

**N**  
**A**

**ueva**  
**ntropología**

**18**

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

## los estudios de parentesco en México

fray bernardino de sahagún • carlos de  
tapia zenteno • terán • ignacio ramírez  
y francisco pimentel • nicolás león •  
canuto flores • robert redfield • ralph  
l. beals • fred eggan • pedro carrasco •  
calixta guiteras • jesús jáuregui •  
blandine solomieu • félix báez • victor m.  
esponda

### DOCUMENTOS

lucha por derechos laborales en el centro  
de investigaciones y estudios superiores  
en antropología social



# NUEVA ANTROPOLOGIA

AÑO V, NUM. 18

MEXICO, ENERO 1982

## Sumario

### LOS ESTUDIOS DE PARENTESCO EN MEXICO

Entrevista ,5

De las calidades y condiciones de las personas conjuntas por parentesco. De 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, (1578-1580). *Fray Bernardino de Sahagún* ,13

De sacramento bapbismi. Cuarto mandamiento. Sexto mandamiento. Del sacramento del matrimonio. (Cathecismo y doctrina para la nación huasteca) (c. 1727). *Carlos de Tapia Zenteno* ,41

Noticia de las tribus de salvajes conocidos que habitan en el Departamento de Tejas, y del número de familias de que consta cada tribu, punto en que habitan y terrenos en que acampan (1828). *Terán* ,53

Discusión sobre la aplicación de la teoría de Morgan para el estudio de los nombres de parentesco en las lenguas indígenas (1873). *Ignacio Ramírez y Francisco Pimentel* ,61

El matrimonio entre los tarascos precolombianos y sus actuales usos (1889). *Nicolás León* ,69

Modo de elegir esposa entre los indios naturales del pueblo de San Gaspar, estado de México (1908). *Canuto Flores* ,79

El calpulli-barrio en un pueblo mexicano actual (1928). *Rober Redfield* ,85

Organizaciones unilaterales en México (1932). *Ralph L. Beals* ,99

El sistema de parentesco maya y el matrimonio entre primos cruzados (1934). *Fred Eggan* ,109

Estructura familiar en Tepoztlán en el siglo XVI (1964). *Pedro Carrasco* ,127

Cambio de un sistema omaha a un sistema bilateral entre los tzotziles de Chiapas (1966). *Calixta Guiteras* ,155

Las relaciones de parentesco (1980). *Jesús Jáuregui* ,179

El papel del parentesco en una comunidad tarasca: San Felipe de los Herreros (1981). *Blandine Solomieu* ,209

Articulaciones e intercambios desde la perspectiva del compadrinazgo entre los zoque-popolucas (1981). *Félix Báez Jorge* ,233

Bibliografía cronológica y onomástica. *Jesús Jáuregui* y *Víctor Manuel Esponda* ,251

De los autores ,301

## DOCUMENTOS

Lucha por derechos laborales en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. *Jorge Alonso* ,307

## EDITORIAL

Los estudios sobre el parentesco representan uno de los ejes centrales en torno a los cuales se ha desarrollado la teoría antropológica, particularmente, el estructuralismo francés y el estructural-funcionalismo inglés, sin que esto obste para que, antropólogos con otras orientaciones hayan dado también importancia a este tema.

La razón es bien sencilla, el parentesco, o sea las relaciones de consanguinidad y de afinidad, dan lugar a un sinnúmero de alianzas y divisiones, de transacciones posibles y prohibidas; en fin, de ordenamientos sociales fundamentales en las sociedades preindustriales, en las que las relaciones de poder y de producción no han llevado aún a una marcada diferenciación social. Inclusive, en muchos casos, las relaciones de parentesco se hacen extensivas entre sectores de la sociedad que no son realmente parientes (ni por consanguinidad ni por afinidad) con el fin de incorporarlos en esa misma lógica del orden social. Ejemplos clásicos de esto son los clanes en los que el antepasado común, después de tres o cuatro generaciones, se convierte en un ser mítico, o bien, el parentesco ritual que tiene una expresión muy típica en el compadrazgo mexicano.

Tradicionalmente, los estudios de los antropólogos se han diferenciado de los sociólogos en lo que ha resultado una especie de división social del trabajo: los primeros, estudiosos del "parentesco" en sociedades pre-industriales y los segundos, estudiosos de la "familia" en las sociedad industrializadas. Sin embargo, en la

actualidad, esa división tradicional ya no resulta vigente en la medida en que los límites entre una y otra cada vez se vuelven más imprecisos, y en que la sociedad contemporánea se enfrenta a nuevos problemas que no se resuelven dentro del capitalismo, ni han sido resueltos en la transición al socialismo. La familia nuclear y extensa sigue siendo una institución presente, de alguna manera, en todas las sociedades, todavía responsable, no sólo de la reproducción biológica, sino también ideológica y cultural de los miembros de esas sociedades, y sigue constituyendo la unidad económica fundamental en la mayor parte de los casos; por ello se mantiene en un proceso constante de transformación en el que se mezclan, muchas veces, elementos de sistemas de parentesco de las sociedades pre-industriales, con los principios de la familia nuclear del modelo occidental y con las nuevas condiciones de vida que van produciendo, por un lado, el desarrollo capitalista, y por el otro, el avance del socialismo.

En este número, dedicado a los estudios de parentesco en México, se ofrece una amplia muestra, desde los trabajos de los primeros colonizadores, quienes enfrentaron el problema práctico de definir las relaciones de parentesco en sociedades que tenían sistemas muy diferentes al suyo propio, hasta estudios muy recientes que se mantienen básicamente dentro de la tradición antropológica. Esta problemática tiene una larga tradición en México, y las discusiones sobre los grandes esquemas evolutivos de la familia que tuvieron lugar en Europa en el siglo XIX aquí también estuvieron presentes con la ventaja de que los estudiosos mexicanos siempre tuvieron a su alcance los datos de campo. También en el presente siglo, los trabajos de campo de los antropólogos profesionales introdujeron avances significativos tanto en la profundidad, como en la diversidad de los problemas estudiados.

El futuro de la investigación sobre el parentesco y la familia está aún por definirse, pero la selección de artículos que constituyen el presente volumen, así como la bibliografía, representan, sin duda, una valiosa contribución del profesor Jesús Jáuregui para el desarrollo de estos estudios y permitirán recuperar elementos de una problemática antropológica tan importante.

