J. Garduño 1985, 158–60).

Al movimiento mazahua se unen las mujeres quienes expresan:

Somos más de la mitad de la población, y no podemos, no queremos ya permanecer ajenas a la lucha de nuestro pueblo. El Movimiento Indígena Mazahua reclama nuestra ayuda, pide que nos sumemos a la causa como elementos activos, junto a los hombres y no bajo sus órdenes. Debemos participar en esa lucha porque somos nosotras las que más sufrimos sus consecuencias, a quienes más se humilla, se discrimina, se insulta y se maltrata, a quienes se echa de las calles, de los mercados, de los sitios que son de todos.

Podríamos hacer algo, podríamos hacer mucho, pero para eso hace falta la unión, pues la unión hace la fuerza. Todas unidas seremos fuertes y podremos contribuir bastante al mejoramiento de nuestras condiciones de vida, dejando de ser las que siempre están para callar, para recibir los golpes y el desprecio, para poner la otra mejilla. Tenemos que hablar, decir nuestra palabra, defender nuestros derechos, como seres humanos y como mujeres. (...) Somos fuertes, aunque nuestra fuerza, es más una fuerza vital y moral que una fuerza física. Es la fuerza de las mujeres la que reproduce la vida. La que mantiene las tradiciones de nuestros pueblos (...)

La mujer es también parte de la economía del hogar y de la comunidad, y no debe por eso ser marginada de las decisiones (...) Debe participar opinando, organizándose mejor, haciendo respetar su voluntad. Porque no está bien eso de que unos trabajen y otros hablen en nombre

de los que trabajan. Allí donde la mujer ponga su fuerza de trabajo tiene que poner también su pensamiento, sus puntos de vista, plantear sus problemas. Sólo ese camino lleva a la liberación (en Garduño 1985, 158–60).

A partir de entonces se reprodujeron algunas transformaciones en las políticas del estado mexicano, entre ellas el reconocimiento de la diversidad étnica. Lo que llevo, en alguna medida, a la creación de algunas instituciones como:

la Coordinación de Educación Intercultural y bilingüe de la SEP (2001), el INALI (Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, 2003), la creación de las Universidades Interculturales a partir de 2003, entre otras acciones, como la conversión del INI en la CDI (Comisión Nacional para el Desarrollo Integral de los Pueblos Indígenas de México) (Bastida y García 2014, 136).

Sin embargo, en la actualidad las condiciones sociales de los pueblos originarios, continua con precariedades en diversos temas de educación, salud, empleo, servicios básicos, por citar algunos. Y el tema de los consejos se han politizado para fines del Estado.

5. Inicio de una migración urbana y rural

Con la introducción de las vías de comunicación, la mecanización de la agricultura, el comercio, entre otros factores, se inicia otro periodo, la migración de los mazahuas. “Ya en este siglo, al cerrarse las minas, muchos mazahuas emigran a las grandes ciudades en busca de fuentes de trabajo, dedicándose fundamentalmente al comercio itinerante” (Yampolski y Poniatowska 1993, 71).

Alrededor de 1950 en el territorio se construyó un corredor industrial que va de la capital del Estado al norte del país. Con el cual los campesinos productores de maíz y zacatón también se vieron afectados. Dado que el río Lerma, principal fuente de riego de la tierra *jñatj'ó* y fuente de pesca, fue utilizado por las industrias para desechar los desperdicios químicos y drenajes.

Esta población depauperada de obreros agrícolas, de pequeños propietarios a quienes sus magras tierras no les proporciona ya el sustento, ha tenido que emigrar hacia la capital próxima, de manera esporádica en los años treinta, en forma continua a partir de 1950_70 lo cual ha dado lugar a un fenómeno sociológico original, a un movimiento pendular constante de hombres y de mujeres, al ritmo de los ciclos agrícolas y de las fluctuaciones del mercado de

trabajo_ entre la ciudad de México y los once municipios de la región mazahua (Galinier 1984, 251).

Con pocas opciones laborales y la necesidad de un sustento económico para seguir cultivando, el campesino abandonó casi por completo las actividades que realizaba, se expresó que “se van por falta de dinero, a veces no tiene para comer y tienen que mantener a sus hijos y algunos tienen seis u ocho hijos” (Gómez 2011, 79–80). Aunque la pobreza no fue el único motivo de migración pues entre las causas se encuentran un sinnúmero de razones, como ya se ha mencionado entre ellos el comercio y el cosmopolitismo también han llevado a la población a migrar.

Se calcula que alrededor del año “1945 empezaron emigrar los mazahuas a la capital” (Yampolski y Poniatowska 1993, 12). La Ciudad de México, como centro urbano se convierte en la mayor ciudad importadora de mano de obra de todo el país, alberga población de Oaxaca, Guerrero, Veracruz, Hidalgo, Puebla, Tlaxcala, Michoacán, Querétaro, Estado de México, por citar solo los más cercanos.

Entre esta población migrante se encontraba la población mazahua que se les observa en las calles de la capital, lo cual da apertura a los estudios antropológicos sobre esta cultura. “Los mazahuas, después de la conquista, permanecieron en el olvido, en un rincón desconocido de la sociedad colonial y de la nacional. A partir de 1970 aparecen en la crónica nacional, cuando se descubre súbitamente y con gran sorpresa su existencia gracias a la invasión que hicieron las “Marías” a la ciudad de México” (Arizpe 1978, 201).

Las mujeres de los pueblos originarios que han migrado a la capital para trabajar como vendedoras ambulantes o amas de casa se les denominó “Marías”, se les identifica por la vestimenta y dos trenzas en el cabello, de ahí que incluso surgirán filmaciones como la “India María”, que alude a las mujeres mazahuas y que ha sido objeto de numerosos análisis. Por parte de los hombres han migrado para laborar en la construcción de viviendas o edificios comerciales como albañiles, plomeros, carpinteros o en otros oficios como, guardias de seguridad, vigilantes, conserjes, cargadores en la central de abastos o comerciantes ambulantes.

Si bien el reparto de tierras resultó beneficioso para la economía de los indios, conforme pasa el tiempo se ha ido volviendo más y más insuficiente. Esto y la falta de fuentes de trabajo locales que les aseguren una entrada fija, los ha empujado a irse a trabajar a las ciudades, especialmente a la ciudad de México. La mayor parte de las muchachas de los barrios de San Felipe y de los pueblos más cercanos al mismo, trabajan como sirvientas, en cambio los hombres, en su mayoría trabajan como obreros de las construcciones, actividad en que abundan los que han llegado a ser “maistreros” o sea, contratistas de “maestros” albañiles (Yhmoff 1979, 247).

En la actualidad los hombres se les puede observar afuera de las terminales de autobuses, en la plaza de Tacubaya o en las calles de Santa Fe, en la ciudad de México, para ofrecer sus servicios a las empresas constructoras. La incursión a la urbe se reproduce mediante el parentesco, los padres llevan sus hijos, sobrinos o primos, es una red que se va tejiendo con cada integrante que se suma (Oehmichen 2002).

La mayoría de estos trabajadores viajan los lunes a partir de las tres de la mañana o algunos regresan los domingos en las tardes y vuelven a sus hogares los sábados en la noche para estar con la familia o para asistir a eventos familiares como bodas, XV años, bautizos y graduaciones.

Las causas para migrar a la capital son diversas, según Arizpe, los mazahuas migran por cuatro principales aspectos, en primer lugar por el crecimiento demográfico, la segunda como una pauta cultural, la tercera por atracción de la urbe para “modernizarse” y por último por la precariedad económica (1978, 89–90).

Sumado a ello, también se migra por la falta de acceso a la educación media superior y superior. En las últimas décadas tienden a concluir el nivel secundario o la preparatoria, gran parte de jóvenes migra antes de ingresar al nivel universitario, las condiciones económicas, falta de acceso a las universidades o por falta de interés, los motiva a dejar los estudios. Pero en este proceso de migración no todo se puede mirar de forma negativa, también trajo consigo, en alguna medida, un empoderamiento de la población en la región, para dejar de ser sumisos a los mestizos y a los herederos de los ex hacendados.

al pasar rumbo a Peñitas unas muchachas que acababan de llegar de México, llevando su radio portátil a todo volumen, una señora que estaba sentada en su balcón dijo “está bien que

progresen, pero que no se les olvide que nosotros somos los amos”; hacia 1965 una tendera de Pueblo Nuevo le dijo a una cliente con el que platicaba sobre la situación en el lugar, “ya nomás nosotros quedamos de “gente de razón” en este pueblo, pero ya pronto nos vamos para que se queden con todo esos indios; “una señora de San Felipe, cuando observaba que un indio se mostraba insumiso, solía expresar que al indio hay que tratarlo con el pan en un mano y con el palo en la otra (Yhmoff 1979, 245).

La migración es un fenómeno histórico presente en los mazahuas, lo que ha transformado a la región donde “las comunidades indígenas encuentran que su modo de vida se ve insertado en dos lógicas o en dos orientaciones de vida; una tradicional y apegada a un mundo rural y otra moderna y dependiente de un mundo urbano” (Korsbaek y González 1999, 190).

En la actualidad existen varias causas de migración aunado a lo ya mencionado por diversos autores, también se reproduce por el comercio, algunas comunidades viajan por todo el país para adquirir o vender productos de limpieza, tal es el caso de la comunidad de San Agustín Mextepec. Además del cosmopolitismo y la educación escolar la población mazahua se encuentra en diferentes zonas del mundo y la pobreza o escases en la tierra ya no son los únicos factores que los impulsa a migrar.

6. Los mazahuas en la actualidad

A pesar de que gran parte de la población mazahuas migra, la gente que se queda en el hogar como son los hombres y mujeres adultos, niños y niñas son los encargados de realizar actividades como la siembra de maíz, aba, frijol y calabaza, a pesar de que no es muy redituable por los costos elevados de fertilizantes, la falta de agua o erosión de la tierra se continúa cultivando.

Quedan algunos tlachiqueros³ que, se dedican a la venta de pulque. También continúan algunos hombres que se dedican a la extracción de la raíz del zacatón, que han resistido a pesar de la implementación del plástico en escobas y cepillos.

Algunos también se dedican al pastoreo y crianza de vacas, borregos, pollos y guajolotes (pavo), para el consumo en fiestas o para su venta o para solventar urgencias médicas. Así

³ Persona que raspa el maguey para extraer una bebida dulce que se fermenta, conocida como pulque.

mismo, en la temporada de lluvia se dedican a la recolección de hongos y *quelites* (plantas silvestres comestibles) y algunos frutos silvestres como el capulín y tejocote. Además de lo ya mencionado las mujeres se dedican al cuidado, educación y alimentación de los hijos. También con lana de borrego, continúan con el bordado y tejido de suéteres, chalecos, *quetsquemel* (especie de poncho o capa), morrales, fajas para la cintura, cobijas y manteles, para uso propio y para ventas. En los tejidos se plasman figuras como el venado, flores, estrellas, casas, arboles, conejos y aves, que representan una relación con nuestro entorno.

Otra actividad sobresaliente, en la actualidad, es el trabajo del barro para realizar ollas, platos y cazuelas para cocinar. También se reconocen por el trabajo de la plata. En el municipio de San Felipe del Progreso, de forma específica en la comunidad de plateros, que a pesar ser un oficio introducido por los españoles (Arizpe 1978). Se ha adaptado al pensamiento mazahua y ha trascendido a nivel internacional, al ganar diversos concursos, por sus diseños (ilustraciones 1.7).

Ilustración 1.6.



Artesanía en plata: árbol de la vida en campana y pulsera de mano, artesanos de la comunidad de Plateros, San Felipe del progreso, México. Fuente: Fotografía de Alberto Cayetano, 2013.

Esta comunidad también realiza en plata una especie de arracada. Que son característicos de la vestimenta de las mujeres mazahuas (ilustración 1.8).

Ilustración 1.7.



Arracadas mazahuas: artesanos de Plateros, San Felipe del Progreso, México. Fuente: Fotografía de Alberto Cayetano, 2016.

En la actualidad, la mujer es quien en su mayoría conserva la vestimenta del siglo pasado, visten una falda de satín con colores fuertes como amarillo, rosa, verde, anaranjado, azul y rojo, por debajo de esta prenda se usa otra falda que sobresale en la parte inferior con un bordado de figuras, estas dos faldas son conocidas como *enaguas* y son sujetadas con una faja de lana de 15 a 20 centímetros de ancho y de un metro y medio a tres metros de largo. Que además de sujetar la vestimenta tiene otras funciones “la faja (...) tenía una función especial en la mujer que desempeñaba tareas difíciles en el campo, como levantar costales de maíz o carga de bultos, pues las protegía de desgarres abdominales o hernias” (J. Sánchez 2007, 191).

Sahagún también registró parte de esta vestimenta y así la describía “el huipil le llegaba hasta la rodilla y las enaguas eran largas, les llegaba hasta los tobillos. Estas prendas eran de algodón, lana o ixtle finamente tejidas, algunas mujeres llevaban uno o dos huipiles, según las posibilidades de cada una” (1956, 222). El vestuario puede variar de acuerdo con la región. Cambia en algunos diseños en la zona norte, centro y sur del Estado, sobre todo en los municipios de Temascalcingo, San Felipe del Progreso y Villa de Allende.

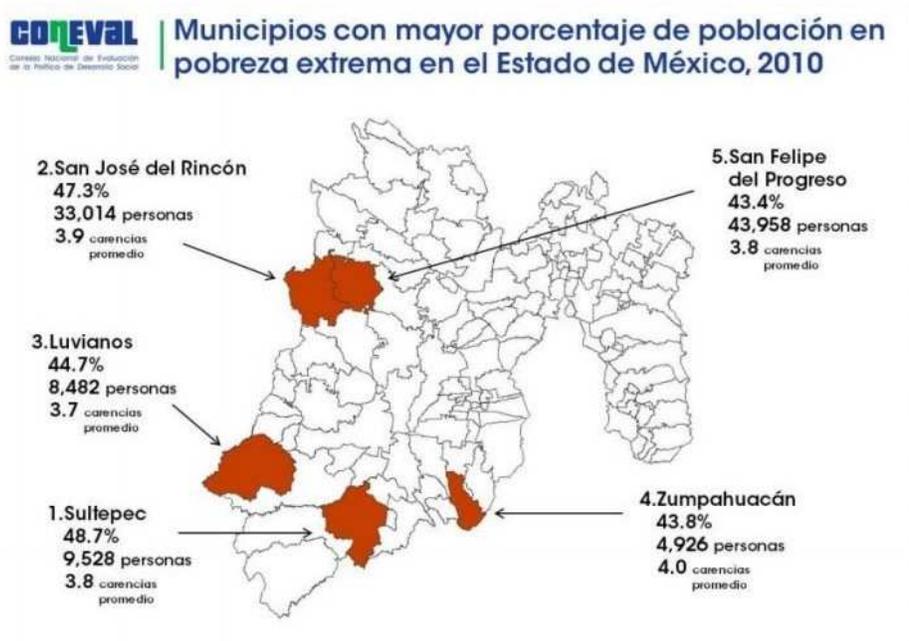
Por su parte el traje del hombre desde décadas anteriores casi ha desaparecido:

Juntamente con la lengua, pero con mayor rapidez, los indios de los barrios de la Villa de San Felipe del Progreso y los pueblos próximos a la misma, han abandonado su peculiar forma de vestir. Todavía hacia 1945, los hombres calzaban huaraches y vestían camisa y el calzón con dos a más pespuntos de hilo negro o rojo o de ambos a la vez; el calzón se lo sujetaban a la cintura con una amplia faja de lana de colores tejida en figuras varias (Yhmoff 1979, 244).

En la actualidad al hombre solo se le puede observar con este traje en eventos políticos o culturales, comúnmente celebrados en el centro ceremonial mazahua, que está ubicado en el municipio de San Felipe del Progreso en la comunidad de Fresno Nichi y que cuenta con un bosque de 20 hectáreas y tres construcciones ubicadas en forma de triángulo que simbolizan las tres piedras del fogón de la cocina mazahua.

De forma general en la zona se han introducido servicios de drenaje, escuelas, clínicas de salud, energía eléctrica, agua potable, pavimentación de carreteras, algunas viviendas cuentan con electrodomésticos como lavadoras, pantallas de televisión, refrigeradores y se han establecido algunas universidades entre ellas la Universidad Intercultural del Estado de México, el Tecnológico de Estudios Superiores y la Escuela Normal de Profesores. No obstante, las condiciones de precariedad continua, datos de Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL/SEDESOL 2010), en su último censo catalogó al municipio de San Felipe del Progreso en condiciones de pobreza extrema (ilustración 1.9).

Mapa 1.8. Municipios del Estado de México en pobreza extrema



Fuente: Estimaciones en la muestra del Censo de Población y Vivienda (CONEVAL/SEDESOL 2010).

La medición se basó en servicios de salud, educación, ingreso económico, seguridad social, espacio y estructura de la vivienda, alimentación, drenaje, agua potable, energía eléctrica, por citar algunos. Lo que muestra que el 43.3% de la población se encuentra con precariedades básicas para subsistir.

Por otra parte, las autoridades de las comunidades se rigen por las leyes locales del municipio, a través de delgados y comisariados. Prevalece la religión católica y en algunas zonas religiones protestantes.

La población continua con una migración a la capital del país. Además de una migración a Norte América “La migración internacional, principalmente a los Estados Unidos, constituye un fenómeno reciente en Pueblo Nuevo, su origen se remonta a la década de 1981” (Pauli 2007). En los 80 y 90 es cuando se observa una intensidad de la migración al país vecino, las remesas se observan en algunas construcciones de casas al estilo norteamericano.

7. Conclusiones

El pueblo mazahua ha vivido algunos procesos históricos como son la conquista y cristianización, los procesos de independencia y revolución mexicana, reformas económicas y agrarias, migración y modernización infraestructural que han afectado su condición social actual de forma positiva y negativa en las relaciones sociales y tradicionales.

Se han adaptado y resistido a ciertos procesos sociales, pero en la actualidad, otros fenómenos como la incorporación de nuevas tecnologías de la información y comunicación (NTIC) también contribuyen de forma positiva o negativa a su preservación. Cuestión que se deberá evaluar en otro momento.

Capítulo 2

Propuesta Teórica. Matrimonio y Parentesco

1. Introducción

Este capítulo se desarrolla en siete acápites. En primer lugar, se analizan algunos conceptos de matrimonio; cuáles son sus críticas y definición desde la antropología. Al mismo tiempo, se desarrolla el debate desde los estudios feministas, donde se argumenta que el matrimonio reafirma y asigna papeles que subordinan a la mujer.

En un segundo momento se analiza el ritual de boda. Puesto que los análisis de matrimonio, en su mayoría han prestado poco interés a este, se han centrado en normas, leyes, intercambios, derechos y obligaciones individuales y colectivas de las uniones, prestando poca atención al ritual que también muestra ciertas normas de organización social que se deben estudiar.

De tal forma que, en los primeros apartados se desarrolla un panorama general de los principales planteamientos de la antropología en el tema de matrimonio, ritual de boda, parentesco, desde tres principales teorías: la alianza (Lévi-Strauss 1969); filiación (Radcliffe-Brown y Forde 1950) y el por el feminismo (Yanagisako y Collier 1994).

En otro espacio se abordan algunos planteamientos sobre la cristianización del matrimonio. Seguido de un acápite que aborda los estudios de matrimonio y parentesco en México, en el que se plantea que por cuestiones metodológicas y confusiones históricas ha sido escasamente investigado.

En penúltimo lugar se revisan algunos estudios sobre el pueblo mazahua en temas de parentesco, matrimonio, identidad y género, que se han abordado en comunidades rurales, como a las extendidas en la ciudad de México. Si bien existe literatura sobre los temas a analizar, estos no se han observado de forma directa en el ritual de la boda mazahua en su contexto de origen. Lo que aquí también interesa, es mirar el regreso de estos migrantes a su comunidad de origen no solo en la comunidad extendida. Y finalmente se definen algunas categorías que se usaran en el trabajo etnográfico.

2. Análisis antropológico del matrimonio

En el siglo pasado, el matrimonio fue uno de los temas centrales de la antropología para conocer la organización social, las relaciones humanas y las estructuras familiares, que se reproducen con la unión de dos individuos y que a su vez también unen de forma colectiva a las familias. Una de las primeras definiciones argumenta que el matrimonio “es el vehículo a través del cual el marido y su grupo adquieren derechos sobre la esposa. Estos derechos pueden ser de dos tipos: *in personam* (derechos sobre el trabajo y las obligaciones domésticas de la mujer) e *in rem* (derecho a copular con la esposa)” (Radcliffe-Brown y Forde 1950, 50).

Otra de las primeras definiciones clásicas menciona que:

El matrimonio es una relación socialmente establecida entre un hombre y una mujer, que implica cooperación económica y cohabitación residencial y sexual. Las normas establecidas culturalmente de estas relaciones especifican quienes pueden y no pueden contraerlas; cómo se empiezan y cómo se terminan; qué puede hacer y qué no puede hacer cada contrayente (Murdock 1965, 581).

El matrimonio entonces se definió como una adquisición de derechos y obligaciones sexuales, políticos, económicos, sociales y culturales de forma individual como colectiva, entre un hombre y una mujer, sin considerar los matrimonios del mismo sexo.

Los individuos pasan de un estado civil a otro, asumen y reafirman roles⁴. “El matrimonio constituye la más importante de las transiciones de una categoría social a otra, porque al menos para uno de los esposos implica un cambio de familia, clan, poblado o tribu” (Van Genner 1960, 116).

Otra de las principales teorías menciona que, el propósito de contraer nupcias es para formar alianzas entre clanes, tribus o comunidades:

El intercambio que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer, cada uno de los cuales da y recibe alguna cosa: se establece entre dos grupos de hombres, y la

⁴ Se entiende como rol a “el conjunto de derechos y obligaciones de un individuo” (Radcliffe-Brown en Korsbaek y González 1999, 282).

mujer figura allí como uno de los objetos de intercambio y no como uno de los compañeros entre los que se lleva a cabo (Lévi-Strauss 1969, 159–60).

Por consiguiente, un matrimonio no se celebra solo entre dos individuos, sino que implica una colectividad que puede tener algún interés. Para la alianza influyen “factores económicos, sexuales y románticos” (Murdock 1965, 581).

De tal forma que, en ciertas poblaciones existen algunas regulaciones sociales para emparentar mediante el matrimonio, influye la edad, economía, clan, religión, género, talentos, por mencionar algunos. De acuerdo con estos intereses sobre todo colectivos se establecieron dos tipos de matrimonios: endogámicos y exogámicos, esta última con el fin de obtener “transferencias jurídicas de derechos reales y personales, es destinada a perpetuar los linajes y a crear alianzas a través de uniones exógamas (matrimonio fuera del grupo)” (Moore 1991, 86). Y la primera se refiere a los matrimonios dentro de un mismo grupo cultural, para conservar ciertos derechos de territorio, herencias o linajes.

Cuando se cumplen las exigencias individuales como colectivas se procede al pedimento de la novia, que se ha estudiado desde la antropología como un intercambio, entre la novia y bienes o servicios de parte del novio o la familia de él.

En los casos donde no existe el consentimiento o rechazo a la unión, se reproduce el robo, compra o fuga de los novios. Por consiguiente, de acuerdo con la región, se presentan distintas prácticas en la elección de la pareja, por intercambio, rapto, pedimento, dote o servicio. Este último se refiere a que el hombre brinda mano de obra a los suegros, en labores del campo, construcción de la casa y cuidado de animales, sin retribución económica. Lo cual se realiza desde antes de la unión y se extiende durante la vida marital (Moore 1991).

En las comunidades que practican el rapto se han encontrado dos formas, la primera argumenta que detrás de ello hay una violencia de género, donde el hombre se le ve como un depredador (Harris 2008), pues se lleva a la mujer sin su consentimiento. La segunda, se refiere a que el robo no es un “rapto”, se argumenta que hay un consentimiento previo de la pareja (Goloubinoff 2003). En el pueblo mazahua prevalecieron ambas prácticas con y sin

consentimiento por tal motivo, a pesar de que ya no se realiza, se abordará para conocer el proceso de transición⁵ al pedimento que se realiza en la actualidad.

En Mesoamérica el pedimento es una representación que combina rituales indígenas y prehispánicos, donde se brindan regalos como canastas de panes, frutas, comida y bebidas, que la antropología define como el “pago de la novia”, seguidas de un discurso religioso y moral. Lo cual también se indagará en el trabajo etnográfico.

La “dote” es una práctica en culturas africanas y europeas, donde la mujer tiene que ofrecer al esposo un “regalo” económico o material (Moore 1991). El objetivo es que ella pueda tener junto al marido un sustento económico, dado que el hombre la “mantendrá económicamente”, pero en caso de divorcio el hombre tiene que regresar lo recibido. No obstante, esta práctica es poco observada en México, pero no por ello se descarta su existencia.

Por otra parte, la antropología del género criticó ciertos conflictos a partir del matrimonio, entre ellos, la elección de pareja. Proceso que concibe a la mujer como un objeto que puede ser intercambiado, comprado o robado y ya en el matrimonio se le asignan ciertos roles que la subordinan y violentan “a las personas y las cosas se las construye como si tuvieran un valor, es decir, que son los objetos del interés y consideración subjetivos de la gente o de su creación” (Strathern 1988, 176). Aún si ella está de acuerdo con que se pague y se le equipare con un objeto, no elimina la transacción económica y política que hay de por medio (Lévi-Strauss 1969).

Las diferentes condiciones que se presentan antes y después del matrimonio resaltan las asimetrías y naturalización de la subordinación de la mujer. Se expresa que la desigualdad y el sexismo que observamos en gran medida es resultado de las alianzas maritales. Rosaldo “sugirió un análisis de las relaciones de género, un examen de la desigualdad y jerarquía, que se crean particularmente a través del matrimonio” (2001, 412–413).

Otra autora de la misma línea, en antropología de género refiere que:

⁵ En el desarrollo de la tesis se hace uso del concepto de “transición”, retomado de (Mancillas y Rodríguez 2009, 58), quienes argumentan que más que “cambios” en las tradiciones originarias son “transiciones”.

La preeminencia pública que los hombres a menudo reclaman sobre las mujeres es expresada una y otra vez en las ceremonias matrimoniales. Aunque el matrimonio conduce a una unión que constituirá la base de una unidad doméstica, con frecuencia es más que eso. El empate entre marido y mujer pueden tener implicaciones para grupos más allá de la particular “familia” que la pareja establecerá. Para ellos los parientes respectivos también establecen nuevas relaciones a través del matrimonio. Las ceremonias a menudo involucran a todas estas personas que viven juntos por primera vez. En sociedades donde los grupos de parentesco también tienen intereses políticos, o cuando un matrimonio implica que la mujer tenga que alterar el estado de su grupo, es probable que los arreglos sean dominados por hombres. Parece que están “transfiriendo” a la novia de un grupo a otro. Además, en la medida en que la boda en sí es asunto abierto, e involucra roles públicos tales como la creación de discursos, el hombre tenderá que hacerse cargo. El escenario público puede usarse para enunciar los respectivos derechos y deberes de los cónyuges y del esposo autoridad personal sobre su esposa (Strathern 1988, 10).

También se ha planteado que el matrimonio organiza y asigna papeles en las esferas públicas y domésticas que subordina y desvaloriza a la mujer (Rosaldo 2001, 175).

A partir de los ochenta y noventa los estudios de género se han centrado en reconsiderar la forma de analizar el matrimonio. Se plantea que es una transición donde la mujer pasa de un estado a otro, “de estar bajo la autoridad de su padre a estar bajo la autoridad de su esposo” (Strathern 1988, 24).

Por otra parte, cuando se reproduce el pedimento, robo, rapto, contenido o dote se autoriza la alianza de forma individual y colectiva y se procede a realizar el ritual de formalización, la boda, esta se realiza de diferentes formas, debido a la cristianización de América en la actualidad se puede observar este ritual con una combinación de tradiciones locales, de la conquista y la contemporaneidad, pero no en todos los casos se lleva a cabo, ni es un ritual homogéneo.

3. El ritual de matrimonio

Como se ha expresado el matrimonio hace referencia a ciertas normas y obligaciones sociales, que se adquieren de forma individual y colectiva. Pero además de ello en esta investigación también se analiza la fiesta o ritual que legitima la unión individual y colectiva. Del mismo modo que el parentesco en la década de los setenta el ritual de matrimonio o cualquier

celebración ritualístico perdió el interés de las ciencias sociales. “Los ritos tenían mala prensa entre los intelectuales, que observaban su declive, o bien consideraban estas formas vivas como restos del pasado o “espectáculos” vacíos de sentido” (Segalen 2005, 10).

La bibliografía actual que aborda el ritual y matrimonio ha seguido una línea enfocada a las relaciones de género y parentesco, no obstante, los últimos trabajos invitan a mirar otros aspectos como la reciprocidad, la ayuda mutua, la resistencia o articulación del capitalismo (Quiroz 2013; Catherine Good 2005; Carrasco y Robichaux 2005; Robichaux 2003a).

También se expresa que “son el centro de recuperaciones culturales” (Segalen 2005, 161) o de articulación de la “deuda moral y económica” (Ferraro 2004). Dado que, “actualmente, la ceremonia religiosa no solo es una mera etapa en un proceso ritual (...) sino que además lleva injertadas numerosas secuencias personalizadas, que van más allá de los elementos religiosos obligatorios” (Segalen 2005, 162).

Dentro de las comunidades las bodas son de gran interés, esto se puede observar cuando la familia o los vecinos tienen que viajar o caminar varias horas para presenciar los actos (Quiroz 2013; Good Eshelman 2013). Festejar un matrimonio convoca a niños, jóvenes, adultos y ancianos que viven en la comunidad, así como amigos y familiares que han migrado a ciudades vecinas o al extranjero. En la fiesta ven una excusa para reencontrarse y convivir.

Algunos análisis del ritual de boda como el de Víctor Franco resalta que los discursos que se emplean en los rituales matrimoniales en la cultura amuzga son “dispositivos orales que apuntalan la mnemotecnica oral, como la repetición, un fenómeno tan ajeno e incluso estigmatizado por la cultura escrita [...] en este caso matrimonial, como el grabar y reproducir el *ethos* amuzgo permite preservarse en la memoria colectiva” (2003, 15). En el ritual se reproducen discursos que refuerzan las tradiciones y la lengua originaria.

Otro análisis de la boda en la costa chica de Guerrero expresa que, en esta se forjan y se refrendan los lazos de intercambio y parentesco (Quiroz 2013). Y a partir de la celebración de la fiesta con el intercambio de dones, discursos y ayuda mutua se legitima la unión (Mindek 2003).

Por otra parte, en el ritual, ¿existe una “reciprocidad” o “deuda moral”? A través de la ayuda mutua, la comunidad apoya en cuestiones económicas, materiales o servicios, pero con el tiempo los novios se ven obligados a devolver lo recibido como una forma de reciprocidad. Desde la teoría de (Graeber 2014; Ferraro 2004); se expresa que más allá de una reciprocidad también puede haber una “deuda moral y económica”. A pesar de que el análisis de estos autores se centra en la antropología económica y las instituciones, en alguna medida, sus planteamientos pueden observarse en el ritual de matrimonio donde también existe una circulación económica.

Entonces en la actualidad el ritual de matrimonio abarca diferentes temas que se deben mirar ya que:

las bodas (en plural) contemporáneas que, como vectores de difusión de unas formas de hacer, desembocan en una paradoja: son a un tiempo vehículos de expresión de identidades regionales, familiares y sociales singulares y también agentes de una normalización general del esquema (Segalen 2005, 164).

Entre estos esquemas o expresiones culturales que convergen en el ritual se encuentra también el parentesco, que a continuación se analiza.

4. Matrimonio y parentesco

La obtención de derechos, obligaciones, intercambios y alianzas como resultado del matrimonio no son al azar, para poder emparentar debe existir un respaldo cultural, económico, político y social. Lo que llamó la atención de los estudios antropológicos para producir una diversidad de análisis con los cuales “el parentesco se ha postulado como uno de los pilares fundamentales de la sociedad por los antropólogos” (Schneider 1984, 181).

Uno de los pioneros que estableció las categorías de parentesco fue (Morgan 1871) en el “Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana”. En su análisis establece dos tipos de parentesco: clasificatorio y descriptivo, el primero se centra en designar las relaciones entorno a lo adquirido en el trayecto de vida y la segunda en lo adquirido como resultado de lo biológico.

La clasificación que establece Morgan sobre el parentesco se desarrolló por diversos antropólogos en dos líneas básicas: las relaciones por “consanguinidad y por afinidad”. Que se definen de la siguiente manera: “los parientes consanguíneos están unidos por una sustancia biológica en común; es decir, son parientes por nacimiento a diferencia de los afines, emparentados por matrimonio” (Rhum 2006, 132).

También se expresan tres líneas hereditarias de parentesco, que consisten en una mayor inclinación de pertenecer al grupo familiar de la madre, del padre, ambos o ninguno. Estas categorías que inclinan el parentesco a la familia de la madre se define como matrilineal, cuando es del padre patrilineal, dual cuando es de ambos o ninguno como unilateral (Rhum 2006, 156). Aunque durante los estudios se han desarrollado otros conceptos, estos fueron los que en su momento rigieron los análisis.

A partir de entonces según (Louis Dumont 1983) los antropólogos han debatido y desarrollado tres principales enfoques de parentesco, la primera postula como principal lazo el parentesco cognaticio y filiación exogámica, desarrollado por la escuela británica (Radcliffe-Brown y Forde 1950). El segundo es el “sistema de clasificación” de Murdock (1949). El tercer enfoque “la teoría de la alianza” de Lévi-Strauss (1961) desarrollada por la escuela francesa.

Esta última expresa que la sociedad se rige por una norma, “la prohibición del incesto que presenta, sin el menor equívoco [...] una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad” (Lévi-Strauss 1969, 42). Esta regla consiste en “nunca autorizar el matrimonio entre todos los parientes próximos sino sólo entre ciertas categorías (semihermana con exclusión de la hermana; hermana con exclusión de la madre, etcétera)” (Lévi-Strauss 1969, 42–43). A partir de entonces se estableció una “estructura elemental del parentesco” (Lévi-Strauss 1969), que estudios posteriores cuestionarían. Pero que en su momento definió en gran medida las bases del parentesco.

A partir de estos tres análisis pasados, se produjo un sin fin de literatura, por el auge y la importancia que representó para la sociedad. Sin embargo, en los años ochenta estos estudios se les resta importancia por la sobreproducción de textos, no obstante, en los noventa con los estudios feministas, los procesos globales y el avance del capitalismo es retomado. Sylvia Yanagisako y Collier (1994) (2013.) expresan en: *Gender and Kinship Reconsidered y*

Toward a Unified Analysis Transnational Family Capitalism: Producing “Made in Italy” “in China”, que el parentesco debe reconsiderarse más allá de lo consanguíneo y la afinidad, puede ser una herramienta más de reproducción del capitalismo, una forma de clasificar y subordinar a la mujer.

Más reciente en *“What Kinship is and is not”* (Sahlins 2013) también vuelve a ser retomado para exponer que el parentesco debe abordarse como una construcción que se reproduce y se rompe en la cotidianidad, como una “mutualidad de ser” lo cual se retoma líneas más abajo.

Por tal motivo, el debate actual sigue centrado en el tema de la afinidad, la consanguineidad y el género. Algunos mantienen su postura en el parentesco consanguíneo, pues “para muchos, en la sociedad norteamericana, lo biológico es el rasgo determinante del parentesco: creen que los vínculos de sangre convierten a las personas en parientes, despliegan o no el amor y la duradera solidaridad que se supone que caracterizan a las relaciones familiares” (Weston 2003, 67). Otros postulan las relaciones afectivas que se reproducen dentro y fuera de la familia. Schneider en (1984) “publicó una evaluación crítica de su propio trabajo que puso en tela de juicio toda la construcción erudita del análisis de parentesco la antropología” (Sanstrom 2005, 158). Donde cuestionaría lo consanguíneo y filiación para reconocer que esto no es definitivo en el parentesco.

Entonces se expresa que no se puede universalizar las relaciones a partir de la sangre y la afinidad (Moore 1991, 74). Se discute que ser padre o ser madre no garantiza una relación parental. “El nacimiento, como un acto biológico, juega un papel decisivo, pero no absoluto en los vínculos bilaterales de una persona” (Guzmán 1997, 85).

Existen casos registrados donde surgen rupturas entre madres e hijos. Al procrearlos se les abandona o surgen conflictos durante la vida que rompen los lazos afines o agnaticios. Por lo que otros análisis más contemporáneos argumentan que:

la forma hermanos por compacto puede ser “más cercana” y más solidaria que los hermanos por nacimiento. Pero entonces, el parentesco no es dado por el nacimiento como tal, puesto que el nacimiento humano no es un hecho pre-discursivo [...] el parentesco no sólo demuestra que las relaciones de todo tipo pueden construirse en la práctica, pero igualmente que pueden ser deconstruidos en la práctica (Sahlins 2013, 3-8).

Incluso existe parentesco con objetos, la tierra, animales o plantas donde se “dota a los seres naturales de disposiciones y atributos sociales” (Descola 2001, 108). Naturaleza y humanos están unidos, son uno con el otro. Un ejemplo de ello se encuentra en la Amazonia con el pueblo achuar quienes mencionan que “la madre se nutre de sus hijos vegetales, que a su vez toman de su progenie humana la sangre que necesitan para su crecimiento” (Descola 2005, 99-100). El parentesco se reproduce mediante una reciprocidad donde la mujer cuida la planta para que crezca y se alimente, a cambio la mandioca se nutre de la sangre de los humanos para crecer, es una relación recíproca donde existe un lazo de parentesco (Descola 2005). Sin embargo, este enfoque no se abordará en el matrimonio mazahua dado que implica otro tema de carácter ontológico.

El parentesco mazahua se abordará a partir del planteamiento de Sahlins, quien argumenta que las relaciones se construyen a partir del nacimiento, entre padres e hijos, más que con la sangre, un lazo se construye en la práctica, con la empatía de emociones hacia las personas, objetos u animales que nos rodean.

Es a través del ejercicio de una relación compartida que uno se convierte en “esposo” o “esposa” “padre” e “hijo”, y una vez que aprende a amar a sus seres cercanos, porque prueban su propio afecto por él mediante la nutrición y cuidado (...) Uno nace en un territorio social, y en ese espacio cada uno construye sus propias relaciones de parentesco (Sahlins 2013, 89).

Los lazos afectivos se construyen con sujetos con los que interaccionamos todos los días, con el señor de la tienda, con el médico o chaman de la comunidad o con el vecino. En el ritual de matrimonio mazahua se puede observar que el parentesco también se construye a través de regalos, al compartir la comida, cultivar la tierra o por los trabajos de ayuda mutua (minga, tequio, *poxte*), pues este último se presenta en los preparativos de la boda. Lo que Sahlins (2013) lo denomina como una “mutualidad del ser”:

Personas que son intrínsecas a la existencia del otro... Yo sostengo que la “mutualidad del ser” cubrirá la variedad de formas etnográficamente documentadas que el parentesco está constituido localmente, ya sea por procreación, social, construcción, o alguna combinación de estos [...] Los parientes son personas que viven la vida del otro y mueren mutuamente. En la medida en que conducen, viven, participan de los sufrimientos y emociones de cada uno,

compartiendo las experiencias del otro, incluso cuando asumen la responsabilidad de los actos del otro. Por otra parte, la mutualidad del ser tiene la virtud de describir los diversos medios por los cuales el parentesco puede constituirse, ya sea de forma natural o postnatalmente, pura “biología” al funcionamiento puro, y cualquier combinación (Sahlins 2013, 2–28).

Las relaciones que se reproducen en la vida diaria, conectan a los individuos para sentir lo mismo. Al nacer y morir se generan sentimientos que enlazan a las personas para que sientan las mismas emociones. Expresa que dentro de esta “mutualidad de ser” (Sahlins 2013, 2–28) se pueden abordar las distintas formas de parentesco por sangre, afinidad, por relaciones humanas y no humanas.

Por otra parte, en los años noventa la antropología de género critica que no se puede pensar el parentesco sin el género, dado que los estudios antropológicos del siglo pasado, lo analizaron por separado. “El género y el parentesco son mutuamente contruidos. Ninguno de los dos puede ser tratado como analíticamente antes de la otra, porque se realizan conjuntamente en partículas culturales, económicos, y sistemas políticos” (Yanagisako y Collier 1994, 192).

El parentesco da un giro en la forma de abordarlo, se critican las categorías teóricas que enfatizan los procesos y significados culturales, “los estudios de género insisten en dos tareas: unificar, en lugar de separar las actividades y concepciones de los hombres y las mujeres, y buscar factores no biológicos detrás de las diferencias de participación social” (Good Eshelman 2013, 12). Los enfoques de género proponen analizar cómo se construyen las diferencias sociales de hombre y mujer en la vida cotidiana (Yanagisako y Collier 1994). Y no clasificar a hombres y mujeres en una sola categoría.

Plantean que, en gran medida, las desigualdades de género también son consecuencia del parentesco, a través de este se asignan roles, se establece una dicotomía entre hombre y mujer “El análisis tradicional de los sistemas de parentesco en antropología ignora en gran medida a las mujeres, especialmente como actores o creadores sociales independientes” (Moore 1991, 81). Esto sin contar la inclusión de un tercer género.

Del mismo modo que otras teorías, argumentan que el parentesco daba por sentado la unión familiar, ya sea por afinidad o consanguineidad, sin tomar en cuenta que las alianzas también generan conflictos familiares, entre padres e hijos, entre yernos, nueras y suegros.

El parentesco no garantiza nada, es una reiteración de solidaridad e intereses compartidos dentro de tales unidades, pero donde las circunstancias lo dictan, pueden absorber a los forasteros, siempre y cuando cumplan con sus obligaciones en forma de trabajo, ritual y festivo. Los que no cumplen estas obligaciones son expulsados (Harris 2008, 287).

Existen comunidades donde se puede expulsar a algún individuo por no cumplir con ciertas obligaciones y aceptar a otros que son ajenos a ella. También se manifiesta que la labor que realizan las mujeres en la zona urbana como rural debe ser tomada en cuenta en los análisis, dado que el trabajo que realizan también es parte de la desigualdad. “El parentesco no ha reconocido un conjunto de tareas asignadas culturalmente a mujeres en las sociedades industrializadas” (Di Leonardo 2001, 386).