## Adrián Odilón Valadés, un siglo de vida dedicado a la labor literaria y periodística

---

En ocasión de su cumpleaños, hemos querido rendirle un justo homenaje a nuestro corrector de estilo, don Adrián O. Valadés, quien ha colaborado generosamente con nosotros desde que se fundó la revista Nueva Antropología, y mucho nos ha enseñado sobre el difícil arte del lenguaje. Y el mejor homenaje es dejar que él mismo nos relate libremente algunas de sus experiencias.

Nació el 10. de enero de 1882, en la Paz, Baja California. Su padre, Adrián Valadés, fue impresor, grabador, periodista, comediógrafo e historiador; *La Historia de la Baja California* fue su obra más importante.

¿Dónde realizaste tus primeros estudios?

En la Paz, en el colegio de don Alberto

Alvarado, que ya murió, de allí me fui a Sinaloa, y en 1901 me vine a México para estudiar en la Escuela Nacional Preparatoria. Fueron mis catedráticos hombres ilustres: Justo Sierra, de historia general; Diego Baz, de estética, hermano de Baz el que fue gobernador del Estado de México; Ezequiel A. Chávez, de psicología y moral. . . y no me acuerdo de los profesores de química.

¿Y de tus compañeros, a quienes recuerdas?

Los condiscípulos con quien tuve estrechos lazos de amistad y que formábamos un grupo unido, fueron: Angel Zárraga, notable muralista; Octavio Paz (padre) prominente defensor de la causa de Zapata; Benigno Valenzuela, que abandonó sus estudios para dedicarse

\* Entrevista realizada por Adrián García Valadés.

al periodismo; Aurelio J. Maldonado, que fue jefe del Departamento Jurídico de la Presidencia de la República en la época de Adolfo de la Huerta.

Yo fui de los alumnos de la "prepa" que asistíamos a las conferencias literarias dadas periódicamente por Jesús Urueta, en el vetusto edificio del Conservatorio Nacional de Música, demolido hace mucho tiempo. ¡Había que ver y oír a Urueta cuando declamaba el poema *Nocturno* de José Asunción Silva! Casi lo materializaba con las manos, le daba forma, era una cosa que impresionaba, estallaban los aplausos, y nunca ocupaba la tribuna porque andaba caminando por la plataforma, ese era Urueta. Todas las tardes iba al café de la Concordia que estaba en Plateros, ahí nos reuníamos todos los artistas de aquella época, porque en la mañana y en la tarde había el desfile de Plateros: todas las damas copetonas de aquí de México salían allí a exhibirse, sin capacete los carruajes de caballos lujosamente enjaezados; y el chofer vestía como el más alto personaje; fuera del capacete tenía un asiento, vestía de negro, de estricta etiqueta, con sombrero de copa; no le llamaban chofer, no había automóviles entonces, le decían cochero. Había dos clases de coches de alquiler, unos que llevaban arriba del capacete una banderita azul, eran los de lujo, y los corrientones, los de segunda, les llamaban calandrias y llevaban una banderita amarilla.

¿Entonces, te tocó vivir la época de la bohemia en la ciudad de México?

Claro que sí, aquí en México fui muy amigo de Memo de la Parra, un exquisito poeta y de Roberto Argüelles Bringas. Casi todos los más notables artistas provincianos de aquella época, residentes en la capital, me honraron con su amistad; Pedro Zavala, que era alumno del Colegio Militar, era el mejor sablista; sábado a sábado iba allá a mi cuarto y los dos salíamos de juerga hasta el amanecer del lunes que se iba él al Colegio, la pasábamos fuera de casa, de parranda; también era escritor, yo conservaba una obra de él que se llama *Impalpables*, manuscrita de su puño y letra, que se me extravió, en un cambio de casa.

De Diego Rivera, ni se diga, entonces era alumno de la que se llamaba Academia de San Carlos, hoy se llama Academia de Artes Plásticas. Tendría unos 17 años Diego, yo era un poquito mayor, tendría unos 20 años. Acostumbraba salir a los alrededores en busca de lugares pintorescos, y un domingo fuimos a San Angel, ahí encontró un lugarcito precioso, tenía una vista magnífica; preparó todo para ponerse a pintar, cuando se desató un aguacero torrencial que nos hizo partir a la carrera; no hallábamos donde meternos cuando vimos una cantina. Diego no era afecto a las copas, su papá y su mamá eran muy estrictos, pero en esa

ocasión estuvimos tomando vino tinto, descorchamos como dos o tres botellas, yo estaba como si tal cosa, pero a él con cuatro o cinco vasos se le trepó. ¿Y ahora que hago con él? me dije, pues lo voy a llevar a su casa. Cuando llegamos vi a la mamá que lo estaba esperando, en una actitud muy agresiva, le iba a dar una cueriza. Yo tenía mucha facilidad de palabra y entonces improvisé un discurso: habla, habla y habla en defensa de Diego mientras lo subíamos por la escalera de su casa, y al llegar la señora ya estaba completamente amansada. No se le olvidaba a Diego eso, nunca se le olvidó.

Un escultor notable fue José María Hernández Urbina, que puso de nuevo el Ángel de la Independencia en su lugar, te acuerdas que se vino abajo, pues él fue el que lo volvió a montar. Era de él una estatua de Fray Servando Teresa de Mier que estaba a un lado de Catedral, y también Asúnsulo, quien en la época de Obregón ganó un concurso para una estatua que se llamaba La Patria, (salió premiado con \$20 000.00) con una india muy robusta dándole de mamar a un indito, es la estatua de la Patria. Me hizo un retrato que conserva mi hijo Edmundo.