No se rechaza que en la práctica las mujeres tengan derechos “pero los sistemas de matrimonio, de residencia, de filiación y de herencia garantizan con escasa frecuencia el acceso de la mujer a los recursos y/o la posibilidad de facilitar el acceso a ellos de otras mujeres” (Moore 1991, 81). De tal forma que, no se puede pensar en analizar el matrimonio y parentesco dejando fuera las propuestas de género.

Otra línea contemporánea argumenta que, con el avance de la globalización y la modernidad, el parentesco retoma otros enfoques que deben ser considerados. Por el crecimiento de empresas transnacionales y la competitividad que implica, el parentesco puede construirse y romperse como efecto del capitalismo contemporáneo. En las empresas transnacionales los jóvenes “en lugar de confiar en las redes de parentesco y amistad de sus padres, prefieren confiar en sus redes de amigos y compañeros de trabajo (...) estos jóvenes empresarios miran de reojo el uso de lazos familiares y de parentesco” (Yanagisako 2013, 80).

La modernidad contemporánea también muestra que la sangre y la afinidad no interesan cuando se trata de aumentar el capital económico. El sistema de parentesco “también deben ser reformulados en lugar de meramente enriquecidos para salvar modelos evolutivos de parentesco y capitalismo” (Yanagisako 2013, 82).

A través del matrimonio “se tejen redes de parentesco, alianzas y la sociabilidad para crear, sostener y reafirmar vínculos, al mismo tiempo que delimitan las fronteras étnicas” (B.

Rodríguez 2006, 148). Es un elemento para conseguir derechos sexuales y materiales sobre la mujer y el hombre como de sus familias y con ello las alianzas construyen una estructura que también da paso a la desigualdad de género. “Las negociaciones matrimoniales son momentos de “reproducción sistémica” en aquellas sociedades en las que el “parentesco” parece organizar los derechos y obligaciones de las personas” (Yanagisako y Collier 1994, 198).

5. Matrimonios originarios de Mesoamérica ¿auténticos o resultado de la colonización?

Entre los análisis realizados en Mesoamérica destacan “*Introduction: The Nature and Treatment of Kinship in Mesoamerica*” (Nutini y Carrasco 1976); “Parentesco Ritual. Estructura y Evolución Histórica del Sistema de Compadrazgo en la Tlaxcala Rural” (Nutini y Bell 1989); y “El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy”, compilado por Robichaux (2003a). Los primeros son criticados por este último al argumentar que analizan el matrimonio y parentesco como resultado de una hibridación cultural entre conquistadores y nativos, sin mirar normas o tradiciones locales que han permanecido desde la época prehispánica. Pues los primeros expresan que “representan una transformación a cultura activa en donde los elementos españoles predominan extensas de los elementos indígenas tradicionales” (Nutini y Carrasco 1976, 5).

En décadas pasadas se abordaron dos líneas de análisis del matrimonio una “bajo la influencia de Franz Boas y otra de la escuela de Chicago, que dio lugar a numerosas monografías que destacan el proceso de “aculturación”, concepto que remite al predominio de la cultura católica en el sistema de parentesco y religiosidad de los pueblos indígenas” (Ramos 2017, 147). Se argumentó que las representaciones del matrimonio en México son similares a las de España y el resto de Europa (Ragon 2003).

Los estudios centrados en la aculturación plantean que el matrimonio se estableció en Latinoamérica para “civilizar” a las comunidades indígenas, instaurar la familia como base de la sociedad y mantener un control sobre la población nativa a través de alianzas entre conquistadores e indígenas.

Los conquistadores, adaptaron los matrimonios políticamente arreglados, para así ampliar y mantener redes de parentesco con las familias de provincias [...] Algunos se oponían al concubinato y promovían activamente los matrimonios mixtos para forjar alianzas políticas y

económicas entre los españoles y los integrantes de la nobleza indígena, en tanto que otros preferían relaciones conyugales más informales (Deusen 2007, 78).

La iglesia definió el matrimonio como la unión entre hombre y mujer, para instaurar la monogamia y eliminar la poligamia, además de asegurar la no reproducción del incesto y asumir como natural el sacramento de matrimonio instituido por la iglesia (Ragon 2003, 57; Dehouve 2003a; Villalobos 1628). La religión se preocupó por controlar la conducta de los individuos que consideraba inmoral, con ello “la procreación era la principal finalidad de la relación sexual. El fin, la obligación de vida en común hacia que el matrimonio fuera normalmente indisoluble” (Ragon 2003, 57).

Otra justificación para instaurar el matrimonio religioso fue para eliminar “la lujuria”, motivo para implementar el matrimonio a temprana edad (Ragon 2003). Sin embargo, este mismo autor también plantea que no se pudo observar todo de forma negativa, resalta que una de las ventajas establecidas por el matrimonio cristiano fue la norma que consistía en que debía existir el mutuo consentimiento entre la pareja y no ser forzados, para no violentar a la mujer.

La iglesia también reconoció rituales nativos para legitimar las uniones. “Reconocía el matrimonio indígena por tres requisitos, el consentimiento mutuo, la no existencia de impedimentos matrimoniales, y prohibición de la separación” (Dehouve 2003a, 85). El segundo condicionamiento consistía en la prohibición del incesto y la última que no se produjera el divorcio. Si no se cumplían con estas condiciones no se reconocía el matrimonio fuera de la iglesia.

Los estudios matrimoniales de los pueblos originarios se basan en conocer cómo se instauró y cuál era el propósito después de la conquista. Con lo que se plantea que hubo una aculturación de las comunidades y con ello las prácticas prehispánicas desaparecieron lo que ha sido objeto de crítica.

Los antropólogos aceptaron la idea errónea de que el parentesco y la estructura de la familia eran básicamente españoles (...) Esta idea errónea ha contribuido a fortalecer el mito la antropología, ya presentes en otros ámbitos, de que existía una sola cultura mexicana y que éste era una variante de la cultura y mediterránea o “típicamente hispano mexicana” (...) La consecuencia más importante de no distinguir los elementos propiamente indígenas de los

sistemas mesoamericanos de familia y parentesco era que estos, como los demás sistemas clasificados de “bilaterales”, no se estudiaban o se hacían muy poco (Robichaux 2003a, 16).

A partir de este análisis se trata de separar esa hibridación cultural y “procurar dar cuenta de las normas indígenas, subrayando las características étnicas, independientemente de otros contextos culturales e históricos” (Ramos 2017, 145). Lo cual se pretende observar en la boda mazahua, pues a pesar de la hibridación cultural en ella se buscarán rituales prehispánicos.

A pesar de que el matrimonio como se le conoce en la actualidad fue una imposición de los españoles, de alguna forma, existió una resistencia o “negociación” entre lo tradicional y la nueva religión, por lo tanto, no se puede pensar que con la cristianización existió una inmediata transformación total de las tradiciones originarias (Robichaux 2003^a, 44). Más bien hubo un proceso de mutuo reconocimiento entre el ritual cristiano y representaciones originarias.

Por ejemplo, en otro análisis se reconoce que en la actualidad aún existen prácticas distintas a las de la iglesia y se expresa que “las mujeres indígenas de habla náhuatl resaltan la repugnancia de los solteros y solteras a aceptar el matrimonio con viudos o viudas” (Dehouve 2003b, 95). Cuestiona si es debido a la instauración del matrimonio cristiano o si es de origen indígena, pues, antes de la colonia existía la poliginia. Argumenta que esta creencia surge del pueblo nahua, quienes expresan que al morir el hombre se encontrará con la esposa, además que, desde su pensamiento, el matrimonio se reproduce solo una vez en la vida. “ Para los indígenas no existe más que un matrimonio, primero y ritualizado, que no se borra con la muerte del cónyuge, pero no impide uniones secundarias”(Dehouve 2003b, 104). Entonces se puede decir que a pesar de la conquista y cristianización prevalecen tradiciones rituales y materiales que son originarias de los pueblos mesoamericanos.

Del mismo modo, en Sudamérica Imolesi manifiesta que los estudios de matrimonio “desde la óptica sacramental, consideran escasamente las variantes culturales o regionales de las sociedades conquistadas, que asumen como inertes receptoras de las políticas reales” (2012, 15).

Por consiguiente, algunos científicos sociales como (Mindek 2003a; Robichaux 2003a; Ragon 2003; Dehouve 2003a), por citar algunos, argumentan que más que una hibridación en los

estudios de matrimonio y parentesco se debe mirar más allá y buscar las tradiciones, normas y costumbres prehispánicas.

6. Parentesco, género y matrimonio en Mesoamérica

Los estudios antropológicos, reconocen distintas prácticas para emparentar. La elección de la novia y aún vigente en algunos lugares por “robo”, pedimento, por servicio del novio o intercambio.

Soledad González Montes fue quien basada en la revisión de diversas descripciones etnográficas definió el modelo del matrimonio tradicional indígena a partir de los siguientes elementos: la corta edad de los contrayentes; una acentuada intervención de las familias extensa y padrinos en los arreglos matrimoniales, para los indígenas el matrimonio es mucho más que un asunto entre dos individuos; un ritualismo complejo y costoso para la legitimación de las uniones ante la comunidad; el robo de la novia como alternativa para efectuar la unión y, por último, la transferencia de bienes y servicios del novio y su familia a los padres de la novia (Mindek 2003a, 332).

Los trabajos en México refieren a que en las décadas pasadas el matrimonio era resultado de acuerdos entre familias, por robo de la mujer y resaltaba la edad temprana de los novios. Quiroz (2013), en su análisis de los pueblos afro mestizos en México, expresa que también en Guerrero se propicia el robo, pero no se puede afirmar que sean prácticas generalizadas. Los análisis del “robo” manifiestan que se reproduce en dos formas, una donde hay un acuerdo de los novios, no es un rapto como tal y el otro donde si existe un rapto con violencia (Good Eshelman 2013).

Otra de las prácticas que se reproduce en México para llegar al matrimonio es la huida de los novios, que en algunas ocasiones es motivado por el desacuerdo de las familias a emparentar, lo que de alguna forma rompe con los intereses de los grupos (D'Aubeterre 1998, 239).

La fuga de los novios, lejos de poder conceptualizarse como una anomalía del sistema de intercambios matrimoniales, constituye una práctica cultural coherente porque casi siempre cumple su cometido: concertar la alianza deseada, doblegando la negativa inicial de la contraparte. Esto es así, pues el valor de las mujeres en el mercado matrimonial depende básicamente de la preservación de la virginidad. Desprovista de ese atributo es absurdo

pretender retenerla, no conceder el perdón. En esa lógica, el que roba no busca otra cosa que un mayor equilibrio entre las partes para iniciar el intercambio (B. Rodríguez 2006, 171).

Las uniones como platearon algunos análisis de Lévi-Strauss (1969), en alguna medida, también son parte de ciertos intereses colectivos, pues se ha observado que “estos grupos domésticos nunca pierden interés ni ceden totalmente sus derechos sobre las funciones productivas, reproductoras y sexuales de los cónyuges e hijos” (B. Rodríguez 2006, 146). Este autor en su análisis con los triquis de Oaxaca expone que existen dos procesos de intercambio para el matrimonio, “el precio de la novia y el servicio del pretendiente. Además, la huida como práctica recurrente” (B. Rodríguez 2006, 146).

En el caso de los mazahuas el robo ha trascendido al pedimento o por el mutuo acuerdo de los novios a huir, no obstante, también se plantea que estas prácticas no se han transformado solo por librarse de los gastos que implica un pedimento o el ritual del matrimonio, sino por fenómenos sociales como la modernidad y la migración (B. Rodríguez 2006, 172).

Esta práctica se observa cada vez más, dado que, en la búsqueda de ascenso social, mejora económica, acceso a la educación, entre otras variantes, los individuos entran al mundo urbano y con ello adoptan otras tendencias. Por ejemplo, que ahora se prefiera no celebrar el ritual de boda.

Más reciente y con el auge feminista los análisis de matrimonio contemporáneo en México retoman el género y parentesco. Expresan que a través de la boda se reproducen relaciones de prestigio, que del mismo modo se rigen por el intercambio en el que “la esposa suele ser un medio de producción y, especialmente, una fuente de bienes empleados en actividades de intercambio que generan prestigio masculino. En el contexto de un patrón de relaciones” (Ortner y Whitehead 1996, 168). Del mismo modo, (Yanagisako y Collier 1994) estudian las tradiciones del pedimento de la mujer, las alianzas entre familias, al hacer un análisis de una economía del sexo plantean que las mujeres se intercambian como un producto económico (B. Rodríguez 2006).

La antropóloga Gail (1996) expone que las mujeres no tiene la misma valoración y participación del hombre con respecto a los derechos sobre parientes, como lo tiene el esposo. Por lo que, manifiesta que el matrimonio también implica cuestiones sociales y psicológicas.

Entonces el robo, las huidas e intercambios también han sido abordados desde una perspectiva de género. Algunos análisis del matrimonio de pueblos originarios de Mesoamérica que abordan este enfoque, son de (Mulhare 2003; Catherine Good 2005; Oso 2008; Sault 2005; Dehouve 2003b; Mindek 2003a; Córdova 2005) por citar algunos. Quienes intentan mirar las asimetrías de género desde la vida cotidiana de las mujeres, para plantear que en alguna medida la mujer no está “alienada” pues mantiene participación en la vida familiar.

Por ejemplo, Córdova (2005) expone que los ingresos económicos de la familia reproducen ciertos papeles de género, que contradicen algunas normas morales que hacen ver a la mujer como “inmoral”. Pues como se ha expresado el matrimonio genera derechos y obligaciones, entre ellos que el hombre cumpla con su labor de manutención económica, sin embargo, la autora explica que si el esposo no cumple con la obligación económica o sexual, la mujer puede mantener relaciones sexuales con otros hombres para conseguir el sustento familiar y es justificado en la comunidad al decir que, “es por el bien de la familia”, así pone a consideración y crítica los postulados que argumentan que el machismo tiene una base en el “honor” (Córdova 2005).

Se expone la subordinación de la mujer sin negar la violencia, sin embargo, estas etnografías muestran que “las relaciones de género son bastantes más matizadas de lo que permite ver el burdo modelo patriarcal que, lamentablemente, ha proliferado en trabajos que poco nos dicen de relaciones reales de género entre personas de carne y hueso” (Robichaux 2003a, 46).

En esta misma postura Mindek (2003b) expresa que las relaciones de género deben abordarse desde la observación directa, en la forma que el hombre trata a la mujer y viceversa.

Argumenta que el discurso reproducido desde los estudios feministas es distinto a lo que se ve en la *praxis*. Muchas veces la mujer es valorada por ser trabajadora y es considerada en la toma de decisiones. Por ejemplo, en la educación de los hijos, en la compra-venta de bienes o la mujer puede trabajar y apoyar al marido en los gastos económicos y no ser juzgada. En su análisis de migrantes en la mixteca Mindek (2003b) encuentra que cuando el esposo parte del hogar, la mujer trabaja y cuando él vuelve, ella puede seguir con su trabajo a pesar de que ya no sea necesario.

Se deduce que en la práctica muchas relaciones no son tan desiguales como se ha planteado. “El discurso dominante caracteriza a las mujeres indígenas como víctimas, inactivas, pasivas,

ignorantes. En contra de esa imagen ahora las indígenas aparecen como agentes políticos críticos, propositivos y activos” (Rodríguez 2006, 172; Good Eshelman 2013).

Por otra parte (Seed 1988), señala que las mujeres buscan un mestizaje con bodas interétnicas para mejorar su condición social. A causa de la pobreza intentan ascender socialmente, el análisis se centra en el tema de clases sociales inmersa en el matrimonio. Lo cual conduce a reproducir un parentesco con ciertos intereses de por medio.

Entonteces los trabajos realizados por (Good Eshelman 2013; Seed 1988; Mindek 2003b; Córdova 2005; Mulhare 2003) también se retoman para mirar desde el trabajo etnográfico el tema de género en el matrimonio mazahua.

Con respecto al tema del parentesco, algunos de los análisis realizados son de la cultura nahua, triqui y amuzgos. La primera abordada por (Good Eshelman 2013), quien analiza las relaciones sociales a partir de la reciprocidad en las actividades que implica organizar el matrimonio. expresa que la genealogía está presente, pero los lazos de parentesco se reafirman o se rompen de acuerdo con el trabajo, si no hay reciprocidad, aun con la consanguineidad de por medio se rompe la unión.

Los vínculos biológicos y matrimoniales parecen fundamentar estas “familias”, pero desde el punto de vista nahua son secundarias a la conceptualización del grupo doméstico, ya que la circulación del trabajo lo genera. Tampoco depende de la residencia sino de la cooperación entre todos. Hay casos en que se comparte una residencia común pero se pertenece a dos o tres “grupos domésticos” distintos porque no “trabajan juntos”, mientras en otros casos, estos compromisos se estiran y respetan, no obstante las grandes distancias, y el modelo se adapta al comercio ambulante, a la migración nacional o internacional, manteniendo la incorporación de personas alejadas, mientras siguen cooperando económicamente o por medio de otras personas, quienes cumplen, en su lugar, sus obligaciones (Good Eshelman 2013, 27).

Fenómenos como la migración no logran separar los lazos de parentesco, pero sí las normas dentro de la comunidad, de acuerdo con estas se puede pertenecer o ser expulsado de la familia o la comunidad. También argumenta que la biología no es elemento definitivo del parentesco. “los principios de diferenciación surgen más de las formas de trabajo y las

relaciones de intercambio, y no exclusivamente de los “hechos” de la reproducción biológica” (Good Eshelman 2013, 13).

También es importante resaltar que en la mayoría de sociedades mesoamericanas el ritual de matrimonio eclesiástico no se celebra, se tiende a vivir en lo que se ha denominado “unión libre” o es realizado después de llevar varios años cohabitando en pareja. Con esto último se podría decir que cuando se celebra un matrimonio se realiza para celebrar la ya existencia de la familia, en algunos casos con el matrimonio no se inicia un nuevo grupo doméstico, sino que se realiza el ritual para legitimar o festejar la ya existencia del matrimonio, lo que debe entre otros fenómenos a:

la pérdida del poder temporal de la iglesia, como consecuencia de la aplicación de las leyes de reforma, el matrimonio religioso dejó de ser el paso ritual obligado previo a la cohabitación, aunque sigue siendo importante como un rito altamente valorado que se lleva a cabo, aunque mucho después de la cohabitación (Robichaux 2003b).

Además del ritual del matrimonio religioso en algunas comunidades, hay más poder y legitimidad de la unión a través de rituales locales. “Los ritos caseros, los que se llevan a cabo en casa mediante discursos altamente ritualizados y el intercambio de regalos constituye el verdadero inicio del matrimonio” (Robichaux 2003b, 33). Lo cual también se explorará en el pueblo mazahua.

Estos análisis de parentesco y género realizados en México se retomarán para el análisis en la cultura mazahua. Dado que, también se intenta observar el sistema de parentesco y el tema de género y matrimonio que se ven replanteados por fenómenos como la migración o modernidad.

7. Estudios mazahuas

En el pueblo mazahua se conoce poco acerca del intercambio de la mujer por bienes inmuebles o como productos de “alianzas” como propuso (Lévi-Strauss 1969), es probable que no existió o ha desaparecido. Sin embargo, lo que se recuerda es que la elección de la pareja se propiciaba por el robo de la mujer, desde un mutuo acuerdo o por violencia, este último consiste en que el hombre la elige por ciertas cualidades, que se indagará en el tercer y cuarto capítulo, la cargaba en la espalda y se la lleva a su casa, la encerraba por una noche y al

día siguiente acude a la casa de ella junto con sus padres para pedir “perdón” por el robo. Sin embargo, los padres de ella ya no la recibían al considerar que al pasar la noche fuera de su casa había sido “deshonrada sexualmente”, aun sin la seguridad de ello, los obligan a casarse.

El rapto como mecanismo con el que se inician las uniones conyugales es una práctica que ellas rechazan... Esta modalidad con la que se inician las uniones conyugales es diferente a la “huida” con el novio, la cual se da con la complicidad de la mujer. El rapto, por el contrario, es una decisión impuesta a las mujeres, y por ello se convierte en un elemento subjetivo que compele a las niñas y mujeres jóvenes a emigrar (Oehmichen 1999, 121).

En la actualidad no hay rapto entre los mazahuas, lo que continua es el pedimento o el “perdón”. Durante este, en la mayoría de familias preguntan “¿Qué tienes para ofrecer a mi hija?”. En la actualidad “las relaciones de familia, de parentesco y de género/edad no pueden desligarse de las relaciones económicas y políticas” (Weismantel 1994, 74). Si no se posee el capital económico, cultural y político, en algunos casos, las familias se niegan al matrimonio lo que lleva a la huida de los novios.

Respecto al tema de parentesco en los mazahuas se ha estudiado desde los migrantes y las instituciones religiosas que generan un compadrazgo. Una línea argumenta que “hay un sistema de parentesco ambilateral; sin embargo, para las cuestiones rituales y buena parte de la organización social la preferencia se da por la línea paterna” (F. González 2001, 22).

Uno de los autores contemporáneos que estudia al pueblo mazahua en el tema de parentesco y migración urbana-rural, es Felipe González, entre sus diversas publicaciones se encuentran, “Mujeres indígenas en el Estado de México” (F. González y Vizcarra 2006); “Cargos y Familias entre los Mazahuas y Otomíes del Estado de México” (F. González 2005); “La Organización Social de los Mazahuas del Estado de México” (F. González 2001), por citar algunas de sus obras; donde aborda el papel de la mujer, educación, salud, migración, ritual, identidad y forma de vida en la comunidad, con temas de pobreza, natalidad, familia y parentesco.

El sistema de parentesco ritual lo argumenta a partir del sistema de cargos, tales como las mayordomías, que plantea es “la institución indígena mayor que involucra al total de las familias nucleares de la comunidad e incorpora los lazos y vínculos que proyecta el sistema

de parentesco, incluyendo las relaciones de género en la comunidad” (F. González y Vizcarra 2006, 138).

Otras líneas de investigación de los mazahuas también abordan el sistema de parentesco y migración urbana-rural, pero desde la óptica de la comunidad extendida en la ciudad de México. Entre ellas Arizpe (1978); Oehmichen (2002), argumentan que con este fenómeno se tejen relaciones sociales y se reproduce un matrimonio en la urbe que es casi exclusivamente endogámico. Esta última autora es quien de forma reciente realizó un análisis en el tema de matrimonio, parentesco y género, pero en los asentamientos mazahuas de la capital del país. Su estudio se centra en “la reproducción y re significación de las pertenencias étnicas, las relaciones indo mestizas, así como la manera en que se estructuran las relaciones parentales y de género en el medio urbano” (Oehmichen 2015, 394).

Como consecuencia de la diáspora hacia la capital del país Oehmichen (2015) encuentra que surgen transformaciones en las familias que fundan una nueva comunidad en la urbe, entre ellas las relaciones de género, pero que a pesar de habitar en un contexto distinto al de su origen preservan gran parte de la identidad a través del parentesco. Se reproducen lazos con familiares o conocidos de la comunidad de origen, para conseguir apoyo moral y económico, mediante una reciprocidad en comida y dinero. “Los que están en una situación económica incierta viven relaciones de parentesco muy intensas, y en la mayoría de los casos, son las únicas que sostienen en la ciudad; es decir no tienen contacto social con la población urbana” (Arizpe 1978, 163–162).

Pero cuando se ha conseguido el ascenso social y económico, las relaciones se transforman, se prefiere interactuar con la gente de la ciudad que con los de la comunidad de origen.

El matrimonio y el parentesco se han adaptado al fenómeno de la migración, según la forma que les proporciona mayores ventajas. Cuando tales lazos de parentesco dejan de redundar en ayuda mutua, como ha sucedido en el caso de los migrantes que han ascendido social y económicamente, se abandonan. Es decir, el parentesco norma la manera en que se organizan las personas y los grupos al migrar y al establecer su residencia en la ciudad; pero no por ello puede ser considerado como una causa de la migración. Porque la combinación de factores económicos, sociales y políticos que la provocan, a su vez determinan la importancia del papel que desempeña el parentesco (Arizpe 1978, 165).

Las relaciones de parentesco en la ciudad son esenciales para mantener un vínculo con un territorio de origen y con el de destino, para garantizar un empleo, un sustento económico y un lazo de identidad con la comunidad (Oehmichen 2002, 72).

Existen diversos trabajos de los mazahuas de autores como (Soustell 1937; Yhmoff 1979; Oehmichen 2002; J. Garduño 1985; Arizpe 1978; Galinier 1984; F. González 2001, 2012), por citar algunos. Donde abordan temas de la lengua, identidad, migración, género, parentesco y en algunos el matrimonio. Pero poco se ha dicho acerca del ritual que lo legitima.

Del mismo modo que en el resto de Mesoamérica se ha pensado erróneamente que, en este pueblo existen nulos elementos y tradiciones prehispánicas:

Puede decirse que la lengua es casi el único pilar de la cultura mazahua prehispánica (...) Creemos que esta pobreza de herencia cultural distintiva, que contrasta con las manifestaciones de la cultura de otros grupos indígenas actuales de México, se debe a que el modo de vida nómada de los mazahuas, en tiempos prehispánico, no hizo posible un desarrollo cultural muy complejo (Arizpe 1978, 204).

Sin embargo, estos planteamientos más tarde serían cuestionados por Galinier, quien argumenta que a pesar de la cristianización, modernización y migración permanecen elementos prehispánicos que se pueden observar más allá de la cultura material:

Su sistema de valores tradicional se modifica profundamente día con día. De hecho, si uno se limita a una etnografía “de superficie” para emplear una metáfora tomada del lenguaje de la arqueología- “pocos elementos culturales diferencian a los mazahuas de las otras poblaciones indígenas de la meseta de Toluca”. Y, sin embargo, existe sin lugar a dudas una identidad mazahua que no es únicamente preservada por la resistencia de un idioma autóctono. Esta identidad se arraiga en una visión del mundo cuyos fundamentos tienen un evidente origen prehispánico (1984, 265).

Por tal motivo, en la celebración del matrimonio del pueblo mazahua también se identificará la permanencia de elementos materiales o cosmológicos que daten de un origen prehispánico.

8. Conclusiones

8.1. ¿Qué observar?

Para el trabajo etnográfico, se toman algunas nociones de la Guía de Murdock en el tema de parentesco y matrimonio, pero no de forma estricta, dado que, en los estudios mesoamericanos, es preferible observar estas relaciones sociales a partir de los estudios locales, sin forzar el aterrizaje de las principales teorías antropológicas de parentesco y matrimonio como son la francesa (Lévi-Strauss 1969) o de filiación (Radcliffe-Brown y Forde 1950); como sugieren algunas investigaciones previas (Robichaux 2005a, 2003a; Taggart 2005; Catharine Good 2003; D'Aubeterre 1998), las tres principales corrientes antropológicas de parentesco y matrimonio han conducido a la antropología a identificar erróneamente el parentesco en Mesoamérica, dado que esta región es un contexto diferente que se rige por normas distintas (Robichaux 2005, 24). “los sistemas de filiación patrilineal y de alianza observados en África y Medio Oriente no existen como tales en América Latina-al menos entre las poblaciones que han sido incorporadas a las sociedades estatales” (Sault 2005, 491).

Lo que prevalece es una cultura nativa mezclada con la de los conquistadores que se debe identificar de manera distinta. Por ello, es pertinente tratar de mirar lo que sucede en la práctica y no desde las investigaciones anglosajonas, francesas o británicas. Se buscará examinar desde algunos postulados desarrollados en Mesoamérica realizados por investigadores como (D. Robichaux 2003a; P. Castañeda 2007; D. Robichaux 2007a; Kellog 2005; Chamoux 2005; Rothstein 2007; Sault 2005; Segalen 2007; F. González 2012), por citar algunos. En la actualidad a pesar de que vivieron un proceso de modernización y cristianización los pueblos mesoamericanos preservan diferentes conocimientos que pueden ayudar a entender el matrimonio y los tipos de parentesco que se reproducen (Good Eshelman 2013, 14).

Así mismo, en el matrimonio mazahua se observa desde el tema de género y parentesco con algunos planteamientos de (Moore 1991; Córdova 2005; Sault 2005; Catharine Good 2003; Mulhare 2003). Respecto al parentesco se aborda se examinará desde el postulado de (Sahlins 2013; Robichaux 2003a; Kellog 2005; Rothstein 2007; Carrasco y Robichaux 2005), entre otros, para entender cómo se reproduce y organiza la estructura familiar y social de los mazahuas.

8.2. Modernidad

En la investigación también se plantea analizar ciertos fenómenos sociales que han influido para que se reproduzcan transiciones en la organización social y cultural del pueblo mazahua, entre ellos la “modernidad” que se entiende desde el planteamiento de Arturo Escobar.

la modernidad en términos de procesos de hibridación continuos, dan lugar a «modernidades alternativas» que permiten entender, en diferentes lugares del mundo, modelos locales del entorno, como el del pacífico colombiano, en donde el encuentro de la modernidad con realidades locales la re contextualiza y modifica de manera continua y, además, refuerza el argumento según el cual la modernidad está signada por el encuentro entre culturas (2006, 435).

La interacción en distintas sociedades, en alguna medida, lleva a la adopción de elementos externos que, del mismo modo, expone David Harvey:

llamaré “modernidad” a este cuerpo exponencial. Ser modernos es estar en un medio que promete aventura, poder, goce, crecimiento, transformación de nosotros mismos y del mundo. Y, al mismo tiempo, que amenaza destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los medios y experiencias modernos atraviesan todas las fronteras geográficas y estrictas, de clase y nacionalidad, religiosas e ideológicas; en este sentido, puede afirmarse que la modernidad une a toda la humanidad. Pero se trata de una unidad paradójica, de una unidad de desunión. Que nos arroja a todos a un torbellino en constante desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia (1998, 26).

Entonces por modernidad se entiende desde estos dos planteamientos de Harvey (1998); Escobar (2006), como un proceso de renovación, en el que se incorporan elementos ajenos a la cultura local, para intentar formar parte del mundo “moderno”:

en este caso mazahua- como una expresión obligada. Bajo el principio de dejar de ser atrasados, ha habido un constante desplazamiento de prácticas culturales. Si lo “tradicional” se asocia con el atraso, se busca el consumo de productos modernos que representen lo urbano, lo moderno y que por supuesto den cierto prestigio (Chávez 2004, 8).

Que, si bien este no es un análisis dedicado a observar o debatir acerca de qué es la “modernidad” se hace uso del concepto en el desarrollo del trabajo etnográfico.

8.3. Matrimonio y migración

Además del análisis tradicional de parentesco y matrimonio, también se observará, en qué medida estos se han transformando debido a fenómenos como la migración. Uno de los estudios contemporáneos sugieren que “la migración puede ser un proceso generador de modificaciones en la organización familiar” (Robichaux 2007a; Pauli 2007).

En décadas pasadas se ha planteado que a partir de las diásporas las condiciones económicas inciden en las relaciones sociales lo que “socava el parentesco haciendo que las relaciones sociales sean más impersonales, individuales, competitivas y calculadas” (Smith 1984, 3). Con fenómenos como la modernidad, el cosmopolitismo, el comercio o la migración, lo local se apertura a la sociedad “global”, con lo que:

la misma “modernidad”, en sí, sufre cambios. Había un tiempo en que tenía sentido hablar de la afición urbano-rural, que presentaba lo industrializado y lo moderno como lo contrario de lo agrícola y lo comunitario. Se trataba de la gran división interna de las sociedades occidentales, una situación que hoy en día ha dejado de ser real. La desindustrialización, el establecimiento de empresas en el mundo rural, el abandono de la agricultura y la “urbanización” disuelven los recortes de las categorías sobre las cuales estaban fundadas los análisis propios de la década de 1980 (Segalen 2007, 53).

Con algunos autores como (Escobar 2006; Harvey 1998; Segalen 2005; Robichaux 2007a; Mancillas y Rodríguez 2009), también se intenta observar el matrimonio y parentesco, en los mazahuas a partir de la migración, pues en este pueblo no somos ajenos a estos fenómenos que inciden de forma directa en la organización social y cultural.

Por ello se entiende a la migración como:

los desplazamientos de población que se produce desde un lugar de origen a otro, del campo a la ciudad o de un país a otro, y lleva consigo un cambio de la residencia habitual, así como impactos en diversos niveles: cultural, sanitario, educativo, por mencionar algunos; las motivaciones de este desplazamiento pueden ser sociales, políticas y económicas, entre otras (Rodríguez 2017, 326).

Respecto a la migración urbano/rural se retoma y se entiende desde el estudio de Arizpe (1979) Oehmichen (2015) y González (1999) quienes han sido precursores del estudio de la migración urbana-rural en la población mazahua para expresar que:

El indígena del Estado de México es un sujeto social que se encuentra entre lo rural y lo urbano, vive en una constante; la de ser un asalariado con parcela, lo que lo mantiene en el campo; trabajando en la fábrica, complementa sus ingresos familiares, pero sigue pensando en los compromisos y obligaciones que tiene para con la comunidad, pues sólo cumpliéndolos adquiere el derecho a vivir en ella y a cultivar la tierra. El modo de vida de las comunidades se nutre de lo rural y lo urbano (Korsbaek y González 1999, 288).

Lo rural/urbano se entiende como el tránsito de la población entre la ciudad y la comunidad, donde no residen de forma permanente en ninguno de los dos espacios. Sino que temporalmente interaccionan en ambos lugares.

Ni la administración colonial ni las empresas aportaron medidas de seguridad social, de vivienda, de transporte u otro tipo de servicios que permitiera a los migrantes establecerse permanentemente en los centros de trabajo. Se creó así un patrón de migrantes periódica y temporal, en que la mayoría de los migrantes se desplazaban continuamente de su comunidad tribal de origen a los centros laborales (Arizpe 1978, 82).

Así al interaccionar en ambos espacios se ponen en tensión ciertos temas dentro del ritual de boda.

8.4. Matrimonio y Ritual

La mayoría de análisis de matrimonio se centran en el debate del parentesco, familia y los papeles de género, sin embargo, también se debe incluir el ritual de celebración, que reproduce lógicas de reciprocidad, de interacción, en este pueden observarse de manera directa la construcción de la asimetría de género, como lógicas de transformación y adaptación de la modernidad.

Con los fenómenos sociales los rituales contemporáneos deben ser retomados para contrastar las transiciones o permanencias de las tradiciones, por ello en este análisis también se intenta estudiar el ritual de matrimonio mazahua. Y se entenderá por ritual lo que este autor plantea:

los ritos siempre deben considerarse como un conjunto de conductas individuales o colectivas relativamente codificadas, con un soporte corporal (verbal, gestual, de postura), de carácter repetitivo, con fuerte carga simbólica para los actores y testigos. Estas conductas se basan en una adhesión mental, de las que el actor no siempre tiene conciencia, a valores relativos a opciones sociales consideradas importantes y cuya eficacia esperada no corresponde a una lógica puramente empírica que se agotaría en la instrumentalización técnica del vínculo causa-efecto. Finalmente, el ritual se reconoce en que es el fruto de un aprendizaje, implica pues la continuidad de las generaciones, de los grupos de edad o de los grupos sociales en el seno de los que se produce. A través de su dimensión simbólica, “el rito es un lenguaje eficaz en la medida en que actúa sobre la realidad social”, de lo que se deduce que no es posible convertir en un rito cualquier cosa, que necesita apoyarse en símbolos reconocidos por el grupo (Segalen 2005, 31–32).

De esta manera se intenta observar lo que expresa el ritual de matrimonio mazahua, pues a lo largo del tiempo, este ha evolucionado, adaptando o excluido elementos. Ya que del mismo modo que en otras sociedades “las bodas de los años 1960, existe actualmente una verdadera dilatación del rito. La organización es mucho más compleja y requiere varios meses, o incluso un año de anticipación, cuando antes, en tres meses *todo* estaba resuelto” (Segalen 2005, 148).

Capítulo 3

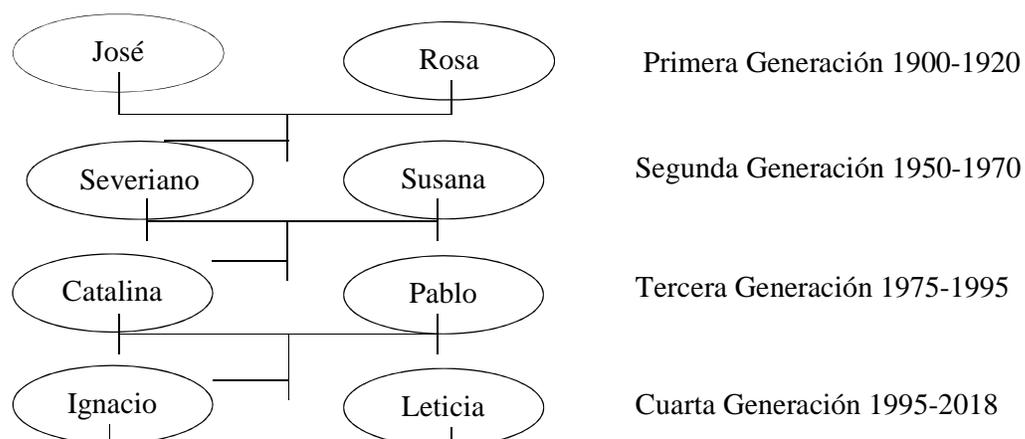
El matrimonio mazahua

1. Introducción

Este capítulo se desarrolla en cinco acápitales. En primer lugar, se realiza una contextualización de la experiencia de arribo y consenso con autoridades de la comunidad para observar los rituales de matrimonio. En seguida a partir de relatos de vida, investigación de archivo, narraciones y como parte de mi experticia al ser parte del pueblo mazahua, describo cómo ha evolucionado el ritual a partir de la época hacendaria a la actualidad.

Para realizar este relato se tomaron algunas historias de vida, de cuatro generaciones, la primera es tomada de dos adultos de 82 años, Severiano y Susana (ver anexo 3.1. y 3.2.), a los que se les consultó acerca del ritual de matrimonio que celebraron sus abuelos o padres que son, Rosa y José. A través de su memoria nos llevan alrededor del año 1900 a 1920, en fin, de la época hacendaria. La segunda generación son los mismos abuelos, que dan testimonio de su propia vivencia de boda, celebrada alrededor de los años 1950 a 1970. Una tercera generación que va de 1975 a 1995, que son hijos de ellos, María Catalina y Pablo (ver anexo 3.3. y 3.4.) quienes celebraron su matrimonio alrededor de año 1970 y por último una cuarta generación, que celebró su matrimonio entre 1995 a 2018 quienes representan los rituales que se observaron en la actualidad y que se narran en la parte final (ver Figura 3.1.).

Ilustración 3.1. Cuatro generaciones



Fuente: Cayetano Alberto, (con base en datos de etnografía 2018).

En este capítulo se intenta dar voz a las personas de las comunidades, para que sean ellos los protagonistas de las narraciones. De tal forma que, como autor intento no interferir demasiado.

Con ello se pretende conocer un panorama general en cuanto a la celebración del ritual como de la elección de la pareja, de las tres primeras generaciones, para llegar a la actualidad y así entender cómo a partir de ciertos fenómenos sociales como la migración o modernidad se han incorporado o desaparecido ciertos elementos, mientras que otros han resistido. Como comenta Arizpe:

Uno de los aspectos relativos a las costumbres, que más han sido afectados por la migración, se refiere al cambio que ha experimentado la forma tradicional de cortejar y de casarse, hecho que tiene muy indignadas a las mujeres de edad... Las palabras de Juana Martínez, de Toxi, lo corroboran en forma muy clara: “Ya ahora no se hace como antes, Yo me acuerdo todavía cuando fueron mis papás a pedir a mi cuñada. El papá y la mamá del novio van en casa de la novia, llevaban su pulquito, su botella de Bacardi, a pedir a la novia. Ya luego se iban (1978, 156).

Después de conocer un panorama general de los primeros rituales de boda y elección de la pareja, en el capítulo cuatro se analizará el tema de parentesco, matrimonio, género y la migración en los mazahuas.

2. Conociendo *nrameje*⁶

En la entrada de la comunidad de San Nicolás Guadalupe se puede observar extensiones de tierras para sembrar maíz, el bosque es escaso, igual que las llanuras, por ello parte de la población sale de su comunidad para dirigirse a pueblos vecinos como la Ciénega o Dios Padre y así pastorear sus ovejas, vacas y burros, a estas mismas comunidades también acuden a buscar leña o *coxal* (follaje de pino) que usan para cocinar y preparar tortillas de maíz, también salen con el burro cargado de ropa para ir a lavar al río.

En las milpas también se observa a mujeres que limpian la tierra, la preparan para el barbecho y la siembra, el hijo mayor ya sea hombre o mujer ayuda a cuidar a sus hermanos más

⁶ A la comunidad de San Nicolás Guadalupe, lugar de estudio, también se le conoce como *nrameje* en nuestra lengua materna, que significa, pozo de agua grande.

pequeños, con el rebozo carga al hermano menor en la espalda, mientras ellas realizan alguna de las actividades mencionadas. En la mayoría de comunidades, las mujeres son las encargadas de realizar estas actividades (ver anexos No. 3.5, 3.6 y 3.7).

Al arribar busqué a la autoridad comunitaria que es el delegado, cargo que les otorga el municipio, mediante una elección popular de la comunidad. Se le explicó el motivo de la visita y el trabajo a realizar, a lo que accedió sin necesidad de mostrar documentos, bastó con presentarme en la lengua materna y decir que era de una comunidad vecina, así entró en confianza y otorgó su consentimiento, que tampoco fue mediante un escrito, para él es suficiente comprometerse mediante la palabra para no causar algún conflicto. El compromiso mediante la palabra en la comunidad vale más que cualquier documento, pues de fallar se pierde la honorabilidad.

Así con el consentimiento informado de la primera autoridad a nivel comunitario recorrí el pueblo para observar, analizar y realizar entrevistas de los rituales de matrimonio. También se contactó a las parejas que celebrarían la unión, para platicar con ellos y así del mismo modo, obtener su consentimiento, para que se me autorizara tomar evidencia y observar los rituales. Encontrar celebraciones de matrimonio no fue complicado dado que estos se realizan después de la cosecha que es en noviembre y antes de la siembra de maíz que es en abril. Entonces se aprovecha que no hay cultivo en la parcela para celebrar fiestas. Pues el resto del año están cultivadas, por lo cual las celebraciones son casi nulas. Así que durante mi arribo de diciembre a abril pude apreciar incluso más de los cinco matrimonios planteados.