Una noche de Navidad, viniendo del Palacio Nacional, ahí por donde está el Ayuntamiento, entonces se llamaba El Portal de Mercaderes, y por donde se va a la calle de Madero, ahí se llama-

ba Portal de las Flores, y en la esquina había una cantina con mesitas fuera. Primero estaba la sombrerería Tardán, creo que todavía existe, tiene más de 100 años, y luego en la esquina estaba la cantina. Ahí pasamos una Navidad Pedro Escalante Palma, Amado Nervo y yo. Nos amanecimos tomando unas copitas. Amado Nervo era un conversador muy ameno y muy abundante, él fue el dueño de la situación, nadie habló más que él, nos estuvo contando cuentos. Al despedirse de Escalante Palma, le improvisó unos versos a la corbata, era una corbata de mariposa, se usaban entonces corbatas anchas y se anudaban en forma de mariposa, era el signo de la bohemia de entonces. No me acuerdo del verso, ¡cómo me voy a acordar! pero era muy bien hecho, humorístico. Otro día me encontré a Escalante Palma por la calle de Plateros y antes de entrar a la cantina, me dice: "traigo un gran proyecto", (escribía en *El imparcial* de México bajo el seudónimo de Pierrot) a ver, dime, a ver si me puedo asociar contigo; y me dice con ese tono, como hablan los yucatecos: "Voy a denunciar todas las azoteas de México como terrenos baldíos. ¡Magnífico! le dije yo, es un gran negocio. Esa fue una de las tantas humoradas de Pierrot. A las uvas las llamaba vino en píldoras, era muy inteligente. Escribió una zarzuela que se llamaba *La cuarta plana*,

que en México hizo furor, era un escritor yucateco Pedro Escalante Palma, que en paz descansa, fue muy amigo mío.

¿Dónde empezaste tu carrera periodística?

Desde muy joven, antes de llegar a la adolescencia, comencé a sentir mi vocación natural para las bellas letras: en la imprenta que poseía mi padre, fundé un pequeño periódico literario con el nombre de *La Crisálida*, que tuvo corta vida. Le siguió más tarde *El Criterio Público*, semanario de crítica, variedades e información general.

En México, cuando era estudiante de la preparatoria escribí en el *Diario del Hogar*, escribí en la revista *Crisol*, que dirigía Juan de Dios Bojórquez, era una revista que publicaba el llamado BOI, Bloque de Obreros Intelectuales. En otra revista, *El Telégrafo*, también escribí. Terminada la preparatoria regresé a La Paz, y desde ahí envié poesías a varias revistas.

En 1906 fui corresponsal en La Paz de *Regeneración*, periódico que fundaron en México, para combatir el gobierno del general Díaz, los hermanos Ricardo y Enrique Flores Magón, y cuya publicación reanudaron después en el exilio.

En distintas fechas tuve a mi cargo la dirección del semanario local *La Baja California*, que se imprimía en el

taller de mi padre. Cuando estalló la huelga en Cananea, en junio de 1906, contra la Cananea Consolidated Copper Co., S. A., publiqué, a dos planas, con grandes titulares, un extenso reportaje sobre aquellos sucesos bochornosos. Contrapuse toda la verdad, en tono de vehemencia juvenil, a las mentiras fraguadas por el gobierno. Este reportaje suscitó la ira del jefe político, al grado de amenazarme con clausurar la imprenta y meterme en la cárcel. Ante tal situación, opté por tomar pasaje para Guaymas, casi de incógnito, en una embarcación costera. A los pocos días de mi llegada, tuve la suerte de conseguir empleo de contador. Pero tal ocupación no estaba en consonancia con las rebeldías de mi carácter de hombre libre, y bien pronto, asociado con algunos amigos, fundé *El Monitor Democrático*, diario de combate, obrerista, revolucionario, sostenedor del programa político del señor Madero, que ya iniciaba su campaña de candidato a la presidencia de la República. Don Adolfo de la Huerta, al hacer mención de mi periódico en sus *Memorias*, dice que "fue un incentivo para los jóvenes revolucionarios sonorenses".

Durante varios meses escribí una serie de artículos en *El Monitor Democrático*, contra la compañía francesa de El Boleo, que ejercía dominio absoluto sobre una gran extensión de tierra sudcaliforniana, comprendida

desde el puerto de Santa Rosalía hasta los cerros de extracción del mineral cuprífero. Hacía sufrir a la población todo género de actos arbitrarios. Gracias a esta campaña de prensa se reconoció el primer sindicato minero de la Baja California, y los mineros gozaron de mejores condiciones de vida.

Hacia 1912, fundé otro diario político, *El Independiente*, editado en Hermosillo, Son., en la imprenta de Miguel F. Romo; un diario de oposición al gobierno local, de tendencias democráticas, de nacionalismo revolucionario, de constante lucha en favor del pueblo. La aparición del periódico produjo revuelo en el mundo oficial. En cuatro meses de azarosa vida, *El Independiente* fue denunciado cinco veces. El juez de la instancia, un tal Francisco G. Acosta, incondicional del "señor gobernador", en todos los casos, sin averiguación previa ni fundamento legal, dictó orden de aprehensión en contra mía y se me puso preso e incomunicado en celdas llamadas "planchas" (desnudas de muebles, de techo abovedado que causaba un efecto de pesadez en el cerebro, de ambiente irrespirable, donde el recluso tenía que estar acostado en piso de cemento o de pie).

¿Cómo afrontaste tales problemas?

El 6 de febrero de 1913 la empresa editora anunció la suspensión tempo-

ral o definitiva de *El Independiente*, por falta absoluta de garantías. Salí para el lado fronterizo de Nogales, Arizona, exiliado voluntariamente. Moisés Canale, antiguo redactor de *El Imparcial*, de la ciudad de México, empezó a editar *La Epoca* en dicha población estadounidense. Era un rotativo de ideas moderadas, conciliador de las facciones revolucionarias en pugnas por el poder. Yo tuve a mi cargo el editorial de cada día. Posteriormente, escribí por algún tiempo la parte en español, que era toda distinta de la parte en inglés, de *The Nogales Daily Herald*. Y, por último, fundé *El Nacional*, cuya publicación duró apenas unos seis meses. En aquel entonces también fui corresponsal telegráfico de *La Prensa*, diario editado en San Antonio, Texas, por don Ignacio Lozano. Varios apuntes de novelas mías fueron dadas a luz en los números dominicales.

¿Después del triunfo de la Revolución, regresaste a México?

Sí, regresé a Guaymas. Manuel Escobar me invitó a colaborar en la redacción de la primera plana de *La Gaceta*. Después de casi tres años de trabajar ahí, se publicó mi primer libro: *El libro íntimo*, y con el dinero obtenido de las ventas me fue posible salir para México, llevando a mi hijo Edmundo que entonces era un niño.