3. Matrimonio en la época hacendaria

3.1. Elección de la pareja

Se narra entre la población que en aquella época cuando los niños llegaban a la edad de doce años se les entregaba alguna prenda, para resaltar que estaban dejando la niñez y podían ser cortejados para el matrimonio. Al hombre se le otorgaba un gabán de lana, se comentaba que con eso “ya era hombre”, a la mujer se le entregaba un rebozo de hilo. Ambos debían cuidar las prendas como si fuera una parte del cuerpo, si algún hombre se las desprendía, en el caso de ella tendría que ser entregada él, perder el rebozo significaba matrimonio.

Entonces el hombre que deseaba contraer nupcias tenía que arrebatarse el rebozo o listón a la mujer, en algunas ocasiones ya existía un cortejo a la distancia, el hombre conversaba con ella

cuando acudían al pozo, al río, al monte, a trabajar a la milpa o la alumbraba con el reflejo de un espejo, esto último era incluso a kilómetros de distancia, ello significaba que sentía atracción por ella. Como lo expresan en otro análisis Blanquel y Hernández: “los jóvenes cuando querían casarse, porque trabajan más en sus milpas, se fijaban en las muchachas y si a la que pretendían les contestaba cuando le hablaban entonces ya eran novios. Intercambiaban unas palabras cuando se veían y se reían, de lejos en las fiestas y en las iglesias” (1999, 103).

Con ello la mujer de alguna forma era consciente de que tenía un pretendiente. Cuando el hombre consideraba el momento se acercaba y la desprendía del rebozo, listón o el cántaro con el que iba al pozo de agua. No obstante, en ocasiones no existía ese cortejo, sino que se realizaba sin previo aviso a la mujer, así como lo relata Catalina:

Cuando nu xuntri ya nera mebi con nu tri´i kjanu in bayo ma ra xipji o ngana in mbayao mojo rama eje chutuji hargo ga tsa´a o mojo a trañiñi kja comisario a demandago. Ra ngotru in tsejeje porque atre kjanu, o gui novio. Ya o eñe un xuntri dya gui in noviogo pero ga ngana in mbayogo kja niñi. Ya mbatru ni tri´i o dyonuji o ja ra mantru un tri´i ja ri chutuji, pero angueze dya ro ne´e ranyopju un mbayo o ra mebi. Y ya eñe u xuntri pje ja ro mebi ya o ngana inmbayogo ra chutugojme. ra mebi ya kjua chutuji oziyi ngueme de acuerdo kjo un xuntri un chutuji.

Cuando la mujer no se quería ir, el hombre le quitaba su rebozo, pero ella les decía a sus papás me quitaron mi rebozo, ahora como le vamos a hacer, los papás decían vamos al pueblo grande (San Felipe) a demandarlo con el comisario, para que nos pague la vergüenza, porque te hace así ¿o es tu novio? La mujer decía que no era su novio, pero le quito su rebozo en el camino, ya le hablaban al hombre y él decía, sí, yo le quite su rebozo porque me quiero casar con ella, pero ella no quiere y ya le decían o le regresas su rebozo o se casan. Y la mujer decía, pues ya me quito mi rebozo me voy con él para casarnos, que dirán de mi la gente y ya se ponían de acuerdo cuando se iban a casar (Maria Catalina, México, en entrevista con el autor, mayo 2018).

Por su parte si el hombre perdía su gabán o sombrero era señal de que había sufrido un desafío y si no lo recuperaba había “perdido su integridad” como persona. La ropa otorgada a él era con la intención de resaltar que estaba listo para ser “hombre”. Pero ambas prendas tenían que guardarse hasta el matrimonio.

Esa era una forma de elegir pareja, sin embargo, algunos estudios mencionan que también se observaron las “alianzas”. “Entre los clanes, los amigos o compañeros, comprometían o se pedían a los hijos recién nacidos, para que a cierta edad se unieran en matrimonio, o bien a las jóvenes, se les buscaban mujeres menores o de la misma edad para casarlos” (Sánchez 2007, 189).

En entrevista con Severiano, comenta que:

A la edad de 8 años, mi papá conversaba con otro vecino, el amigo de las borracheras, para decir que me casaría con su hija, él amigo respondía que sí. Mi papá cuando veía a la niña ya le decía nuera, aunque fuera niña. Pero al final con el tiempo no nos casamos. Ella se fue con otro hombre y yo con otra mujer, tal vez porque con el tiempo mi papá cambio su forma de pensar, dejo el trago y así ya no salía tanto con su amigo (Severiano, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Aunque se producían algunas alianzas, estas no eran enmarcadas en los postulados de (Lévi-Strauss 1969), más bien se reproducían con el objetivo de emparentar con vecinos o amigos para estrechar o refirmar un parentesco “ritual”.

También se recuerda que la elección de la pareja se reproducía por el “robo” de la mujer, con o sin su consentimiento el hombre la cargaba y se la llevaba a su casa y partir de ese momento era de su “pertenencia”.

Cuando se tenía a la pareja, por cualquiera de las dos formas, se realizaba el “pedimento”, para ello el hombre ya debía haber trabajado durante cierto tiempo para poder comprar maíz, debido a que no se poseía una parcela propia para sembrar, el grano era una ofrenda bien recibida, junto con el pulque, atole⁷ y una salsa. Además de llevar una ofrenda de flores con una cera.

Después de realizar el pedimento, a los dos se le ponía a prueba para comprobar que estaban listos para el matrimonio. Como menciona la abuela Susana.

⁷ Bebida caliente a base de maíz

Decía mi mamá que cuando se casó una de sus hermanas de ella le molieron un molcajete de chile a su novio, ellas estaban haciendo tortillas, llegó el novio y le dieron un taco de salsa, pero bien picosa y la tortilla bien caliente para que se lo comiera, también lo mandaban a traer leña. (Interviene Severiano) también te mandaban a cortar leña, eso era como te daban una *calada* y las mujeres las ponían a hacer tortillas, que quedarán muy bonitas echas con la pura palma de la mano, para ver si estaban bien delgaditas y tenías que levantarte temprano a hacer el atole a los suegros (Severiano López y S. Sánchez, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Al hombre se le ponía a prueba para verificar que era capaz de trabajar y con ello mantener a su esposa. Y la comida picante era con el objetivo de que, como esposo no se quejara de la comida. A la mujer la suegra la ponía a prueba, cocinando y tejiendo, para confirmar que iba poder atender al esposo. Era una prueba que continuo hasta la tercera generación. Por los años noventa empezó a desaparecer.

Entonces durante la hacienda existían dos formas de elegir a la pareja, la primera mediante el robo de alguna prenda con o sin consenso y el robo de la mujer del mismo modo con o sin consentimiento, la segunda por el mutuo acuerdo de los padres para formar alguna alianza, endogamia étnica, en esta generación no se conocen alianzas con grupos fuera del territorio mazahua.

3.2. Ritual de matrimonio

Después de la elección de la pareja se les obligaba a casarse, casi de forma inmediata, dejaban pasar dos o tres meses. Los matrimonios de esa época eran obligados por la iglesia, desde entonces hasta la actualidad el principal motivo, es para no “vivir en pecado”, de ahí que la celebración fuese más sencilla y rápida.

Además, en la celebración también influía las condiciones económicas, poseer terreno era casi imposible, algunos hacendados otorgaban permiso para que sus trabajadores construyeran sus casas de madera en las orillas de las parcelas, si la familia se revelaba y no querían trabajar, se les echaba del lugar y cargaban con sus casas de un lugar a otro. Así lo relata el abuelo Severiano:

Mi papá tenía una casita de madera que estaba allá arriba en una milpa, pero luego se enojaban los patrones y nos corrían, luego nos fuimos a vivir por allá casa don Vicente y así andaban

toda la vida, así también estaba el compadre Manuel, don Fortino, el tío Lencho, así estaban todos, sufríamos mucho (Sevriano López, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Por tal motivo, la celebración de los matrimonios era mínima, lo que interesaba a las familias y la iglesia era vivir “bien”, es decir casados. Sin embargo, en la pequeña celebración, prevalecían algunos elementos prehispánicos y otros que habían sido adoptados, que lo volvía llamativo. Como nos relata un precursor en la preservación de las tradiciones del pueblo mazahua.

Las telas tuvieron más auge con las haciendas como la de san Onofre, de Providencia y la Purísima, traían telas chillonas satinadas, que llamaban la atención por sus brillos. Pero nuestros hermanos no renunciaron a la lana, al gabán y al ixtle.

Continuaron los bordados de lana, toda esa cultura de cuidar la relación con el bosque, con la relación con animales, imágenes y procesos, los sacerdotes empezaron a conocer las costumbres de manera sublime sin violencia.

Así en la boda las mujeres llevaban flores del campo, sobre todo la blanca en la cabeza, como una corona, como dedicación y abnegación a la pureza. El vestido no era blanco, los curas obligaron a vestirse así de blanco, pero la vestimenta era antes la lía o el enredo. Se casaban con el color preferido del campo. Los maridos si usaban el calzón de manta y la camisa de manta sobre todo abrigos de piel y abrigos de palma que funcionaba como una capa, se traía el material de los otomíes para las haciendas y ellos lo usaban como abrigo. Era muy precaria la vestimenta en sus momentos, pero el casarse era muy importante.

Persistía esa relación con los dioses de la naturaleza, tan así que lo fueron plasmando sin que se dieran cuenta, por ejemplo, el venado, el conejo, el perro, animales como los armadillos los pajaritos, las mariposas, es el testimonio que tenemos de que ellos no perdieron algunos elementos importantes de su vida. Una mujer cuando se preparaba para la boda tenía que llevar un bordado de acuerdo al gusto de ella como el venado, el pajarito, las flores, las mariposas y algunos signos prehispánicos como el símbolo azteca, que es la unión de dos grecas abrazándose en cuadro, juntándose una especie de embobamiento entre la deidad de la obscuridad y el día y eso era una fortaleza para ellos.

Los mazahuas andaban descalzos toda su vida. Cuando ellos empezaron a utilizar la manta y los colores vivos, fue porque querían compararse con las flores del campo, sobre todo las mujeres, con colores llamativos. En la época de lluvias y fertilidad, sacaban los colores de las

raíces de las flores que más les llamaban la atención para teñir (Martínez (historiador mazahua), México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Un elemento que se incorporó después de la conquista fue la tela de colores y brillante tales como el anaranjado, verde, amarillo, morado, azul, rojo y rosa que la población asocia con los colores de la naturaleza. En el ritual de la iglesia solo se usaba ropa de estos colores, no obstante, con el tiempo se adoptó el vestido blanco, pero no el vestido típico que se usa en la actualidad, sino el traje que ellas usaban en la cotidianidad. A pesar de la incorporación de telas, en los bordados y los colores prevalecía la esencia de la naturaleza. Por su parte el hombre seguía usando una capa (especie de poncho) de la raíz de zacatón (ver anexo 3.8), que ahora ha desaparecido.

En un ejercicio de memoria el hermano mazahua que lleva por nombre Severiano nos relata cómo fueron las bodas en la época de la hacienda según le narraron sus padres.

Yo nací en 1936, mi mamá era de San Agustín, vivía con un hombre viejito, no era su papá, era huérfana, le ayudaba a cuidar sus animales y él la cuidaba. Ya cuando creció se fue con un hombre y se casaron, pero luego se separaron.

Las bodas de mis *antediores* (ancestros) o como me contó mi mamá, era diferente, decía que usaban flores del campo, los que les decimos mirasoles de color rosita, de esos que hay mucho en el campo y otras flores blancas que todavía hay, eso usaban para adornar la cabeza. Bueno eso cuando iban a la iglesia y el hombre usaba ropa de manta, su poncho o gabán y su sombrero. Y los padrinos se elegían a cualquiera, a veces eran de “razón”⁸ a veces no, algunos iban a la iglesia y ahí se agarraba de padrino a los que anduvieran por ahí. Ya de regreso a la casa entraban al fogón a dar gracias por el matrimonio, encendían una vela y la dejaban con flores, luego se daba de comer conejo de campo, tórtolas y otros pajaritos o si había pues pollito, a también los quelites (una hierba silvestre comestible en México), los nopalitos y si era temporada de lluvias, pues también los honguitos de llano y de monte. Eso nada más le echaban chile y comían bien sabroso (sonríe).

Y de tomar, daban *sende*,⁹ servían en jarros de barro de esos de a litro, hacían en barriles grandes como de cincuenta litros, además del pulque y una que otra botella de amargo (alcohol

⁸Como se mencionó en el capítulo de contexto los hacendados clasificaron a los mazahuas como gente “sin razón” y ellos como “gente de razón”.

⁹ Sende es una abreviatura de *Sende cho’o* que es una bebida embriagante a base de maíz.

con hierbas). Y de música se tocaba con una guitarra y un violín, eso hacían después de la iglesia para darle de comer a los padrinos, se hacía con lo que se podía, lo que importaba era casarse y divertirse un rato (Sevriano López, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Por otra parte, Jaime Martínez nos comenta que como resultado de la hacienda en la fiesta de boda se implementó un ritual que permanece hasta la actualidad, el baile del conejo. Con el que, a pesar de la carencia económica, se buscó la forma de incorporar bebidas.

Para los hermanos mazahuas un matrimonio era fiesta total, porque sin el matrimonio no había nada, todo era trabajo, ahí se desahogaban con el baile y el trago. En la fiesta se preparaba unos hoyos y con las tarimas que sacaban del bosque de la tala se cubrían unos hoyos y en esos hoyos cubierto con tarima y camuflados con la tierra estaba el famoso conejo, como una parte de ingenio tradicional, dos o tres hoyos, algunos eran falsos, pero uno de ellos era el bueno, dependiendo la creatividad, era hasta de diez o 12 hoyos alrededor de las mesas y sonaban los músicos y la gente ahí se paraban a bailar y a brincar por todos lados, porque sabían que habían tablas y algunos le picaban con palos como se hace en los zacatonales cuando vas a cazar conejos.

Los caseros empezaban con un diálogo, preguntaban a los padrinos que a dónde iban, que, si buscaban trabajo, ellos decían que sí y entonces les decían bueno aquí hay trabajo pónganse a buscar un conejo, agarren palos y encuéntralo, pónganse a escarbar, ya que buscan trabajo. Había dos o tres tratando de buscar el conejo brincando y el que rompiera las tarimas, buscaba adentro si estaban las botellas, que era el conejo.

Pero de dónde salían esas botellas. Quienes traían las botellas eran las haciendas, pero estaba prohibido el alcohol en los mazahuas, porque era un vicio y al hacendado no le convenía tener hombres de vicio. Porque les aminoraban el trabajo, así las botellas eran guardadas para que no las vieran ellos, pero las botellas eran quitadas por los que trabajaban como sirvientes con ellos y se las llevaban directamente a casa. Y esas botellas que el hacendado prohibía eran utilizadas por ellos en alguna fiesta y como el hacendado era invitado las forraban con piel de conejo, para que no las reconociera y por eso le llamaban el conejo.

Entonces las forraban para decir que era el conejo y al patrón no le gustaba tocar animales, entonces dejaba que ellos hicieran su relajo, pero ellos emocionados para encontrar la bebida y el que lo encontraba, era el encargado de repartir la bebida ellos eran los obligados, era un orgullo repartirla a quien él quisiera. Luego la música fue recreando el mundo como el baile

del perro xirgo¹⁰. El banquete era destinado a los novios. Hoy parece que los novios tienen que trabajar para los invitados (Jaime Martínez (historiador mazahua), México, entrevista con el autor, mayo 2018).

En este ritual que se representa hasta la actualidad existe una resistencia al poder de la hacienda, a través de la fiesta y el camuflaje de la bebida, se retomará su análisis en el siguiente capítulo.

Y como narra Severiano el ritual de matrimonio se realizaba con lo que hubiese al alcance, pero si los padrinos eran hacendados, ellos se encargaban de ayudar a que la celebración fuese con más elementos, incluso prestaban caballos para llevar y traer a los novios a la iglesia. Otros que poseían más capital celebraban con mole y pollo.

Para agasajar y agradecer a los padrinos de casamiento o de bautizo, a la hora de la comida servían guajolote entero con mole, tamales y tortillas; a medida que el tiempo pasa ha mermado el agasajo debido a la difícil situación económica, se ofrece en algunas ocasiones y nada más medio guajolote, sin faltar la tradicional canasta en lugar de guajolote, ahora un pollo con mole, tamales y tortillas para agradecer el compadrazgo. En la colonia fueron transformadas las costumbres, aceptando las de los españoles, ya que se implementó el uso de mesas, sillas, catres y hasta las prendas de vestir (Sánchez 2007, 190).

Al consumarse el matrimonio a la mujer se le asignaban tareas que consistía en bordar, cocinar, lavar o pastorear animales. Por su parte, el hombre construía su propia casa de madera, al lado de la de sus padres, siempre con el permiso del dueño del terreno, a pesar de que tenían en alguna forma su propia casa, el convivio seguía siendo el mismo, se comía y se compartía todo con los padres y hermanos. Cuando el hombre salía a trabajar a bosques lejanos para sacar raíz de zacatón o para trabajar en la hacienda, los papás de él eran los encargados de cuidar a la esposa.

A la mujer se les tenía prohibido dejar al marido, sin embargo, Severiano comenta que su madre se separó debido a la infidelidad, motivo que no era suficiente para abandonarlo, no obstante, a pesar de ser juzgada se volvió a casar.

¹⁰ El termino hace referencia a un perro descuidado con el pelo sucio y flaco

Mi mamá era de San Agustín, ella no era de aquí, pero allá también se habla *Jñatrj'ó*, salía en el día a cuidar animales, iba lejos todo el día y como salía, en el día su esposo se quedaba con otra mujer. Luego las vecinas le dijeron a mi mamá, cuando tú te vas tu esposo se va con otra mujer, mira regrésate deja tus animales y lo vas a encontrar, y si regresó y lo encontró. Qué valor tuvo mi mamá, al señor le quitó su sombrero y la señora le quitó su capa y se fue para San Felipe, se fue con sus hijos y se despartaron.

Estaban casados por la iglesia, pero ella no quiso regresar, así que luego mi mamá Rosa se vino para acá y ya traía dos hijos, la *nita* (viejita) Carmen y otro niño y acá se volvió a casar con mi papá, entonces ya nací yo y otro hermano éramos cuatro (Severiano López, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Desprender a su esposo y a la señora de ciertas prendas, fue una especie de deshonrarlos ante la comunidad, con lo cual podía justificar la infidelidad. A partir de lo cual se pudo volver a casar, sin embargo, las críticas sociales la rodeaban, por ello decidió salir a vivir a otra comunidad donde nuevamente contrajo matrimonio.

Este relato del abuelo Severiano nos trae al presente, a través de su memoria, lo que sus padres le contaron acerca de sus vidas, por el año de 1910 a 1940. El matrimonio del que él descende, es de dos adultos separados. La elección de la pareja fue algo distinto debido a que sus padres ya estaban casados. Sin embargo, no deja de ser interesante puesto que se ha planteado en la zona mazahua y en diversas comunidades originarias, que las mujeres separadas o viudas, son reprendidas o pierden la herencia si se volvían a casar, no es así en el caso de su madre, quien con dos hijos volvió a contraer matrimonio.

A pesar de la carga religiosa y el intento de aculturación de la hacienda, como menciona Felipe Gonzales (2014a)) la comunidad mazahua ha resistido de manera consciente o inconsciente a sus tradiciones. Del mismo modo un historiador mazahua resalta que:

De algún modo preservaban su autonomía, tenía que ver con una relación propia de identidad, de totemismo, relación con animales, la naturaleza y lo llevaron mucho a sus tiempos libres sobre todo en las fiestas. Los curas empezaron a ser un poco respetuosos con ellos para conservar su identidad. Las bodas empezaron a tener símbolos y signos tanto de la naturaleza como del embate modernista de las haciendas y con las ideas religiosas que se combinaron o se entretejieron resultando una vida mezclada con tres influencias. La primera de las haciendas con las telas, la segunda de la religión y la tercera su identidad propia, tan es así que los curas

al casarlos les respetaban parte de sus rituales y fiestas, tenían una gran fuerza y vitalidad, hasta 1970 a 1990 fue cuando empezó a perderse la identidad de estas bodas (Martínez (historiador mazahua), México, entrevista con el autor, mayo 2018).

En esta generación como en las siguientes, los matrimonios eran realizados solo entre hombres y mujeres mazahuas, no existen casos donde se uniera un mazahua con un hacendado o mestizo, ni unos ni otros tenía el interés en mezclarse, si algún hacendado le interesaba alguna mujer local, la tomaba por la fuerza, sin que hubiese alguna represalia de la familia de ella, de ahí que en la región existan historias de violaciones y nacimientos de mestizos no reconocidos. Por el contrario, si un hombre mazahua insultaba a hombre o mujer de la hacienda era asesinado.

4. Segunda generación. Matrimonio después de la hacienda (Severiano y Susana)

Después de algunas décadas con el fin de la hacienda, el matrimonio en relación con la elección de la pareja, el pedimento, la celebración del ritual, la vestimenta, entre otros elementos, se adoptó y se continuó resistiendo en algunas tradiciones. Como lo narran María Susana y Severiano, quienes nos cuentan su experiencia con respecto a su matrimonio, en la década de los cincuenta.

Se comenta que a hombres y mujeres mazahuas desde el nacimiento se les proyectaba para asumir ciertos roles de género antes y durante su matrimonio. La mayoría de mujeres paría en sus hogares con ayuda de las parteras, el cordón umbilical que se cortaba se amarraba en un trozo de tela con cierto objetivo, según (González y Vizcarra).

Los roles de las mujeres y los hombres están ya proyectados desde el día de su nacimiento. Por ejemplo, entre mazahuas se cuenta que anteriormente las casas eran de adobe y la mayor parte de ellas contaban con dos cuartos: uno donde se elaboraba la tortilla y otro donde se dormía. Cuando el recién nacido era un varón, su cordón umbilical era enterrado en una de las esquinas del cuarto donde se dormía, pero cuando era mujer, se enterraba debajo del fogón, en el cuarto contiguo. Se dice que el varón debía ser el pilar de la casa, que él era el sustento de la misma, de ahí que se enterrará su cordón en las esquinas de las casas. Por otro lado, el cordón umbilical enterrado debajo del fogón representaba y proyectaba el cuidado del calor familiar y el cocinar como las actividades centrales de la mujer (2006, 102).

María Catalina mujer mazahua de la zona de San Felipe también da testimonio al respecto en su lengua materna, pero con diferente representación.

Mi trunsuji nu zo'onu nu tsitri ka nrense jenkua nu tsitri o fechi anrense nu nrense ni, ya ri o bechi in zo'onu porque mara ra nte'e cuando o chutuji, ya go fechi kichi nrense, za'a, ma ro jyodu nra'a dao go fechi. A mbane a trunsuji a zo'onu kjá un nrense. Mara o kjugue un nzo'onu nu mbane o trusu a nrense eñe. Ya ro bechi a lo jñii pa'a o kjugu un zo'onu un mbane. Un tsixutr'i tambien atru akjanu jenkjua o fechi anrense un nrense.

Su ombligo de los niños se colgaba en el capulín, no lo ibas a perder porque si no, cuando iba a crecer y se iba a casar no iba a saber subir a los árboles, no va a saber cortar capulines, buscar leña. Los bebés tienen que colgarles su ombligo en el capulín. La partera nos decía cuando se caiga su ombligo del bebé a los 3 días no lo pierdan, cuélguenlo en el capulín. El de la niña también se colgaba en el capulín (María Catalina, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Lo asocia con las tareas que le corresponde al hombre realizar de adulto, tales como proveer de alimentos y leña para cocinar. Pero resalta que, del mismo modo, el cordón umbilical de la mujer se colgaba en el capulín, pues considera que la mujer también debía saber hacer las mismas actividades por si faltaba el hombre en el hogar. De alguna forma, muestra que la mujer no necesariamente necesitaba del hombre en esas tareas, debido a que ellos tenían que salir a trabajar lejos.

Interesaba a la población que estas tareas fuesen adquiridas desde niño, puesto que eso se consideraba al momento de contraer matrimonio. Del mismo modo que en la generación anterior los padres de los novios ponían a prueba a los novios, estos debían dominar ciertas actividades, como nos narró Severiano y Susana.

4.1. Elección de la pareja

Susana Sánchez y Severiano unidos en matrimonio en el mes de abril, eran viudos, él ha contraído nupcias tres veces, ella es su segundo matrimonio. Ambos con hijos, ella mujer de 82 años, con quince hijos de los cuales sobreviven seis y él con diez de los que sobreviven siete, con la misma edad de 82 años. Su matrimonio actual se analizará más adelante, sin embargo, en este espacio nos narran como fue su primera boda de hace algunas décadas.

Susana comenta que en su juventud no se casó por decisión propia, sino porque fue raptada y por consiguiente obligada a contraer matrimonio.

Yo estuve trabajando en una casa de un doctor me dijo mi mamá: que te vayas a trabajar como criada en una hacienda, te van a pagar diez pesos. Para mí era mucho lo que me iban a pagar porque en el otro trabajo me pagaban siete pesos. Me dio gusto que iba a ganar diez pesos, aunque la señora era enojona, pero me llevaba a comprar ropa, con tal de que no me fuera, me decía: ándale chana vamos a comprarte ropa para la fiesta. Y sí me llevaba, me compró toda mi ropa, pero en ese tiempo no usábamos zapatos, me compro rebozos faldas. Me compro mucho, para que también estuviera mucho tiempo con ella.

La señora Rosa me decía cástate con mi hermano, cástate con mi hermano, yo les decía no. Yo nunca había platicado con mi difunto esposo, pero una vez me salió de la barranca, yo venía de lavar, la señora me mandaba ya tarde a la lavar, dos veces me salió que me quería agarrar, pero yo me corría y me escapaba no me alcanzaba. Pero un día la señora me mandó a traer mi hermana para que me ayudara porque iba a tener una fiesta. Pero primero me puse a lavar mi ropita, porque casi nunca tenía tiempo para mí, fui ya muy tarde me acompañaba la difunta *male* (señora) Andrea. Ya de regreso me salió arriba de la casa de don Margarito, como me perseguía, parecía yo un pollito como corría para todos lados, él traía una espada larga, ya no hay de esas. La *male* Andrea que me defendía le querían clavar la espada, pobrecita casi la quería matar, mi difunto esposo le daba con ganas, pero ella, aunque la mataran como gritaba, ¡déjala Manuel!, yo como lloraba me daba miedo que le clavara la espada.

La *male* Andrea le decía, ¡déjala Manuel!, me va regañar la señora, y él le decía cállate, tú lárgate a la chingada (ríe). Pobrecita *male* Andrea, y yo lloraba hasta que me agarro y me llevó. Luego mi patrona, Anita, le fue a decir a la mamá de Manuel, o sea mi suegra, le fue a reclamar, ya la iban a golpear a mi suegra. Eso después me contaba mi suegra decía, la *ñi ituxkulu ya ro ongagasg'ó* (la cabeza de búho me quería golpear).

Sí, yo no me fui con mi esposo por gusto, él me robó, me agarró con fuerza y me cargó. Me llevó a la casa que está por el monte, ahí me fue a dejar a su casa, me dejo ahí. Mis papás estaban enojados, más mi papá, fue reclamarle a mi suegra, ella le dijo: si quieres así, si no llévatela ahí está tu hija, esta entera yo no la he tocado. Y dice mi papá que bonito habla la señora, ahora que mi hija ya está en su casa, que ya tiene 15 días con ella apenas me viene a tirar mi hija. Pero mi mamá decía pues que tiene. Pero bueno si yo quisiera sí me iba ir, pero me daba pena, decía: que dirán de mí, estos dirán esta ya se fue andar por allá y ahora ya viene andar por acá, no yo ya no quise, si no me hubiera yo retirado. Mi esposo fue muy encajoso

traía una espada pobrecita *male* Andrea como lloraba que me defendía. Luego decía mi papá ya la llevaste, pero quiero que se casen rápido y le volvieron a decir si quieres así sino ahí está tu hija. Antes nos roban mucho.

O también te pedían, pero sin conocerte, yo tenía una hermana que la vinieron a pedir del paso, llegaron a la casa de mi papá un hombre con su familia a pedirla y le preguntaron a mi hermana ¿qué tú conoces a ese hombre? Porque los de allá nada más te veían y te iban a pedir, aunque no lo conocieras. Por ejemplo, tu vieras una muchacha que te gusta, le dijeras a tú mamá vamos a pedir esa muchacha, aunque no la conozcas, la mamá decía, pues vamos, entonces iban a pedir la muchacha sin que tú la hubieras encontrado antes, así eran esos. Ahora mi hermana no lo conocía a ese hombre, quien lo conocía era su cuñada que se casó allá y yo creo que ella era la palera. Traían cartones de cerveza, mole, chiquiñites de panes, luego le preguntaron a mi hermana, ¿qué si conoces a ese hombre? mi hermana dijo que no, y mi papá no la dejó ir, la recogió y se regresaron con todo lo que llevaban, mi papá no aceptó y no volvieron más.

Antes algunos iban dos o tres veces hasta que aceptaran, pero ellos vivían lejos y no volvieron. Pero antes, (interrumpe su esposo Severiano). Pero antes cuñados o suegros te decían primero yo quiero que unces la yunta por mi lugar y ¿si no sabes uncir la yunta? ¿A surcar el surco? A mí me hicieron mis cuñados. Tocó que cuando encuentras una mujer, decía mi papá, vamos con tu suegro, un domingo y cuando llegamos estaban sembrando y dijo Pancho, pá ya llegó Severiano, dale que va a uncir la yunta a ver si será cierto, dale pa, mi suegro como que no, pero él decía ven Severiano agarra la yunta a ver si es cierto que sabes, yo le decía a mi suegro *tsita*, (viejo), haber *tsita* presta para acá la yunta, que mucho miedo, ya agarre la yunta hice como cuatro o cinco vueltas, porque ya sabía, luego les dije a mis cuñados a ver ustedes y decían no nosotros no (ríe).

Continúa Susana. Antes eran muy malas. Mi suegra me decía que, si sabía tejer, te voy a dar una faja a ver si la sabes hacer, me decía. Plantó los palitos para ver si sabía tejer, yo ya sabía cuándo trabajaba mi mamá me hizo una fajita. Vuelve a hablar Severiano. Un tiempo un yerno lo mandaron a la leña, pero le dijeron que cuando viniera, la leña iba venir chillando un ratón, pero no iba a ser ratón iba a ser que iba rechinar la leña pero de seca, el muchacho pensó que si iba a venir chillando un ratón, en el monte completo el tercio del leña seca, pero dijo y ahora el ratón y se encontró un ratón y lo agarró y lo metió en la leña , pero se brincaba y no pudo llevar el ratón (ríe) y cuando llegó dijo, ahí está la leña, pero no trae el ratón no pude traerlo lo metía pero se brincaba y le dijeron yo no te dije que un ratón te dije que rechinando como ratón y reñan.

Antes todo te calaban, te ponían a cortar leña, pero normalmente eran los cuñados. Raja esa leña, pero bien delgaditas te decían, gracias a Dios yo aprendí a trabajar bien desde joven, yo hacía las rayas del surco bien derechistas con yunta, la primera raya era la más difícil ya de ahí te guiabas (Severiano López y Susana Sánchez (abuelos mazahuas), México, en entrevista con el autor, mayo 2018).

Antes de llegar al matrimonio, del mismo modo, que en la época hacendaria existían ciertas pruebas que se le exigían a hombre y mujer, se establecía una división del trabajo, de acuerdo con el género, para conocer si se poseía ciertas habilidades. Si se superaban ya se podían casar, se intentaba verificar que fuese una “buena mujer” en el hogar y “un buen hombre” en las tareas agrícolas o fuera del hogar. “A veces el papá de la muchacha ponía a prueba al yerno, lo aceptaba en casa con la obligación de ayudarlo en todas las labores agrícolas y si era un buen labrador daba consentimiento para la boda. También había casos en que los padres del novio ponían a prueba a la novia” (Sánchez 2007, 189).

Así a pesar de que existía el robo, previo a consumarse, se intentaba conocer si la mujer u hombre tenía esas habilidades.

Mi cuñada me decía cástate con mi hermano, él sabe trabajar, sacar raíz, agarrar la yunta y después él me contaba que le decían, róbate a la Susana ella sabe hacer una salsa bien sabrosa de chile negro (ríe) (María Susana, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Igual que en la hacienda, hombre y mujer tenía que ser de la zona mazahua, no necesariamente de la misma comunidad, pero si del mismo territorio y poseer ciertas habilidades laborales.

También existía el robo consensuado, los novios se cortejaban durante unos días, a escondidas de los padres conversaban en las milpas, barrancas, magueyes o bosques, la forma de conquistarse continuaba con el uso de espejos, como una señal de que el hombre tenía un interés en la mujer.

Como mencionó Susana existía el pedimento, sin conocer al hombre. Pero a la par también existía, el “pedimento para el contento”, después de haber sido “robada” de forma consensuada, el pedimento era pedir “perdón” y mantener contentos a los futuros suegros.

Cuando pedían a una muchacha para matrimonio, o si el novio la había raptado, acostumbraban hacer y llevar el famoso “contento”, que consistía en enviar un embajador a la casa de la novia que prácticamente tenía como misión hacer el “pedimento” y preparar el terreno para la recepción. Posteriormente los padres del novio familiares y amistades llevaban a la casa de la novia una vela con flores, chiquigüites con tortillas, tamales, guajolotes con mole, fruta, botellas de licor, jarros de *sende* y pulque, adornados con papeles multicolores y flores. El saludo era de respeto, los hombres con una mano sujetaban el sombrero a la altura del pecho y con la diestra medio abrazaban al otro, entre expresiones de gratitud y disculpas. Las mujeres colocaban la mano derecha sobre el hombro del hombre, que igualmente hacían con respeto y alocución. Los padres de la novia invitaban a la comitiva a pasar a la casa.

Después de un largo diálogo los padres del novio hacían entrega del “contento” a los padres de la novia y se llevaba a cabo una gran fiesta, poniéndose de acuerdo a cuál casa irían a vivir los recién casados. Cuando estaban de acuerdo los padres de los novios y los de la novia, al enterarse que la irían a pedir, preparaban la fiesta y era mayor, pero cuando existía el descontento debido a que el novio la había raptado, únicamente disfrutaban del “contento” en forma sencilla.

Una vez terminada la fiesta, los suegros se trataban de *cumbas* (compadres) y *nwanas* (comadres). Según las posibilidades de los pedidores. La despedida era otra ceremonia ritual. Los hombres y las mujeres lo hacían en la misma forma del saludo y para agradecer la recepción y estancia lo hacían acercando sus cabezas tres veces, a la derecha, a la izquierda, y nuevamente a la derecha, con la expresión repetida muchas veces de *poki cumba* (gracias compadre) y *pocki wane* (gracia comadre) (Sánchez 2007, 190).

La inclinación en forma de reverencia al lado derecho e izquierdo aun continua, como una forma de gratitud, hermandad y respeto que del mismo modo se abordará en otro apartado. En ocasiones era necesario más de una visita y no era obligatorio que el novio acudiera, él podía asistir a la casa de la novia hasta que se autorizara el matrimonio a la comitiva, como comenta Severiano:

Mi esposa la fui a pedir cuatro veces, hasta la cuarta vez aceptaron sus papás yo como no tenía papás fueron mis tíos a pedirla. Llevaban panes, pulque, una botella de revuelto (refresco con alcohol de 96 grados). Yo no iba, ellos iban y ya después regresaron y me dijeron, ya está todo, nada más que se casen y ya, así ya llegué a la casa de mi novia y ya me junté con ella

estuve un tiempo así, ya después vinieron las campañas de bodas y nos casamos (Severiano López, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

En los años cincuenta existían varias formas de elección de la pareja, la primera por robo consensuado o por la fuerza, la segunda por el pedimento previo a un noviazgo o sin conocerse. Sin embargo, en las diferentes formas coincidía que al hombre y mujer se le ponía a prueba para poder continuar con el matrimonio.

Los mazahuas aprendieron rápido el cultivo en las haciendas, les interesaba que no estuviera estéril la tierra, empezaron a tener prácticas de riego y siembra. Por ello hombre y mujer tenían que aprender primero las técnicas de sembrado con la yunta de animales, saber usar herramientas como el hacha y ella tenía que saber moler el maíz en el metate, hacer las tortillas, el atole, el frijol todo lo referente a la cocina. Esto funcionó con los años como una especie de si lo sabes hacer te casas si no, no, era un resultado del trabajo que hacían en la hacienda como de su herencia prehispánica (Martínez (historiador mazahua), México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Cuando se tenía el permiso de los padres y se realizaba el pedimento o “contento” se procedía al matrimonio.

4.2. El ritual de matrimonio

En el primer matrimonio de Severiano y Susana mencionan que, del mismo modo, que, en la época hacendaria, debido a la pobreza en la que se encontraban se realizó una fiesta sencilla, pero con alegría. La economía se vio afectada con el fin de las haciendas, el fin de estas no garantizó una “mejor” calidad de vida, a pesar de que hubo la repartición de tierras, en muchos lugares no fue de forma equitativa. Varios mestizos de la zona continuaron acaparando las tierras, dado que, la población desconocía el proceso para adquirir terrenos. Y los pocos que obtuvieron la volvían a perder por deudas con los mestizos.

Severiano recuerda así su ritual de matrimonio:

Yo me casé a los dos meses de que pedí mi esposa, fue un compromiso cuando la pedimos, antes dabas la palabra y tenías que cumplir. Y antes cuando nos casamos no nos compraban ropa, teníamos que conseguirla, era prestada. Por ejemplo, tú te vas a casar y no tienes ropa, pero si otra persona tiene te prestaba, chamarra, pantalón camisa, la mujer conseguía naguas, rebozo, saco, todo eso, zapatos no había. Consegúan hasta caballos para el novio, la novia y

los padrinos, cuatro caballos conseguían. Se casó uno de mis hermanos, el difunto don Benito y el difunto Cruz, los padrinos eran de “razón”, el difunto mi hermano era el difunto don Chucho; el difunto Benito fue don Casto; el difunto Cruz sus padrinos fue don Antonio Granados, los padrinos eran de “razón” todos, ahí si los padrinos ponían los caballos, regresaron de la iglesia en caballo (López Severiano (abuelo mazahua), México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Se invitaba a los mestizos a quienes llamaban gente de “razón”, para poder emparentar con ellos y así de alguna forma garantizar una “buena” relación con los que podían ser sus patrones. Y estos aceptaban por diversión, para asistir a la fiesta. Si bien no se mezclaban en cuanto a un parentesco por matrimonio, en algunos casos si lo hacían respecto al parentesco “de compadrazgo”. La fiesta era un espacio donde ambos podían convivir y compartir los alimentos.

Por su parte Susana recuerda su matrimonio de la siguiente manera:

Cuando yo me casé también se casó el difunto pale chucho y la male Asunción, la mamá de Luis, pale chucho era viudo y la male asunción también, se casaron el mismo día que nosotros y cuando llegamos de la iglesia, nos vino encontrar una muchacha, que ya no íbamos a llegar a gusto, porque mi padrino difunto Felipe había ido a conseguir música para tocar, pero luego nos encontraron y nos dijeron que ya no íbamos a llegar a gusto, porque habían matado al difunto Antonio el hermano del difunto Felipe, mi compadre, lo habían matado los Gómez allá en la cebolla fue muy triste mi boda. (Interviene Severiano), pero así era, antes usaban gabán (cobija) pero todo prestado. No hacíamos gran fiesta ese tiempo comíamos lo que había, habas y frijolitos o si no había para mole y pollo, comíamos sardinas en lata, eso apenas habían traído las tiendas grandes y le gustaba mucho a la gente y con eso comíamos bien contentos. Luego a bailar toda la noche y tomando y bailaban el conejo (López Severiano (abuelo mazahua), México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Otros análisis mencionan que:

Para la celebración de la fiesta se formaban grupos y se sentaban en el suelo sobre un petate, en el centro colocaban un chiquigüite con tortillas y tamales, en una cazuela servían el mole y en otros los frijoles, sin faltar el pulque, que a medida que hacia efecto subía el tono de voz en las pláticas, entre sonoras carcajadas que se escuchaban gran distancia. Se les proporcionaban platos de barro para servir la comida. El cuarto o la pieza donde se reunían las familias de

escasos recursos económicos, lo mismo servía de cocina, de comedor y de dormitorio. Los de mejor posición tenían dos o más cuartos y una cocina aparte (Sánchez 2007, 190).

Los rituales de matrimonio con más elementos eran debido a que se invitaba a padrinos mestizos, de una mejor posición económica, llamados *botas* (hombre blanco y rico) y *busus* (mujer blanca y rica) o también conocidos como gente de “razón”.

La fiesta era precaria se realizaba con lo que se tuviese al alcance económico, pero continuaba el uso de bordados, el baile del conejo y el ritual en el fogón. Se relata que se empezó a comer productos enlatados y se implementó el uso de ropa moderna, pero que era prestada. Con lo cual se puede decir que fue el inicio más visible de una modernización, si bien desde la conquista y la hacienda la modernidad iniciaría en estas zonas. Es en la década de 1950 cuando se hace notorio la adopción de productos que no se producían en la zona.

5. Tercera generación. Matrimonio en los años 1960-1980 (Catalina y Pablo)

5.1. El pedimento

Antes de llegar al pedimento o robo, del mismo modo, existían noviazgos ocultos, en el río, en el bosque o el pozo de agua. Pero para ello existía una especie de código para poder cortejar a la mujer. Las niñas para señalar su estado social traían tiras bordadas de lana o de listones en las trenzas del cabello. De acuerdo con la ubicación de estas, se expresaba el estado social. Una trenza atrás y una adelante, significaban que era soltera. Si las dos trenzas lucían adelante es que la mujer ya tenía novio y había que tener cuidado si se quería cortejarla y si las dos trenzas estaban atrás, es que ya era casada y se le debía respetar (Martínez (historiador mazahua), México, entrevista con el autor, mayo 2018).

A partir de ese código se elegía a la pareja y de la misma forma que en las dos generaciones anteriores se realizaba el pedimento con un previo noviazgo, que consistía en mantener diálogos escondiéndose de los padres. Pero también continuaba el “robo” a partir de un mutuo acuerdo. La práctica de “robar” a la novia sin conocerla había disminuido, pero no desapareció. De ahí que algunas mujeres empezaran a migrar a la capital para evitar ser raptadas por algún hombre (Arizpe 1978).