Después pertenecí por algún tiempo a la burocracia mexicana. Entré a trabajar como jefe del Departamento de Contabilidad de Bienes Intervenidos, en la época en que don Adolfo de la Huerta, muy amigo mío, era el titular de la Secretaría de Hacienda. Desempeñé el empleo de redactor en el Departamento de Prensa de la Dirección General de Estadística, cuando fue director el ingeniero Juan de Dios Bojórquez. Obtuve el nombramiento de agente del Departamento Confidencial establecido en la Secretaría de Gobernación durante el período presidencial del ingeniero Pascual Ortiz Rubio. El general Juan José Ríos, que en aquel entonces tenía a su cargo dicho ministerio, me dio instrucciones para que fuera yo a la ciudad de Mérida, Yuc., a fin de estudiar a fondo la situación. Recabé todos los datos necesarios y redacté un informe *in extenso* que envié al ministro Juan José Ríos, sobre política estatal, Ferrocarriles Unidos de Yucatán, problema henequenero, etcétera. En él destacaba, con una copiosa documentación comprobatoria, los millones de pesos en muebles e inmuebles que había acumulado Bartolomé García Correa en forma ilícita; ahora se dice "en forma inexplicable".

¿Y tu carrera de periodista?

Años más tarde trabajé en el ISSSTE,

pero nunca dejé de ser periodista y escritor. Fui corrector de estilo en varias editoriales; lo fui también de la revista HOY, en sus primeros tiempos, y en ellos se publicaron artículos míos. Fui corrector de *Novedades* y de *Sucesos*. He publicado, a más de *El libro íntimo*, *Gazapos gramaticales*, *Lenguaje y redacción (Estructura de la frase y depuración del idioma)*, *En torno de lo humano* y conservo inédito un *Diccionario de las artes gráficas*. Actualmente corrijo los originales de la revista *Nueva Antropología*.

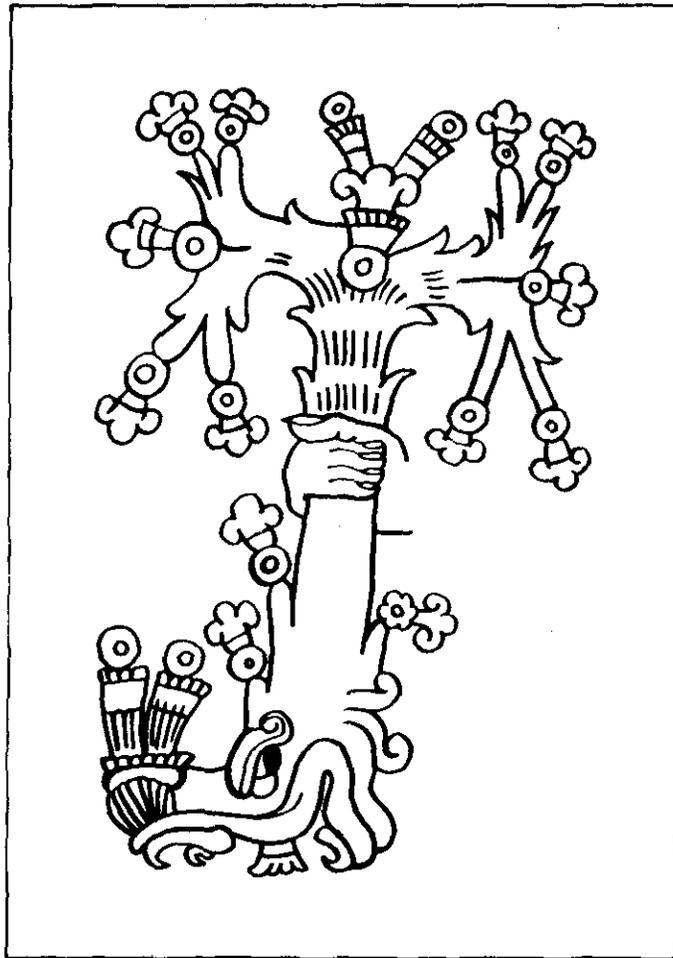
¿Alguna vez se te reconoció tu labor revolucionaria?

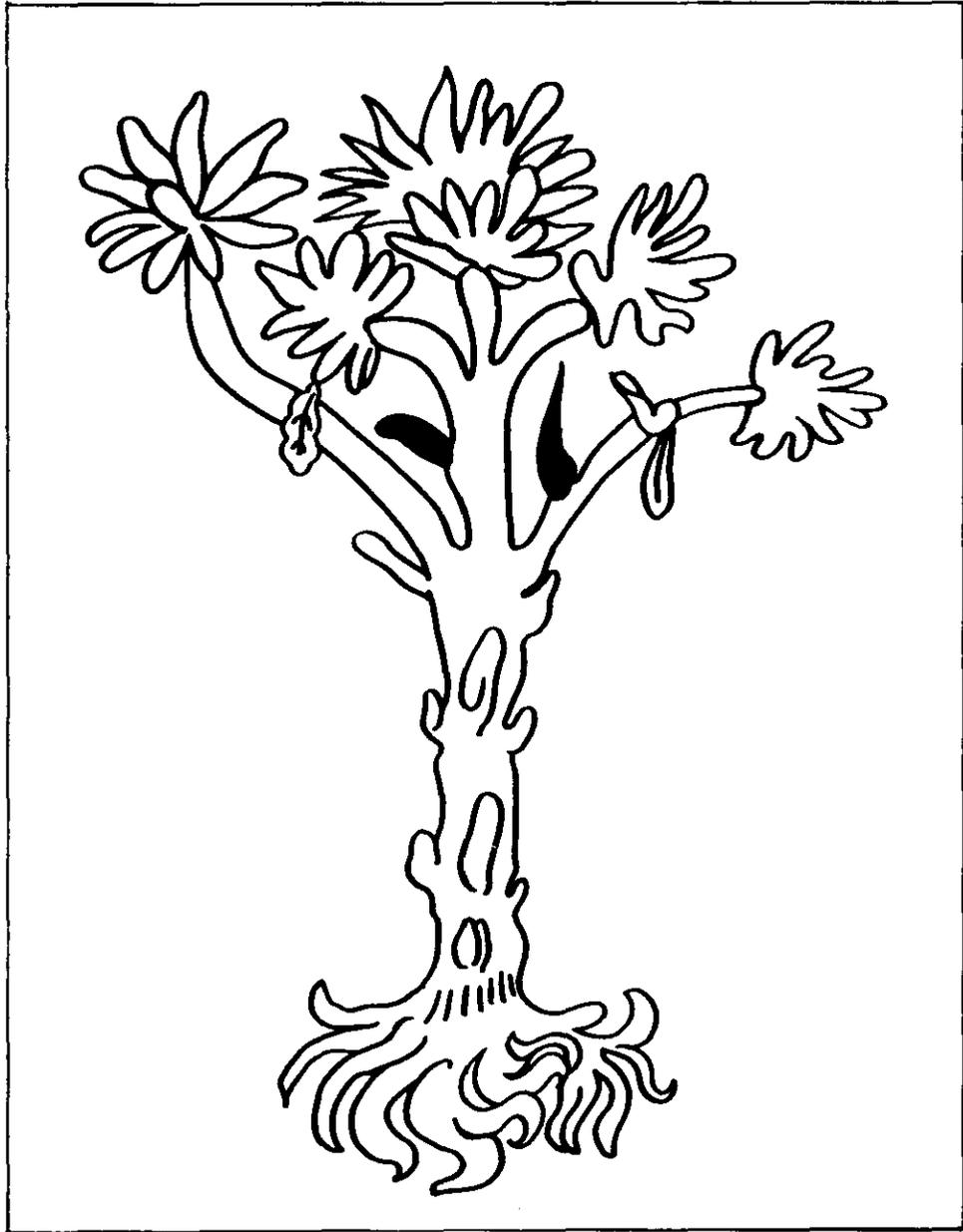
En agosto de 1956, la comisión de la Secretaría de la Defensa, encargada del estudio de antecedentes revolucionarios opinó: "que se reconozca oficialmente como veterano de la Revolución al C. Adrián O. Valadés y se le conceda la Condecoración del Mérito Revolucionario correspondiente al PRIMER PERIODO, creada al efecto", porque "siendo director del periódico independiente *El Monitor Democrático* de Guaymas, Son., de 1909 a 1911, se significó notoriamente por sus firmes tendencias revolucionarias, habiendo estado afiliado al maderismo, como miembro del primer comité que se organizó en aquel puerto y por llevar a cabo una activa propaganda en favor del señor Madero". El secretario

de la Defensa Nacional, general de división Aureo L. Calles, presidente a la vez de la Legión de Honor Mexicana, aprobó el dictamen de la Comisión antes mencionada. Actualmente

disfruto de una pensión de \$5 200.00 mensuales, por ser veterano revolucionario.

México D.F.  
Diciembre de 1981





De las calidades y condiciones de las  
personas conjuntas por parentesco.  
De 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  
(1578-1580)\*

Fray Bernardino de Sahagún

---

Capítulo primero, de las calidades y condiciones de las personas conjuntas por parentesco.

El padre es la primera raíz y cepa del parentesco: la propiedad del padre es ser diligente, cuidadoso, que con perseverancia rija su casa y la sustente. El buen padre cría y mantiene a sus hijos y dales buena crianza y doctrina y riñelos y da los buenos ejemplos y buenos consejos y hace tesoro para ellos y guarda: tiene cuenta con el gasto de su casa y regla a sus hijos en el gasto y provee las cosas de adelante.

La propiedad del mal padre es ser perezoso, descuidado ocioso, no se cura de nadie, deja por flojera de hacerlo, que es obligado, pierde el tiempo en balde.

Inicce capitulo uncan moteneoa ini miuh catiliz inieliz inichoantin Hacamecaiotica miximati.

Tatli te ta inteta tlacamecaionel hoaiutl tlacamecaiopeuhcaiutl, in qualli yiollo tota yiel; Haeliani miolitlacoani, mote quipachoam, cuexana, teputze, macoche. Tlacazcaltia, tla cauapaua, teizcaltia teizcalia, tenonotza, tenonotza, tene-militia, coiauac tezcatl quitemanilia inne coc xapo quitequechilia intomauc o cutl, inhapocio; motetzontia, tetetzontia tlapachoa, tetlapachilhuia, monepacholtia, monemachtia, tenepacholtia, vecatlachia, tetlamachia, tlatlalia, tlatecpana.

Inteta Huaeliloc, tlatziuhquiamo moiolitlacoani, tlanematini, tlaxiccuau-ni, hatla quiolitlacoa, tlateputz caoa, tlaxiccaoa, tlaquelmati mone caoa tla-queliecoa.

\* Paleografía de Salvador Treviño

La propiedad de la madre es tener hijos y darles leche, la madre virtuosa es vigilante, ligera no se para diligente, veladora, solícita, congojosa. Cría a sus hijos, tiene continuo cuidado de ellos, tiene vigilancia en que no les falte nada, regálalos, es como esclava de todos los de su casa, congójase por la necesidad de cada uno, de ninguna cosa necesaria en casa se descuida, es guardadora, es laboriosa o trabajadora.

La madre mala es boba, necia, dormilona, perezosa, desperdicoadora, persona de mal recaudo, descuidada de su casa, deja perder las cosas por pereza o por enojo; no cura de las necesidades de los de su casa, no mira por las cosas de su casa, no corrije las culpas de los de su casa; y por eso cada día se empeora.

Hay entre esta gente hijos lejitimos y hijos bastardos.

Hijo bien acondicionado o virtuoso

El hijo bien acondicionado es obediente, humilde, agradecido reverente, imita a sus padres en sus costumbres y en el cuerpo es semejante a su padre o a su madre.

Nantli, tenan in tenan pilhua chichiua inqualli yiollo cochicani tzicuictic mopopoyani yiel ixto coani yiollo ymacca micauiani tlacauapaua, tecemmati; texoxo coiomaltecamochiua, teca micauia hatlaixcaua momotzoloa, matla tlaa.

Intenan tlaueliloc, inamo qua lli, tlacaxequimilli, xolopitli, to nalcochqui, maxixilopauax, tlane popoloani, tetlaxpachilhuiani, te tlanualchichiuiliani, tetlanual polhuiani, tlaxicauani; tlatlatziuh cauani, tlatlauelcauani, aquentema haquentemati, haquen motecuitla uia, hateca much ua, hatleipantla chia, teatoiaua, tetepeixiua, teix popoiotilia tochin macatl yiuui quite ittitia, quitetocia patlauac utli quitenamictia.

Iepiltzin teconeuh intepiltzin tlapopilli, calitic cunetl chaneca conetl teuiotica tepiltzin.

Ichtacaconetl calpan pilli, cal pan conetl, mecaconetl, mecapilli.