María Catalina, con ocho hijos, ama de casa, se dedica al cuidado de sus hijos, limpieza del hogar y cocinar, a la edad de 58 años nos narra cómo fue su pedimento y matrimonio cuando ella tenía 17 años alrededor de década de los 70.

Cuando a mí me fueron a pedir me llevaban un cántaro de pulque, dos cartones de cerveza y un chiquigüite de fruta, una canasta de flores y una vela. Fue en el mes de septiembre. Cuando me fueron a pedir, el primer día no aceptaron mis papás, primero me preguntaron que, si yo conocía a ese hombre y yo les dije que no, porque tenía miedo que me golpearan, pero no me creyeron, mi papá y mi mamá me regañaron me dijeron que seguro yo ya lo había conocido, entonces les dijeron a mis suegros que fueran al otro día, que porque apenas iban a platicar conmigo.

Entonces hasta el otro día volvieron porque el primer día no quiso mi mamá, yo tenía diecisiete años y dijo no, a lo mejor no ha encontrado al muchacho, hasta que le vamos a preguntar a mi hija, entonces si ya vamos a aceptar. Se regresaron con sus cosas y ya al otro día ahí van otra vez. Me dijo mi papá ya para que vamos a pelear, si sabes tú muy bien que ya platicaste con el muchacho, ya para que vamos a estar negando, entonces ya le dije que sí y ya al siguiente día llevaron la vela y las flores y comenzaron a tomar la cerveza. Y nos dijeron pero rápido se casan en el mes de febrero y ya dijeron que si (María Catalina, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

En los casos de “robo” donde existía un muto acuerdo se reproducía porque los padres no permitirían que la hija se casara, ya sea por la edad o por la descendencia familiar del novio, debido a que existía la rivalidad entre familias, que por cuestiones de tierra o de animales peleaban hasta la muerte.

nu tia mago o ponutrjo dya dyoruji o ponutrjo, o yutru neme in andegue. Ya kjo ma o siriji porque ya o mebi kjo in novio.

Ya ro recibido in xuntri porque ya kjo danxomu kjo va oxu, ma ro jyasu ya va eje un ta´a kje novio ma eñe in xuntru va suji un chí´igo va syju, o bubu kja nzumu. Ya go zetre, ya ra xoru va juntru nu cera, da xulo trapju, ra xoru ra ne xutsuji. Kja n era mamagojme. Va tuju nu lulu, un trapju kje ra tiji.

La tía mago que se casó en mí mismo tiempo, se la robaron ella no la pidieron se la robaron y ya no regreso porque ya no iba a poder casarse con otro, ya se había ido con su novio.

La mujer ya no la recibían los papás, porque ya toda la noche había pasado con el novio, ya cuando amanecía, iba el papá del novio con los consuegros y decía, mi hijo llevó a tu hija está en la casa. Ya llego, ya mañana te traigo la cera y el pulque, ya mañana te lo traemos. Así decían, llevaban pulque y se emborrachaban (María Catalina, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Ya no era necesario realizar varias visitas a los suegros o enviar una comitiva que prepara el pedimento. Pero continuó el uso de una vela y flores que se entregaban a los papás de la novia. Así mismo prevalecía esa relación entre costumbres y naturaleza.

Severiano comenta que así pidió a una de sus nueras:

Cuando llegué con mi consuegro yo le dije así: mi hijo encontró una flor del campo y creo que tú tienes algunas florecitas, mi hijo la vio muy bonita y decidió cortarla, por eso vengo para pedir disculpas si ha cometido algún daño, porque esa flor es tuya y así como la corto, ahora la debe cuidar debe responder para que siempre este bonita, así como la encontré, así se hará responsable. Y ya mis consuegros me dijeron que sí que estaba bien y ya entregamos las frutas, las cervezas y la vela que llevábamos (López Severiano (abuelo mazahua), México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Había un respeto, comparación con la naturaleza y si el novio le gustaba a la mujer se la llevaba y a los tres días buscaba el perdón, el papá del novio no podía ya regresarla. Esto era un compromiso obligado, la mujer que regresara era rechazada y estigmatizada como “fracasada”.

Las pruebas para saber si eran aptos para contraer matrimonio continuaban. En la casa de la novia pedían al novio ocho días de préstamo para ver si estaba preparado para mantener a su hija, lo levantaban temprano a trabajar en el campo, cortar leña, lo llevaban a sacar raíz de zacatón para ver si sabía usar la palanca y el gancho con que se extraía, pues hasta antes de migrar a la ciudad de México ese seguía siendo el trabajo del hombre. Vender esa raíz les garantizaba el sustento familiar y así librarse de una vida de peón con los mestizos o de realizar trabajos fuertes en la capital. De alguna forma ese trabajo era autónomo, una especie de resistencia a ser sometidos a la explotación laboral.

A la mujer se le ponía a moler el maíz, hacer las tortillas, lavar la ropa, si no lo hacían bien no se casaban, pero no era posible, normalmente lo hacían bien y aunque no fuera así aprendían y se casaban.

La prueba de la comida continuaba del mismo modo. En las mañanas le ponía salsa picante al hombre y lo combinaban con *atole* hirviendo y tenía que comérselo sin poner gestos, era para demostrar que era macho, que era hombre y tenía que responder a las exigencias de los suegros, se ponían actividades a ambas partes. La población mazahua se casaba durante la adolescencia, no existía una orientación, sobre todo sexual de parte de los padres, todavía existe esa parte no hay buena comunicación con los progenitores, siempre ha existido un machismo definido, las mujeres son sometidas no pueden protestar al marido, son obedientes, esta situación ha traído muchas consecuencias de violencia, se conoce a varios hombres que llegaron a matar a sus esposas, pero que por la época no eran denunciados (Martínez (historiador mazahua), México, entrevista con el autor, mayo 2018).

5.2. Ritual de matrimonio

Antes de llegar al matrimonio a las mujeres también se les enseñaba a bordar, porque parte de la vestimenta que iban a presentar tenía que ser hecha por ellas, tejer su propia vestimenta del mismo modo, que en las dos generaciones anteriores la mujer usaba su traje mazahua o conseguían la ropa.

Antes no usaban esta ropa, yo una faldita que use. Ya ves que ahora dicen que debes comprar un vestido blanco para que se casen, yo sólo usé mi traje mazahua la falda, el saco, el rebozo y el novio también cualquier ropa ponía, nada de traje, una camisa blanca y pantalón negro así nomás y su sombrero (María Catalina, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Así mismo, Antonia comenta:

Cuando yo me casé no sacaban fotos tiene más de 30 años que yo me casé, no había nada de eso. No bailaban así con grupo, hasta ahora apenas hacen eso. Cuando nos casamos nosotros no bailaban con el borrego, ni buscaban todos los padrinos que buscan ahora, así no estaba entonces, apenas cambió. En mi boda nada más cuando nosotros nos casamos, nos fuimos a la casa de la difunta mi mamá, ahí nos quedamos una noche de fiesta. Por ejemplo, si nos casamos el sábado iban hacer convivio ahí, toda la noche iban a bailar, iban a meterse en una casita que le echaban zacatón arriba y ese vestido de ahora no ponían, entonces nada más un

traje así de blanco, así ya lo que hacen de ese velo, como le dicen, no usaban (Antonia, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

En estas narraciones resalta la vestimenta que se usó, hasta los años 80 aún se preservó el traje mazahua, no obstante, con la migración y la modernización se empezó a adoptar el vestido blanco de novia y el traje casual en el hombre.

Después del ritual de la iglesia se acompañaba a los novios e invitados a la casa con músicos tradicionales que usaban instrumentos de cuerdas. Los papás del novio, familiares y amigos se arrodillaban sobre un petate y eran recibidos con sahumero y flores. Esto en la casa del novio, dado que primero acudían al hogar de los padres de ella a despedirse y ahí se tenía que atender a los familiares del hombre. Llegar a la casa del novio o la novia era ser atendido con dedicación, así la fiesta era un día en la casa de la novia y el domingo hasta amanecer el lunes en la casa del novio, la celebración duraba tres días.

Al llegar a la casa del novio, de la misma manera que en las dos generaciones anteriores, los pasaban a la cocina y se encendía una vela, según Severiano:

La vela es para el señor San José que es el mero milagro, entonces dicen que la vela se le prende el señor San José en el fogón, bueno eso así hablaban, ahí le daban consejos a los novios los padrinos, por ejemplo ahora usted, si yo fuera tu padrino, ya cuando terminaba yo te iba a dar un consejo, pues ahora ya te despediste con tu matrimonio, ahora, pero cuidala como lo que hiciste, ahora le vas arrimar el gasto, si vas a comprar sino tienes puedes pedir, si no compras, pues la mujer a donde te va agarrar que te va dar sino pides.

Ahora la novia su madrina le dice si te compra, hazlo, cóselo, lo que te van a traer ofrécelo, dáselo su comida, dile siéntate a comer, cocina, dale de comer cocínale ofrécele cuando llegue, porque si llega y pide y no hay, dice: porque no lo hiciste, porque no hiciste las tortillas, qué andabas haciendo. Por eso luego las regañan, tú calcula cuando ya venga llegando, muele para que cuando llegue este todo listo, las tortillas, la comida o la sala por lo menos, no vas a ser floja. Pero si te dan hazlo, pero si no te dan, pues de dónde vas agarrar, si te piden a dónde vas agarrar. (Interviene Susana) ahora la mujer también le debe insistir al hombre para que le dé.

Y también se le dice tú cuando llegue él ya hiciste algo, tienes las tortillas dale su plato, atiende a tu marido, vas a lavarle su ropa, antes no se planchaba, pero tenías que lavarles su

ropa. (Interviene Severiano) si te compra jabón lávale su ropa, pero si no te compra, pues de dónde, bueno yo así hice ya con mis hijos, pero habremos muchos que no compramos, pero exigimos (ríe), algunos toman mucho trago y no cumplen (Severiano y Susana, México, en entrevista con el autor, mayo 2018).

Del mismo modo María Catalina comenta:

Nosotros nos casamos en el pueblo nuevo, ya cuando regresamos entramos a la cocina y prendimos la vela en el fogón, porque es ahí donde te vas a sentar y vas a moler ahí, es ahí donde vas a estar en el fogón y ya te dan consejos de cómo vas a tratar tu marido, bueno yo mi mamá me daba consejos y el marido le da consejos su papá. Ahora ya vas a estar aquí tienes que respetar tu marido, todo lo que te dicen que vas a hacer, vas a vivir bien con el marido, ya el novio también le va a dar consejo sus papás y le dicen lo mismo vas a respetar a tu mujer, le vas a dar gasto, si van a vivir los dos van a estar aquí. Y que según los novios no podían comer en un plato cada quien, porque según eso no era bueno, tenían que comer en un solo plato los dos, así decían (María Catalina, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

El ritual en el fogón continua presente como en la siguiente generación, dado que detrás de este hay una carga religiosa, pero también prehispánica que se explicará en otro apartado. Al término de este ritual se continuaba con la comida, se ofrecía el mole, con pollo y tamales. El *sende*, el pulque, cerveza y botellas de alcohol. Al término de la comida seguía el baile, que era con un tocadiscos de vinilo, este había suplantado o se combinaba con el grupo de cuerdas musicales, pero no existían grupos ni sonidos musicales.

Puro tocadiscos *mi* ante nada de grupos *ngue* tocadiscos *kjo yitruji kjo go mburu nemeji*.

Puro tocadiscos habían antes nada de grupos, era el tocadiscos con el que bailaban (Antonia y María Catalina, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Con la llegada de los tocadiscos de vinilo, la cerveza y botellas de alcohol, como Bacardi, nuevamente nos lleva a deducir que fue el inicio de una modernización y migración de la zona. Otra evidencia de ello fue la implementación de un ritual que se realizaba con cigarros, que en las generaciones anteriores no usaban, lo tradicional era mascar tabaco, pero no el procesado. A partir de ello reprodujeron un nuevo ritual como lo relatan Antonia, María Catalina y Severiano:

Antes te ponían listones con una caja de cigarro que te iban a poner en la cabeza, iban a poner todo alrededor de tu cabeza y los que bailaban venían y te sacaba de tu cabeza un cigarro, fumaba y bailaba, te sacaba el cigarro y fumaba y así, luego ya el día domingo le iban a tocar su casa del novio y así dos días que hacíamos nosotros de la fiesta, pero ahora ya no (Antonia, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Por su parte Severiano comenta:

Cuando se casaron mis hijos a la novia les ponían cigarros, una corona de cigarros, a mí me toco comprar un paquete de cigarros faros que clavaban en las trenzas, llenaban la novia su cabeza de cigarros con un listón, pero ahora ya no hacen, para mí como que antes hacían muy bonito, ahora ya no se hace, antes despedían a la novia, le daban vueltas a su nueva casa bailando con músicos, los invitados le quitaban los cigarros a la novia y fumaban decían que eran cuetes para despedirla. Pum, pum, pum toda la gente que las acompañaba fumaban los cigarros, así los acompañaban. A mí me toco eso, pero con mis hijos, luego bailando dándole vueltas a la casa quiere decir que la recibían dando vueltas, luego entraban a la cocina enterraban el rosario y la cera que íbamos a prender frente al fogón ahí todo (López Severiano (abuelo mazahua), México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Del mismo modo Catalina realizó este ritual:

En la cabeza nos ponían cigarros, decían, vamos a bajar los novios para que vamos a bailar y me pusieron dos listones en la cabeza me lo amarraron. Y todas mis trenzas pusieron cigarros y a bailar y buscar el conejo. Y así tomar hasta amanecer el lunes (María Catalina, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Con este ritual, se ofrecía a los invitados el cigarro, cada individuo que tomaba uno de la cabeza de la mujer, era para compartir la alegría entre invitados y los novios. Para que tuvieran éxito en su matrimonio. Pero la mayoría desconoce un significado más profundo y el origen del ritual del cigarro.

Otro ritual que se realizó y que también desaparición en la generación actual era el baile del bebé:

Algo que ya se perdió es el baile del bebé, la mamá de la novia junto con unas amigas preparaban un pan en forma de bebé y lo ponían en un rebozo y con música empezaban a

bailar, con un diálogo solo entre mujeres, entre la familia del novio y el de la novia, este dialogo era tenía que entretener a las consuegras, para que en un descuido la mamá del novio le arrebatara el pan a la mamá de la novia y si la mamá del novio le arrebataba él bebe de pan, ella y su familia se dedicarían a poner nombre y su educación de los futuros hijos, pero si no se lo quitaban, la mamá de la novia estaba obligada a darle el nombre que eligiera junto con su hija. Ponerle el nombre que ellos gustaran. Así se platicaban entre ellas y se decían de ¿dónde eres? ¿qué haces? ¿a qué te dedicas? y de repente cuando se aburría una se iba con otra y con otra. El chiste era quitarle una por una a las que protegían el bebe, quitársela a la consuegra. En un descuido alguien de la familia le arrebataba el rebozo y ahí se acababa el baile o hasta que dijera la consuegra se acabó el baile y se quedaba con el rebozo y el bebé. Hoy ya no se observa (Martínez (historiador mazahua), México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Estos dos rituales reinventados y desaparecidos, que habría que profundizar en otro análisis su significado, pero por ahora se observa en ellos una reinvención de tradición que Felipe Gonzales también analiza en pueblos prehispánicos para expresar que.

la cada vez mayor dependencia del mercado laboral, obliga a la incorporación permanente de elementos y nuevos símbolos al sistema ritual festivo. En este sentido, se trata, ahora, de un proceso que no se refiere solamente a la reproducción tradicional de la cultura, sino a su reinvención completa para permanecer (González 2014, 268).

Lo que resulta interesante es que para que las tradiciones culturales permanezcan según el autor la cultura también tiene que reinventarse para sobrevivir. La incorporación de nuevos elementos no significa la “pérdida “cultural, sino que garantiza su continuidad.

Durante esta generación se incorporaron varios elementos, como el tocadiscos, los cigarros, el alcohol, el pan, pero permanecía el baile del conejo, el ritual en el fogón, esto debido al auge migratorio y la “mejora” en las condiciones de vida. Como comenta Severiano ellos empezaron a migrar a la capital del país en la década de los sesenta.

Yo también fui a México a trabajar, hacía la revoltura sin zapatos, yo llegué allá sin zapatos trabajaba a pura pata rajada, el maestro con el que trabajaba le di lástima y me dijo que se iban a partir mis pies y me dijo te voy a traer unos zapatos mañana, ya están usados, pero te van a servir y ya me los trajo y ya andaba yo muy feliz trabajando. Me llevó un señor de aquí, me engaño, me dijo que íbamos a Xochimilco, que ahí había cosecha de maíz y pagaban bien y yo

creí y ahí nadie te ocupaba. Y mejor nos fuimos para México, ahí quince pesos me pagaban. Era joven tenía como 16 o 17 años, ya después compré zapatos me gustó México, me quedé 11 meses haya, ya para que venía si no tenía familia me quedé 11 meses sin venir. Hasta que me casé, ya iba y venía cada quince o veinte días, pero eso el primer año, porque como ya tenía mi mujer entonces ya después me quedé a trabajar acá (López Severiano (abuelo mazahua), México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Con el inicio de la migración a la capital, la gente iba y volvía a sus hogares, lo que, en alguna medida, se notó en la adopción y desaparición de los rituales en el matrimonio. a pesar de que se ha demostrado que la migración no es la única causa de transformación de las tradiciones locales (Oehmichen 2015) en cierta forma se notó su influencia.

6. Cuarta generación. Matrimonio actual

6.1. El pedimento

En la actualidad es importante resaltar que tanto el pedimento como la boda se realiza de diferentes formas de acuerdo con la región, comunidad o municipio. Algunos elementos materiales e inmateriales son comunes como el ritual del fogón, pero también existen otras variantes en la celebración principalmente en la región mazahua asentada en Michoacán.

En la contemporaneidad a la pareja se le conoce en un contexto distinto al de las tres generaciones pasadas. De los cinco matrimonios analizados, tres conocieron a su pareja en la ciudad de México, en lugares como las terminales de autobuses, los parques, en el autobús de regreso a sus hogares, de algún modo, el trabajo en la ciudad como albañil o como ama de casa los llevó a conocerse.

A través de familiares o amigos fueron presentados y de ahí surgió una relación amorosa. Lo que continua y que se analizará en el siguiente capítulo es que ambos, hombre y mujer, según ellos deben ser de la misma zona, no necesariamente de la misma comunidad, pero sí de alguna comunidad vecina.

Así inician un noviazgo y con el paso de los días deciden vivir juntos y se procede a realizar el pedimento. El robo de la mujer con o sin consenso es casi nulo, lo que se reproduce es la fuga de los novios, cuando los padres no están de acuerdo, sin embargo, en la comunidad

también le llaman “robo” a la fuga acordada y posterior al noviazgo o fuga se continua con el “perdón” “contento” o pedimento.

Después de llevarse a la pareja se acude a pedir “perdón” o en su caso el pedimento para iniciar su vida marital, según (entrevista con Gerardo, 2018) consiste en acudir a la casa de la novia con previo aviso, los novios se ponen de acuerdo con la fecha y ella avisa a sus padres que irá el novio a su casa y explica el motivo. Antes del pedimento los padres de la novia ya conocen al pretendiente, de la misma forma que la familia del novio. En alguna fiesta reunión familiar es presentado, con la condición de que, si se lleva a la novia o novio al hogar de los padres, es porque la relación se pretende formalizar a futuro. No se permite o es mal visto en la comunidad que se lleve a diferentes parejas sin que exista una formalización.

En el pedimento el hombre con sus padres, hermanos, primos, tíos y amigos acuden a la casa de los futuros suegros. Cada acompañante debe llevar una canasta o caja de frutas, panes, bebidas como cervezas, tequilas y una despensa, si acuden cincuenta personas se debe llevar la misma cantidad de canastas.

Se lleva a varias personas por lo menos diez, sin un límite pueden ser veinte, treinta o más, con el objetivo de que la futura familia no se niegue a otorgar a la hija. A pesar de que en la actualidad es difícil que alguno se niegue, en décadas pasadas algunos padres se oponían al pedimento, pues este se realizaba a la edad de 15 a 20 años, lo cual no agradaba. El llevar a varias personas de algún modo era para presionar a la familia de la novia, para que concediera la mano de la mujer.

Al llegar a la casa de la novia, los padres del novio, explican los motivos.

Cuando yo fui a pedir mi nuera llegué y dije: creo que tu hija y mi hijo se entienden, ellos ya han platicado y mi hijo quiere hacer su vida con tu hija, por eso venimos con tu perdón a pisar la tierra de tu casa para platicar, pues ya venimos a pedirla. Y ya después mi consuegro nos dijo que si, ellos ya estaban preparados, mi nuera ya les había dicho y entonces pasamos y encendimos la vela y entregamos la una canasta flores. Esta vela es la luz que alumbrara su matrimonio y las flores es a cambio de la mujer, porque le estamos robando una de sus flores que es su hija.

Y ya todos los que nos acompañaron que éramos como treinta, entre parientes y amigos entregaron los regalos, canastas de frutas, panes, despensa y mi hijo les entregó a sus suegros unas botellas de tequila y de whisky. Su papá de mi nuera, ya dijo que sí, que estaba bien. Y ya nos arrodillamos ante la vela y las flores para platicar con cada uno de ellos, les dijimos que no era un juego que debían portarse bien y aguantar los problemas, nos pusimos de acuerdo en donde iban a vivir y si ya se la iba llevar de una vez o hasta que se casaran.

Y como es pedimento, pues ya de una vez se la lleva, porque ya hay un compromiso de la familia. Y así y como también llevamos comida y ya sacamos la comida y mis consuegros también ya tenían algo preparado y comimos. Pusimos fecha para la boda y ya ves se acaban de casar (Gerardo Garduño, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

A partir de este ritual se tratan de *kumbas* y *nguanes* (compadres y comadres), este compromiso familiar dentro del pedimento, tiene una carga religiosa, pero resalta que, con el compromiso de los padres a responder por los hijos en caso de alguna falla, no hay necesidad de apresurarse al matrimonio religioso. En la actualidad algunos no lo llevan a cabo hasta después de varios años, pueden pasar hasta más de cinco años y con hijos hasta que reúnen los recursos para celebrar el ritual. Por tal motivo, el pedimento en ocasiones es suficiente para consumir un matrimonio sin realizar el ritual de la iglesia.

6.2. El ritual de matrimonio

Para contraer matrimonio se planea por lo menos uno o dos años antes. Los rituales observados durante el trabajo etnográfico se planearon dos años antes, las parejas llevaban por lo menos cinco años o más viviendo en “unión libre” y con hijos. Ignacio y Leticia, Gerardo y Vanesa, Pedro y Laura, Carlos y Lizbeth, José y Leticia con por lo menos un hijo, otros con tres.

Para poder realizar la celebración, algunas parejas deciden trabajar ambos y dejar a los hijos con los padres, debido a que según ellos realizar el matrimonio religioso implica un costo que les sería complicado reunir uno solo. Como es el caso de Pedro y Laura, que incluso por falta de tiempo la mamá de él es quién comenta:

Los dos trabajan en México mi nuera también agarro su trabajo, ya tiene cuatro años desde que se fue, dijo, voy a ir a trabajar suegra, voy ayudar a tu hijo. Lo que va a ganar tu hijo vamos a comprar sus pañales la niña y la leche que todavía toma, ya lo que voy a ganar yo

vamos a echar ganas a la casa, ya terminando la casa nos casamos dijo y ya se fueron y ahora ya terminaron la casa y dijo ella: aunque falta el piso a la casa ya decidimos que vamos a casar y cuando terminamos de casar, pues ya me voy a quedar a la casa dijo ella. Y ahora que ya se casaron dice que se va quedar en el mes de agosto cuando van inscribir los niños a la escuela, porque la niña que tiene ya va entrar a primero, pero esa la tiene su *guela*, su mamá de mi nuera, porque dijo: la voy a llevar con mi mamá porque tú todavía tienes muchos niños chicos, y van a pelear y no te va dar abasto a ti ver tus niños, por eso mejor voy a ir a dejar con mi mamá (Antonia, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Esta es una tendencia de las nuevas familias mazahuas, que por causas económicas y sociales migran a la ciudad para trabajar ambos y consolidar sus proyectos de vida. Cuestión que se abordará en el siguiente capítulo.

Además de trabajar ambos para reunir el dinero para la fiesta, también uno o dos años antes se invita a los familiares y padrinos, para que contribuyan con algunos gastos y se avisa a los que ellos han ayudado antes para que, del mismo modo, les regresen el apoyo. Si en alguna fiesta anterior apoyaron con un borrego o bebidas se les regresará lo mismo o más. La celebración tampoco sería posible sin la ayuda mutua y los padrinos (Ver tabla no. 3.1).

Tabla 3.1. Padrinos que contribuyen para celebrar la fiesta

Padrinos	Gasto aproximado \$MXN
Padrino de Velación quien compra los anillos y arras. (Padrino principal).	8, 000. \$
Padrino de lazo	2, 000. \$
Padrino de lona, mesas y sillas	10, 000. \$
Padrino de adorno de la iglesia	2, 000. \$
Padrino de adorno de la lona	2, 000. \$
Padrino de pastel	8, 000. \$
Padrino de brindis	2, 000. \$
Padrino de zapatilla	1, 000. \$
Padrino de vestido	5, 000. \$
Padrino de grupo musical	40, 000\$

Padrino de sonido musical	15, 000. \$
Padrino de mariachi o músicos de cuerdas	10, 000. \$
Padrino de centros de mesa	2, 000. \$
Padrino de vino	10, 000. \$
Padrino de video y fotografía	7, 000. \$
Total	124, 000. \$
Al el tipo de cambio actual en dólares es un aproximado de:	7, 000. US

Fuente: Cayetano Alberto 2018, con base en datos de observación etnográfica.

En su mayoría se acepta a ser padrino, es un compromiso que no se puede rechazar, es una especie de deuda moral. A los novios les corresponde atender con comida y bebida a estos padrinos e invitados, ofrecer los alimentos es una forma de retribución a los que han gastado para la celebración. Otro gasto aproximado de tres mil dólares que le corresponde a la familia de la pareja. Lo que también los motiva a migrara para reunir la inversión.

Pero una vez que se ha trabajado por varios años para reunir esa cantidad, llegado el momento de la fiesta, vecinos y familiares van al municipio a comprar refrescos, cervezas, pollo, las verduras y todos los ingredientes que se usaran para la comida. La boda se celebra los sábados por lo que, tres días antes, comúnmente el día jueves se coloca una lona amarilla, (ver anexo 3.9), que a lo lejos se puede apreciar, los que la observan la ven como una forma de invitación a la fiesta, para acudir a divertirse, comer o apoyar en su preparación.

Con ello vecinos y familia que desconocían de la fiesta se enteran y el día viernes y sábado varias mujeres a las dos o tres de la mañana llegan con o sin invitación a preparar la comida, es un momento donde se reúne la mayoría del pueblo, sin necesidad de ser familia consanguínea, todo el que llegue, incluso de pueblos vecinos, es bienvenido para matar los cerdos, borregos, guajolotes, algunas reses o para limpiar la casa. Ya el día sábado del mismo modo desde madrugada se empiezan a cocinar el mole, los tamales, preparar las carnitas de cerdo y la barbacoa.

Alrededor de las doce del día la comida está lista y los novios desde temprano se arreglan para el momento, la novia contrata una estilista y maquillista para arreglarse. Con el vestido blanco de novia y el hombre con un traje común salen por separado para arribar a la iglesia. Al entrar a dicho lugar la novia es tomada por su padre, en caso de que falte el padre o hermano es entregada al novio por algún tío. Ya dentro del altar empieza el ritual con el discurso del sacerdote:

El matrimonio es una institución divina creada por Dios, es la unión del hombre y la mujer para formar una familia, esta familia ahora va a ser una pequeña iglesia en donde se enseñan los valores cristianos, los valores evangélicos, enseñanza de Dios, la fraternidad. Es por eso que ahora forman ya desde hace cinco años esta unión, era unión libre pero ahora van a formalizar esta unión. A nadie se le niega esa unión a la edad que sea. Como hijos cada quien hace su vida y se deja a los papás. Esta etapa de la vida es alegría, entusiasmo. El señor los bendice, son un matrimonio y adelante.

Ignacio y Leticia ¿han venido aquí a contraer matrimonio libremente sin que nadie los presione? Sí. ¿Están dispuestos ser fieles uno al otro durante toda su vida? Si padre. Agárrese de las manos, póngase de frente. El novio repita conmigo: yo Ignacio te acepto a ti Leticia como mi esposa, prometo serte fiel en las alegrías y en las penas, en la salud y en la enfermedad, amarte y respetarte todos los días de mi vida. La novia repita conmigo: yo Leticia te acepto a ti Ignacio como esposo, prometo serte fiel, en las alegrías y en las penas, en la salud y en la enfermedad, amarte y respetarte, en la pobreza y en la riqueza, todos los días de mi vida amen. Lo que Dios acaba de unir que no lo separe el hombre. Un aplauso para este nuevo matrimonio (Sacerdote de la parroquia de San Nicolás, 2018).

En seguida se colocan los anillos, se entregan las arras y se coloca el lazo que reafirman el compromiso:

Ignacio esposo mío recibe este anillo como símbolo de mi amor y que siempre te seré fiel.

Leticia esposa mía recibe este anillo como símbolo de mi amor.

Esposa mía recibe estas arras como símbolo de que te proveeré de lo necesario para vivir en la prosperidad y en la adversidad. Yo lo recibo esposo mío y los guardaré en lo próspero y en lo adverso.

Sacerdote: Ustedes como esposos ahora están unidos para siempre. Ahora se coloca el lazo como el símbolo de la unión, de que vivirán unidos por siempre, los declaro marido y mujer (Sacerdote de la parroquia de San Nicolás, 2018).

Un ritual cargado de normas morales y religiosas que considera al matrimonio como una institución “ideal”, pero que a pesar de ello este ritual religioso en algunas ocasiones pesa menos que los rituales locales para legitimar el matrimonio. Lo cual se aborda en el siguiente capítulo.

Al terminal el ritual de la iglesia los novios, padrinos y padres se arrodillan frente al altar para pedir disculpas y agradecer por el haber aceptado ser padrinos.

Si alguna vez te he ofendido *kumba* (compadre) discúlpame, y disculpa por molestarte para que apadrinaras a mis hijos, gracias por tu apoyo (Pedro Garduño, mayo 2018).

Este ritual funciona para reafirmar el parentesco y ofrecer ayuda en caso de ser necesario, el saludo y abrazo que otorga es de ambos lados, izquierdo y derecho, para asumir un nuevo estado de parentesco, a partir de entonces se trata de *kumbas* y *nguanes* (compadres y comadres) los padrinos tienen la responsabilidad de aconsejar a los novios en caso de tener algún problema marital (ver anexo 3.10).

Al término salen para ser recibidos en el patio, por los invitados, quienes les arrojan arroz (ver anexo 3.11). En seguida de las felicitaciones. Al término de ello, con un grupo de cuerdas musicales o mariachi, caminan y bailan hasta llegar al lugar de la fiesta, la casa del novio (ver anexo 3.12). Puede ser un kilómetro o dos, cuando el trayecto es más largo se opta por el uso del auto.

Al arribar a la casa donde se celebrará la fiesta, en ocasiones se realiza el matrimonio ante la autoridad civil, de los cinco casos analizados solo dos realizaron la unión por la vía legal. Y al término de este, la familia recibe a los novios, padres, padrinos e invitados con otro ritual. Antes de entrar a la casa anfitriona, en la entrada se extiende un *petate* (tapete de palma) donde se arrodillan, se les sopla sahumero, se coloca un rosario de flores con un pan y agua bendita (ver anexo 3.13.). Este ritual contiene un significado de parentesco a través de los rosarios que se colocan, que se analizará en el siguiente capítulo.

Al término del ritual de recibimiento, a los que han recibido un collar se les entregan cartones de cerveza, refrescos y comida para entrar así a la casa bailando (ver anexo 3.14).

Posteriormente se procede a entrar a la cocina de humo, donde se realiza la comida con leña y se preparan las tortillas de maíz. Dentro de este lugar especial para el pueblo mazahua se realiza otro ritual ante el fogón.

Los novios, padrinos y padres se arrodillan ante el fogón, del mismo modo que en las generaciones pasadas se enciende una vela, ofrecen un ramo de flores y agua bendita (ver anexo 3.15.). Pero antes de ello se les aconseja a hombre y mujer para vivir “bien”, el discurso es similar al que nos narra Severiano unas líneas más arriba, donde se asignan roles a cada sexo. A la mujer se le dice que su labor es atender a su marido, su trabajo es lo doméstico y al hombre proveer el gasto económico. Además de recomendar y ofrecer la ayuda de los padrinos en caso de algún conflicto económico social o marital. Se culmina con el encendido de la vela y se coloca al lado del fogón (ver anexo 3.16).

Para continuar con la fiesta antes de entrar a la carpa, al padrino de velación se le entrega un borrego, que tiene que cargar en la espalda y entrar a la fiesta bailando al lado de sus invitados, quienes también cargan refrescos y cervezas (ver anexo 3.17). Al mismo tiempo que la madrina e invitados cargan el guajolote para bailar con este (ver anexo 3.18).

Al término de este, inicia otro ritual, el baile del conejo, que se ha descrito más arriba, solo con algunas variaciones. Pues algunos esconden botellas de alcohol y otros también ocultan conejos de carne y hueso (ver anexo 3.19).

Al terminar este baile se continúa con la comida para todos los invitados, donde las mujeres son las encargadas de servir los platos y los hombres forman una fila para repartirlos, así vuelve a surgir el *poxte* (ver anexo 3.20).

Al terminar de comer se dice que la celebración se encuentra en el punto medio, con lo cual se procede a entregar los *xundis* (canastas de comida, fruta y bebidas a los padrinos) que en la actualidad se han adaptado a cestos de plástico (ver anexo 3.21.). La entrega de *xundis* es para agradecer nuevamente a los padrinos el apoyo recibido. La comida tiene la función de mostrar el respeto y agradecimiento al padrino. Si se hace una entrega de canasta escasa de comida y bebida la crítica es fuerte hacia la familia de los novios.

Con esa entrega se comenta que el compromiso esta formalizado y empieza la segunda parte de la fiesta, que consiste en disfrutar del baile y beber, con ello también surgen otros rituales de origen nacional.

Entre ellos que los novios pasan a pedir dinero a los invitados con la justificación de que es para la luna de miel, el novio pasa con los hombres para que le peguen con cinta adhesiva un billete en la espalda y la mujer con la zapatilla recorre las mesas para que le depositen monedas y billetes. Al final lo recolectado no es usado para la luna de miel, sino para aminorar los gastos que han empleado en la celebración (ver anexo 3.22.). Que de alguna forma muestra el apoyo de los invitados como una especie de ayuda mutua, pero de forma económica.

Al terminar este ritual alrededor de las nueve de la noche se procede a bailar el mandilón, donde el hombre usa alguna prenda considerada “propia de la mujer”, como el mandil, la escoba y un rebozo con el que carga una muñeca, que simula ser un bebé y la mujer usa alguna prenda “asignada socialmente” al hombre, como el sombrero y el cinturón. Ella lo persigue bailando, simulando que lo golpea para que haga la limpieza de la casa, al mismo tiempo que muestra que se va con sus amigas a beber y fumar, según ellos, se intercambian los roles de género establecidos socialmente (ver anexo 3.23).

El siguiente acto es cortar y repartir el pastel, seguido de realizar un brindis con los padrinos y se baila un vals con todos los familiares consanguíneos y compadres. Además del baile de la víbora de la mar, que consiste en que los hombres pasen debajo de una especie de puente echo con la cola del vestido que sujeta el novio, los invitados formados en fila deben derribar al novio y las mujeres a la novia. (Ver anexos 3.24, 3.25, 3.26 3.27.) El resto de la noche se reproduce el baile “tradicional” con diversa música desde rancheras, cumbias, salsa, reguetón y rock del que se apropian adultos y jóvenes.

7. Conclusiones

A través de esta mirada histórica se encontraron algunos datos que muestran la incorporación, desaparición y continuación de algunos rituales, tales como el baile del conejo, el ritual del fogón.

También se aprecian algunas incorporaciones a partir de la hacienda, migración y modernidad, como las bebidas alcohólicas, grupos musicales, vestimenta, por citar algunos. Que se resume de la siguiente manera (Ilustración 3.2 y 3.3).

Tabla 3.2. Elección de la pareja mazahua en distintas generaciones

1ra Generación 1900-1920	2da Generación 1950-1970	3ra generación 1975-1995	4ta Generación 1990-2005
Elección de la pareja	Elección de la pareja	Elección de la pareja	Elección de la pareja
<ul style="list-style-type: none"> -Robo o rapto - “Noviazgo” de algunos días -Desprendimiento de alguna prenda u objetos - “Alianzas” -Pedimento o “perdón”: con semillas - Pedimento con un ritual del fogón. -Endogamia -La separación en casos de infidelidad. -Pruebas en tareas laborales a ambos sexos 	<ul style="list-style-type: none"> -Robo o rapto - “Noviazgo” de algunos días -Pedimento o “perdón”: con maíz o semillas - Pedimento con un ritual del fogón -Endogamia - Pruebas en tareas laborales a ambos sexos -La separación en casos de infidelidad -Se llevaban alimentos y bebidas al pedimento para pedir “perdón” a los padres de ella -Matrimonios con personas viudas o separadas 	<ul style="list-style-type: none"> -Robo o rapto - “Noviazgo” de algunos días -Código de cortejo mediante las trenzas -Pedimento o “perdón”: con panes y futas - Pedimento con un ritual del fogón -Endogamia - Pruebas en tareas laborales a ambos sexos -Incorporando bebidas como la cerveza al pedimento -La separación en casos de infidelidad -La mujer divorciada o abandonada es “fracasada” -Matrimonios con personas viudas o separadas 	<ul style="list-style-type: none"> -Desaparece el “robo” -Noviazgo de meses o años -Pedimento o “perdón”: incorporan bebidas como el tequila, wiski y una variedad de canastas con frutas, panes y flores - Pedimento con un ritual del fogón -Endogamia - Desaparecen pruebas en tareas -La separación en casos de infidelidad -La mujer divorciada o abandonada es “fracasada” -Matrimonios con personas viudas o separadas

Fuente: matrimonios mazahuas San Nicolás Guadalupe, San Felipe del Progreso, Estado de México, Cayetano Alberto

Tabla 3.3. Ritual de matrimonio en cuatro generaciones

1ra Generación 1900-1920	2da Generación 1950-1970	3ra generación 1975-1995	4ta Generación 1990-2005
Ritual de matrimonio	Ritual de matrimonio	Ritual de matrimonio	Ritual de matrimonio
<p>-Edad de matrimonio: 14 a 18 años</p> <p>-El matrimonio se celebraba al mes o dos meses del pedimento.</p> <p>-Vestimenta: traje típico mazahua</p> <p>-Comida: silvestre o pollos criados por ellos mismos</p> <p>-Bebida: <i>sende</i>, pulque y licor de hiervas</p> <p>-Celebración por un día y una noche; se extendía a dos o tres cuando participaban hacendados.</p> <p>-Música: músicos con instrumentos de cuerdas</p> <p>-Ritual en el fogón</p> <p>-Baile del conejo</p> <p>-La residencia en su mayoría era patrilineal, se contaba con una cocina solo cuarto donde dormían todos.</p>	<p>-Edad de matrimonio: 14 a 20 años</p> <p>-El matrimonio se celebraba al mes o dos meses del pedimento.</p> <p>- Vestimenta: traje típico mazahua o se conseguía ropa casual con los vecinos</p> <p>-Comida: además de mole se introdujeron productos enlatados a la comida como sardinas.</p> <p>-Bebida: <i>sende</i>, pulque y licor de hiervas</p> <p>-Música: músicos con instrumentos de cuerdas</p> <p>-Ritual en el fogón</p> <p>-Baile del conejo</p> <p>-Se invita a mestizos comúnmente ascendientes de hacendados para que apadrinaran la fiesta, prestaban caballos o contribuían con bebidas.</p> <p>-Celebración se extendía a dos o tres</p> <p>-La residencia en su mayoría era patrilineal, se contaba con una cocina solo cuarto donde dormían todos.</p>	<p>-Edad de matrimonio: 15 a 20 años</p> <p>-El matrimonio se celebraba a los 6 meses del pedimento.</p> <p>- Vestimenta: traje típico mazahua o se conseguía ropa similar al vestido blanco de novia con los vecinos.</p> <p>-Comida: mole pollo tamales y guajolote</p> <p>-Bebida: <i>sende</i>, pulque, cervezas, Bacardi</p> <p>-Música: Músicos de cuerdas y se introduce un reproductor de discos de vinilo.</p> <p>-Se inicia el uso de lonas (especie de carpa)</p> <p>-Se introducen los cigarros a un ritual</p> <p>-Las fiestas duraban dos o tres días, primero en casa de la novia y culminaban en casa del novio.</p> <p>-Ritual en el fogón</p> <p>-Baile del conejo</p> <p>-Se introdujo un ritual del baile del bebé</p> <p>La residencia en su mayoría era patrilineal, la casa paterna se</p>	<p>-Edad de matrimonio 17 a 22 años</p> <p>-El matrimonio se celebra al año, dos o más después del pedimento.</p> <p>-Vestimenta: se adopta el vestido blanco de novia y el traje en el hombre.</p> <p>-Comida: mole pollo tamales, guajolote, cerdo, borrego, res y ensaladas,</p> <p>-Bebida: cervezas, tequila, wiski y brandi, desaparecen el <i>sende</i>.</p> <p>-Música: conjuntos musicales, sonidos al estilo de discotecas, mariachis, grupos de cuerdas.</p> <p>Se inicia el uso de lonas (especie de carpa)</p> <p>-Desaparece el ritual de cigarros</p> <p>-Continua ritual en del fogón</p> <p>-Continua el baile del conejo</p> <p>-La fiesta dura un día en casa del novio.</p> <p>-Se introducen bailes como la víbora de la</p>

		amplía a dos o tres cuartos y cocina	mar, el mandilón, el brindis, el vals. -Se introduce el baile del guajolote y el borrego. -Se introduce el apoyo de padrinos -Se introduce el pastel, sillas, mesas y adornos, -Se hace uso de la fotografía y video
--	--	--------------------------------------	--

Fuente: matrimonios mazahuas San Nicolás Guadalupe, San Felipe del Progreso, Estado de México, Cayetano Alberto

A pesar de que existen rituales que no tienen un origen prehispánico y que son de reciente adopción, no se puede decir que sean externos a la comunidad, sino que se apropian y se dan un nuevo significado. La invención y desaparición de rituales como el baile del bebe y el baile con los cigarros nos muestran una forma de resistencia y continuidad de tradiciones. Como expresan algunos científicos sociales es necesaria la reinención y adaptación de lo retomado a las tradiciones y costumbres locales para que continúe la identidad originaria. “Los roles en la estructura laboral moderna contribuyen al mantenimiento de la tradición mediante un proceso de reinención de las identidades culturales. Se trata de una especie de domesticación de la modernidad en las prácticas culturales” (Pitarch y Orobitg 2012 en F. González 2014a, 284).