Inqualli tepiltzin tlatlaca mati, mocnomatini, mocnoteca ni, tla Hacocamatini tlamauiz tiliani, tlamauiztilia, tlatlaca nantia mocnoteca mocnopilmati mocnelilmati, tequixtia, tenemiliz toca tetlaiecalhua.

### Hijos Viciosos

El mal hijo es travieso, rebelde o desobediente, loco travieso, no acogido a buen consejo, echa a las espaldas la buena doctrina con desdén es desasosegado, desbaratado, fanfarrón, vanaglorioso, malcriado, bobarrón o toscó, no recibe ninguna buena doctrina los buenos consejos de su padre y de su madre, por una oreja le entran y por otra le salen aunque lo azoten y aunque apaléen, no por eso se enmienda.

Intlaueliloc tepiltzin tlatlaue liloc, cantlatlaueliloc, tzontetl iollo chico, iollo-tlaueliloc, cuex cochcoyoc, hatecacqui, tlamaxagua lioani, ixtotomac, hiciecala topal chamatl hatlanonotzalli, tequi xolopitli, hamocana, hamo quicui innauitl intaiutl. Centlapalqui ca centlapal calaqui ininacazco in tlacaz altiloni intlacauapauloni matl cecec tzitzicaztli hatleipan tlachia aiac quimacaci, hiciecati nemi, neneciuhinem, ixtotomaua tlailiuziua, tlaxcoloa, tlatlaxcoloa.

### Hija virtuosa

La moza o hija que se cría en casa de su padre, estas propiedades buenas tiene, es virgen de verdad nunca conocida de varón, es obediente, recatada, entendida, hábil; gentil mujer honrada, acatada, bien criada, doctrinada, enseñada de persona avisada, avisada, guardada.

Teichpuch tecuncuh, intecune uh yn ich puchtli, quiztica, ma citica velneli ichpuchtli a in iectli inqualli inqualli ichpuch tli, tecacqui mimati tlaacqui mezcalia iollotimalli, yxtilli imacaxtli, tlanonotzalli, tlaz caltilli, tlaaupaulilli, tlamachtilli tlanemachtilli, chipahuacanemilice, mima tzintli.

### Hija viciosa

La hija mala o bellaca es mala de su cuerpo, disolita, lozana, puta, polida anda pompeandose atáviase curiosamente, anda callejeando, dase al vicio de la carne, andase a la hoz del berro, su vida y su placer es andar a la flor del berro, anda hecha loca.

Tecuneuh in amo qualli in amo iectli, in tlaueliloc, teuh io tlacollo, cuecuech, cuecuel ciuatlaueliloc, mihimati, mo queque cimmati, molelec que tza muchichiua, apan upan nemi, aulnemi aulquitztime mi, mahaultia, ahaultzonca loa cuecuenociui, iuinti.

### Hijo o hija regalados

Muchacho o muchacha que sale a los suyos de generación, noble o generoso, o generosa: hija delicada, regalada, tierna, hermosa.

Hija mayor, primogénita: hija seguida: hija tercera: hija postrera. No se debe ofender el lector prudente en que se pone solamente vocablos y no sentencias en lo arriba puesto: y en otras partes adelante, porque principalmente se pretende en este tratado, aplicar el lenguaje castellano al lenguaje indiano, para que se sepan hablar los vocablos propios de esta materia de viciis et virtutibus.

Piltontli, conetontli oquichpil tontli tetzonteizti, tequixti quix tilpilli, quixtilconetl, inciuapilton tli conetzintli cocotzin, tepitzin chontzin quaqualtzin, Tepi ti acapan teiacapan, iacapan tli tiacapantzin teicu teicutzin tlaco tlacocua tlacotzin xoco, xo coiutl xocotzin.

### Muchacho o muchacha virtuosos

El muchacho o muchacha de buena condición, es diligente, buena y agudo ligero y comedido y discreto y obediente que hace de buena gana lo que le mandan.

In qualli intlacatl oquichpilton tli ciuapiltontli yiel yiehel y itzqui tzicueictic yolizmatqui uel monotza, notzaloni tecaequi tlatlacamatquit.

### Muchacho vicioso

El muchacho bellaco tiene estas propiedades, es perezoso, pesado, gordinflón, bobo, necio, tosco, indiscreto que entiende las cosas al revés. hace las cosas al revés inhábil, sason, alocado, loco que siempre anda de casa en casa, de lugar en lugar bellaco, fino o enfermo de todas enfermedades.

Inpiltontli tlaeliloc cui tlatzul qui temmatqui hetic xocopatic haocmpaxolopitli nexteculli haompa eeua ool patlacheua, cocopichcholoa tompax paxoqua iolpoliuh qui iollotlauei loc, hanenqui, teupoliuhqui.

**Tio**

El tío, tenían por costumbres estos naturales de dejarle por curador o tutor de sus hijos y de su hacienda y de su mujer y de toda la casa. El tio fiel tomaba a su cargo la casa de su hermano y mujer como la propia suya.

Tatli, tetla in tetla ytechnecaua lo-teuani isech necahualoni tenice machice mamale, naotile In qualli tetla yenojo tecamuchioani tlacliani tlapiani tepiani itechne tlaconeconi mauhqui tamauhca chiuani tecamuchiua teca-tlaocuya.

**Tio vil**

La propiedad de mal tio es ser desperdiciador, debaratado es aborescedor y despreciador.

Tetla amoqualli Ha aulizitlani teaulizitlani tlaaulquixtia tlaa uilizitla tlauilpoloa tecocolia, te tlailitla tlatel-chiua.

**Tia**

La tia suele ser sustentadora y vandeadora de sus sobrinos la buena tia es piadosa, favorece a los suyos, tiene continuo cuidado de los suyos, tiene real condición, es congojosa en buscar lo necesario para los suyos.

Te aui ynteauí mamale In qualli teauí tlaocullo iniollo icno io, tepan tlatoani, techniceliani tlaotli iniollo tetlactlani, tetlactlamo te cuitlauia teca mote quipachoa.

**Tia vil**

La tia que es mala condicionada, es brava, carienojada, rostrituerta, nadie se halla bien con ella, esdesapegada, siempre enojada con ojeriza a todos estima en basura, mira con desdén o menosprecio.

Teauí ynatlacatl iollococole iollo cui-cuitla, qualaxpul, temputz pul, tempilopul, tenxiquipil, ha itloc monequi, tetlaelitla te qua lancaitla, tetlailitla, hael teitla.

**Sobrino o sobrina**

de una manera llaman los hombres a sus sobrinos y de otra manera los

Machtli temach ymmach tli tlaua auiua ycnotl, tlacl nocaulli, tetloc

llaman las mujeres: los hombres dicen al sobrino nomach: y las mujeres dicen al sobrino nopilo nopilotzin.

La condición del buen sobrino es comedirse a hacer lo que conviene sin que nadie se lo mande, lo que le mandan una vez no es menester decirse la otra vez.

Las condiciones de sobrino vicioso que se cria sin padre ni madre entre sus tios y tias: que no tienen cuidado de castigarle entiendese de todo muchacho vicioso o travieso.

Entre estos naturales un vocablo usan los hombres para decir sobrino que es machtli y otro vocablo usan las mujeres que es tepilo o pilotl. El sobrino tiene necesidad de ser doctrinado, enseñado castigado y azotado. El buen sobrino tiene la condición del buen hijo, véase allí, hace los aficios humildes de casa, es paciente, cuando lo reprenden.

#### El sobrino mal acondicionado

Es huidor, perezoso y dormilón, es cóndese, sisa, hurta, de lo que le dan a guardar.

tenauac ne mimi tetlan nenenqui tetlan nenqui.

In qualli machtli ateilhuiliz tli cance ynacaz hamamachti liztli tlachixcatzintli uelmonotz catzintli julteutl tlaiolteouia tlanemilia.

Machtli inaqualli iztla catini iztlacoxoc yztlacatl tlapiquini iollocamachal necoc tene ichtequi tlaquequeloani iztlacomoc iztlatl iniollo iztlactli yniollo. Auelca yillo iollo cocoxqui iollo itlacauhqui tlaquequelo yztlacati tlauna tetlatolcacaca tetlanencati tetlanenqui.

Tepilo pilotl notzaloni mach tiloni quauitl tetl atcecec tiztzi caztli toctiloni qualli tepilo, tene miliztocani tetechmixcuitiani tlaxtilia ochpana tlachpana tla, cuicui chicotlanauac tlateca tlateca tetloc tenauac mocalaquia.

#### Tepilo in auelca yiollo.

choloani teixpanpa cuani cuitle cotlac cochimi cochmimil cochpilotl cochiztli cochiztecatl cochipi cochiaiatli motlatia minaia tlainaia tlanualchiua tlaixpachoa.

### Abuelo

El abuelo tiene las propiedades que se siguen, tiene el cuerpo duro y corrioso, tiene los cabellos canos, cabeza blanca, es impotente inútil o infructuoso es como niño está ensantecido o hecho santo.

El buen abuelo tiene las propiedades del buen padre véanse allí, demás de esto, es caduco de poco seso.

Tecul culli yntecul chicauac pipinqui tzoniztac quaiztac otlatzih aoequenca yillo oteut. Qualli culli tenonotzani teizcaliani tealceceuia tetzitzicazuia teixtoma tenacaztla poa. Culli aqualli tlacuilmatini o nen oiouac onenoncalac yntona tiuh atle yteio atle itoca auil ueue auilueueti teupilueueti.

### Abuela

En esta lengua para decir abuela tiene vocablo particular que es citli ó teci: la abuela tiene hijos nietos, y tartaranietos. La condición de la buena abuela, reprende a sus hijos y nietos, riñelos y doctrínalos y castígalos enséñalos cómo han de vivir. Las condicones de la mala abuela son estas, es vieja, boba omtocha de mal concierto y de mal recaudo desperdiciadora y de mal ejemplo.

Citli, teci inteci tzone, izte yxquam tentzone yxuiua cacamaio tzicue ule uallo uitzio auaió. Ynqualli citli quauitl tetl qitectoctiani tehute quiani teixtla-machtiani. Amoqualli li citli xolopihi-lama tetlaiouaian aquiiani teuutiliani teuutilia tla ixpopoiotilia tlaouicanaquia oui can tlauca quauitl texcalli ix, tlauatl atoiatl tepexitl quitena mictia.

### Bisabuelo

El bisabuelo es decrepito, es otra vez niño: pero bisabuelo que tiene buen seso, es hombre de buen ejemplo y de buena doctrina de buena fama de buena nombradía, deja obras de buena memoria en vida en hacienda, en generación escritas como un libro.

Achtontli aoc quimati ueue, oppa piltontli. Inqualli ach tontli, tllilo tlapallo teio tocaie hecauhio amuxtli tlacuilolli teneuallo itolo tzonte conacocuiua xiputl octacatl quite cauilia.

El bisabuelo malo es como muradal como rincón como obscuridad digno

Achtontli tlaueliloc xo molli caltechtli tlaioualli telchiualoni haioni ycatla

de ser menospreciado digno de ser reprendido, reñido, digno de ser escarnecido digno que los viven le murmuren donde esta en el infierno, le escarnecen y escupen todos: da pena o enojo su memoria o su vista.

#### Bisabuela

La bisabuela es de edad decrepita es como niña en la condición: la bisabuela buena es digna de ser loada digna de que se le agradezca el bien que hizo a sus descendientes gloríanse los descendientes de nombrarla por su bisabuela es principio de generación o linaje. La mala bisabuela es aborrecible nadie oye de buenagana su nombre, su presencia, o su memoria, provoca a nausea o asco da enojo.

#### Tatarabuelo

Tatarabuelo y tatarabuela tiémblale la cabeza y el cuerpo, anda siempre tosiendo, anda azcadillando de flaqueza ya está en lo último de vejez. El buen tatarabuelo o tatarabuela es en lugar de padre y madre de sus descendientes es como preciosa raíz o fundamento. El mal tatarabuelo o tatarabuela es viejo ruín, raíz ruin y desechada, hizo mala vida, deja desabridos a los suyos.

#### Nieto o nieta

El nieto o nieta es amado, es querido, es estimado, procede de sus antepasa-

telcoualoni mictlampa onte liccaloni teputzcomonilom ica tlatelchiualo, chichalo tlacalania.

Veltiuhtli teueltiu yiellel acic ilam aocquimati ilama Qualli ueltiuhtli ucteneualoni tlacocamachoni technetlamilo ytech netzatzilo tlacapeualtia tlacatzintia, Amoqualli ueltiuh tli, yequalami aca conitlaelti, tlatultia tequalania tetlaueleuiti.