Existen varios hallazgos en términos, económicos, culturales y sociales, en temas, parentesco, resistencia, trabajo colectivo, organización social, reciprocidad y de género. Este último tema muestra una fuerte “división del trabajo” asignando roles que refuerzan un papel femenino y masculino. Las pruebas que se asignaban para poder contar matrimonio muestran una violencia de género que no debe ser ignorado, pero que en los últimos años ha disminuido, como se verá en el siguiente capítulo.

Finalmente, lo que se intenta en este capítulo es de algún modo registrar la evolución del ritual de matrimonio mazahua, para otros posibles análisis que como autor tal vez no puedo percibir. Pues tampoco es posible asimilar todo en este espacio, por ello en el capítulo cuatro, que a continuación se desarrolla se intentará estudiar parte de estos datos recabados.

Capítulo 4

Matrimonio; Parentesco y Género/ Fiesta y Migración

1. Introducción

En este capítulo se analiza la adopción de elementos contemporáneos y la permanencia de una tradición originaria en la práctica del matrimonio mazahua actual. A partir del análisis de las cuatro generaciones se identifican algunos momentos claves de las décadas pasadas que han incidido en la preservación e implementación de elementos rituales y materiales; como es el inicio de la migración, las crisis económicas, la modernidad y el comercio, que incidieron en la hibridación de elementos, como la música, la comida o bebida. Con lo que se pretende responder a la pregunta ¿Qué nos une y qué nos separa? De una tradición “moderna” y una tradición “originaria”. Para conocer las continuidades, rupturas, adaptaciones o evoluciones de las tradiciones mazahuas en el parentesco, matrimonio y ritual de la fiesta.

En primer lugar, se desarrolla un panorama general sobre el proceso de migración y modernidad a manera de contexto de este fenómeno del pueblo mazahua. En los acápites siguientes se desarrolla el sistema de parentesco, los temas de elección de la pareja, la residencia pos marital, la herencia y el compadrazgo, la continuidad y discontinuidades en las relaciones de género. Además, se analiza, el significado del matrimonio para los mazahuas y sus implicaciones prehispánicas y contemporáneas.

2. Migración a la Ciudad de México (CDMX)

Para arribar a la Ciudad de México, desde la comunidad de San Nicolás Guadalupe, es necesario tomar un autobús en la terminal del municipio, que lleva al poniente de la capital. En estos dos lugares de salida como de arribo, principalmente los días sábados, domingos y lunes, se puede observar a jóvenes, niños, adultos, mujeres y hombres mazahuas que retornan a sus trabajos o a sus lugares de origen.

En esta ruta las terminales de la Ciudad de México como la del municipio, son espacios en el que no solo se acude para viajar, también es un lugar para encontrarse y conversar con amigos, vecinos o familiares de la comunidad de origen. En narraciones con un joven mazahua que labora como plomero en la urbe comenta:

Vengo al oso a “tirar rostro¹¹”, aquí vengo para ver a mis cuates del rancho o para buscar a algún pariente o vecino que me pueda llevar el gasto a la familia, para no ir cada ocho días y gastar pasaje, y ya cuando yo voy igual les hago el *paro* (favor) y les llevo su dinero a su familia. Y ya de aquí quedo con mis cuates para vernos y nos vamos a Chapultepec, Tacubaya o al centro a comer y tomar unas chelitas (I. Sánchez, México, entrevista con el autor, 2018).

El “oso” como también denominan a la terminal de observatorio, es un punto de encuentro al que también acuden los jóvenes mazahuas ya sean hombres o mujeres, para conocer parejas de la misma zona de origen. Las terminales de autobuses son puntos donde saben que podrán interactuar con vecinos y con ello continuar con la endogamia étnica mazahua.

La migración mazahua, según se puede deducir de los relatos generacionales, inició alrededor de la década de los cincuenta, como se narra en el capítulo anterior, a partir de la tercera generación, los mazahuas inician la diáspora en busca de empleo a la CDMX. A los 15 años, con el apoyo de algún familiar, hermano, primo o vecino salieron a laborar en la industria de la construcción, fábrica o comercio ambulante (Arizpe 1978).

En la cuarta generación de la década de los setenta, se inició un proceso de “modernización” en la comunidad, con la ampliación de carreteras, introducción de escuelas y energía eléctrica. Al mismo tiempo que se fortaleció el comercio al exterior del municipio a estados como Guanajuato, Michoacán, Guadalajara, entre otros más del norte del país.

En esta generación, uno de los elementos incorporados a la celebración del matrimonio y que representó en su momento a la “modernidad”, fue la música con el reproductor de discos de vinilo. Además de la incorporación de bebidas procesadas como la cerveza, el aguardiente y los cigarros.

En la actualidad, con una migración intensificada a la CDMX o Estados Unidos de Norteamérica, es evidente la adopción de diversos elementos materiales e ideológicos, principalmente en los migrantes jóvenes de 15 a 30 años. Al respecto, Gama (2009) realizó un fotoreportaje titulado “*mazahuacholoskatopunk*”: para mostrar cómo los jóvenes adoptan una vestimenta y personalidad que les atribuye cierto poder en la urbe (ver anexo. 4.1).

¹¹ Con esta expresión hace referencia a conquistar mujeres o convivir con amigos

La indumentaria contracultural dota al *mazahuacholoskatopunk* de la seguridad necesaria para desplazarse por las calles y conquistar la ciudad, los hace parte del contexto urbano (apropiación simbólica del territorio) y eso se refleja en su actitud y en su lenguaje corporal.

Los *mazahuacholoskatopunk* se visten para su día de descanso, para domingear. Es su atuendo nuevo o limpio para salir a pasear, bailar, conquistar, presumir, algo totalmente diferente a la ropa del trabajo y que, además, les da poder: el poder de sentirse bien en el contexto urbano. Es como si se vistieran como el santo, el enmascarado de plata, pero sin la máscara porque no quieren ser anónimos: con su atuendo incorporan todas las cualidades del súper héroe. El atuendo los hace sentir o ser diferentes, no tanto como para engañar, ni suplantar, sino para personificar o encarnar la identidad urbana, interpretar su imaginario (2009, 9).

Estos jóvenes provenientes de diferentes pueblos originarios como son otomíes, nahuas, mazatecos, amuzgos, mazahuas, zapoteco, entre otros, del estado de Puebla, Oaxaca, Guerrero, Estado de México, entre otros, que asumen un papel en el contexto urbano que Gama lo define “súper héroe”. Pero además de la ciudad, a su retorno a la comunidad de origen, también muestran esta personalidad, algunos jóvenes locales que no han migrado los observan con cierta “admiración” y aspiran a viajar a la ciudad y ser uno de ellos.

Estas figuras también son criticadas por los adultos:

Tengo un familiar, sobrino que cuidé desde niño, cuando creció se fue a trabajar a México y no faltó, que cuando lo vi ya traía otro vestuario, empezó a vestir de *rock* y nosotros no le enseñamos así a vestir ropa rara y ahora él usa ropa negra y noté que le gustaba la música *rock*. Empezó a salir de noche se dejó el cabello largo y yo le comentaba por qué te vistes así. Sin embargo, no me hace caso, ahora hasta compra botes para inhalar eso, cuando van a la ciudad uno sale bien de aquí, ya cuando regresan con el cabello pintado, con sus aretes, labios pintados y llegan y se creen y se sienten que ya son el bueno, ya lo puedo todo... Yo era uno de los que le gustaba la fiesta, sin querer cuando me di cuenta ya era un alcohólico, porque hasta la doble AA (Alcohólicos Anónimos) llegué, no me daba cuenta, pero dejando de beber me di cuenta, que lo que hace uno, son cosas que no valen la pena (Alejandro, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

En la comunidad son criticados y admirados al mismo tiempo. Pero durante la celebración de las fiestas estos también se identifican plenamente con las tradiciones locales, se les considera

para el padrinazgo de grupos musicales, de pasteles o se involucran en la ayuda mutua (ver anexo 4.2).

Por otra parte, en la comunidad, en los espacios como terminales, autobuses o en las mismas fiestas, las mujeres conversan sobre su trabajo, se les escucha hablar de su relación laboral con sus patronas, si cuidan a los niños, si cocinan, si les agrada su trabajo. Gabriela una joven mazahua comenta:

Yo cuido a unos niños, pero me llaman nana y no me gusta (ríe), tengo que llevarlos a la escuela, prepararles el desayuno y ya después me manda la señora a comprar al centro comercial. Mi patrona tiene una agencia de viajes, es buena onda, me enseña a cocinar porque yo no sé hacer nada de lo que ellos comen, me da bien las instrucciones de cómo hacer cada cosa, quien sabe si les gusta, pero yo lo hago, aunque es muy pesado y casi no salgo, solo cada quince días y es cuando aprovecho para ir a mi casa o para salir a pasear un rato. Cuando no, voy con mis papás, voy al cine con mis amigas, al parque, a comer o comprar ropa (Gabriela, México, entrevista con el autor, diciembre 2017).

Desde los estudios antropológicos, se ha planteado que las mujeres son las precursoras de la preservación de tradiciones originarias, no obstante, no son ajenas a implementar algunos elementos foráneos a las tradiciones locales, se pudo observar que, en los matrimonios de las nuevas generaciones, ellas implementan otros platillos, como ensaladas y postres.

Con la migración existe una movilidad entre lo urbano y lo rural, además de otros fenómenos sociales, como la crisis económica, la reforma agraria, el milagro mexicano, el programa bracero, entre otros, que a la par han incidido en las relaciones de parentesco y matrimonio (Robichaux 2005b). Por lo que es posible preguntarse, ¿prevalece lo originario en una sociedad que históricamente ha vivido una intensa, cristianización, migración y modernización?

3. Parentesco mazahua

3.1. Elección de la pareja

En el territorio mazahua la elección de la pareja en su mayoría es endogámica. La tendencia es elegir a la pareja dentro del mismo grupo cultural, ya sea por razones económicas,

alimenticias, lenguaje o por las asignaciones de roles en el tema de género que ya han documentado Arizpe (1979); Oehmichen (2015); F. González y Vizcarra (2006).

Al respecto un joven migrante y que contrajo matrimonio durante el trabajo etnográfico expresa:

La mujer del campo no es lo mismo que de la ciudad, para mí, para mi gusto no me gustaría tener una mujer que fuera de la ciudad o que ya vive en un municipio, la mujer que yo encontrara que me dijera, yo soy del centro de Toluca o de la ciudad, como que no. Ellas no te van hacer lo que aquí hace la señora, se levanta se va al molino, coce el maíz, hace las tortillas calentitas y hace la comida. Pero ellas ya no te van a hacer igual, ella se levanta iba a querer que compres la tortilla (...) En el campo puedes tener de todo ahorita, que ya va a ver quelites, una salsa con quelites, unos nopalitos.

Pero la que vive en la ciudad no te lo va comer, va decir: qué es eso, no te lo van a comer. Así hay que ver en eso, al menos que puedas y digas, yo puedo mantener esa mujer, pero más que nada uno puede mantener, pero yo me niego de casarme, simplemente que ya no vas a poder comer lo que has comido siempre. Va decir: aquí me voy a morir de hambre. No aguantan, una de esas no aguanta, hay algunos que tienen su esposa que viene de la ciudad, llegan en fiestas acaba la fiesta y se van, nada más vienen a la fiesta y no le hace que allá estén rentando y aunque aquí tengan su casa. Porque dirá, si me quedo, aquí tengo que moler, tengo que hacer cosas, allá donde rento tengo mi lavadora, aquí tengo que lavar en el río, se cambian mucho, aquí en el pueblo a veces cambia mucho (Garduño, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Esta tendencia también la registro Arizpe en los años setenta:

Comentó Aurelia Sánchez: “¿Para qué se va a traer una catrina de lejos? Como el hijo de Aurelio, su mamá no le podía hablar a la nuera, porque no hablaba 'castilla' y la muchacha no hablaba el mazahua, ¿pues qué es eso?” Además, dice: “...luego la muchacha no sabe hacer nada. No sabe hacer el *nexcomel* (maíz cocido), asar un chilito. Así, pues, la dejan” (1978, 159).

La endogamia se prefiere a partir de la cuestión económica, la alimentación y la asignación de papeles en las tareas del hogar, lo que muestra parte de las relaciones de género que asignan a la mujer en lo doméstico y el hombre a lo público (Rosaldo 2001).

Las mujeres son aconsejadas por los adultos para elegir a la pareja dentro del mismo territorio:

Yo eso les digo a las muchachas: ustedes tienen que casarse con alguien de su pueblo, para que les vaya bien. Porque si se casa con alguien de fuera, las vaya a maltratar. Y ¿quién va a ver por ellas? Porque luego se van a otra parte y el muchacho las '*disgracia*' y luego las "deja". Efectivamente, en la mayoría de los casos en que muchachas mazahuas en la ciudad se han casado, o han vivido con un joven urbano o de otra región foránea, ha sucedido que las han abandonado, muchas veces después de haber tenido hijos con ellas (Arizpe 1978, 158).

Como muestran los datos de la parroquia de la zona, de doce matrimonios que se realizaron en los primeros meses de 2018, todas las parejas hombres y mujeres son de territorio mazahua (ver anexo 4.3). A pesar de que no pertenecen a la misma comunidad, si pertenecen a la región mazahua.

Pero cómo ha prevalecido, en su mayoría, la endogamia a pesar de la migración, el cosmopolitismo, comercio o nuevas tecnologías de la información y comunicación (NTIC); para que esta tendencia permanezca, a pesar de vivir en la urbe, es el uso de las redes de parentesco en la ciudad que les permite estar en constante contacto entre, primos, hermanos, cuñados o vecinos, además de apoyarse para conseguir trabajo (Oehmichen 1999), también influyen en la formación de parejas.

Mi esposa es de San Juan Cote, la conocí en la Ciudad de México, me la presentaron unos amigos (ríe). Nos hicimos novios y ya llevamos 17 años juntos, tenemos tres niños. Pero apenas nos casamos, porque mi hijo el mayor que tengo ya está grande, por eso decidí ya casarme, porque si no luego se va a juntar, ya ves que aquí se juntan chicos (Garduño, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

La mayoría de parejas mencionan que trabajaron en la CDMX y ahí se conocieron. Como se mencionó al inicio, un lugar clave para conocerse y formalizar noviazgos endogámicos son las terminales de autobuses, además de espacios como son centros comerciales o parques. Mujeres y hombres en su mayoría prefieren la endogamia, pero no por ello está prohibido contraer nupcias con alguna persona externa. A pesar de que con la migración la tendencia endogámica prevalece, tampoco se descartan casos que, por este mismo motivo, han contraído matrimonio con hombre o mujer de las zonas urbanas o de otros grupos culturales. Lo que

también ha influido en la adopción de nuevos rituales y elementos materiales dentro del matrimonio que se apreciará más adelante.

Una vez que se ha concretado la unión, la mujer y el hombre adoptan a las familias políticas como suyas, del mismo modo que en sociedades nahuas “la relación entre suegras y nueros, es que unas y otros pasan a llamar “mamá” y “papá” a los progenitores de su colega” (Castañeda 2005, 445).

Sin embargo, esto no ocurre entre los mazahuas cuando se ha elegido a una pareja fuera de la zona rural. Ante la iglesia y las leyes civiles se “emparentan políticamente”. Pero en la familia receptora, los padres no entran en confianza para llamarlos *Chi’i* (hijas o hijos) y ellos tampoco los llaman *nana o ta’a* (mamá o papá respectivamente), solo se refieren a ellos como suegro o suegra. Esto del mismo modo que, en otros pueblos de Mesoamérica, como son los nahuas, es debido a que “dicen que las personas de afuera no están dispuestas a participar en los complejos intercambios necesarios para consolidar un matrimonio; también dicen que la gente de afuera “no sabe trabajar como nosotros trabajamos”” (Good 2003, 157–59).

Entre los mazahuas para que las parejas externas sean aceptadas deben demostrar que son “dignos” de pertenecer a la familia. Para ello deben contribuir en los trabajos del hogar. El hombre debe apoyar en las labores agrícolas, en tareas de cosecha, siembra, en faenas comunitarias o en la recolección de leña. Por su parte la mujer debe mostrar que tiene habilidades domésticas, tales como cocinar, aprender a hacer tortillas de maíz, preparar atole de maíz, en general a ayudar a su suegra en labores domésticas. Así es como son parte de la familia, de lo contrario, son “aceptados” pero se les considera como “*busus*” (personas con dinero), quienes no se mezclan con la gente de la comunidad.

Se puede escuchar en la comunidad entre las hermanas del novio o novia, decir:

A esas no las queremos, aquí para que las traen se van a venir a romper las uñas, a ver tráiganlas y póngalas a moler y hacer tortillas, y las voy a pedir bien hehecitas (entre risas), así como yo las hago; por parte de los hombres los papás de la joven mazahua expresan, si traes un novio de fuera lo vamos a poner a que corte leña a ver si sabe (Cayetano, (diario de campo), 2018).

Aunque al momento de contraer nupcias con una persona externa a la zona rural, estas pruebas no se realizan, ni se les invita a aprenderlas. Si eso sucede es por iniciativa propia de la persona que llega. Como se relató en el capítulo anterior, estas fueron pruebas de las décadas pasadas a las que se les sometía a los dos géneros para mostrar que estaban listos para contraer matrimonio. Cuestión que ya no prevalece, pero que en las familias fueron practicadas, por lo que en ciertos momentos lo traen al presente mediante el diálogo.

Los Mazahuas, del mismo modo que la mayoría de pueblos originarios de Mesoamérica, “permiten todo matrimonio que no esté prohibido por motivo de consanguinidad... Son las consideraciones al exterior del ámbito del parentesco las que entran en juego en la elección del cónyuge, tales como motivos económicos, religiosos, nivel social, clientelismo, de felicidad, etc.” (Chamoux 2005, 376).

Los matrimonios consanguíneos son escasos, como resultado de la cristianización han sido relegados, no obstante, tampoco se descartan, pues en siglos atrás surgieron algunos casos de matrimonio entre primos de tercer grado de consanguinidad como lo registra Oehmichen en las comunidades mazahuas asentadas en la capital de México.

Los mazahuas de Pueblo Nuevo acostumbran decir que “todos somos parientes”, “todos estamos emparentados con todos”. Es frecuente encontrar matrimonios donde los cónyuges son también parientes. Por ello también señalan que “entre nosotros todo es pura revoltura”, y algunas personas expresan su preocupación por que alguien les dijo que podrían tener hijos con deformaciones congénitas. En el caso de San Mateo ocurre algo similar. En el trabajo de campo entrevisté a personas que consideré alejadas entre sí debido a que las conocí en diferentes situaciones. Sin embargo, terminaron siendo parientes (2015, 324).

Establecer un matrimonio con algún familiar está prohibido, por cuestiones morales y religiosas, pero en ocasiones de forma consciente o inconsciente se formalizan matrimonios que mantienen lasos de parentesco cognaticio.

2.2. Residencia

El matrimonio mazahua inicia antes de realizar el ritual eclesiástico. La bibliografía antropológica expresa que la formación de una “unidad doméstica¹²” inicia desde la cohabitación (Bueno y Hernández 2007). Del mismo modo, los matrimonios mazahuas se forman desde el “pedimento tradicional”, a partir del cual se da paso a la vida marital en una residencia patrilocal por varios años hasta construir su propio hogar. Las observaciones realizadas por algunos analistas como Motolinía (1971) o personajes como Sahagún (1982) describen que durante la conquista la residencia es virilocal.

En las primeras generaciones analizadas que vivieron durante y el fin de la hacienda, mantenían una residencia patrilocal, en alguna medida como resultado de la escasa pertenencia de tierras, la mayoría de padres e hijos vivían en una sola casa, hasta que el hacendado les concediera el permiso de construir otra pequeña casa en su propiedad, pero al lado de los padres. Estos hogares comúnmente estaban constituidos de una habitación y una cocina o incluso todo en una sola habitación.

La residencia matrimonial ha pasado por varias transiciones. En la actualidad, al iniciar la vida marital desde el pedimento, la residencia es patrilocal, la nueva pareja tiende a vivir en casa de los padres del novio. Esta condición residencial de los mazahuas, como en las comunidades mesoamericanas dura uno o dos años, de acuerdo con ciertos factores como el número de integrantes de la familia, el espacio de la casa, las propiedades materiales que se posean y de acuerdo con las condiciones económicas (Robichaux 2005b, 195; Goloubinoff 2003, 246–247).

Durante el pedimento se compromete al novio para procurar construir su propia casa. Lo que también lo motiva a la migración. Al iniciar la cohabitación deja a la mujer en casa de sus padres y él sale a laborar para iniciar con la construcción mínima de una habitación y una cocina, con lo cual, de la residencia patrilocal pasan a una residencia “neolocal” (Robichaux 2005a), pero entre comillas, pues a pesar de vivir en su propia casa, está la construyen dentro del mismo terreno donde habitan los padres, la convivencia con la familia paterna continua. Por ejemplo, se les puede observar comer en la misma cocina de los padres.

¹² Se entiende por unidad doméstica a un grupo de personas que conviven en un espacio y que no necesariamente están emparentados (Yanagisako 1979 en Bueno y Hernández 2007).

Pero en la actualidad la residencia mazahua también es “uxorilocal”, el hombre se va a vivir a casa de los padres de la mujer (Robichaux 2005b), esto se reproduce cuando ella es hija únicamente hermanas, cuando el novio no tiene el espacio suficiente en la casa paterna, por tener demasiados hermanos o ha roto lazos de parentesco con sus padres; es entonces cuando la residencia entre los mazahuas, como en otras regiones de Mesoamérica, es “flexible” (Robichaux 2005b; Robichaux 2007). Hombre y mujer se adaptan a las condiciones sociales, económicas y culturales para iniciar su vida marital. Cuestión que era casi imposible en los últimos años pues como registraron (Arizpe 1978; Oehmichen 2015), después de formalizar una unión la mujer habitaba la casa de sus suegros y en ausencia del esposo ellos eran los encargados de cuidarla.

Asimismo, se observó esta tendencia de residencia uxorilocal cuando la mujer es externa a la comunidad rural. Con lo cual se reafirman parte de los comentarios realizados en los que se argumentan, que ellas son ajenas a la forma de vida local, que consiste en trabajar en el campo, lavar ropa en los ríos o a las carencias de centros recreativos como cines o centros comerciales. Por lo que, para consolidar el matrimonio, en algunos casos, se pone como condición habitar en la casa de ella. Pues en la mayoría de los casos, las mujeres ven con desagrado el habitar con los suegros, dado que con ello se les sobrecarga de labores domésticas.

La recién casada debe realizar todas las labores domésticas para atender a su marido, y a toda la familia de éste. La joven se encuentra sujeta al poder de su cónyuge y de los parientes por afinidad, particularmente a las decisiones de la suegra en la distribución del trabajo doméstico. La suegra aparece como una segunda madre que debe educar a la nuera en las labores del hogar (Oehmichen 2015, 152).

Sin embargo, además de los factores ya mencionados para una residencia uxorilocal, en la actualidad también se presenta otra tendencia; algunos matrimonios, deciden vivir en la casa de ella, aún si el hombre tiene espacio en el hogar de sus padres o incluso si ya cuentan con su propia casa. Entre los motivos se encuentran, los estudios profesionales; la educación escolar de ambos influye para que, él, de algún modo, ceda a esta residencia. La mujer es quien tiene la iniciativa para negarse a cohabitar con los suegros, de tal modo que para no entrar en conflictos maritales, el hombre accede a la residencia haciendo de lado los prejuicios morales que la comunidad le atribuye por vivir con los suegros (Chamoux 2005).

La participación de la mujer en ciertas decisiones maritales como la residencia, en parte es resultado de ciertas condiciones económicas, sociales, educativas y demográficas (Robichaux 2005b). En décadas pasadas la mujer mazahua, no tenía participación ni decisión en la residencia pos marital. Sin embargo, con la migración, educación, cosmopolitismo, entre otros factores, se puede observar que, en la actualidad, en algunos casos, es ella quien decide el lugar de cohabitación (Pauli 2007).

En este mismo tema de género, en décadas pasadas la mujer esperaba contraer matrimonio para que “el esposo la mantuviera económicamente”. Al ser “pedida”, el esposo era el encargado de buscar los medios para construir su casa, además del gasto familiar. Ellas se casaban para dejar de trabajar y dedicarse a las labores domésticas, como lo registro Lourdes Arizpe en la década de los setenta. “La mayoría de las mujeres que migran de esta manera están esperando casarse... los hombres al casarse dejan a su esposa en casa de sus padres y siguen migrando temporalmente la ciudad” (1978, 151–226).

En la comunidad podían trabajar, además del trabajo que ya realizan en el hogar, buscaban la forma de contribuir en la cuestión económica (Mindek 2003b, 314–19), con la venta de artesanías, hongos, plantas y frutos silvestres, pero en su mayoría el esposo no se enteraba. Dado que una vez que se realizaba el pedimento ellas tenían prohibido salir a laborar principalmente en la capital.

Sin embargo, una discontinuidad, no de forma unánime, pero que se pudo observar en los matrimonios de la última generación, es que en la actualidad ambos migran a la CDMX para trabajar. Entre los motivos se encuentra que después del pedimento tratan de agilizar la formación de una familia nuclear. Dado que, “vivir con los suegros es un tema que no agrada mucho a las mujeres” (Pauli 2007,109).

Además de que ambos trabajan para construir su propia casa, también migran para ahorrar cierta cantidad económica y celebrar el ritual de boda, como mencionó (Antonia, mayo 2018), en el capítulo anterior, su hijo y su nuera salieron a trabajar, para poder construir su casa y casarse. Sin olvidar que, a pesar de romper con la tradición de dejar a la esposa en el hogar, persisten las críticas y rechazo social al permitir que la mujer migre.

En otros casos cuando el hombre mazahua desea contraer matrimonio y no ser sometido a las críticas al permitir el trabajo femenino, migra antes de la cohabitación para poder tener su propia casa al momento de la unión. A partir de la migración consigue una mayor estabilidad económica, lo que le permite iniciar la vida marital de forma neolocal, pues ya no depende de la herencia de los padres (Chamoux 2005; D'Aubterre 2003; Bazán 2007).

Las parejas mazahuas inician una residencia patrilineal o uxorilocal hasta construir su propia casa, mientras que, si tienen hermanos, estos harán lo mismo con sus parejas. Cuando el hombre no construye su propia casa, es porque es el hijo menor denominado entre los mazahuas *xocoyón*, del mismo modo que los nahuas y otros grupos mesoamericanos que lo denominan “*xocoyote* es sucesor de su padre” (Mulhare 2005, 345; Robichaux 2007a), por tal motivo, es heredero de la propiedad; “el último varón y su esposa se encargan de cuidar a los padres y reciben la casa” (Robichaux 2005c, 196-189).

El parentesco mazahua mantiene similitudes con los patrones de residencia y herencia de Mesoamérica que ha estudiado Robichaux (2005b). Mientras que los hijos mayores o menores a excepción del *xocoyón* heredan terrenos, las mujeres no reciben, solo en caso de que el esposo no tenga donde vivir, es decir, si este no ha sido heredado por su padre, por cuestiones de escasa tenencia de la tierra, el padre de ella entonces tiende a heredarla. O en situaciones donde la mujer no tenga ningún hermano, que sean únicamente mujeres o sea hija única. De lo contrario son pocos los casos, donde se hereda a hijos e hijas por proporciones iguales.

4. *Kumbas* (compadrazgo): una extensión del parentesco

Los estudios de compadrazgo en América Latina lo denominan como “parentesco ficticio” o de tipo “ritual”, similar a un lazo de amistad (Carrasco y Robichaux 2005; Nutini y Bell 1989). Se expresa que no es equiparable al sistema de parentesco cognaticio dado que, “se atribuye el origen del compadrazgo a los europeos, bajo el supuesto de que es algo demasiado sofisticado para haber perdurado en las sociedades indígenas” (Sault 2005, 495). Sin embargo, a pesar de que se considere externo a la tradiciones originarias este “fue adoptado en Mesoamérica y los Andes lo que sugiere que también tenía raíces americanas, que correspondían a la fluidez y apertura de las culturas locales de parentesco” (Harris 2008, 287). Entre los mazahuas tenemos un sistema de compadrazgo que va más allá de un lazo de amistad. Posterior a la celebración en la iglesia, se reproducen otros ritos en el que son

participes los padrinos para asumir un “compromiso” que lo legitima (Carrasco y Robichaux 2005, 470).

Por ejemplo, al ser *Kumbas* (compadres) extiende la paternidad a los novios, que incluso no termina con su muerte.

Aquí la tradición de los abuelos y padres es que, si yo invito a un señor de compadre para bautizar a mi hijo, pues ahora tengo que invitarle para casarlo o si mi hijo falleció, igual tengo que invitarle al padrino para sepultarlo. Esa es la tradición, o si el padrino no puede, dice, no voy a poder, pero ahí está mi hijo. O el hijo dice, mi papá no puede, pero aquí estoy yo. Entonces también si fallece mi esposa o esposo quedan los hijos. El día que no esté yo, uno de mis hijos tiene la responsabilidad de responder por mí. Por eso también le llaman papá al segundo padrino, porque si falta el compadre, yo tendría que dar de comer a los hijos que apadriné (Alejandro, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Del mismo modo, Ismael, quien contrajo matrimonio en los primeros meses del año, relata esta percepción del compadrazgo:

Los que todavía tienen padrinos de bautizo, son los que se invitan como padrinos de velación, a los padrinos de velación vas y les dices, sabes qué madrina me voy a casar, ahora si la madrina todavía puede y está fuerte, pero si dice tu padrino ya no puede o tu padrino ya no vive, pero está el hijo, entonces el hijo, dice, yo respondo por mi papá (Garduño, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

La muerte de algún padrino, no es motivo para terminar con esa responsabilidad de apoyar al ahijado, es hereditaria, el hijo mayor es quien asume el papel del padre, para participar en la celebraciones de matrimonio, fiestas patronales o en la repartición de la herencia familiar (Robichaux 2005b, 250).

Más que un “formalismo”, las comunidades se han apropiado de este parentesco “ritual” y lo han resignificado a su contexto, asignándole sus propios valores culturales:

Para la gente que vive las relaciones de compadrazgo, éstas son tan verdaderas como las relaciones de parentesco. La gente percibe el compadrazgo como una relación de parentesco y actúa de acuerdo con esta percepción, asignándole todas las características del parentesco

como, por ejemplo, una terminología distinta, saludos, prohibiciones contra el incesto y otros derechos y obligaciones permanentes entre las dos familias que les enlazan mediante compadrazgo (Sault 2005, 495).

Entre los mazahuas uno de los rituales que reafirma el compadrazgo, se lleva a cabo frente altar de la iglesia, como se explicó en el capítulo anterior, los compadres y ahijados se arrodillan y se ofrecen un abrazo al lado derecho y otro al izquierdo, este saludo sella una relación de parentesco y se ofrece el apoyo paterno, como relata uno de los novios de las bodas observadas:

Los padrinos nos decían: ya cuentas con nosotros el día que tengas problemas, si ya no pudiste arreglar tú mismo, búscanos y habla con el padrino o con la madrina. Por ejemplo, se dice, mira, tengo este problema me peleé con mi esposa o ya no quiero a mi esposa o algo así, pues ya el padrino te va a dar consejo, ya te va decir que fue lo que ya no te gustó o algo. Es que me pelee con mi señora y te va decir: por qué te peleaste. Es como si fuera tener otros dos papás con los padrinos (Ernesto, México, entrevista con el autor, abril 2018).

Los consejos expresados en este ritual son importantes, pues en la vida diaria estos son recordados si existen dificultades. Por ejemplo, si dado el momento quisiesen divorciarse, la pareja se ve presionada por estos consejos, pues de separarse, desde su pensamiento, es hacer quedar mal a los padrinos como a los padres, de ahí que sobre todo las mujeres, en algunos casos, permanezca al lado del esposo aun si viven violencia de género. Otro ejemplo es que, por la migración del hombre, en ocasiones, practica la infidelidad, se registran varios casos en el que ha llegado a procrear hijos con otras parejas en la ciudad o en el lugar de destino.

Entre los mazahuas la poliginia se considera una conducta inconveniente, sobre todo por parte de las mujeres. Su práctica muestra las desigualdades de género si consideramos que ellas no tienen las mismas prerrogativas y que, por el contrario, su comportamiento es cuidadosamente vigilado y castigado con el estigma, y en ocasiones con el maltrato físico y verbal, cuando el marido tiene dudas acerca de su fidelidad conyugal (Oehmichen 2015, 150).

A pesar de que, en varios casos registrados, la mujer con el tiempo se entera de la poliginia del hombre, ella permanece a su lado, socialmente en la comunidad se justifican que mientras que él cumpla en lo económico no hay problema. En estos conflictos la familia o padrinos aconsejan, “si la vecina o tal señora le hizo lo mismo su esposo y no lo dejo, tu porque lo

harás” (Cayetano (diario de campo), 2018). Con lo cual se puede observar la carga machista, pero también el peso del compadrazgo y la familia.

En el momento que se asumen como *Kumbas* se pasa a formar parte de la familia. Como se ha mencionado en su mayoría los hombres viajan a la capital y los fines de semana cuando vuelven, por lo menos una vez al mes, aprovechan para visitar a los compadres y ahijados. En tal visita se comparten los alimentos y bebidas, se conversa para saber si todo marcha bien el matrimonio.

El hablar de *kumbas* (compadre) y *nguane* (comadre) es hablar de *kuarmas* (hermanos), es como muy sagrado. Un matrimonio como mazahuas es que si tú eres mi compadre es para toda la vida y es de respeto, de compromiso, se comparte la comida, el trago, ser compadre te hace hermano durante toda la vida.

A la hora de que yo me hago *kuarma* o hermano tuyo tengo que responder a tus necesidades, tengo que apoyarte cuando se case tu familia, cuando haya un nacimiento, tengo que estar contigo, cuando haya una desgracia estoy contigo, porque esta familia se hizo más grande, es para toda la vida, aparte de la religión y la fe, esto te hace más allá de eso, esto se ve en las acciones. Eres mi familia y siempre estaré contigo (Pedro, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Otro ritual que sella el compadrazgo se realiza antes de entrar a la casa de los novios o de sus padres. Como se ha relatado en el capítulo anterior, en el patio de la casa, se les recibe con collares de flores y panes. Este recibimiento, es para reafirmar el parentesco entre los novios, los padres y los padrinos de velación, de música, de pastel, por citar algunos. Pero además de los protagonistas principales, este ritual se extiende al resto de invitados, pertenezcan o no a la comunidad, cuestión que resulta interesante. Pues para el pueblo mazahua este símbolo tiene un significado de hermandad:

Los rosarios lo copiaron del catolicismo, porque el cura les decía que tenían que rezar el rosario todos los días, y todos los días lo hacían, era sagrado, rezar era una relación con la tierra y entregarte a ti un rosario es la relación de mi persona a ti también hombre como hijo de Dios. Es una relación que va más allá de lo que los curas habían pensado, te piden que, después de usarlo lo cuelgues en la puerta de tu casa y ya eres hermano, ya eres familiar ese es el símbolo de unión entre dos familias, entre dos compadres, entre dos amigos, que va vivir

para toda la vida. Aunque hoy muchos ya no lo entienden, se está perdiendo este gran valor, es un verdadero regalo, de mi hacia ti, un símbolo que viene de la religión católica, pero con las flores del campo y la naturaleza que son idiosincrasia del pueblo se hace una relación mágica, recordaban cuando tenían problemas que se habían entregado rosarios, te entregue mi fe, mi vida, mi vocación y mi yo. Es una relación que va más allá, es la espiritualidad y la hermandad (J. Martínez, (historiador mazahua), México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Un ejemplo de lo anterior, es que en la mayoría de fiestas se invita a la celebración a personas con quienes se trabaja en la capital (generalmente personas mestizas), el llamado “patrón”, ya sean de los novios, padres o padrinos y durante esta ceremonia se les da la misma bienvenida con los collares y con ello se extiende el parentesco no solo al compadrazgo, que mediante este ritual los acoge, sino también a personas ajenas a la comunidad (ver anexo 4.4). Así “el “otro” se convierte en “hermano”; la hermandad específica se extiende hasta todos aquellos que comparten un sistema de creencias” (Turner 2009, 36).

Del mismo modo, Margarito Sánchez representante del pueblo mazahua, alude que:

El collar es el símbolo de hermandad y respeto con flores de la madre naturaleza y el pan que se le coloca simboliza el fruto conjunto del trabajo de la familia, es una ofrenda para los que son recibidos, cuando colocas ese collar es compromiso de hermandad, aún si ya siendo hijo o familiar eso no importa, esto va más allá de eso, es un compromiso de hermandad. Pero muchos no lo entienden así, cuando se lo ponemos a un político ellos agarran y lo hacen un lado, eso es una falta de respeto. Además, en la colocación se hace con sahumero, para purificar el espíritu que se recibe, para que pueda ser parte de nosotros, se debe pedir permiso a los cuatro elementos con incienso (ver anexo 4.5), para que se entre con armonía, paz, amor, con todos los valores que siempre nos han caracterizado. Siempre se debe agradecer y pedir permiso a los cuatro elementos, al fuego, aire, tierra y viento (Margarito, (líder mazahua), México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Esta ceremonia se realiza antes de entrar a la casa de los novios, para purificar a las personas con quien se va a emparentar antes de entrar a la casa, pues el siguiente ritual es dentro de la cocina, lugar sagrado, al que se debe ingresar purificado.

No obstante, en la actualidad los collares también se han extendido para recibir a personas externas, sobre todo funcionarios públicos, quienes en ocasiones desconocen el significado de

hermandad de esta ritual y le restan importancia tomándolo como parte del folklor cultural. Pero, a pesar de ello, localmente, es una forma de hermandad. Pues “entre los mazahuas, las relaciones parentales muestran ser las más persistentes expresiones de su cultura” (Oehmichen 2015, 398).

A pesar de que el collar de flores pueda tener un origen cristiano, se adaptó a los valores del pueblo mazahua, en este ritual prevalece una mezcla de la tradición cristiana y prehispánica, pues tampoco se descarta que el collar de flores provenga de una tradición prehispánica, pero que se debe indagar más afondo. Lo que sí se puede decir que data de tiempos pre coloniales es el uso de flores, el pan, el sahumero y el permiso a los cuatro elementos principales. Que, del mismo modo, se pueden apreciar en otras comunidades originarias de México. “En los nahuas se da la bienvenida con sahumeros en la entrada de la casa. Extienden un petate que cubrían de flores y dulces que eran recogidos por los hermanos de la pretendida” (Robichaux 2003b, 201).

Por otra parte, el rosario de flores también está relacionado con el collar de cuentas de vidrios que usan las mujeres mazahuas en su vestimenta cotidiana, las pequeñas formas circulares de vidrio representan una relación con sus ancestros. Desde niñas se les instruye para usarlos para recordar su ascendencia (ver anexo 4.6).

Las cuentas de vidrios de diferentes colores son precisamente para adornar con los colores vivos del campo, por eso el contraste, porque en el campo no hay un solo color, aprendieron a usar el contraste del campo, de repente un morado un verde un blanco y vestirse ellas de esos colores representan el campo... los collares tenían que ser de piedras antiguas. Nicolasa, decía: ¿sabe porque nos ponemos rosarios? Mi abuela nos decía, la mujer que no tiene collares es que no tiene familia, porque cada cuenta del collar es un familiar que tiene como antepasado nuestro, mi abuela, mi tía, mi prima, entre más collares me ponga quiere decir que tengo una familia grande y antigua (J. Martínez, (historiador mazahua), México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Entonces los collares de vidrios y los rosarios de flores extienden un parentesco a los compadres como a las personas ajenas a la cultura y con aquellas que han fallecido, portarlos es mantener una relación de hermandad permanente. Se puede decir que se reproduce un tipo de parentesco que Sahlins denomina “mutualidad de ser”:

Los lazos de parentesco –son como un llamado “místico” (...) donde el ser es mutuo, hay una experiencia que va más allá de lo individual...que en estas relaciones es más importante la “mutualidad del ser”: personas que son intrínsecas a la existencia del otro (2013, 2).

Un ejemplo de ello es que sin necesidad de ser “compadres”, las comunidades mazahuas mantienen un parentesco con la mayoría de la población. Que se puede observar con el saludo en lengua mazahua: *kjimi kjuarma* (buenos días hermano), o también *kjimi se´e* o *kjimi sungu* (buenos días tío o tía respectivamente); (ver anexo 4.7; sobre términos de parentesco en lengua mazahua). Que del mismo modo registró Arizpe “llamaban “tío”, según la costumbre mazahua de designar así a cualquier hombre de edad” (Arizpe 1978, 75).

Este saludo en la cotidianidad representa un parentesco con todas las personas adultas de la comunidad se mantenga o no un lazo consanguíneo. Por tal motivo, el parentesco mazahua se define desde lo que en la práctica se considera “pertenecientes entre sí” (Sahlins 2013, 43).

5. Parentesco en la celebración: reciprocidad y deuda

Para la realización de la boda mazahua el parentesco “cognaticio”, de “filiación” o de tipo “ritual”, son vitales, para mantener una cohesión y organización social en la fiesta (Carrasco y Robichaux 2005, 485–486). Estas “reúnen a todos y sobre todo la mayoría contribuye con recursos económicos y materiales para su elaboración” (Rothstein 2007, 162).

La reciprocidad que se teje entre vecinos, amigos, familiares y compadres, es incluso una forma de resistencia al capitalismo, “el parentesco puede ser importante en las sociedades capitalistas contemporáneas, no solamente para sobrevivir, sino también para ahorrar y para obtener ganancias” (Rothstein 2007, 151). Cada invitado que llega a la fiesta, arriba con cajas de cerveza, refrescos o comida. Los protagonistas en una libreta anotan los apoyos recibidos para que no olviden a la persona y que en su momento se les regrese.

El ritual de la fiesta se prepara y se da aviso a la familia desde uno o dos años antes, para que tengan el tiempo suficiente de reunir dinero y poder contribuir en lo económico o material. Sobre todo, a los padrinos quienes pueden gastar hasta más de dos mil dólares en la fiesta. Ellos no pueden negarse, porque en algún momento también se les ha apoyado y ahora se ven “obligados” a devolver lo recibido en su momento.

Los padrinos que invite aquí, hay algunos que ya nada más me regresaron, se invita al padrino de adorno, padrino de pastel. Si quieres traer un grupo más o menos, pues tienes que buscar padrino. Lo que yo no había ayudado antes, ahora voy a regresarlo, no lo puedo negar, algunos ya nada más me regresaron. Pero si algún día me dicen de nuevo, sabes qué, necesito esto, tengo que ayudar de nuevo, ¿por qué?, porque está mi hijo y algún día se va casar, aunque yo ya me case, él algún día va necesitar ayuda. Tengo unos primos que ayudaron que me trajeron 20 cartones de cerveza y de refresco y están solteros, pero el día que ellos van a hacer, pues ya tienen asegurado eso que me trajeron. Aunque ya no sabemos ni que día ni tampoco lo vamos a pensar. Es, por ejemplo, estoy yo aquí, al rato tal vez ya no, pero de todos modos mi hijo tiene que pagar o también él le tienen que ayudar lo que yo he dado, a él le van a regresar si no estuviera yo (Ernesto, México, entrevista con el autor, abril 2018).

A través de la fiesta se activan las redes de parentesco que se mantienen entre familiares, amigos o vecinos, para que contribuyan en lo material u organizativo de la misma, de lo contrario sería casi imposible una celebración.

Las fiestas y su creciente fastuosidad suscitan la cooperación y sirven para estimular, fortalecer y cimentar relaciones entre parientes (...) la boda y las ofrendas, requiere la movilización de enormes recursos humanos y materiales para su organización es precisamente en ese aspecto donde el parentesco juega un papel esencial (...) nuestra evidencia sugiere que sirve principalmente para fortalecer y no para reducir la importancia del parentesco (Carrasco y Robichaux 2005, 463).

Esta forma de ayuda mutua también es hereditaria, el fallecimiento o ausencia de algún individuo que recibe el apoyo no exime al hijo o esposa para regresar lo obtenido. Como se ha relatado en el capítulo tres, días antes de la boda, en la comunidad se instala una lona, como una forma de llamado a la población para que asista y colabore en la preparación, sin importar si son parte o no de la familia, toda la ayuda es bienvenida, para el aseo del lugar, la preparación de alimentos, adornar el lugar, entre otras actividades.

Toda la gente te viene a ver, en que pueden ayudar, para ver qué hay que hacer, porque si tú ves que está haciendo algo y tú no lo apoyas, cuando tu hagas algo tampoco te van apoyar, aquí es apoyar, aunque digan que no necesitan de ayuda, pero así es en todo (Ernesto, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

El *poxte* (ayuda mutua) es trascendental en la celebración, dado que, en este participa la mayoría, aun sin mantener un parentesco directo. Dado que, en ocasiones existen casos donde la relación consanguínea no garantiza una relación familiar (Schneider 1975; Schneider 1984). Por el contrario, personas que se pensarían son ajenas al contexto, son quienes se suman a la ayuda mutua, para “forjar la unidad, la insistencia en “hacerse como uno” en el matrimonio indican una clara intencionalidad colectiva” (Good 2003, 184).

Además de Mesoamérica esta organización del *poxte* también ha sido registrada en otros pueblos originarios del mundo, principalmente en Sudamérica, principalmente en los Andes, por autores como (Alberti y E. Mayer 1974; Fonseca y Mayer 1986; Quiroz 2013), por citar algunos. Quiénes ven en esta organización una “reciprocidad”. Sin embargo, más allá de esta reciprocidad, también existe una forma de “deuda moral” (Mauss 1925; Graeber 2014; Ferraro 2004).

Emilia Ferraro analiza en Ecuador esta forma de “ayuda mutua”, observa cooperativas locales, para hacer referencia a que más allá de una “reciprocidad” también existe una deuda económica (2004, 218).

Como argumenta David Graeber, “si un regalo o favor exige una devolución, pero ésta no es posible, el pago se haría mediante apoyo o estima. Así es como el apoyo mutuo se convierte en desigualdad” (2012,156). Cuestión que llega a suceder en la celebración del matrimonio, no de forma unánime, pero existen casos en el que no todo es reciprocidad, pues existen personas que no aceptan el padrinazgo para no “comprometerse” con un apoyos que no se pueden brindar en “dinero o especie” (Quiroz 2013, 188). Al mismo tiempo que es una “deuda moral” desde el momento en que, es un “deber” devolver lo recibido (Mauss 1925), como se ha mencionado es incluso una deuda que se hereda a las futuras generaciones.

En los estudios de “reciprocidad” Alberti y E. Mayer (1974); Quiroz (2013) argumenta que es una forma de resistencia al capitalismo, lo cual no se niega. Sin embargo, se registran casos donde, los padrinos, padres o los novios tienen que endeudarse económicamente, mediante préstamos con los vecinos o cooperativas financieras, venden el poco ganado que poseen o empeñan terrenos o electrodomésticos para solventar la fiesta. Que tiene que pagar con altos intereses, lo cual es otro motivo para migrar y solventar las deudas económicas y “morales”. Comentan que “se gastan lo que no tienen” con el afán de realizar una fiesta en “grande”

(Cayetano (diario de campo), 2018), de tal manera que la fiesta, también es una articulación del consumo capitalista (Segalen 2005).

No obstante, la deuda o reciprocidad, unen a todos en un ritual. En el que tampoco se descartan las diferencias, pero que en la boda confluyen diversas formas de resistencia y reproducción del capitalismo.

6. El matrimonio mazahua

El matrimonio prehispánico, representaba algunas prácticas que para los colonizadores estaban en contra de las normas de la iglesia, entre ellas la poligamia de los líderes, el matrimonio consanguíneo y la separación (Dehouve 2003a). Pero a partir de la cristianización se introdujeron otras pautas respecto al matrimonio. Por ejemplo, la adopción de ciertas normas que determinaban los casos de divorcio:

Los desposorios, aunque fuesen jurados se pueden disolver en muchos casos: *Quando* consienten en ello ambas partes. *Quando* no quiere cumplir el uno la promesa (...). *Quando* se señaló tiempo dentro de cual se avía de contraer matrimonio, y el otro no cumplió por culpa suya. *Quando* uno de ellos entra en religión (...). Si *contraxo* matrimonio de presente con otra (...). *Quando* el desposado se ausente muy lejos. Quando ay una nueva causa, que se mudan las cosas notablemente (...). *Quando* se teme justamente que ha de nacer gran escándalo. Si alguno de los dos *cayesse heregia* (...). *Quando despues* de los desposorios se sigue fornicación (...). *Quando* sobreviene impedimento que *derrime* el matrimonio. *Quando* el que no tiene edad para casarse ser desposa (...). En casos dichos (...) No es menester *authoridad* del juez para que *dissuelvan* los desposorios (Villalobos 1628, 121–24).

No obstante, existió una resistencia para continuar con las tradiciones y costumbres locales. Los sacerdotes de la época comentaban:

Después de haber casado yo unos mozos y mozas, con toda la solemnidad y ceremonias que el sacramento demanda, acabado de salir de la iglesia, nos llevaron a casa de los viejos y viejas y los tornaron a casar, con las ceremonias y ritos antiguos (Durán 1967, 5–56 en Robichaux 2005b, 124–25).

A partir de entonces, debido a la evangelización y la resistencia de los pueblos originarios, surgieron rituales del matrimonio mezclados, “la iglesia instauró el festejo con gran jubilo, el

intercambio de anillos, arras y entrega por los padrinos de regalos a los esposos, el banquete, el baile y luego una procesión” (Ragon 2003, 56).

Pero más allá del sincretismo prevalecía una disputa entre la iglesia y las costumbres locales que legitimaban el matrimonio. Como se narra en el capítulo anterior en la primera generación de principios del siglo XX, el matrimonio no se celebraba con grandes festejos. Pues después de varios siglos de evangelización la iglesia aun no mantenía un control de la población, “el matrimonio religioso universal antes de 1880 se debía más al poder temporal de la iglesia que a la devoción religiosa” (Robichaux 2003b, 229).

Por tal motivo, en la actualidad, en las bodas mazahuas aún existen indicios de rituales prehispánicos, que dan incluso más legitimidad al matrimonio que la misma celebración cristiana. Por ejemplo, en las cuatro generaciones analizadas, se encuentra que el “pedimento” es un acto que aún prevalece desde varias décadas y que data de tradiciones prehispánicas. Un análisis de matrimonio prehispánico que lo confirma menciona:

Los ritos de los indios constataban de dos partes. En primer lugar, se realizaba la petición de la mujer, por la mediación de un viejo (o una vieja) llamado *chiuatlanque*. En segundo lugar, se llevaba a cabo el recibimiento de la esposa. En los casamientos de los señores, traían a la novia “en andas” a la casa del novio. Allí se realizaba una primera ceremonia cerca del fuego del hogar y luego se ataban las puntas de los vestidos de los novios (Torquemada 1968, 413–14).

El “pedimento” ha permanecido con algunas adaptaciones por la migración, la modernidad, el cristianismo, entre otros factores. En las primeras tres generaciones analizadas, para elegir a la pareja se reproducía el “robo” con o sin consenso, el desprendimiento de alguna prenda para comprometerse y al final de ello el “contento” o “pedimento”. Se sabe que este último sucede cuando el novio acompañado de sus padres y una comitiva de adultos y familia en general, asisten a la casa de la novia para formalizar la unión. Que de la misma forma que narra Torquemada (1968), los mazahuas lo realizan frente al fogón (ver anexos capítulo 3).

Por los registros de algunos personajes o investigadores de la historia mesoamericana como Sahagún (1956; Motolinía (1971); Torquemada (1968); Pérez (1713), se puede deducir que el pedimento es una tradición prehispánica que aún permanece. Que ha pasado por varios

momentos, en el siglo XVII Manuel Pérez (1713) menciona un servicio del novio a los futuros suegros. Entre los mazahuas, como muestran las tres primeras generaciones, no se tiene registro de algún servicio, pero este se realizaba con una comitiva de adultos, sin la presencia del novio o se le ponía a prueba a la pareja en actividades para poder contraer matrimonio.

En la década de los noventa hay un quiebre en la “petición”. En esta se incluye al novio y las pruebas en actividades disminuyen. Se adaptan, velas, imágenes religiosas, frutas, panes, comida y bebidas alcohólicas; una mezcla de lo religioso, lo urbano y lo prehispánico. Pero antes de la colonia ya existía el matrimonio, que se legitimaba con rituales propios, “porque realmente entendieron luego a los principios, que estos indios, en su infidelidad, contraían legítimo matrimonio, por las ceremonias que guardaban impedir que recibir algunas mujeres (...) Lo que no guardaban con otras” (Torquemada 1968 en Dehouve 2003b, 101).

Entre estos rituales propios, se puede decir que se encuentra el ritual del “pedimento” que se reproducía después del “robo” de la mujer, otra práctica que data de siglos atrás. A lo que Mindek (2003^a), alude que el matrimonio está legitimado desde el momento en que la pareja inicia la vida en pareja. Según los ritos tradicionales de los grupos originarios la petición de la novia “es el acto fundador del matrimonio indio que inicia la vida matrimonial” (Dehouve 2003a, 87).

Los análisis de Catharine Good (2003; Franco (2003); Pozas (1987); Sault (2005); Dehouve (2003^a); D. Robichaux (2003b), (2003^a); Beals (1943); Mindek (2003a) en diferentes pueblos originarios de Mesoamérica como son los nahuas, amuzgos, mixtecos, zapotecos, mixes y chamulas, registran el mismo patrón. Antes del ritual religioso, en primer lugar, se realiza el “pedimento”. A partir del cual, “son considerados como hombre y mujer desde el momento en que establecen negociaciones entre los dos partes” (Goloubinoff 2003).

Por ende, el “pedimento”, es aún más importante que el ritual religioso. Dado que, aun después de este último, del mismo modo las parejas pueden separarse (Beals 1943, 41). Por el contrario, cuando se ha realizado el “pedimento” en el que acuden las dos familias, se realiza un “compromiso mediante el discurso” de forma colectiva entre las dos familias, para guiar a la pareja en su relación y evitar la separación. Contrario al rito religioso en el que se

compromete a las dos personas ante un ser divino. Pero poco se considera a las familias de ambos.

Como se ha argumentado desde los estudios antropológicos al pedir a la novia no solo se establece la relación entre dos personas, sino de forma colectiva con el resto de la familia o comunidad. Los padres de ambos responderán por los actos de sus hijos en casos de infidelidad o violencia de género. “De modo que estamos ante un tercer tipo de nupcialidad en México... las “uniones consuetudinarias”” (Robichaux 2007a, 228).

En la actualidad como muestran las cuatro generaciones analizadas, pesa más el “pedimento que “el ritual de boda en la iglesia”. Desde el momento de la convivencia en pareja en un determinado espacio es que “uno se convierte en “esposo” o “esposa” “padre” e “hijo” y una vez que aprenden a amar a sus seres cercanos” (Sahlins 2013, 89). A partir de entonces el matrimonio establece una relación de parentesco, que es legitimado por el discurso del pedimento.

Entonces el matrimonio a través del “pedimento” en los grupos originarios, es una muestra más de que a pesar de la colonización, la migración, la modernidad, por citar algo, persiste esta tradición de origen prehispánico. Sin embargo, no se descartan más adaptaciones al mundo contemporáneo, dado que las nuevas generaciones¹³ que deciden vivir en pareja, están optando por no realizar el “pedimento” ni el “ritual religioso”.

Argumentan que, no es necesario implicar a toda la familia, pues son “responsables de sus actos” y la mujer resalta que, de algún modo, estos rituales son una forma de denigrarlas, pues en el pedimento y en el ritual religioso como se ha expresado, en su mayoría se expresan consejos en los que se les asignan papeles de género en lo público/doméstico (Rosaldo 2001), cuestión que ellas no están dispuestas a cumplir como hicieron sus madres, abuelas o hermanas, esto del mismo modo, como resultado de la educación escolar, migración u otros fenómenos sociales. Además de que, expresan que no están seguros de que el matrimonio

¹³ Con “nuevas generaciones” hago referencia a jóvenes de 18 a 25 años.

pueda funcionar y que, de llegar a la separación, no desean implicar a las familias que las obligarían a permanecer.

7. La Fiesta; un espacio de tradiciones originarias y modernas

La celebración religiosa se ha instaurado en el pueblo mazahua y del mismo modo que en el resto del mundo se usa el velo, el lazo, el ramo, el vestido blanco de la novia y los anillos. Pero lo que sobresale es la fiesta, que en Latinoamérica dependen de “las condiciones económicas de las familias” (Muratorio 2002, 32).

En la actualidad, la celebración religiosa, se realiza para legitimar algunos matrimonios, pero se presta más interés al festejo, la música, la comida y los invitados.

Al respecto uno de los protagonistas de la fiesta menciona:

Luego nos mandan hacer pláticas, lo que allá dicen, es la verdad y tienen razón, para casarte no necesitas matar 200 pollos, que mates tantas borregas, tantos puercos y que invites tanta gente, la Iglesia para casarte no te pide nada Y los que realmente quieren van a la iglesia, otros dicen yo no voy a la iglesia, pero yo apoyo en la fiesta (Miguel, México, entrevista con el autor, abril 2018).

Las fiestas en las comunidades mazahuas inician a partir del mes de octubre a marzo, con el fin e inicio del ciclo agrícola, con la cosecha del maíz e inicio de siembra, periodo en el que la parcela es limpiada y queda el espacio para celebrar las fiestas de quince años, bautizos, comuniones y bodas.

La música de las fiestas puede escucharse hasta más de 10 kilómetros a la redonda, con la “modernidad” se han adaptado algunos elementos, como se ha relatado en el capítulo anterior, la música pasó de grupos con cuerdas musicales, a un reproductor de discos de vinilo y a la implementación de grupos musicales en combinación con los llamados “sonidos” que mezclan variedades de música al estilo de una discoteca.

Los festejos durante la época de la hacienda no eran tan vistosos por el gasto económico, a menos que participaran los hacendados, entonces la fiesta se extendía a dos o tres días. Era un momento donde la población podía distraerse y olvidarse de largas jornadas laborales (M.

Sandoval 2016b, 59–62; Martínez 2018). De ahí que entre los mazahuas se implementará el baile del conejo, que como se ha relatado, las botellas eran escondidas y camufladas con piel del animal para poder beber sin ser castigados por los hacendados. El baile del conejo, como en otras culturas, recuerda la resistencia de los ancestros a la esclavitud a través de la bebida (Saignes 1993). El baile del conejo es una muestra de resistencia de la tradición mazahua, pues se ha registrado su representación incluso en las comunidades extendidas en la ciudad de México (Oehmichen 2015).

Con el paso del tiempo es pertinente reconocer que el ritual de matrimonio ha sufrido varias adaptaciones, pues algunos elementos han desaparecido, otros han permanecido. Como se ha dado cuenta de ello en cuatro generaciones, se han incorporado elementos como la vestimenta, fotografía, la música contemporánea, el pastel, bailes nacionales y norteamericanos, las invitaciones, el ritual paso de realizarse en los primeros meses a celebrarse un año o más después del pedimento, entre otros elementos, que también se hacen notorios en otras celebraciones como los quince años (Carrasco y Robichaux 2005).

Los factores que influyen en esta transición son diversos, sin embargo, entre los que se registran son la migración, NTIC, educación escolar y el comercio:

El comercio, la televisión y las personas que salen de las comunidades se ponen en contacto con otras experiencias. Se ha encontrado que las bodas de pueblos tradicionales se les han agregado elementos de filiación externa, que va desde la entrada de los novios al recinto en medio de música y aplausos, el primer baile de los esposos, el banquete y el brindis hasta la partición del pastel. También se han implementado algunos juegos que se han hecho tradicional como la víbora de la mar, tirar el ramo, aventar la liga de la novia, entre otras travesuras que se les hacen especialmente a los hombres (Sandoval 2016b, 64–65).

Se podría pensar que en el ritual de boda mazahua prevalecen los elementos modernos sobre los tradicionales, incluso una nula representación de la cultura prehispánica (Arizpe 1978). Sin embargo, como muestran algunos análisis acerca del matrimonio prehispánico, antes de la colonización existían ciertos rituales, que en la actualidad aún se pueden apreciar ciertos indicios de ellos.

Los ritos matrimoniales de los aztecas proporcionaban un elemento de respuesta y de unión puesto que las casas enteras en la región de la Ciudad de México tenían la costumbre de anudar la capa y túnica de los hombres sentados delante del fuego del hogar. Este nudo simbólico llamó la atención de los religiosos quienes vieron en él, el equivalente del juramento de intercambio durante el matrimonio cristiano (Ragon 2003, 58).

Del mismo modo, en otros análisis del matrimonio (Torquemada (1968); Dehouve (2003^a); Motolinía (1971) destacan el mismo ritual:

El novio escuchaba los discursos de sus padres y la novia los de los suyos el día de las bodas, la mujer entraba en la casa del hombre y la recibían con incensario. A partir de este momento, llama la atención la semejanza entre algunos ritos indios y los usos españoles. Sentados los novios en un petate nuevo delante del fuego, le “ataban las mantas la de uno con el otro” (Dehouve 2003a, 80).

Los mazahuas al ser sometidos por los aztecas, se puede deducir que, los ritos ceremoniales de matrimonio mantienen algunas similitudes. Entre ellas, el ritual del fogón, que como mazahuas lo realizamos durante el pedimento y después del ritual de la iglesia. Así mismo el uso de sahumerio, panes, flores y agua, que también, se han registrado en los nahuas de Oaxaca, Guerrero y Puebla por Good (2003); Chamoux (2005); Robichaux (2007b); Sanstrom (2005); Mindek (2003a).

En las cuatro generaciones mazahuas analizadas se registró que, después de la iglesia, cuando se arriba a la casa del novio, antes de entrar a la cocina se extiende un petate¹⁴ o un tapete echo del cuero de borrego o un gabán de lana. Para que la pareja se arrodille sobre estos y sean purificados con incienso, junto a los papás, padrinos e invitados. Pues “la casa física está sujeta a observancias rituales y tiene una presencia espiritual que ocupa un lugar importante en las creencias y prácticas religiosas” (Sanstrom 2005, 156).

Posterior a la purificación los padres, los compadres, los consuegros, hermanos de la novia, del novio y tíos al ritmo de música entran a la cocina, para continuar con el ritual del fogón. Similar al que los aztecas realizaban y que incluso no es único de Mesoamérica, Weismantel registra la misma importancia en los Andes. “El fogón puede ser considerada el gran

¹⁴ Tapete de hoja palma

significado unido al establecimiento de una nueva cocina, para establecer un nuevo matrimonio” (1994, 258).

Por adaptaciones del catolicismo, se adoptó la vela, las flores y el agua bendita. Se puede deducir que el clero se aprovechó de este ritual para instaurar parte de la legitimación del matrimonio. Dado que, en la región mazahua, el 19 de marzo, festejamos el día del fogón, en este se colocan flores silvestres y una veladora, que, desde el pensamiento católico, este festejo es con motivo del “día de San José” para representar “al modelo ideal de familia cristiana”. Sin embargo, más allá de esto, el ritual del fogón también contiene un significado prehispánico:

Se conseguían flores con muchos pétalos, que es un elemento que representa a la fertilidad, se recogía agua de los manantiales, que representa uno de los cuatro elementos y la cera encendida que representa otro elemento, que es el fuego. Y hasta ahí la relación de tres elementos importantes, fuego, agua y la fertilidad representada por las flores o semillas. Luego el fogón que siempre está a flor del suelo y con eso ya estaba un cuarto elemento, la tierra, representada por el fogón. Pero antes de las velas, era un trozo de ocote o de encino y se encendía el fuego, se rociaba el agua y se ofrecían delante del fogón las flores con semillas de maíz y frijol para que el matrimonio tuviese éxito.

Hoy este ofrecimiento se hace en forma de cruz, pero antiguamente no se hacía en forma de cruz, porque antiguamente eran celebraciones fuera de la iglesia, hoy la gente lo hace como una cruz, pero señalando a los cuatro puntos cardinales para fusionar el fuego, agua, aire, tierra como se hacía antiguamente. Después se hizo con rezos y costumbres, diciendo que tenía que llevar rezos (...) cuando se hace la relación de los cuatro puntos cardinales se debe señalar de norte a sur y de este a oeste y la iglesia lo interpreto muy bien, porque así son los principios, primero de abajo hacia arriba que es el norte y sur, luego este y oeste y embono muy bien. Pero esta parte es más prehispánica que católica.

Del casamiento llegan al lugar dedicado al dios *jyaru* (sol) y todo el símbolo del ritual en el fogón era para que el fuego dirija a la familia. Tú no puedes vivir en una familia sin fuego, no hay calor, no puedes vivir sin él, porque no hay comida, sin él no nos alumbramos en la noche y viene el coyote, que, como mazahuas, este es símbolo de la maldad. El fuego es la unión de la familia. Un matrimonio tiene dos funciones, las celebraciones delante del fuego, se hincan se dan los rosarios, los papás dicen tú ya eres mi hija, mi hijo, tú ya eres de esta casa, tú ya no eres de allá, ahora eres parte de mi familia, los diálogos en *jñatrj’o* como dicen, ya eres mi

kuarma (hermano), eres parte de mí y de mi casa. La cocina es el centro más importante que hay en toda esta relación de fiesta de la boda (J. Martínez, (historiador mazahua), México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Por ende, a pesar de que en la actualidad el ritual del fogón, fue aprovechado por la iglesia para establecer el festejo a “San José”, también proviene de una herencia prehispánica que legitima el matrimonio. Este ritual es tan importante o quizá esta sobre el ritual cristiano, dado que no se puede iniciar la fiesta sin que antes hayan entrado al fogón a reafirmar el parentesco y matrimonio.

Se trata de ritos de iniciación o de paso en los que los miembros de la sociedad buscan sanar las necesidades que subyacen a estos actos ya sea reales o subjetivas, de acuerdo con su concepción del mundo. Por ello, ninguno de los ciclos aquí analizados se prescinde de la carga mística religiosa y en la mayoría de los casos llegan a mezclarse o confundirse (Sandoval 2016a, 11).

Algunos análisis antropológicos del siglo pasado han argumentado que las tradiciones representadas en la actualidad son producto de la colonización española y no de un origen prehispánico (Arizpe 1978; Nutini y Bell 1989; Nutini y Carrasco 1976). No se descarta el sincretismo con lo religioso y lo moderno. Sin embargo, también continúan rituales y elementos prehispánicos que se han adaptado al mundo contemporáneo. Aun si la comunidad no es consciente de ello, “desde la perspectiva de la etnografía meso americanista, la cultura de tradición antigua sigue viva, aunque sus usuarios o portadores no se den por enterados”(Medina 2000, 17 en F. González 2014a, 270).

8. Migración y modernidad en la celebración actual

A pesar de que se han registrado en las cuatro generaciones elementos de tradiciones prehispánicas, tampoco se puede negar las transformaciones y decir que todo permanece intacto, pues a partir de fenómenos de migración, económicos, sociales, culturales o demográficos “la innovaciones es un reflejo de la transformación económica regional y se inscribe en un conjunto de relaciones sociales culturalmente estructuradas” (Carrasco y Robichaux 2005, 468).

Las celebraciones actuales han evolucionado y del mismo modo que en otras regiones mesoamericanas “las bodas se han vuelto verdaderas competencias de conjuntos y sonidos. Su contratación es costeada por los padrinos” (Mindek 2003a, 343).

Otros trabajos antropológicos de, (Carrasco y Robichaux 2005; D´Aubterre 2003), han registrado el elevado costo económico que implica las celebraciones en las comunidades de México. Pero no solo en lo material se puede observar las transformaciones. También, en la forma y fondo de la fiesta, en algunos casos se le ha restado importancia al significado de los bailes tradicionales, esto es notorio en las nuevas generaciones quienes intentan imitar las celebraciones nacionales o extranjeras. Como resultado de la migración se interacciona con una diversidad de modelos culturales que se adaptan al contexto de origen (Mindek 2003a, 355–56).

Uno de los matrimonios observados nos relata al respecto que:

Del año 2000 para acá, lo que se acostumbra es traer por lo menos 500 sillas para invitados matar unos 200 pollos, 10 borregos, doce puercos o una res, bueno, al menos eso es lo que yo hice, pero lo que me habían platicado antes no era así, se daba de comer nada más lo que alcanzara, un pollito, un guajolote. Ahora se gasta mucho, yo en la fiesta me gasté con todo como 150,000 pesos, (alrededor de 7,000 dólares). Por eso si no fuera con ayuda de los padrinos y la familia yo no juntaría esa cantidad.

Uno quisiera hacer como antes traer unos norteros con guitarras, violín y bailar, pero la gente ya no le gusta, dice que no es igual agarran y se van, pero en cambio dicen, pues va haber un grupo ya más o menos reconocido, pues, aunque a mí no me hayan invitado pues yo soy de aquí y voy. Entre más no tenemos dinero, más hacemos las fiestas grandes, es la verdad. Es, por ejemplo, yo con el dinero que yo me gasté, yo hubiera hecho maravillas con ese dinero, con ese dinero gastarlo en otra cosa o comprar otra cosa, pero lo que te digo a pesar de que el pueblo ha crecido y hay pobreza, pero, así como lo ves, en el pueblo han traído grupos ya reconocidos, más o menos caros. Uno dice, pues, el vecino trajo ese grupo, por qué yo no voy a traer otro más caro, si tú trajiste ese, yo voy a traer dos, para ver qué van a decir. Todos quieren hacer cada vez más bonitos (Garduño, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Las bodas mazahuas también representan la posición económica familiar. Con la música y el pastel se intenta mostrar la condición económica, se escucha entre los asistentes comentar el

origen y calidad del grupo, así como el tamaño del pastel. En estos dos elementos, desde su pensamiento, se intenta competir para mostrar quién contrata o adquiere lo “más” caro.

Con la adopción de otros elementos, tampoco se descartan los conflictos. Horas después del consumo excesivo de alcohol surgen algunas riñas, que llegan a terminar con lesiones y en ocasiones con muertos, que del mismo modo registra (Quiroz 2013) en las bodas de las costas de Guerrero.

Al respecto la mamá de uno de los novios expresa:

Ahora puro que se pelean. Antes no era así, no hacían con grupo, era sólo un tocadiscos, unas trompetas que ponían arriba, puras polkas que bailaban, pero ahora, le digo entre más grupos y sonidos contratan, más se pelean, luego hasta se matan. Yo por eso no quería que mi hijo contratara un sonido, porque esos ponen música que hace que los muchachos se peleen, bailan como locos, se empujan entre ellos, es que a la fiesta llega mucha gente a veces de otros pueblos que yo ni los conozco, pero igual se les recibe, lo que no me gusta es cuando se pelean, yo ya cuando vi que se estaban peleando mejor me metí y ya no salí (Antonia, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

De acuerdo con lo que se pudo observar en la fiesta, las riñas se reproducen en cualquier fiesta de la comunidad. Lo que llama la atención es que surgen cuando los sonidos musicales reproducen música electrónica, *rock* o *break dance*, los jóvenes migrantes y locales compiten para demostrar “quién baila mejor” o cuando se reproduce *rock* acostumbran a bailar en grupos, es entonces cuando entre empujones surgen conflictos. Además de la influencia de la música está el alcohol y la inhalación de solventes que se aprendieron a consumir en la ciudad y que con el tiempo se observan con más intensidad en la región.

En conversación con el dueño de un sonido musical comenta:

Cuando vamos a una fiesta familiar algunos caseros ya nos prohíben reproducir música electrónica o *break dance* porque los jóvenes luego se alborotan y ya con el trago o incluso algunos que inhalan solventes, se ponen locos y empiezan a pelear, pero luego ellos nos insisten para tocar algo de *rock* y si uno nos los complace luego ya tampoco nos van a querer contratar, pero con el micrófono tratamos de calmarlos, pero es difícil (Benito, México, entrevista con el autor, abril 2018).

Se puede plantear que estos conflictos son resultado de la incorporación de música urbana. Pero además de ello, también influye la personalidad que se asume dentro de la fiesta, como se ha mencionado, los jóvenes migrantes representan un papel que los hace sentirse como “súper héroes” (Gama 2009). Estos personajes adoptados de “tribus urbanas” como son *emos*, *reggaetoneros*, *rockeros*, *skaters*, metaleros, góticos, *punks*, *darks*, por citar los más populares que se observan en la comunidad, interaccionan sin mayor conflicto durante la comida o los bailes tradicionales. Pero con el inicio de música urbana entran en competencia para mostrar las habilidades lo cual termina en riñas.

Pero a pesar de la adopción de nuevos elementos:

El individuo adquiere la membresía comunitaria desde su nacimiento, particularmente porque su pertenencia a una familia que lo relaciona con todos los demás miembros de la comunidad. No importa si ha nacido fuera del lugar de origen de sus progenitores y antepasados, si ha dejado de hablar la lengua materna o de usar el atuendo tradicional. El individuo es reconocido como miembro “legítimo” de su comunidad debido a que las relaciones de parentesco conforman uno de los atributos más importantes con los que se define la membresía comunitaria (Oehmichen 2015, 323).

Otro punto registrado con respecto a los efectos de la música, es que los conjuntos musicales también han influido para la adopción de otros rituales. En tres de las cinco bodas observadas llevaron conjuntos musicales externos a la región; uno provenía de Michoacán, otro de Puebla y de Veracruz. Además de sonidos musicales, de los cinco, dos provenían de la Ciudad de México y uno de Tlaxcala.

Lo que se pudo observar fue que, en la celebración, cuando alguno de los novios solicitaba música para bailar algún ritual local, como el baile del conejo, al término de este, los conjuntos musicales proponían o preguntaban si se continuaba con otro ritual, que para la comunidad eran desconocidos. Por ejemplo, la “marcha fúnebre”, ritual de algunas zonas urbanas o norteamericanas, donde los hombres cargan al novio simulando que ha muerto. A lo que los protagonistas se negaron. Sin embargo, en otros rituales ya conocidos como el brindis o víbora de la mar no rechazaron.

Situaciones similares se reproducen en otras comunidades nahuas de Tlaxcala donde Robichaux y Carrasco, en su análisis de la celebración de los quince años encuentran que:

Resulta interesante investigar cómo y en qué circunstancias los distintos elementos se fueron, incorporando en lo que... con respecto a las fiestas de quinceañeras y a las bodas, ya tenía el aspecto de un guion bastante fijo que estructuraba toda una secuencia de rituales y muy conocida por los participantes. Probablemente, la incorporación de los animadores que integran los conjuntos modernos contratados haya sido un factor importante a la hora de promover la estructuración de la nueva secuencia ritual, similar a la que se observa actualmente en las bodas. En este proceso de incorporación de nuevos elementos rituales, que constituyen un factor relevante, fue la electrificación que alcanza a cubrir a Tlaxcala la década de 1970, les permitió el uso de conjuntos modernos con potentes equipos de sonido (Carrasco y Robichaux 2005, 446-488).

Aunque estos autores lo plantean como una hipótesis, durante la observación participante que realice, puede constatar que las iniciativas de los grupos musicales, que se presentan en distintas fiestas del país, han implementado rituales externos a las zonas culturales donde se presentan.

Por otra parte, además de los grupos musicales y la migración, en los casos de exogamia también conlleva a la adopción de elementos y rituales de otras regiones. Pues como se ha mencionado a pesar de que se mantiene una tendencia endogámica, no se descartan la exogamia. Como muestra de ello, es el baile del guajolote, que es representativo en los nahuas de Oaxaca.

El baile del guajolote llegó cuando alguien se casó con una otomí, nahua o salieron de visita a Oaxaca y lo bailaron, luego lo trajeron y los demás lo vieron, les gustó y se empezó a implementar. Yo lo vi con una chica de aquí, se casó con un joven de Oaxaca y lo que más predominó en la fiesta fueron las tradiciones de Oaxaca, como el mezcal, el baile del guajolote y la música de boda, después otras familias vecinas de ahí lo empezaron a hacer y le metieron más fusión (J. Martínez, (historiador mazahua), México, entrevista con el autor, mayo 2018).

El guajolote es característico en la alimentación de las culturas mesoamericanas, sin embargo el baile que se representa en el matrimonio mazahua, fue adoptado a finales del siglo XX. Con el proceso migratorio surgieron algunos casos de matrimonios exogámicos, con lo que en las

nuevas generaciones surgieron rupturas e implantaciones de estos elementos. Otro de estos elementos adoptados que se hizo notorio a partir del 2015 es el baile con el borrego (ver anexos capítulo 3). Sin embargo, a pesar de no tener un origen mazahua nos hemos apropiado de estos y otorgado un significado propio, el guajolote y borrego son otorgados a los padrinos como ofrenda y agradecimiento por su apoyo y aceptación de padrinzgo. Como expresan algunos antropólogos “se puede ver que una forma en que la tradición puede resistir es innovando” (F. González 2014a, 296).

Con la convergencia de tradiciones modernas o urbanas, prehispánicas y cristianas se puede decir que la fiesta es un espacio de interculturalidad, donde en un solo grupo cultural hay una diversidad en los rituales y elementos usados, mediante el baile, la música, la comida, las bebidas, el uso de tecnologías; se convive con personas de la comunidad, al mismo tiempo que, se invita a la fiesta a los jefes laborales ajenos al entorno, en esta coexiste lo originario y lo contemporáneo, lo local y lo externo. Lo que incluso lleva a plantear que el baile dentro de la boda originaria articula y desarticula procesos modernos y locales; equilibrio y diversidad.

Felipe González define como:

La interculturalidad pretende en todo caso la integración de la humanidad, pero con dignidad y respeto por la diferencia cultural. La interculturalidad tiene así derroteros modernos y apuntes posmodernos que es necesario tener presentes. Y, no obstante, aun y con esta caracterización relacional, la interculturalidad contiene en sí una carga romántica excesiva, pues no hay que desconocer que el asunto de las relaciones sociales se define, en última instancia, por las relaciones de poder (2007, 70).

Lo cual sugiere que a pesar de que en un espacio hay tolerancia a las diferencias no se debe descartar el conflicto. Pero a pesar de que no se descarta el conflicto, existen momentos donde también las diferencias con los jóvenes son eliminadas. Como se argumenta en otros análisis de las fiestas mexicanas.

Es también una forma de crear el tiempo, revivir el pasado y renovar lo cotidiano (...) La fiesta comunitaria propicia el intercambio entre distintos pueblos, reafirmar los valores colectivos, fortalecen los pactos entre los individuos, las comunidades, sus santos patronos y deidades protectoras (Sandoval 2016a, 3).

En una sola cultura pueden existir mundos diferentes, sin cerrarse a otras formas de representación, generando un espacio de interculturalidad. Pues “el cambio sociocultural es multidireccional y es incierto, por lo que la modernización no significa irremediamente la pérdida del tradicionalismo, ni la asimilación o la hibridación de las culturas” (Oehmichen 2015, 66).

9. Continuidades y discontinuidades en la asimetría de género en las bodas mazahuas

9.1 Continuidades

Los debates antropológicos refieren a que el matrimonio, género y parentesco no pueden ser analizados uno sin el otro; en estos temas se encuentra una clasificación y asignación de roles que mantienen una desigualdad de género (Yanagisako y Collier 1994; Harris 2008; Yanagisako 1979; Córdova 2005).

Un punto de convergencia en las distintas teorías de género es que el matrimonio, es una de las instituciones sociales que reafirma y legitima la asimetría del género. A partir del matrimonio cada individuo asume ciertas labores con una división del trabajo en lo doméstico/público, lo que en alguna medida, define los papeles de género (Rosaldo 2001; A. Martínez 2001). Esta división consiste en que, “las obligaciones de un hombre para con su esposa se centran normalmente en el aspecto económico, mientras que, la mujer es responsable de cuidar y alimentar a los niños” (Moore 1991, 87).

A la mujer mazahua, desde la niñez, se le instruye para que cumpla su papel dentro del matrimonio. Y así deje claro que ha tenido una “buena” educación de su madre, se pudo escuchar, en algunas familias, decir a las niñas o jóvenes: “que pena, que llegues a una casa, cuando te cases, y no sepas hacer las tortillas, que dirá tu suegra” (Cayetano (notas de campo), 2018).

La identidad de la mujer gira entorno a la cocina, la preparación de los alimentos la función de cocinar y comer como medio para afirmar la identidad cultural [...] El acto de cocinar los alimentos, y por consiguiente de transformarlos, es un medio de expresar lo que la gente piensa de ellos mismos, quiénes son, dónde viven y qué rol desempeña en el mundo natural y social (Weismantel 1994, 295).

Esto se pudo apreciar en las primeras generaciones analizadas, donde se instruía a temprana edad, para que dado el momento pasaran las pruebas de consentimiento para el matrimonio. Lo cual fortalecía esta asignación de roles (Goloubinoff 2003, 241).

En los papeles de género, el machismo aún persiste, sin embargo, las pruebas de matrimonio como trabajar la tierra o cocinar, han desaparecido, pero del mismo modo, ellas siguen siendo juzgadas por sus habilidades en lo doméstico.

Si se observa a un hombre lavar ropa o cocinar se escuchan comentarios como: “qué no tienes mujer, entonces para qué te has casado”, (Cayetano (notas de campo), 2018) las actividades que realiza marcan una identidad como madre, hija y como esposa (Muratorio 2000).

Por el contrario, el hombre al salir del trabajo se gasta el salario en bebidas alcohólicas y no cumple con su labor “asignada” socialmente de proveer económicamente, pero no es objeto de violencia, sino que se justifica socialmente diciendo “es que él es hombre y puede hacer lo que quiera” (Cayetano, (notas de campo), 2018).

En décadas pasadas, como en algunos casos actuales, la división de actividades es tomada de forma literal, de tal forma que a un hombre se le complicaba la subsistencia sin la presencia de una mujer, se le educaba para estar fuera de la cocina, trabajar en el campo o en la actualidad en la urbe. De ahí que en décadas pasadas y algunos casos actuales la vida del hombre fuese complicada sin la pareja, como relata José:

Como sufrí yo cuando se murió mi mamá, tenía yo siete años, se murió muy joven tenía como 50 años, luego vivía solo con mi papá y con la María del Carmen, pero ella no duró y se juntó con un hombre, y me quedé solo con mi hermano y mi papá, pero mi hermano aprendió a moler (hacer tortillas) y medio que comíamos. Pero, luego, mi papá Gregorio murió a la edad de 66 años. Y seguía sufriendo de hambre, pero luego mi hermano se casó, ya su mujer molía, entonces ya no sufríamos de hambre, ya me llenaba hasta donde ya no podía, pero nada más duró un año, porque luego mi hermano se murió, al año se enfermó de la cintura y dejó un niño, no había doctores ni dinero y ya cuando se murió, se fue la señora a su casa me quedé solo *de vuelta*.

Luego ya tenía yo 16 años, pero volvía a sufrir de hambre, o través, pero ya era joven hacía el intento por quebrar el maíz en el metate, pero no podía lloraba de hambre. Hasta cuando Dios quiso que encontré a mi difunta esposa Blanca, ahí se fue el hambre y hasta la fecha ya no he

sufrido de hambre, porque cuando ella falleció me volví a casar con la Toña, pero luego ella también murió hace seis años y me volví a casar con María, me casé tres veces, porque con perdón de usted a mis 87 años, uno como hombre viviendo solo se muere uno de hambre, uno no sabe hacer nada, por eso volví a buscar señora (José, México, entrevista con el autor, abril 2018).

José, tuvo que contraer matrimonio en tres ocasiones para poder subsistir en el tema de alimentación, sin la presencia femenina su vida se complicó. Que González también ha documentado en los mazahuas al mencionar que el “hombre sin esposa es como niño se deambula y se sufre de hambre cuando se enviuda o se carece de la figura femenina” (González y Vizcarra 2006, 128).

Por su parte la esposa de él relata que:

Yo no había pensado en casarme, otra vez, pero también murió mi difunto esposo y vivir sola era feo, mis hijos no querían muy bien, pero yo ya había dado mi palabra a José, de que me iba a ir con él, ni como arrepentirme, ahora mis hijos me dicen que para que me case, ahora me *friego* que yo ya no tenía que lavar ropa, hacer de comer, pero ellos tampoco me iban a ver por eso me vine con él (María, México, entrevista con el autor, abril 2018).

El matrimonio entre persona viudas o divorciadas es criticada por la comunidad, sin embargo, existen casos, como el descrito, en el que se decide formalizar una unión cuando el hombre se considera imposibilitado para preparar alimentos o para no pasar la vejez sin la compañía de una pareja. De cualquier forma, estas desigualdades de género se pueden apreciar por las actividades que desempeñan hombres y mujeres.

Durante cuatro generaciones se aprecia que el matrimonio mazahua se rige por similitudes con los matrimonios nacionales y extranjeros, donde “la mujer pasa de ser hija a esposa de” (Butler 2002, 143). Desde la niñez se le instruye para que dado el momento sepa actuar como esposa, a partir de ello su conducta se adapta a una forma de vestir, de hablar y de interaccionar en la sociedad.

La mujer mazahua por décadas atrás siempre ha sido sumisa, muy buena, hogareña y noble, por eso los maridos se aprovechan de eso y las tratan mal y más cuando andan con el trago. En la calle o en el pueblo siempre vas a ver a la mujer detrás del esposo, cargado al niño y las

cosas si es que andan de compras y él como si nada, el machismo es muy fuerte, los hombres son celosos (J. Martínez, (historiador mazahua), México, entrevista con el autor, mayo 2018).

Otro factor en el que la mujer es juzgada en la región mazahua es en su capacidad de concebir hijos, del mismo modo, que en otras partes del mundo, se les estigmatiza como una “mala mujer” si no pueden concebir (Stolen 1987, 88).

Pero además de esta estigmatización de madre, de forma similar, que en sociedades nahuas, también existe el “fracaso un concepto sólo aplicable a las mujeres, que se relacionan directamente con la sexualidad femenina ejercida través de relaciones de pareja inestable” (Córdova 2005, 298). Se le dice a la mujer mazahua que ha “fracasado”, cuando se ha ido con su pareja, han concebido uno o más hijos y es abandonada junto con ellos, el hombre se va con otra mujer o no se formaliza el matrimonio mediante el pedimento o rituales civiles. Entonces la mujer ha “fracasado” y difícilmente contraerá matrimonio con alguien más. Situación que también ha sido registrada entre los nahuas.

Una muchacha que ha sido “engañada” o quien ha “fracasado”, se encuentra en una situación debilitada porque se queda en casa de sus padres. Pero ya no es virgen y tampoco es considerada como una mujer casada en el correspondiente estatus. Se dice que los jóvenes ya no la van a querer “porque ya fue de otros” y que lo mejor que puede esperar es algún arreglo con un hombre mayor que ella o con un viudo (Goloubinoff 2003, 241).

La celebración de los rituales de legitimación de matrimonio preserva algunas tradiciones prehispánicas, pero no se puede negar el contenido de subordinación y violencia contra las mujeres. Por ejemplo, el ritual del fogón, también marca el papel que la mujer desempeñará en lo doméstico, como se ha relatado en el capítulo tres y unas líneas arriba, en este espacio se le aconseja a ella para que atienda al esposo, acepte su papel de ama de casa sin derecho a protestar.

No se puede decir que la familia es la encargada de construir la diferencias de género, porque se olvidaría que esta misma es una construcción social y cultural (Sherry 1979), pero sí que desde ciertas actividades instauradas en el matrimonio mazahua, desde generaciones atrás se mantienen y legitiman las desigualdades de género.

Por otra parte como se ha mencionado, en la tradición mazahua, la cohabitación inicia antes del matrimonio, por ello tampoco se puede decir que la mayoría de dicotomías de género inician con el matrimonio religioso, esto sucede desde antes “pues existen casos, como el rapto de la novia, en los que no hay matrimonio, pero si se reproducen las asignaciones simbólicas a los géneros” (F. González y Vizcarra 2006, 36).

Por otra parte, un ritual que se realiza entre las bodas mazahuas es el “mandilón”, que en las sociedades originarias de Mesoamérica. “Pasar por un mandilón, hombre cuya mujer “lleva los pantalones”, es casi peor que ser llamado homosexual, ya que esto trastorna aún más el orden social” (Goloubinoff 2003, 248). Como mazahuas al representar este ritual es para romper con la visión “tradicional machista”, pero al mismo tiempo es impulsar a que el hombre no se deje “manipular” por la mujer. A pesar de que este ritual es adoptado de la sociedad nacional mexicana, se ha resignificado durante la fiesta, como expresa uno de sus protagonistas:

El baile del mandilón es parte de tu fiesta, yo no lo veo malo, porque a algunos no les gusta, dicen que es una burla al hombre, que cómo la mujer va a beber y fumar, que cómo un hombre va hacer eso, pero para mí y para la mujer y para la familia no está mal, hasta el padrino lo disfrazan con el delantal mazahua, es una oportunidad para bailar con tus amigos, que no lo harías en otro momento. Tradicionalmente en cualquier fiesta es lo que se hace. (Interrumpe Pedro), hay dos maneras una dice: el hombre que ya se casó, ahora le pueden hacer como mandilón, como ya se casó la mujer le puede mandar. O hay de otra manera: ya se casó, ahorita ya es mandilón, así le van hacer porque ya se casó. Porque ahora que ya está casado, que tiene que lavar, que planchar, tiene que hacer cosas que un hombre no puede hacer cuando está soltero, pero ahorita ya lo tiene que hacer, porque su esposa así lo va a traer. Muchos si les gusta, muchos no les gusta, dependiendo de uno, si lo quiere permitir o no lo quiere permitir pues ya depende.

(Vuelve a hablar Ismael): pero no, eso no es nada más cuando uno está casado, tu cuando vas a la Ciudad de México, tu solito vas a lavar tu ropa, tu solito estás haciendo tu comida. Y ya cuando tienes tu esposa, dices, ahora ya no voy hacer eso, ya tengo mi esposa, pero a veces no es así, tú le ayudas a tu esposa, no tiene nada de malo, yo pienso eso, porque si tú vas a la Ciudad de México, aunque rentes o tengas tu propio cuarto, ahí tú mismo lo vas a asear, si no quien te va barrer tu cuarto, tiendes tu cama, ahí quién te lo va a tender, quién te va a lavar tu ropa, tu solito vas a hacer de comer. Entonces cuando tienes tu esposa, algunos piensan que lo

haga ella. Pero tú lo puedes hacer, porque sí sabes hacerlo, o sea que ya te crees que eres machista, pero no, porque tú le ayudas, por eso dicen que eres el mandilón, pero no eres el mandilón, porque tú lo haces diario en tu trabajo. Pero muchos no piensan así te dicen mandilón. (Interrumpe Pedro) a eso se refiere el mandilón, ahora sí va trapear, ahora sí vas hacer todo, ahora sí te van a poner como “chancla”, o sea que ahí el novio y a la mujer le hacen como si fuera el hombre (Ismael Garduño y Pedro, México, entrevista con el autor, mayo 2018).

En el pueblo mazahua el baile del mandilón, es un ejemplo de la disputa machista, entre las personas migrantes y la gente adulta que considera es una ofensa al hombre, pues el invertir los papeles desde su cosmovisión es burlarse del hombre que se deja manipular o influenciar por su esposa, según ellos son tareas que le corresponden al hombre, pero que como narra Ismael a pesar de que lo ven como un juego en la fiesta, a partir de la migración y desde el momento en que viven en pareja no son ajenos a colaborar en las tareas del hogar, pues son actividades que en la cotidianidad se ven obligados a realizar cuando migran a la capital sin las mujeres. O que tampoco hacen cuando son solteros, pero dado el momento que inician su vida marital se hacen de lado sus prejuicios morales.

Del mismo modo, Unzueta, L. Vicente, y Ruiz lo registran en la sociedad colombiana. “También se encuentran casos en los que el hombre, habiendo dejado en Colombia a su pareja y descendencia, ha de enfrentar una nueva situación que le lleva a involucrarse en mayor medida en las tareas domésticas” (2011, 206).

9.2 Rupturas de género

Existen algunos hallazgos en temas de residencia, elección de la pareja y roles de género que en la última década se han visto intensificados por fenómenos como la migración, la modernidad o las NTIC, algunos ya analizados en líneas previas.

En primer lugar, es pertinente aclarar que el machismo y la desigualdad de género persisten y que la mujer aún se le asigna como ama de casa y el esposo como proveedor económico, pues en su mayoría, se rige por prácticas nacionales o extranjeras en las que se argumentan que “el esposo no solo adquiere autoridad personal sobre su esposa, también sus servicios sexuales y ayuda doméstica se consideran establecidos por el matrimonio. Son una afirmación pública de la legalidad de la posición esposo” (Strathern 1988, 14).

Sin embargo, con la migración registré algunas discontinuidades que de algún modo muestran una relación menos asimétrica, por lo menos en las tareas domésticas o en prohibiciones laborales, que hasta hace décadas y aun en la actualidad en el pueblo mazahua se consideran que hombre y mujer “no deberían” realizar.

Sin embargo, con las diásporas no solo se reconfigura lo económico o lo infraestructural, también las forma de relacionarse en familia (Unzueta, L. Vicente, y Ruiz 2011).

Los cambios fundamentales generados por el aumento de la presencia de mujeres en las corrientes migratorias internacionales hacen referencia a las rupturas ideológicas en torno a la concepción y el ejercicio de la maternidad (y la paternidad) y a las nuevas formas de organización familiar (Pedone 2011, 225).

En el pueblo mazahua como en la mayoría de sociedades se considera “peligroso que la mujer tenga un empleo bien remunerado, tales hechos pueden fomentar en ella una actitud inflexible que amenace la estabilidad de su matrimonio” (Mulhare 2003, 248).

No obstante, entre los hallazgos que observé en el matrimonio mazahua es que, a partir de la diáspora se están rompiendo algunas prohibiciones, no de forma unánime, pero si en ciertos casos. Que del mismo modo, han encontrado algunos autores como Mindek (2003b); Sault (2005); Lamphere (2000); Rodríguez (2006); Pauli (2007); Kemper (1974); M. P. Castañeda 2005; Mancillas y Rodríguez (2009); Catherine Good (2005); (2003); Robichaux (2007b), (2005^a); Unzueta, L. Vicente, y Ruiz (2011); Vicente (2007); Signorelli (1983); Bazán (2007). En sus análisis de las familias muestran que además de la migración a partir del crecimiento demográfico, la educación y comercio, se produce un “cambio” en las familias tradicionales que subordinan y asignan papeles domésticos al sexo femenino.

Como ya se mencionó ejemplo de ello es que, entre los mazahuas en algunos matrimonios desde el inicio de la cohabitación, las parejas decidieron que ambos migrarían a la Ciudad de México, para poder cubrir los gastos de educación de los hijos, la construcción de una casa o para la celebración del matrimonio. Cuestión que en décadas pasadas era casi impensable que la mujer trabajara fuera de la comunidad.

Como hasta hace unos años registro (Korsbaek y González) “Los habitantes que trabajan fuera de la comunidad son exclusivamente los hombres, las mujeres tienen menor movilidad espacial, pues éstas sólo salen de la comunidad cuando son solteras, una vez casadas su mundo cotidiano se reduce al de la mera comunidad” (1999, 297).

Que del mismo modo refirman Yampolski y Poniatowska, que en su momento las mujeres se quedaban a laborar en la comunidad.

Somos las mujeres mazahuas, las que antes poseíamos venados y ahora ni hombres tenemos. Todos se fueron a trabajar en la construcción, salieron a las grandes ciudades; allá son albañiles, vienen una vez al mes y luego ya ni vienen. No los volvemos a ver. Somos nosotras las que manejamos la yunta, sembramos, cosechamos el maíz. Vivimos entre las tolveneras, ésta es una tierra muy seca, desgastada y pobre (1993, 11).

Y aunque estas actividades en su mayoría continúan siendo realizadas por las mujeres y sin necesidad de migrar ya mantienen una participación en los ingresos económicos dentro de la comunidad (Mindek 2003b). Los recursos son insuficientes, lo que, en alguna medida, las lleva a migrar. sin descartar los casos en que ellas migran porque el esposo ha salido y no volvió o por la violencia de género, lo que las obliga a trabajar en la urbe.

Pero un giro que en la actualidad se registra es que ahora las parejas migran ambos a la ciudad, lo cual era una de las principales prohibiciones que está disminuyendo. Pues se le veía solo al hombre como el proveedor. Aunque esto no es de forma unánime, pues es una tendencia de las “nuevas generaciones”, pero no deja de ser interesante.

Otra tendencia reciente que encontré en la comunidad mazahua, es que la mujer es quien sale a la CDMX a trabajar y el hombre se hace cargo de la atención de los hijos, argumentando que ellas salen a trabajar porque pueden ahorrar más dinero que el esposo, expresan que al ser trabajadoras domésticas no gastan en pasajes, comida, renta de habitación, uso de gas, pago de electricidad, agua potable, cuestiones en que el esposo migrante tiene que invertir parte de su sueldo, además de que parte del sueldo del hombre lo gasta en bebidas alcohólicas o incluso expresan que ellas trabajan porque sus esposos son flojos y no les gusta trabajar, por tal motivo, ellas expresan que su sueldo queda “libre” y pueden culminar antes de lo previsto

la construcción de una casa o pagar los estudios de los hijos (Cayetano (diario de campo), 2018).

Que del mismo modo analiza Oehmichen en la comunidad mazahua que habita en la urbe de la capital. “La situación de las mujeres se ha venido transformando a lo largo de la historia. La modernización ha traído consigo importantes cambios en la vida cotidiana de hombres y mujeres” (2015, 67)

A principios del siglo XXI (Pauli 2007), también observa esta tendencia en su análisis de una zona mazahua, en la comunidad de Pueblo Nuevo, aunque su estudio es con mestizos, en la actualidad la población mazahua también registra que a partir del inicio de la vida conyugal la pareja opta por migrar ambos o únicamente la mujer, el principal motivo, es acelerar la construcción de una casa:

Las relaciones de género están experimentando también sobre cambio, pues no todas las mujeres están dispuestas a vivir en la casa del padre. Para evitar este tipo de arreglos residenciales, mujeres asumen un papel y buscan nuevas formas de iniciar su vida en pareja. La planeación consciente constituyen factores clave para esta transformación (Pauli 2007, 104).

En otros análisis de los pueblos nahuas, amuzgos, chontal, otomíes y triquis realizados por Robichaux (2007b); Chamoux (2005); Franco (2003); Rodríguez (2006) observan tendencias similares, donde ambos laboran en la ciudad para incrementar el ingreso económico, o donde el esposo es quien se queda en el hogar al cuidado de los hijos, “en el período actual, en cambio, más esposas se han convertido en trabajadoras a tiempo completo, los hombres inmigrantes han comenzado a hacer trabajo reproductivo, particularmente cuidado de niños” (Lamphere 2000, 107).

Otros análisis también observan estas discontinuidades de roles de género en los pueblos originarios como un resultado de la migración.

Hombres y mujeres se hacen partícipes de nuevos códigos amorosos. Entre los Triquis en ese sentido, la independencia económica y los nuevos valores sobre los hijos que las mujeres

migrantes han adquirido, les ha generado la posibilidad de elegir libremente a su pareja e incorporar prácticas de cortejo y noviazgo (B. Rodríguez 2006, 172).

De manera similar en otra región de México, en el pueblo de Tzintzunzan, Kemper confirma que como resultado de la migración a la Ciudad de México, se observa una equidad en las relaciones de género dentro del hogar “la relaciones marido con mujer en las familias de migrantes tienden a ser más igualitarias caracterizadas por el apoyo mutuo: mayor parte de los hombres opera en las tareas domésticas las jóvenes mujeres progresistas optan por carreras y familias” (1974, 33).

Del mismo modo en el pueblo mazahua observé que el trabajo femenino se está revalorando a partir de las diásporas, si bien la mujer ya trabaja en el hogar o en la misma comunidad, con el trabajo en la urbe rompe con algunas tendencias machistas. Pero no solo se reconoce a la mujer migrante, también el hombre que sale a la urbe obtiene una mirada distinta de las actividades que realiza la esposa en el hogar. Como lo reconoce, en alguna medida, uno de los esposos migrantes.

Pero el hombre a veces, se acostumbra aquí, entonces ya la mujer dice, sabes que, si ya no tienes tú trabajo, yo salgo a trabajar, ya sean en el pueblo mismo, se va a lavar ropa ajena, como en el campo o la ciudad, ellas dicen yo tengo que trabajar, tengo que salir adelante.

También yo he dialogado con varias personas, como hombres, y he dicho nosotros que nos llamamos hombres, no nos deberíamos de llamar hombres, sabes por qué, porque nosotros tenemos cualquier tipo de problemas y ahí vamos con el alcohol, entonces las mujeres son los que deben llamarse hombres, porque nosotros salimos a trabajar, dejamos todas las cosas en la casa, si tienes una cosa que resolver se lo dejas a la señora, le dices: hay me mandas avisar o le dices a tal fulano no sé qué. Entonces es ahí donde nosotros estamos muy mal, porque todo lo dejamos a la mujer, que los hijos, que la señora empieza a levantarse y empieza a preocuparse que es lo que va a desayunar con los hijos, prepara a los niños para la escuela, regresando de ahí, el quehacer en la casa, y ya luego se preocupa por los animalitos y dice tengo que sacarlos a cuidar.

En San Nicolás es muy escaso el agua, entonces, pues también tiene que acarrear el agua del pozo, un viaje o dos viajes, porque los niños tienen que bañarse y es mucho sacrificio que hace la señora. Y aparte si la señora tiene cualquier problema o si sabe que cometiste la infidelidad con ella, ella no se echa a correr a tomar con el alcohol, ella se hace fuerte. Y nosotros ya nos

engañó la mujer, qué es lo que haces, te tiras al vicio. Y eso es lo que yo he dicho a mis compañeros hombres que he encontrado, que hemos dialogado, esa manera de que, nosotros no nos deberíamos llamar hombres, el hombre debería ser la mujer y nosotros deberíamos llamar mujeres (Miguel, México, entrevista con el autor, abril 2018).

Aunque no es que el esposo lo permita con gusto o por el tema de quién ahorra más, sino que también es un resultado de las crisis económicas, pobreza o por el deseo de la población a construir un patrimonio material que de otra manera sería casi imposible. Un ejemplo más de ello es el análisis titulado, “Reconfigurando los vínculos familiares a través de las fronteras” realizado en Colombia por (Unzueta, L. Vicente, y Ruiz) quienes abordan la migración local a España y que, como resultado, observan algunas rupturas en las relaciones asimétricas de género.

La migración ha puesto en tela de juicio la profunda división de género hasta ahora vigente, y ha impulsado el cuestionamiento de los roles tradicionales que confinaban a las mujeres a los estrictos límites del hogar, mientras que los varones se convertían en los únicos proveedores familiares (2011, 210).

El trabajo femenino en el pueblo mazahua, en alguna medida, es revalorado y rompe con el patrón que se mantenía en el siglo XX, sin embargo, no dejan de ser juzgadas, se escucha entre las mujeres mencionar que si trabajan es porque, “seguramente buscan un amante y que tarde o temprano dejará al esposo o que lo hacen porque el hombre es flojo y es un mantenido”. Entre hombres se escucha decir: “yo nunca dejaría que mi esposa trabajara, mientras yo viva eso no pasará, por eso yo trabajo para mantenerla, luego se encontrará otro por allá, si se quiere ir a trabajar que se olvide de mí y de los hijos” (Cayetano (diario de campo), 2018). Del mismo modo entre mujeres como entre hombre se expresa el rechazo.

Todos pensamos diferentes yo a veces le ayudaba lavar los trastes a la mujer. Pero los hombres en este pueblo se burlan, uno al otro, y te dicen otros hombres porque estás lavándolos trastes, entonces porque tienes mujer, porque estás lavando la ropa y pues a mí me ha tocado vivirlo y me han dicho, una vez llega un señor y me dice, oye tú porque estás lavando los biberones, entonces qué sirve la señora que buscamos (Alejandro, México, entrevista con el autor, 2018).

Situaciones similares se encuentra en sociedades urbanas donde se registra que:

ellas aparecen como egoístas, promiscuas y dadas a abandonar a sus esposos e incluso, en algunos casos, a sus descendientes (...) Las experiencias de algunas mujeres protagonistas de la migración ilustra cómo la transferencia de patrones de comportamiento que desafían los mandatos de género provoca cierto desconcierto en las sociedades de origen. Se trata de mujeres que han optado por un proyecto migratorio distinto al proyecto vital femenino asociado a la reproducción social, generando confusión y desacuerdo entre sus parientes en origen, tanto entre hombres como entre mujeres. Así, el proceso migratorio puede derivar en la superación de ciertas normas sociales, en este caso de matrimonio y fertilidad, determinadas por el sexo (Unzueta, L. Vicente, y Ruiz 2011, 204–5).

Con la migración también se construye un discurso que las violenta. Un ejemplo, hallado en la comunidad mazahua es de la disputa machista entre migrantes y personas locales en la representación del ritual del mandilón, el cual algunos aprueban y otros lo consideran una ofensa a la masculinidad.

La violencia y las desigualdades de género persisten, no se quiere expresar que con la migración se reproduzca un empoderamiento de ellas, ya que la mayoría de mujeres que migran, a su arribo a la capital de México o Norteamérica, son discriminadas, no se les brinda prestaciones legales económicas, de salud y el trabajo que realizan, en su mayoría, es como trabajadoras domésticas del hogar, lo cual no es denigrante, el problema es que se les niega otros espacios para laborar (Castañeda 2007, 202; Unzueta, L. Vicente, y Ruiz 2011, 2011). Más bien se debe entender que con la migración hay “un conjunto de prácticas que constituye los distintos aspectos de las vidas individuales, de pareja y familiares, en las que se producen aspectos que sí cambian, mientras que otros se mantienen” (Mancillas y Rodríguez 2009, 58).

10. Conclusiones de capítulo

El ritual de boda mazahua es un espacio en el que convergen diversos temas de parentesco y matrimonio. Temas que en la antropología han sido ampliamente abordados, sin embargo, con fenómenos sociales, como la migración, surgen adaptaciones y rupturas que deben ser considerados.

Con la interacción en otros contextos como la ciudad, también se adoptan otras normas y elementos que en las fiestas comunitarias se pueden observar, tal es el caso de las bodas

mazahuas, donde se observa reciprocidad, deuda, violencia; tradiciones prehispánicas como contemporáneas; disputas e interculturalidad.

Más que “cambios” son “transiciones” (Robichaux 2007a, 17) en temas, de residencia, herencia y rituales. Dado que en la actualidad “la naturaleza flexible del sistema ha permitido que el parentesco se reproduzca según las circunstancias de la cambiante situación económica” (Robichaux 2007a, 24). A partir de lo cual cada generación vive procesos diferentes.

Las tradiciones originarias y contemporáneas en las cuatro generaciones muestran una clara asimetría de género. Pero tampoco se descartan casos donde, las mujeres, viudas, “fracasadas” o divorciadas vuelvan a unirse en pareja. También las nuevas generaciones, que contraen matrimonio, con o sin ritual religioso están rompiendo con algunas tradiciones en los papeles de género, esto debido a efectos migratorios o educativos. Existen varios temas registrados que se analiza a continuación en las conclusiones y hallazgos generales de la investigación.

Conclusiones y Hallazgo

Esta tesis exploró el matrimonio, parentesco y género en la fiesta de las bodas mazahuas, para conocer que permanece de una tradición prehispánica y de una “moderna”. Como resultado de diversos fenómenos, entre ellos la migración interna, planteó que no solo incide en el sector económico, en alguna medida, también es factor de transformación en las tradiciones locales. Los pueblos originarios, al mismo tiempo que incorporan también preservan elementos rituales y materiales (Mancillas y Rodríguez 2009, 58).

Con ello se plantean algunas conclusiones. Pero es importante resaltar que, si bien el pueblo mazahua pertenece al grupo cultural otomangue de Mesoamérica y a la familia otopame, a las que pertenecen otros pueblos, los hallazgos y conclusiones no se pueden generalizar, debido a la diversidad que existe dentro de este mismo pueblo, como se ha expresado en el capítulo de contexto, incluso nuestra lengua mantiene una variante que llega a complicar la comunicación entre mazahuas, diversidad que también se extiende a celebraciones y organización social. Pero intento aportar de forma general a partir del análisis de la incidencia de la migración, cristianización o modernización en la organización y relaciones sociales de los pueblos originarios.

En primer lugar, intento responder a ¿Cómo y qué representa el matrimonio y parentesco mazahua en la actualidad? Lo que se observó es una mezcla de una serie de tradiciones prehispánicas y contemporáneas, esto se pudo observar en el ritual del fogón, como en la incorporación de rituales nacionales o extranjeros como es el vals. De manera superficial otros análisis hubiesen afirmado que ambos son resultado de la modernidad y la cristianización, con una nula representación de una tradición prehispánica (Nutini y Bell 1989; Arizpe 1978), no obstante, como se pudo analizar el ritual del fogón es una herencia prehispánica que en su momento celebraron los aztecas y que aun continua en comunidades como los totonacas, mazahuas u otomíes. Y que de alguna forma se reapropio y reconfigura lo cristiano y lo moderno, que se puede deducir como dejar de ser para seguir siendo el mismo.

Otro tema observado en el matrimonio son los rituales que lo legitiman. Entre ellos el ritual religioso que, en el pueblo mazahua como en otros pueblos mesoamericanos, se lleva a cabo, pero que en cierta medida ha perdido poder o tal vez escasamente llego tenerlo (Robichaux 2003b). Dado que, registré que en la comunidad de San Nicolás, el “pedimento”, que en

Mesoamérica proviene de tiempos prehispánicos (Robichaux 2003b), mantiene un papel trascendental que legitima al mismo nivel que la iglesia o tal vez sobre esta.

Para el pueblo mazahua el ritual religioso se realiza “como una excusa”, no de forma unánime, pero en su mayoría se lleva a cabo para reunir a la familia, para crear un espacio de convivencia con vecinos y amigos, para festejar la ya existencia de la familia, mas no para formarla. En la mayoría de casos las parejas llevan años de cohabitación y ya con descendencia, entonces ¿para qué celebrar un ritual religioso? Cuando la “unidad doméstica” (Good 2005) ya se ha establecido años atrás. Algunos análisis de matrimonio en Mesoamérica argumentan lo siguiente:

considero que en el fondo no es tan importante cumplir con el mandato religioso, sino más bien con el significado ceremonial de reforzar los lazos de reciprocidad y las relaciones sociales que conlleva el matrimonio religioso. Esto se confirma por la escasa asistencia de los invitados a la Iglesia; lo importante es que lleguen a la fiesta, que la disfruten (Quiroz 2013, 199).

Entre los mazahuas el ritual religioso se realiza porque en ella ven la justificación de salir de la rutina, convivir, beber, compartir los alimentos, también para mostrar la condición social y económica como una forma de presunción, del mismo modo que la fiesta la ven como una forma de resistencia al trabajo cotidiano (Saignes 1993). Desde tiempos prehispánicos también ha sido un espacio para estrechar y reafirmar lazos de parentesco (Dehouve 2003a).

Otro de los hallazgos encontrados es que a la par que el ritual religioso se celebra un ritual mazahua que legitima el matrimonio, como se ha expresado líneas arriba, este ritual es el de la cocina frente al fogón. Que otros pueblos como los tlapanecos de Guerrero (Oettinger 1980; Beals 1943) registran patrones similares, donde “ninguna boda se considera finalizada hasta la celebración de la ceremonia, quema de la leña, independientemente de la boda eclesiástica que efectúen” (Oettinger 1980, 339–40).

Se argumenta que este ritual del fogón legitima el matrimonio, pues además de realizarse en el día de la fiesta, también se lleva a cabo años antes, durante el “pedimento”. Dado que, entre los mazahuas como en otras sociedades, existen casos que nunca celebran el matrimonio eclesiástico. Pero el “pedimento” es primordial, sin este la pareja no obtiene el consentimiento

de los padres para establecer un nuevo matrimonio, muestra de que este es importante es que el ritual religioso puede acordarse para años después o no realizarse. El pedimento y el ritual frente al fogón otorgan el reconocimiento social de la comunidad, si se establece un matrimonio sin pedimento, sin ritual religioso o civil, socialmente no forman una nueva familia, solo son novios.

La legitimación del pedimento se obtiene porque los padres de la pareja, asumen la “responsabilidad” de sus hijos, esto consiste en que si alguno de los dos desea separarse o no cumple con “su papel de esposo o esposa” en las tareas asignadas “publico/domestico” (Rosaldo 2001), son los progenitores quienes asumen la responsabilidad de los actos del hijo o hija, con lo cual se ven obligados a reprenderlos y aconsejarlos, para que ellos como padres hagan valer su “honorabilidad y respeto ante la comunidad” ,así se ven obligados a guiar a las parejas para que tengan estabilidad y se evite la separación (Ramos 2017, 156). Tarea que en el ritual de la iglesia, en su mayoría se asigna a un ser divino, pero en el “pedimento” esta tarea de conservar el matrimonio recae directamente sobre el grupo colectivo de cada uno de las parejas, por ende el “pedimento y el ritual del fogón” son otra forma de establecer un matrimonio, que también se ha observado en el resto de Mesoamérica (Robichaux 2003b).

Por otra parte, un tema que no es novedad y que otros autores como (González 2005; Arizpe 1978; Oehmichen 1999) ya han estudiado es la endogamia mazahua, quienes han argumentado que a pesar de la migración esta permanece, pero ¿Qué factor influye para que continúe? Expresaron que es debido a un tema de roles de género, lo cual se pudo confirmar, pues se afirma que la mujer mazahua sabe preparar alimentos y que una mujer urbana desconoce, principalmente la preparación de tortillas de maíz. Por parte de la mujer, prefiere al hombre local para que no sea abandonada (Arizpe 1978; Zárate 1993). Con lo que se puede decir que el parentesco mazahua es una forma de resistencia que ha prevalecido por varios siglos lo que ha contribuido a la permanencia de las tradiciones.

Pero además de estos factores, el ingreso económico es otro elemento que también incide en la permanencia de la endogamia, por lo menos en el caso de los hombres, pues como narraron algunos protagonistas, “si tienes el dinero pues puedes mantener a una mujer que no sea de aquí” (Cayetano (diario de campo), 2018), expresan que una mujer externa, principalmente de la ciudad, requiere de vivir con ella en la urbe, lo que conlleva pagar renta de habitación,

gastar en comida de centros comerciales, comprar electrodomésticos como lavadora, por tal motivo consideran que con su ingreso económico, es casi imposible cubrir esos gastos.

Entre otros factores también se encuentra el uso de las redes de parentesco en la ciudad, que además de servir para apoyarse para conseguir trabajo (Oehmichen 1999) les permite estar en constante contacto entre amigos o vecinos y con ello generar la formación de parejas. Como se expresó, las terminales principalmente la central de observatorio, centros urbanos como Tacubaya y Chapultepec también inciden en la continuidad de la endogamia, al ser espacios que albergan a la población mazahua los fines de semana.

Otro tema que se analizó es el estado pos marital que se asume después del matrimonio mazahua. En este concluyo que, el estado es casi el mismo, dado que, como se ha mencionado la cohabitación inicia desde el pedimento, la celebración del matrimonio religioso que en su mayoría se lleva años posteriores afecta escasamente. Lo que se puede manifestar es que, a partir del pedimento, la residencia matrimonial como en otras sociedades, en su mayoría, es patrilineal, aspecto que también contribuye al fortalecimiento de la tradición. Con lo que, a partir de la formalización de la nueva familia, en la comunidad son reconocidos como una familia más, a partir de ello deben contribuir en faenas comunitarias, pago de servicios de agua potable, se intensifica su participación en cargos religiosos como fiscales o mayordomos.

Pero en esta misma línea del estado pos marital, también se registra una residencia uxorilocal, que en décadas pasadas y aun en la actualidad era casi impensable. Se argumentó que algunos matrimonios, deciden vivir en la casa de ella, aún si el hombre tiene espacio en el hogar de sus padres o incluso si ya cuentan con su propia casa. Entre los motivos para decidir esta residencia son, los estudios profesionales y la migración a la CDMX. Al salir de la comunidad hombre y mujer tienen una apertura a otras formas de vida, como es la residencia uxorilocal (Kellog 2005; Robichaux 2007a).

Por otro lado, en la actualidad, los matrimonios mazahuas, escasamente figuran en las principales teorías de filiación y de la alianza (Lévi-Strauss 1969; Radcliffe-Brown y Forde 1950). El intercambio entre bienes muebles e inmuebles es poco. No obstante, se podría decir que existe un pago por la novia durante el pedimento con las ofrendas de panes, frutas,

bebidas alcohólicas y comida, pero que en este análisis no se profundizó, lo cual queda abierto para otros futuros análisis.

Lo que se observó fue que en su momento la pareja se elegía por habilidades laborales o simplemente se raptaba para establecer una unión. Pero con la migración, los matrimonios se iniciaron en la urbe, como argumenté, algunas parejas se conocieron en la capital y a partir de ahí la ciudad los unió.

En otras cuestiones también se propuso conocer ¿cómo es el parentesco en los mazahuas con el matrimonio? Lo que se halló y como ya se ha manifestado, la elección de la pareja es endogámica. A partir de lo cual la mayoría de población continúa manteniendo relaciones de parentesco en la comunidad, no de forma unánime, pero la mayoría se ve obligado a volver por la familia formada, sin descartar los casos en que salen para no regresar.

Los matrimonios mazahuas del mismo modo que el resto de sociedades son individuales y colectivas, pero estas se celebran con escasos intereses en cuestiones de intercambios o beneficios materiales, lo que ahora se busca es la condición social de la persona, además de lo ya mencionado en el tema endogámico, también influye los grados de estudio, la condición económica, el oficio, trabajo o profesión con la que se cuente. Sin descartar los matrimonios que a pesar de la ausencia del consentimiento familiar deciden establecer una relación. Cuando se presenta esto último, se deduce que el matrimonio religioso y civil, superficialmente une a la pareja, pero que los separan las normas locales de parentesco, lo cual se argumentó que se les considera como “*busus*” al no ser incluidos en la parentela. Por lo que un matrimonio no es motivo necesario para entablar un parentesco.

El matrimonio mazahua también genera otros tipos de parentesco entre ellos el de tipo “ritual”, que planteo como un parentesco que va más allá de un formalismo, que mediante determinados rituales se legitima y que además de ser *Kumbas* (compadres) no termina con la muerte, este es hereditario. Con lo cual “se debe pensar en el compadrazgo como parte del sistema de parentesco” (Sault 2005, 419).

Otro tipo de parentesco observado en el pueblo mazahua es el que se extiende mediante los collares de flores, que se usan para rituales “especiales” y los *chebes* (collares) que son de uso cotidiano, que tienen la función de mantener una relación con personas fuereñas y con las

fallecidas. El ejemplo destacado de la extensión de este parentesco, se observó que es durante el recibimiento de sus empleadores de la CDMX. En esta misma línea de parentesco extendido, también hallé la relación a través del saludo, que implica llamar tío o tía o cualquier persona adulta de la comunidad aun si no existe un lazo consanguíneo, temas que se argumentan como una “mutualidad de ser” (Sahlins) quien expresa:

Dando comida o participando juntos, trabajando juntos, viviendo de la misma tierra, con la ayuda mutua, compartiendo las fortunas de migración y residencia, así como la adopción y el matrimonio, son tantos terrenos de parentesco, que toman significado desde la procreación, como desde la participación en la vida del otro (2013, 29).

Otro tema relacionado con el parentesco es la fiesta, mediante esta se activan las redes sin importar la distancia, la mayoría de la comunidad, tanto la familia agnada como las personas “externas” apoyan en la organización, por lo cual el parentesco es vital para que se lleve a cabo el festejo (Quiroz 2013). Esto se puede observar en las diversas actividades que se realizan en la fiesta de matrimonio, como la preparación de alimentos, compra de productos, limpieza del lugar, el adorno y la repartición de la comida, conducen a mantener una relación social que hace a los individuos parte de la familia.

Otra de las preguntas que me planteé es ¿Cómo se reconfigura el matrimonio y parentesco mazahua con la migración?

Lo que concluyo es que el matrimonio mazahua se ve modificado por ciertos fenómenos sociales como la migración. Como se analizó en cuatro generaciones existían pruebas a ambos sexos que les asignaban ciertos papeles que debían cumplir y que han desaparecido. Aunque tampoco se puede afirmar que la migración es la única causa, pero en alguna medida, si es un factor clave para que desaparecieran. Además de que con la diáspora, entre otros factores, las mujeres deciden no contraer nupcias, prefieren trabajar o en su caso estudiar una profesión (L. González 2012, 54). Pero no con ello se niega la desigual que aún persiste en diferentes temas.

En otro aspecto, a pesar de las incorporaciones o desapariciones de rituales o elementos prehispánicos también encontré algunos hallazgos, principalmente que este también mantiene una representación prehispánica, a pesar de los distintos factores que inciden de forma directa,

el pueblo mazahua mantiene tradiciones y elementos como fogón, el agradecimiento a los cuatro elementos, panes y el sahumero que ya se ha planteado. Pues como expresa González “el ritual representa una acción social presente que incorpora un pasado activo. Pasado y presente se estructuran en la acción ritual para preservar el recuerdo de una generación a otra, al tiempo que se proyectan las nuevas formas sociales de la estructura social presente” (2014b, 123).

También observé que la fiesta muestra la condición social y económica de la familia ¿Cuántas gastas en la celebración? Determina una posición social y estado económico. Pues a pesar de que se registró un sistema de “reciprocidad” (Alberti y E. Mayer 1974; Quiroz 2013), también prevalece la “deuda económica y moral” (Ferraro 2004; Mauss 1925). Pues los costos en la celebración se han elevado, con lo que se deduce que la fiesta, además de la resistencia también es una articulación al consumo capitalista (Segalen 2005).

Asimismo, planteo que la música local como la urbana inciden para generar conflictos entre jóvenes, al mismo tiempo que los conjuntos musicales también son factor en la apropiación de rituales externos a la región.

Por tal motivo, en el ritual de boda, existen elementos originarios, contemporáneos y cristianos que convergen en un espacio, a partir de lo cual también intenté conocer si ¿el ritual de las bodas mazahuas es un espacio de disputa o de interculturalidad entre tradiciones originarias, modernas y cristianas?

Concluyo que más que una disputa o lucha es un espacio de interculturalidad, al ser un solo grupo cultural, este representa diversidad en los rituales y elementos usados, como son la comida, vestimenta y música, se convive con personas de la comunidad, al mismo tiempo que, se invita a la fiesta a fuereños, en esta coexiste lo originario y lo contemporáneo, lo local y lo externo, se extiende el parentesco a lo local como a lo externo. Pero sin descartar el conflicto.

En términos de Ana Tsing se diría que, “es paranoico pensar en la transformación total, pero si queremos imaginar formas emergentes de resistencia, necesitamos sintonizarnos con la heterogeneidad y la apertura del mundo [...] en primer lugar, podríamos dejar de hacer una distinción entre las fuerzas globales y lugares locales” (Tsing 2008, 476). La boda mazahua es

un espacio donde se interacciona, se conoce, se intercambia, se expresa, incluso se forman nuevas relaciones de parentesco. La fiesta es un “esparcimiento y júbilo colectivo; hombres y mujeres, niños y niñas pueden bailar tomar y divertirse” (Quiroz 2013, 198).

Aunque se han incorporado diversos elementos, del mundo moderno o de la evangelización, la comunidad los adoptó y los resignificó a su vida cotidiana. “En lo que se refiere al encuentro intercultural, habremos de examinar como los pueblos indígenas intentan integrar la experiencia del sistema mundial en algo que es lógica y ontológicamente más inclusivo: su propio sistema del mundo” (Sahlins 1988, 95). Por ejemplo, al adoptar el baile del guajolote de los nahuas, en la práctica como mazahuas le otorgamos un valor propio. Sin caer en romantizar e ignorar los graves problemas que enfrentan las comunidades originarias y que se pueden observar dentro y fuera de las festividades, como es la drogadicción que cada vez es más notable en los jóvenes migrantes que se les puede observar inhalando solventes lo que lleva a riñas entre comunidad y juventud.

Los pueblos efectivamente adoptan nuevas formas, como afirma Sahlins (Sahlins 1988) no se quedan en el pasado, pero más que asumir cambios o vivir en el pasado, se trata de coexistir y observar estas transiciones como una forma de interculturalidad. “porque la diversidad, a pesar de las terribles pérdidas que viene sufriendo, no está muerta, sino que persiste en la estela de la dominación occidental” (Sahlins 1988, 95).

Finalmente, concluyo que en la actualidad algunos matrimonios los une y los separa la migración; los une debido a que en la urbe varias parejas se forman en ese contexto, pero, aunque existen discontinuidades en las que la mujer también migra, en su mayoría ella se queda en el hogar y el hombre sale a laborar con lo cual un espacio físico los separa. También se puede observar en la fiesta, a los migrantes incluso a los que se encuentran más allá de las fronteras nacionales, pero al terminar del festejo los vuelve a separar las urbes.

Del mismo modo el matrimonio nos une y nos separa. Esto debido a que partir del matrimonio se entabla un parentesco, lo cual une de forma colectiva como individual. Sin embargo, cuando se contrae matrimonio con personas fuereñas, el matrimonio no es suficiente para formar parte de la familia, las tradiciones locales y los papeles asignados a cada género nos separan.

Recomendaciones

Algunos temas quedan sueltos, debido al tiempo, espacio y limitaciones personales en el conocimiento antropológico, por ejemplo el tema de la “deuda y reciprocidad” (Mauss 1925; Alberti y E. Mayer 1974). O el análisis más a profundidad del matrimonio y parentesco, que consiste en suscribirlo a las teorías principales de la disciplina como son (Lévi-Strauss 1969; Radcliffe-Brown y Forde 1950). Pues en este análisis, se buscó observar y registrar lo que sucede en la práctica del matrimonio mazahua, que por décadas no había sido considerado. Con la documentación escrita y visual también se busca dar apertura a futuros análisis, que probablemente en lo personal no identifique; como es el aterrizaje del concepto del “ciclo de desarrollo doméstico” propuesto por Fortes.

El desafío, de los rituales mazahuas es garantizar su permeancia, por ello se buscó registrar el ritual para contrastarla en un futuro y conocer las evoluciones que tendrá en las futuras generaciones. No obstante, como resalte se tiene que dejar der ser para seguir siendo los mismos.

Otra limitación, pero al mismo tiempo ventaja es pertenecer a esta cultura originaria, lo cual, en alguna medida, me permite estar en constante contacto con las tradiciones y costumbres, lo que de alguna forma incide para que de pronto la observación está demasiado viciada, lo que de pronto impida contrastar u observar eventos relevantes que un investigador externo podría encontrar.

Tampoco se nos puede negar o evitar a los pueblos originarios el legítimo derecho de acceso a las nuevas tecnologías o a ámbitos “modernos”. Lo recomendable es reconsiderar lo que plantea David Harvey en preguntarnos “¿Cómo se construiría un mundo moderno sin destruir lo ya existente?” (1998, 37).

Por otra parte, se observó que San Nicolás es una de las comunidades en la que, la mayoría de la población, desde niños, hombres y mujeres adultos, preservan la lengua originaria, lo que es casi difícil de encontrar en el resto de comunidades del municipio. Por tal motivo, se cuestiona ¿qué incide para que en una comunidad la mayoría de población mantenga la lengua *jñatrj'o* y que en pueblos vecinos casi desaparezca? Entre algunos factores podría encontrarse la migración o el núcleo familiar. Lo que se recomienda atender en otra investigación.

Anexos

Fotografías de capítulos 3 y 4

Ilustración 3.1



Severiano (Abuelo mazahua). Fuente: fotografía de Alberto Cayetano, 2018

Ilustración 3.2



Susana (abuela mazahua). Fuente: fotografía de Alberto Cayetano, 2018

Ilustración 3.3



María Catalina. Fuente: fotografía de Alberto Cayetano, 2018

Ilustración 3.4



Pablo. Fuente: fotografía de Alberto Cayetano, 2018

Ilustración 3.5



Mujer e hijos mazahuas pastoreando sus animales. Fuente: fotografía de Amanda Miguel Sánchez Garduño, 2018

Ilustración 3.6



Mujeres Mazahuas en el río. Fuente: fotografía de Alberto Cayetano, 2018

Ilustración 3.7



Mujeres mazahuas cuidando el maíz. Fuente: fotografía de Alberto Cayetano, 2018

Ilustración 3.8



Capa (poncho) de raíz de zacatón del hombre mazahua: Museo de San Felipe del Progreso. Fuente: fotografía de Alberto Cayetano, 2018.

Ilustración 3.9



Lona que alberga la fiesta. Fuente: fotografía de Alberto Cayetano, 2018

Ilustración 3.10



Ritual de compadrazgo en el altar de la iglesia. Fuente: fotografía de Alberto Cayetano, 2018

Ilustración 3.11



Salida de la iglesia. Fuente: fotografía de Alberto Cayetano, 2018

Ilustración 3.12



Camino a la fiesta. Fuente: fotografía de Alberto Cayetano, 2018

Ilustraciones 3.13



Recibimiento de los novios con sahumero y rosarios. Fuente: fotografías de Alberto Cayetano, 2018.

Ilustraciones 3.14



Entrega de bebidas y comida para entrar a la fiesta bailando. Fuente: fotografía de Alberto Cayetano, 2018.

Ilustraciones 3.15



Ritual frente al fogón. Fuente: fotografías de Alberto Cayetano, 2018

Ilustración 3.16



Ofrenda al fogón. Fuente: fotografías de Alberto Cayetano, 2018.

Ilustraciones 3.17





Baile con el borrego. Fuente: fotografías de Alberto Cayetano, 2018.

Ilustración 3.18



Baile del guajolote. Fuente: fotografía de Alberto Cayetano, 2018.

Ilustraciones 3.19





Baile del conejo. Fuente: fotografías de Alberto Cayetano, 2018.

Ilustraciones 3.20



Servir la comida. Fuente: fotografías de Alberto Cayetano, 2018.

Ilustraciones 3.21





Entrega de *xundis* (comida y bebida a padrinos). Fuente: fotografías de Alberto Cayetano, 2018.

Ilustraciones 3.22





Recolección de dinero. Fuentes: fotografías de Alberto Cayetano, 2018

Ilustraciones 3.23





El mandilón. Fuente: fotografías de Alberto Cayetano, 2018

Ilustración 3.24



Repartición de pastel. Fuentes: fotografías de Alberto Cayetano, 2018

Ilustración 3.25



Brindis de los novios. Fuente: fotografías de Alberto Cayetano, 2018

Ilustración 3.26



Baile del vals. Fuente: fotografía de Alberto Cayetano, 2018

Ilustración 3.27



Baile de la Víbora de la mar. Fuente: fotografía de Alberto Cayetano Marcos, 2018

Ilustración capítulo 4

Ilustraciones 4.1





Mazahuacholoskatopunk. Fuente: fotografías de Federico Gama, 2009.

Ilustración 4.2



Mazahua-roquero en una boda. Fuente: fotografía de Alberto Cayetano, 2018

Tabla 4.1. Datos de los matrimonios celebrados la región mazahua en 2018

Matrimonios en la región del municipio de San Felipe del Progreso y San José del Rincón, Estado de México 2018				
Matrimonio No. 1				
Nombres	Edad	Lugar de origen	Ocupación	Lugar de residencia
Juan Luciano	25 años	San Antonio Pueblo Nuevo, San José del Rincón, Méx.	Albañil	Santa Ana, San José del Rincón, Méx.
María Lucio	20 años	Ejercito de Agua Prieta, San José del Rincón, Méx.	Hogar	Santa Ana, San José del Rincón, Méx.
Matrimonio No. 2				
Nombres	Edad	Lugar de origen	Ocupación	Lugar de residencia
Carlos Cruz	24 años	Dios Padre, San Felipe del Progreso, Méx.	A la construcción	Dios Padre, San Felipe del Prog., Méx.
Elizabeth Segundo	21 años	La Ciénega, San Felipe del Progreso, Méx.	Empleada doméstica	Dios Padre, San Felipe del Prog., Méx.
Matrimonio No. 3				
Nombres	Edad	Lugar de origen	Ocupación	Lugar de residencia
Bibiano Celestino	44 años	San Antonio Pueblo Nuevo, San José del Rincón, Méx.	Agricultor	Ranchería Dolores, San José del Rincón, Méx.

Julia Solís	45 años	Loma del Rancho, San José del Rincón, Méx.	Ama de casa	Ranchería Dolores, San José del Rincón, Méx.
Matrimonio No. 4				
Nombres	Edad	Lugar de origen	Ocupación	Lugar de residencia
José Agustín	29 años	San Antonio Pueblo Nuevo, San José del Rincón, Méx.	Profesor	El Cuarenta y Cuatro, San José del Rincón
Leticia Sánchez	33 años	Loma del Rancho, San José del Rincón, Méx.	Hogar	El Cuarenta y Cuatro, San José del Rincón
Matrimonio No. 5				
Nombres	Edad	Lugar de origen	Ocupación	Lugar de residencia
Ramón Flores	31 años	San Juan Cote, San Felipe del Prog., Méx,	A la construcción	Los pintados, San José del Rincón, Méx.
Juna Cruz	28 años	San Miguel, San José del Rincón, Méx.	Ama de casa	Los pintados, San José del Rincón, Méx.
Matrimonio No. 6				
Nombres	Edad	Lugar de origen	Ocupación	Lugar de residencia
Miguel Juárez	50 años	San Antonio Pueblo Nuevo, San José del Rincón, Méx.	Agricultor	Agua Zarca, San José del Rincón, Méx.

Eligia Cruz	48 años	La virgen, San Felipe del Prog, Méx.	Hogar	Santa Ana, San José del Rincón, Méx.
Matrimonio No. 7				
Nombres	Edad	Lugar de origen	Ocupación	Lugar de residencia
Armando Cruz	30 años	San Miguel, San José del Rincón, Méx.	Comerciante	Tizayuca, Hidalgo.
Arcelia Javier	29 años	San Miguel, San José del Rincón, Méx.	Hogar	Tizayuca, Hidalgo.
Matrimonio No. 8				
Nombres	Edad	Lugar de origen	Ocupación	Lugar de residencia
Ramiro Felipe	22 años	Jaltepec, San José del Rincón, Méx,	Agricultor	Santa Ana, San José del Rincón
Viviana Esquivel	20 años	Jaltepec, San José del Rincón, Méx,	Ama de casa	Barrio Grande, Jaltepec, San José del Rincón, Méx,
Matrimonio No. 9				
Nombres	Edad	Lugar de origen	Ocupación	Lugar de residencia
Pedro Vilchis	45 años	Jaltepec, San José del Rincón, Méx.	Albañil	Barrio, el llano, Jaltepec, San José del Rincón, Méx

Julia Ramírez	36 años	Jaltepec, San José del Rincón, Méx.	Hogar	Barrio, el llano, Jaltepec, San José del Rincón, Méx
Matrimonio No. 10				
Nombres	Edad	Lugar de origen	Ocupación	Lugar de residencia
Víctor Cruz	35 años	San Antonio Pueblo Nuevo, San José del Rincón, Méx.	Al campo	Santa Rita, San José del Rincón
Beatriz Castillo	26 años	San Antonio Pueblo Nuevo, San José del Rincón, Méx.	Hogar	Santa Rita, San José del Rincón
Matrimonio No. 11				
Nombres	Edad	Lugar de origen	Ocupación	Lugar de residencia
Jesús Sánchez	35 años	San Antonio Pueblo Nuevo, San José del Rincón, Méx.	Albañil	Santa Miguel, San José del Rincón, Méx.
Eulalia Sánchez	29 años	San Miguel, San José del Rincón, Méx.	Hogar	Santa Miguel, San José del Rincón, Méx.
Matrimonio No. 12				
Nombres	Edad	Lugar de origen	Ocupación	Lugar de residencia
Oscar Sánchez	37 años	San Miguel, San José del Rincón, Méx.	Albañil	Santa Miguel, San José del Rincón, Méx.

Lourdes Sánchez	37 años	San Miguel, San José del Rincón, Méx.	Hogar	Santa Miguel, San José del Rincón, Méx.
Matrimonio No. 13				
Nombres	Edad	Lugar de origen	Ocupación	Lugar de residencia
Eduardo Esquivel	25 años	Jaltepec, San José del Rincón, Méx.	Pintor	Jaltepec, San José del Rincón, Méx.
Leticia Mateo	24 años	Jaltepec, San José del Rincón, Méx.	Empleada doméstica	Jaltepec, San José del Rincón, Méx.

Fuente: Datos de la Parroquia de San Antonio Pueblo Nuevo, San José del Rincón, México.

Ilustraciones 4.4





Bienvenida y explicación del collar de flores a persona de la CDMX. Fuente: fotografías de Alberto Cayetano, 2018.

Ilustración 4.5



Ceremonia de purificación y hermandad con líder mazahua. Fuente: fotografía de Alberto Cayetano, 2017.

Ilustraciones 4.6



Ch'ebes (Collares mazahuas), símbolo de relación con ancestros. Fuente: fotografías de Alberto Cayetano, 2017.

Tabla 4.2. Vocabulario mazahua de parentesco

Términos de Parentesco Básico en lengua Jñatrj'ó	
Abuelo	<i>Ande</i>

Abuela	<i>Ande</i>
Mamá	<i>Nana</i>
Papá	<i>Ta´a</i>
Hijo	<i>Chi´i</i>
Hermano	<i>Kjuarma</i>
Hermana	<i>Kju´u</i>
Primo	<i>Kjuarma</i>
Hermana	<i>Kju´u</i>
Tío	<i>Se´e</i>
Tía	<i>Sengu</i>
Cuñado	<i>Tso</i>
Cuñada	<i>Tsurixu</i>
Cuñado	<i>Mjunt´e</i>
Suegra	<i>Tso´o</i>
Suegro	<i>Nya´a</i>
Nuera	<i>Kjo´o</i>
Yerno	<i>Mbeñje</i>
Compadre	<i>kumba</i>
Comadre	<i>Nguane</i>

Fuente: Susana Sánchez, Severiano López, María del Carmen López, (abuelos mazahuas) 2018

Lista de referencias

- Alberti, G., y E. Mayer, eds. 1974. "Reciprocidad Andina: ayer y hoy". En *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. Lima: Instituto de estudios peruanos.
- Alejandro. 2018. El Matrimonio.
- Antonia, Chaires. 2018. Boda Mazahua Entrevistado por Alberto Cayetano.
- Appadurai, Arjun. 2001. *La modernidad Desbordada, Dimensiones Culturales de la Globalización*. Montevideo: TRICLE.
- Arizpe, Lourdes. 1978. *Migración, Etnicismo y Cambio Económico (un estudio sobre migrantes campesinos a la ciudad de México)*. Primera edición. México: El Colegio de México.
- . 1979. *Indígenas en la ciudad de México: el caso de las "Marías"*. México: Sepsetentas/Diana.
- Bastida, Mindahi, y Saúl García. 2014. "Pueblos originarios de México, más allá de las cifras oficiales". En *Hitos Demográficos del Siglo XXI: Población Indígena*. México: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Bazán, Lucía. 2007. "Los Efectos del Desempleo en el México Urbano: de la Familia Extensa Familia Nuclear". En *Familias Mexicanas en Transición: unas Miradas Antropológicas*, editado por David Robichaux, 335–51. México: Universidad Iberoamericana.
- Beals, Ralph. 1943. *Aboriginal Culture in the Cahita Indians*. Berkeley: University of California Pres.
- Blanquel, Mario, y Lorena Hernández. 1999. *San Felipe del Progreso. Monografía Municipal*. Toluca, Estado de México: Instituto Mexiquense de Cultura, Asociación Mexiquense de Cronistas Municipales, A.C.
- Bueno, Carmen, y Martha Hernández. 2007. "La Reproducción Compartida: las Familias de los Trabajadores de la Construcción en la Ciudad de México". En *Familias Mexicanas en Transición: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, 253–305. México: Universidad Iberoamericana.
- Carrasco, Guillermo, y David Robichaux. 2005. "Parentesco, Compadrazgo y Ayuda: el Caso de las Fiestas de Quinceañeras en Tlaxcala". En *Familia y Parentesco en México y Mesoamérica: unas Miradas Antropológicas*, editado por David Robichaux, 461–92. México: Universidad Iberoamericana.

- Castañeda, Marta P. 2005. “Consanguíneos y Afines. El Conocimiento y Manejo Femeninos de las redes de Parentesco en la Tlaxcala Rural”. En *Familia y Parentesco en México y Mesoamérica: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, 439–59. México: Universidad Iberoamericana.
- Castañeda, Patricia. 2007. “Ampliación de las Opciones Laborales y Escolares de las Mujeres Rurales de Tlaxcala”. En *Familias Mexicanas en Transición: unas Miradas Antropológicas*, editado por David Robichaux, 185–213. México: Universidad Iberoamericana.
- Cayetano, Alberto. 2018. “Bodas Mazahuas”. Diario de Campo.
- CDI. 2006. *Monografía de San Felipe del Progreso Estado de México*. México: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).
- CDI/INALI. 2018. “Atlas de los pueblos indígenas de México”. Gubernamental. *Atlas CDI/INALI* (blog). 2018. http://atlas.cdi.gob.mx/?page_id=1227.
- Chamoux, Marie-Noelle. 2005. “Parentesco, Residencia y Casa Entre los Nahuas de Huachinango, Puebla”. En *Familia y Parentesco en México y Mesoamérica: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, traducido por David Robichaux, 367–92. México: Universidad Iberoamericana.
- Chávez, M. Eugenia. 2004. “Identidad y Migración. Imágenes y Expectativas de algunos Mazahuas en la Ciudad de México”. *Gazeta de Antropología*, núm. 20.
- CONEVAL/SEDESOL. 2010. “Informe Anual Sobre la Situación de Pobreza y Rezago Social”. México: CONEVAL/SEDESOL.
https://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Documents/Informes%20de%20pobreza%20y%20evaluaci%C3%B3n%202010-2012_Documentos/Informe%20de%20pobreza%20y%20evaluaci%C3%B3n%202012_Estado%20de%20M%C3%A9xico.pdf.
- Córdova, Rosío. 2005. “De Por qué los Hombres Soportan los ‘Cuernos’: Género y Moral Sexual en Familias Campesinas”. En *El Matrimonio en Mesoamérica Ayer y Hoy: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, 291–309. México: Universidad Iberoamericana.
- D’Aubterre, María E. 2003. “Los Múltiples Significados de Robarse la Muchacha: el Robo de la Novia en un Pueblo de Migrantes del Estado de Puebla”. En *El Matrimonio en Mesoamérica Ayer y Hoy: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, 249–64. México: Universidad Iberoamericana.

- D'Aubeterre, María Eugenia. 1998. "Matrimonio, Vida Conyugal y Prácticas Transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla, México". Tesis doctoral en Antropología Social, México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Dehouve, Danièle. 2003a. "El Matrimonio Indio frente al Matrimonio Español (siglo XVI al XVIII)". En *El Matrimonio en Mesoamérica Ayer y Hoy: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, 95–106. México: Universidad Iberoamericana.
- . 2003b. "La Segunda Mujer entre los Nahuas". En *El Matrimonio en Mesoamérica Ayer y Hoy: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, 95–106. México: Universidad Iberoamericana.
- Descola, Phillipe. 1993. *Las Lanzas del Crepúsculo. Relatos Jíbaros. Alta Amazonia*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- . 1996. "Construyendo Naturalezas. Ecología Simbólica y Práctica Social". En *Naturaleza y Sociedad Perspectivas Antropológicas*, 101–23. México: Siglo XXI.
- Deusen, Nancy E. Van. 2007. *Entre lo Sagrado y lo Mundano. La Práctica Institucional y Cultural del Recogimiento en la Lima Virreinal*. Perú: Pontífica Universidad Católica del Perú.
- Di Leonardo, Micaela. 2001. "The Female World of Cards and Holidays Women, Families, and the Work of Kinschip". En *Gender in cross-cultural perspective*, editado por Caroline B. Brettell- Carolyn F. Sargent, 379–89. New Jersey: Prentice-Hall.
- Dumont, Louis. 1983. *Introducción a dos Teorías de la Antropología Social*. Barcelona: Anagrama.
- Durán, Diego. 1967. *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*. México: Porrúa.
- Ernesto. 2018. Parentesco y matrimonio Entrevistado por Alberto Cayetano.
- Escobar, Arturo. 2006. "Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia". *universitas humanística*, núm. 62: 433–38.
- Fernández, Martha. 1973. "Los mazahuas: un grupo en rápido proceso de cambio". *América Indígena* 33 (4): 1183–94.
- Ferrándiz, Francisco. 2011. *Etnografías contemporáneas; anclajes, métodos y claves para el futuro*. España: Siglo veintiuno-Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ferraro, Emilia. 2004. *Reciprocidad, Don y Deuda Relaciones y formas de intercambio en los Andes Ecuatorianos: La comunidad de Pesillo*. Ecuador: Abya-Yala- FLACSO-Ecuador.

- Flores, Enrique, y Bárbara Santana. 2016. *La Fiesta Mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fonseca, Martel, y Enrique Mayer. 1986. “De hacienda a comunidad. El impacto de la reforma agraria en la provincia de Paucartambo. Cuzco, Perú”. En *Reproducción y Transformación de las Sociedades Andinas*, editado por Moreno Yáñez y F. Salomón. Quito-Ecuador: Abya-Yala.
- Franco, Víctor M. 2003. “El Ritual de Petición Matrimonial entre los Amuzgos: Arreglo de Relaciones Interfamiliares”. En *El Matrimonio en Mesoamérica Ayer y Hoy: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, 137–56. México: Universidad Iberoamericana.
- Gail, Rubín. 1996. “El Tráfico de Mujeres: notas sobre la Economía Política del Sexo”. En *El Género: la Construcción Cultural de la Diferencia Sexual*, editado por Marta Lamas, 35–96. México: UNAM Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG)/Miguel Ángel Porrúa.
- Galinier, Jacques. 1984. “El Depredador Celeste. Notas Acerca del Sacrificio Entre los Mazahuas.” Traducido por Ángela Ochoa. *Journal de la Société des Americanistes*, núm. LXX: 251–67.
- Gama, Federico. 2009. *Mazahuacholokatopunk*. México: Instituto Mexicano de la Juventud.
- Garduño, Ismael. 2018. Matrimonio Entrevistado por Alberto Cayetano.
- Garduño, Julio. 1985. “El final del Silencio. Documento Indígena de México”. Primia.
- Gerardo Garduño. 2018. Pedimento Entrevistado por Alberto Cayetano.
- Goloubinoff, Marina. 2003. “¿Por qué se roba la novia? Las Razones de una Costumbre Negada Pero Viva”. En *El Matrimonio en Mesoamérica Ayer y Hoy: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, 237–48. México: Universidad Iberoamericana.
- Gómez, Yudmila I. 2011. *Vivir donde Nace el Agua: el Movimiento Social Mazahua en Villa de Allende, Estado de México*. México: El Colegio Mexiquense A.C.
- González, Felipe. 2001. “La Organización Social de los Mazahuas del Estado de México”. *Ciencia ergo-sum* 8 (1): 19–29.
- . 2005. “Cargos y Familias entre los Mazahuas y Otomíes del Estado de México”. *Escuela Nacional de Antropología e Historia* 12 (34): 11–28.
- . 2007. “Crítica de la Interculturalidad: la construcción de un proceso en el marco de la modernización.” *Cuadernos Interculturales* 5 (9): 63–89.

- . 2012. *Megalópolis Y cultura. Del ritual Indígena al Performance Urbano*. México: UAEM.
- . 2014a. “La matriz mesoamericana en la organización socioterritorial para el ceremonial festivo de un pueblo que se urbaniza. El caso de San Francisco Tlalcilcalpan”. *Cuicuilco* 21 (61): 265–301.
- . 2014b. “La región del colibrí y su carnaval metropolitano”. *Indiana*, núm. 31: 111–42.
- González, Felipe, y Ivonne Vizcarra. 2006. *Mujeres Indígenas en el Estado de México. Vidas Conducidas desde sus Instituciones Sociales*. México: UAEM-El Colegio Mexiquense.
- González, Livia Roxana. 2012. “Del Noviazgo al Matrimonio: la conformación de la pareja en una Comunidad Indígena de México”. *TEMAS DE MUJERES-CEHIM*, núm. 8.
- González, Soledad. 1999. “Las ‘Costumbres’ de Matrimonio en el México Indígena Contemporáneo”. En *México Diverso y Desigual. Enfoques Sociodemográficos*. México: Colegio de México/SOMEDE.
- Good, Catharine. 2003. “Relaciones de Intercambio en el Matrimonio Mesoamericano. El caso de los Nahuas del Alto Balsas de Guerrero”. En *El Matrimonio en Mesoamérica Ayer y Hoy: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, 157–84. México: Universidad Iberoamericana.
- Good, Catherine. 2005. “‘Trabajando Juntos Como Uno’: Conceptos Nahuas del Grupo Doméstico y la Persona”. En *Familia y Parentesco en México y Mesoamérica: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, 275–94. México: Universidad Iberoamericana.
- Good Eshelman, Catherine. 2013. “Formas de Organización Familiar Náhuatl y sus Implicaciones Teóricas”. *LA VENTANA*, núm. 57.
- Graeber, David. 2014. *En Deuda: una Historia Alternativa de la Economía*. Barcelona: ARIEL.
- Guzmán, María Antonieta. 1997. “Relaciones de Parentesco lo dado y lo Adquirido”. En *Para que la yuca beba nuestra sangre. Trabajo, género y parentesco en una comunidad quichua de la Amazonia Ecuatoriana*. Quito-Ecuador: ABYA-YALA.
- Haraway, Donna J. 1991. *Ciencia, cyborgs y mujeres La reinención de la naturaleza*. España: Universidad de Valencia.
- Harris, Olivia. 2008. “Kinship and Gender”. En *a Campaign to Latin American Anthropology*, editado por Deborah Poole, 276–302. USA: Blackwell.

- Harvey, David. 1998. *La condición de la posmodernidad: Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Imolesi, María. 2012. “Teoría y Práctica de la Cristianización del Matrimonio en Hispanoamérica Colonial”. Argentina: Universidad de Buenos Aires.
- Ingold, Tim. 2015. “Contra el espacio: lugar, movimiento, conocimiento”. Traducido por Michael Uzendoski y Florencia Boasso. *Mundos Plurales-Revista Latinoamericana de Políticas y Acción Pública* 2 (2): 9–26.
- José, Severiano. 2018. Relato de Vida 1910-1930 Entrevistado por Alberto Cayetano.
- Kellog, Susan. 2005. “Familia y Parentesco en un Mundo Mexica en Transformación”. En *Familia y Parentesco en México y Mesoamérica: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, 101–38. México: Universidad Iberoamericana.
- Kemper, R.V. 1974. *Family and Household Organization among Tzintzuntzan Migrants in Mexico City*. E.U.: Latin American Urban Research.
- Korsbaek, Leif, y Felipe González. 1999. “Trabajo y Comunidad. Reproducción Social, Económica y Cultural de la Población Indígena del Estado de México”. *Convergencia*, núm. 19: 275–303.
- Lamphere, Louise. 2000. “The Domestic Sphere of Women and the Public World of Men: The Strengths and Limitations of an Anthropological Dichotomy”. En *Gender in Cross-Cultural Perspective*, editado por Caroline B. Bretell y Carolyn F. Sargent, 100–109. New jersey: Southern Methodist University.
- Lévi-Strauss, Claude. 1969. *Las Estructuras Elementales de parentesco*. Barcelona-España: Paidós.
- López María del Carmen. 2018. Entrevista de Alberto Cayetano.
- Mancillas, Celia, y Daniel Rodríguez. 2009. “Muy cerca, pero a la distancia: Transiciones familiares en una comunidad poblana de migrantes”. *Migraciones Internacionales* 5 (1): 35–62.
- Marcus, E. George. 2001. “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”. *Alteridades* 22 (11): 111–27.
- María. 2018. Pedimento y Boda Entrevistado por Alberto Cayetano.
- María Catalina. 2018. Matrimonio y pedimento Entrevistado por Alberto Cayetano.
- Martínez, Jaime. 2018. Historia de la Boda Mazahua Entrevistado por Alberto Cayetano.
- Mauss, Marcel. 1925. *Ensayo Sobre el Don. Forma y Función del Intercambio en las Sociedades Arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Medina, Andrés. 2000. *En las cuatro esquinas, en el centro*. México: UNAM.

- Méndez, Oswaldo, y David Robichaux. 2007. “Familias Tlaxcaltecas Frente al Auge y la Crisis. Neoliberalismo, Empleo y Escolarización”. En *Familias Mexicanas en Transición: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, 215–52. México: Universidad Iberoamericana.
- Miguel. 2018. Matrimonio mazahua Entrevistado por Alberto Cayetano.
- Mindek, Dubravka. 2003a. “Formación y Disolución del Matrimonio Indígena: una Revisión Crítica”. En *El Matrimonio en Mesoamérica Ayer y Hoy: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, 331–56. México: Universidad Iberoamericana.
- . 2003b. “La Pareja, su Discurso y su Actuar Cotidiano en un Pueblo de Migrantes de la Mixteca”. En *El Matrimonio en Mesoamérica Ayer y Hoy: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, 311–30. México: Universidad Iberoamericana.
- Moore, Henrietta L. 1991. *Antropología y Feminismo*. Madrid: Blackwell.
- Morgan, Lewis H. 1871. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington, DC: Smithsonian Institution.
- Motolinía, fray Toribio de Benavente. 1971. *Memoriales o Libros de las Cosas de la Nueva España de los Naturales de Ella*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Mulhare, Eileen M. 2003. “Respetar y Confiar: Ideología de Género versus Comportamiento en una Sociedad Post Nahua”. En *El Matrimonio en Mesoamérica Ayer y Hoy: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David comp. Robichaux, 267–90. México: Universidad Iberoamericana.
- . 2005. “Hijas que se Quedan, Hijas que Regresan: las Mujeres solas y el Grupo Doméstico Natal en el México Rural”. En *Familia y Parentesco en México y Mesoamérica: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, 331–49. México: Universidad Iberoamericana.
- Muratorio, Blanca. 2000. “Identidades de Mujeres Indígenas y Política de Reproducción Cultural en la Amazonía Ecuatoriana”. En *Etnicidades*, 236–66. Quito-Ecuador: FLACSO Ecuador.
- . 2002. “La boda: Algo nuevo, Algo Prestado, Algo Azul...”. *Lo Sagrado en la Vida y en la Muerte. Presente, memoria e identidad en la vida popular*, 2002.
- . 2005. “Historia de vida de una mujer amazónica: intersección de autobiografía, etnografía e historia”. *Íconos* 9 (22): 129–43.

- Murdock, George P. 1965. *Social Structure*. Nueva York: Macmillan.
- Nutini, Hugo, y Betty Bell. 1989. *Parentesco Ritual. Estructura y Evolución Histórica del Sistema de Compadrazgo en la Tlaxcala Rural*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Nutini, Hugo, y P. Carrasco. 1976. "Introduction: The Nature and Treatment of Kinship in Mesoamerica". En *Essays on Mexican Kinship*, 3–37. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- Oehmichen, Cristina. 1999. "La relación Etnia-Género en la Migración Femenina Rural-Urbana: Mazahuas en la Ciudad de México". *Iztapalapa*, núm. 45: 107–32.
- . 2002. "Parentesco y Matrimonio en la Comunidad Extendida: el Caso de los Mazahuas." *Alteridades* 12 (24): 67–74.
- . 2015. *Identidad, Género y Relaciones Interétnicas. Mazahuas en la Ciudad de México*. 1ra ed. México: UNAM.
- Oettinger, Marion. 1980. *Una comunidad Tlapaneca: sus Linderos Sociales y Territoriales*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- Ortner, Sherry, y Harriet Whitehead. 1996. "Indagaciones Acerca de los Significados Sexuales". En *El Género: la Construcción Cultural de la Diferencia Sexual, México*, editado por Marta Lamas. México: UNAM, Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG)/Miguel Ángel Porrúa.
- Oso, Laura. 2008. "Migración, Género y Hogares Transnacionales". En *La inmigración en la sociedad española: una radiografía multidisciplinar*, editado por Joaquín García y Joan Lacomba, 561–86. Barcelona: Bellaterra.
- Pauli, Julia. 2007. "‘Que Vivan Mejor Aparte’: Migración, Estructura Familiar y Género en una Comunidad del México Central". En *Familias Mexicanas en Transición: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, traducido por David Robichaux, 87–116. México: Universidad Iberoamericana.
- Pedone, Claudia. 2011. "Familias en Movimiento. EL abordaje Teórico-metodológico del Transnacionalismo Familiar Latinoamericano en el Debate Académico Español". *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia* 3: 223–44.
- Pedro, Garduño. 2018. El mandilón Entrevistado por Alberto Cayetano.
- Pérez, Manuel. 1713. *Farol Indiano y Guía de Curas de Indios*. México: Francisco de Rivera Calderón.
- Pitarch, Pedro, y Gemma Orobitg. 2012. *Modernidades indígenas*. Madrid: Iberoamericana.
- Pozas, Ricardo. 1987. *Chamula*. México: Instituto Nacional Indigenista.

- Quiroz, Haydée. 2013. “La Sal de la Vida: Las Bodas, una Forma de Reciprocidad e Intercambio en la Costa Chica de Guerrero”. En *El Matrimonio en Mesoamérica Ayer y Hoy: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, 185–202. México: Universidad Iberoamericana.
- Radcliffe-Brown, A.R., y Daryll Forde. 1950. *African Systems of Kinship and Marriage*. Londres: Oxford University Press.
- Ragon, Pierre. 2003. “Teología del Matrimonio, Derecho Canónico y Prácticas Misioneras en el México del XVI”. En *El Matrimonio en Mesoamérica Ayer y Hoy: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, traducido por David Robichaux, 55–33. México: Universidad Iberoamericana.
- Ramos, Irene. 2017. “Gozona y Fandango: Fuentes de Legitimidad de la Alianza Matrimonial en Yalálag, Oaxaca”. *Península* 12 (2): 143–68.
- Rhum, Michael. 2006. *Diccionario de Antropología*. Editado por Thomas Barfield. México: S XXI.
- Robichaux, David. 2003a. *El Matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas Miradas Antropológicas*. Editado por David Robichaux. México: Universidad Iberoamericana.
- . 2003b. “La Formación de la Pareja en la Tlaxcala Rural y el Origen de las Uniones Consuetudinarias en la Mesoamérica Contemporánea: un Análisis Etnográfico y Etnohistórico”. En *El Matrimonio en Mesoamérica Ayer y Hoy: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, 205–36. México: Universidad Iberoamericana.
- . 2005a. *Familia y Parentesco en México y Mesoamérica: unas Miradas Antropológicas*. Editado por comp. David Robichaux. México: Universidad Iberoamericana.
- . 2005b. “Principios Patrilineales en un Sistema Bilateral de Parentesco: Residencia, Herencia y el Sistema Familiar Mesoamericano”. En *Familia y Parentesco en México y Mesoamérica: unas Miradas Antropológicas*, editado por David Robichaux, 167–272. México: Universidad Iberoamericana.
- . 2007a. *Familias Mexicanas en Transición: unas Miradas Antropológicas*. Editado por comp. David Robichaux. México: Universidad Iberoamericana.
- . 2007b. “Familias Nahuas en la Edad Industrial: Cambios y Permanencias en la Estructura y Organización Domésticas en Tlaxcala”. En *Familias Mexicanas en Transición: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, 117–50. México: Universidad Iberoamericana.

- Rodríguez, Beatriz. 2006. "Intercambio de Mujeres y Alianza Matrimonial en Indígenas Triquis". *Clío, Nueva Época* 6 (36): 144–73.
- Rodríguez, María J. 2017. "Las investigaciones recientes sobre la migración laboral femenina internacional". *Ciencia ergo-sum* 15 (3): 326–32.
- Rosaldo, Michel. 2001. "Uso y Abuso de la Antropología: Reflexiones sobre el Feminismo y la Comprensión Intercultural". En *Nuevas direcciones*, editado por Marysa Navarro y Catharine R. Stimpson, 159–200. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rosaldo, Renato. 2000. "La subjetividad en el análisis social". En *Cultura y verdad*, 195–222. Quito: Abya-Yala.
- Rothstein, Francés. 2007. "Parentesco y Empleo Femenino en el México Rural: Estrategias Cambiantes ante el Nuevo Modelo Económico". En *Familias Mexicanas en Transición: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, traducido por David Robichaux, 151–84. México: Universidad Iberoamericana.
- Sacerdote. 2018. "Ritual religioso de boda", 2018.
- Sahagún, Fray Bernardino. 1956. *Historia de las Cosas de Nueva España*. México: Porrúa.
- . 1982. "De las calidades y condiciones de las personas conjuntas por parentesco, en los grados de afinidad. De las personas que difieren por edad y de sus condiciones buenas y malas. De la manera que hacían los casamientos estos naturales". *Nueva antropología*, núm. 18 (1578-1580): 18–40.
- Sahlins, Marshall. 1988. "Cosmologías del Capitalismo: el sector trans-pacífico del «sistema mundial»". presentado en XVI Reunión Brasileña de Antropología, Universidad de Chicago.
- . 2013. *What Kinship is-and is Not*. United States of America: The University of Chicago Press • Chicago and London.
- Saignes, Thierry. 1993. "Borracheras andinas ¿Por qué los indios ebrios hablan en español?" En *Borrachera y memoria: la experiencia de lo sagrado en los Andes*. Lima: Lima-Hisbol: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Sánchez, Israel. 2018. Entrevista con Israel en la ciudad de México Entrevistado por Alberto Cayetano.
- Sánchez, Joaquín. 2007. *Estudio Histórico de la zona Mazahua*. México: Instituto Mexiquense de Cultura.
- Sánchez, Margarito. 2018. Pueblo mazahua Entrevistado por Alberto Cayetano.
- Sandoval, E. Andrés. 1997. *Población y Cultura en la Etnoregión Mazahua (Jañtjo)*. México: UAEM.

- Sandoval, Marta. 2016a. “Las Fiestas del ciclo de la vida. Tras Mutaciones rituales y Festivas del individuo en México”. En *La Fiesta Mexicana*, editado por Enrique Flores y Barbara Santana. México: Fondo de Cultura Económica.
- . 2016b. “¡ ¡Que vivan los novios! La fiesta de legitimación de los matrimonios ante la sociedad”. En *La Fiesta Mexicana*, editado por Enrique Flores y Bárbara Santana. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sanstrom, Alan R. 2005. “Grupos Toponímicos y Organización de Casas Entre los Naguas del Norte de Veracruz”. En *Familia y Parentesco en México y Mesoamérica: unas Miradas Antropológicas*, traducido por comp. David Robichaux, 139–66. México: Universidad Iberoamericana.
- Sault, Nicole. 2005. “Parentesco y Generó en Mesoamérica: el caso de las Madrinaz Zapotecas”. En *Familia y Parentesco en México y Mesoamérica: unas Miradas Antropológicas*, editado por David Robichaux, 493–508. México: Universidad Iberoamericana.
- Schneider, David M. 1975. “La Naturaleza del Parentesco”. En *Introducción a dos Teorías de la Antropología*, editado por L. Dumont, 162–65. Barcelona: Anagrama.
- . 1984. *A Critique of Study of the Kinship*. United States of America: University of Michigan.
- Seed, Patricia. 1988. *Amar, Honrar y Obedecer en el México Colonial. Conflictos en Torno a la Elección Matrimonial*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes – Alianza.
- Segalen, Martine. 2005. *Ritos y rituales contemporáneos*. Traducido por Alicia Martorell. Madrid: Alianza.
- . 2007. “El Parentesco en la Antropología Actual: de las Sociedades ‘Exóticas’ a las Sociedades ‘Modernas’”. En *Familias Mexicanas en Transición; unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, traducido por David Robichaux, 39–56. México: Universidad Iberoamericana.
- Segundo, Gabriela. 2017. Entrevista con Trabajadora del Hogar. Entrevistado por Alberto Cayetano.
- Sherry, B. Orner. 1979. “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?” En *Antropología y Feminismo*, editado por Young Kate y Olivia Harris, 109–31. Barcelona: Anagrama.
- Signorelli, Amalia. 1983. *Chi puó e chi aspetta. Giovani e clientelismo in un’area interna del Mezzogiorno*. Nápoles: Liguori Editori.

- Smith, Raymond T. 1984. *Kinship Ideology and Practice in Latin America*. E.U.: University of North Carolina.
- Soustell, Jacques. 1937. *La familia otomí-pame del México central*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Stewar, Donald, y Shyrley Gamble, eds. 1954. *Vocablo Mazahua*. México: Instituto Lingüístico de Verano, Dirección General de Asuntos Indígenas y SEP.
- Stolen, Kristi. 1987. “Lucinda: una Historia de Vida”. En *A media voz. Ser mujer Campesina en la Sierra Ecuatoriana*, 61–107. Quito-Ecuador: ABYA-YALA.
- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Los Angeles, California: University of California Press.
- Taggart, James M. 2005. “Orfeo en Busca del Parentesco Nahua”. En *Familia y Parentesco en México y Mesoamérica: unas Miradas Antropológicas*, editado por comp. David Robichaux, 353–65. México: Universidad Iberoamericana.
- Torquemada, Fray Juan de. 1968. *Monarquía Indiana*. México: Porrúa.
- Tsing, Anna. 2008. “The Global Situation”. En *The Anthropology of Globalization*, editado por Xavier Jhonathan y Renato Rosaldo, 66–98. BLACKWHEEL.
- Turner, Víctor. 2009. “El centro está afuera. La jornada del peregrino”. *Universidad Nacional de Colombia; Maguaré*, núm. 23. <https://doi.org/10.15446/mag>.
- Unzueta, Gamaia, Trinidad L. Vicente, y Andrea Ruiz. 2011. “Re-Configurando los Vínculos Familiares a Través de las Fronteras”. *Revista Latinoamericana de Estudios de Familia* 3: 199–220.
- Van Gennep, Arnold. 1960. *The Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Vicente, Trinidad L. 2007. “La Inmigración Latinoamericana en España”. En *Migración internacional y desarrollo en América Latina y el Caribe*, editado por Paula Leite, Susana Zamora, y Luis Acevedo, 89–123. México: Consejo Nacional de Población y Secretaría de Gobernación.
- Villalobos, B. F. Henrique de. 1628. *Manual de Confesores*. Valencia: Chrysostomo Garris.
- Weismantel, Mary J. 1994. “Práctica: Vida en la Cocina”. En *Alimentación, Género y Pobreza en los Andes Ecuatorianos*, 257–98. Quito-Ecuador: Abya-Yala.
- Weston, Kath. 2003. “El Parentesco y la Procreación”. En *Las Familias que Elegimos: Lesbianas, Gays y Parentesco.*, 66–75. Barcelona: Bellaterra.
- Yampolski, Mariana, y Elena Poniatowska. 1993. *Mazahua*. México: Instituto Mexiquense de Cultura.

- Yanagisako, Sylvia. 1979. "Family and Household: The Analysis of Domestic Groups".
Annual Review of Anthropology 8: 161–205.
- . 2013. "Transnational Family Capitalism: Producing 'Made in Italy' in China". En
Vital Relations: Modernity and the Persistent Life of Kinship, editado por McKinnon
McKinnon y Fenella Cannell, 63–84. Santa Fe, Nuevo México.
- Yanagisako, Sylvia, y Jane Collier. 1994. "Gender and Kinship Reconsidered: Toward a
Unified Analysis". En *Assessing Cultural Anthropology*, editado por Robert Borofsky.
New York: McGraw-Hill, INC.
- Yhmoff, Jesús. 1979. *El Municipio de San Felipe del Progreso a través del tiempo*. México:
Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.
- Zárate, Eduardo. 1993. *Los Señores de Utopía: Etnicidad Política en una Comunidad
Purépecha*. Zamora-México: El Colegio de Michoacán/CIESAS.