Mintontli, inmintontli uiuix cani totolcani chuchupunini oacic ueuetla ylamatla. Qualli mintontli iecnelhuaiotl tlatzin tia tlapeualtia mopixoa moca camaiotia. Intlauelelloc mintontli tlahelueue talcolnelhuaiutl tla tlacoteua, tlateopouhteoa.

Ixuihtli tepiltzin tetzon telzti tentzontli ixquamulli teuitzio teaua io,

dos como las espinas en que nascen o como el ripio de la piedra que se labra o como los hijos de la mazorca ahijada que se llama cacamatl, men-drugo vivo,preciado, como piedra preciosa, como pluma rica: imitador de los suyos en gesto y en obras. El buen nieto sigue los buenos ejemplos de los suyos es imagen viva de los suyos da honra a los suyos con su buena vida brota como flor entre los suyos. El nieto travieso deshonra a los suyos, empolvoriza la honra de los suyos: es disoluto y absoluto no toma parescer de nadie en lo que ha de decir; rijese a sí mismo como quiere júzgase como se le antoja es fino bellaco y grandísimo.

tetzicueoallo tecacamaio tenecauhca cozcatl quetzalli tequixti. Inqualli ixuiuh-tli tepatillo teixip tla tlateiotla tlatituhcaiotia xotla cueponi. Inixuiuh-tli tlaelilloc tlaauil quixtiani tlanen-popoloani tlaixpoloani tlate hiotiani tlatla collotiani tlacamicqui yielle-lacie yiol acic quimaxilti tlaelilloc ha iac quiio-coia moceniocoia motqui moma-ma motlatlalhuia camotla tzontequilia haiac connenequi mocecocamati moc-nauia motlatla lilia.

### Capítulo Segundo de los grados de afinidad Suegro

El suegro es aquel que tiene yerno o nuera vivos, si son muertos llámase: miccamontatli.

El suegro busca la mujer para su hijo y casa a sus hijas y tiene cuidado de sus nietos.

El buen suegro tiene cuidado de dar lo que han menester a su yerno y a su nuera ponerlos en su casa.

El mal suegro siembre odio entre su nuera o su hijo entre su hija y su yerno a nadie quiere tener en su casa, es escaso, avariento.

Montatli miccamontatli immon tatli mone cioamone cioatlanqui cioatlani. Ixui-oa vexiue vexioa tlaocchutiani teocchu tiani. Inqualli montatli tetla-co tlani, techantlaliani temacochoani temalcochuani. In amo qualli imtla uelilloc montatli tetzalantene-pantla motecani texexeloani te momoia uani, aitloc monequi tzotzocati teiueua cati.

### Suegra

La suegra hace de su parte para con sus hijos, todo lo que se dijo del suegro. La buena suegra guarda a su nuera y c elala con discreción. La mala suegra huelga que su nuera dé mala cuenta de sí, es deperdiciadora de lo suyo y de lo ajeno, es infiel a su nuera.

### Padre del suegro

El padre señor o padre de suegro tiene todas las condiciones que se dijeron del suegro. El buen señor, es rico, tiene muchas que con su trabajo ha ganado. El ruin padre señor, es pobre, es mezquino es desaprovechado nunca sale de laceri a.

### Madre del suegro o suegra

La madre señora, madre del suegro o suegra, tiene las codiciones de la suegra. La buena madre señora es vieja honrrada, amable, venerable. La ruin madre señora daña y perjudica a sí y a los suyos, deja deudas hechas que después paguen sus sucesores.

### Yerno

El yerno es mancebo casado es exento de la orden de los tlamacazques y telpuchtles. El buen yerno es honrador, reverenciador y amator de sus

Monnantli miccamennatli mone cioamone ixuioa vexioa vexiue. In qualli monantli tlapiani tlamalhuiani tlachieni, tetlachialiani tlapia motecuitla uia. Amo qualli monnantli teca auiani tecapaquini teauiliztlani hacemelle.

Monculli tzone izte; qualli mon culli tlaiecole axcaoa tlatquioa Inamoqualli monculli motolinia icnotlacatl nentlacatl quihiio uia, quiciaui toneoa chichinaca iniiole ininacaio.

Monciltli cozque quetzale; qualli, monciltli yec ilama tlacotlalani mauhciltlani imacaxtli. In tlaueliloc monciltli teca moqua uitequini mopatoani quinmonca uiliteoa initechpa quiza.

Montli monamicti namique mocauhqui tlapaluiui Inqualli montli tlamauiztliani tlamacaz qui, tlaxtiliani tlaixtiliani tetla cotlani. Intlaueliloc montli

suegros. El ruin yerno es desvergonzado arañador y codicioso hurta de la casa de su suegro lo que puede, es amancebado.

### Nuera

La nuera es pedida, es mujer legítima, la buena nuera no es parlera ni vocinglera, es callada es sufrida recibe en paciencia las repreciones, ama y regala, y halaga a su marido y apacígualo. La nuera mal acondicionada es respondona y enterriada, corajuda colérica, brava es furiosa envidiosa, enójase, enterríase embravécese.

### Cuñado

Cuñado debe ser de condición blanda, suave, ganador, trabajador oficial benigno y llano Cuñado malacondicionado es envidioso rencoroso encorájase enterríase.

El cuñado tiene cuñado y cuñada, tiene suegro y suegra tiene parientes y parientas.

El mal cuñado amáncébase con la cuñada y amancébase con su suegra: es importuno para que lo den alguna hacienda.

La cuñada tiene hermano y hermanos mayores tiene hermano y hermanos menores.

ixto tomac macoltlamacoloa auil nemi momecatia.

Cioamontli incioamontli cioa tlantli tlaitlantli techanecauh inquilli cioamontli amonaoatl amo te nanquilianitlapaccaihioniani tlapaccacelianittech quipachoani im quauitl imtetl tetlacotla tetlaca uiloa tlaiolceuia. Amo quallicioa montli chachalcani moxicoani, comalcuitla iollocuicuitla tlauele qualane iellele moxicoani quala ni mocoma tlauecia.

Textli tetex ioliamanqui iol ceuhqui motlaecultiani tlaayni toltecatl tlatlacatl tlacameloa Intlaueliloc textli tencoauitl atenaquiliztli tenichtie tentlapaltic.

Ve polli oquichtli texe vepole monname montaoa tlaaiioa In mo quallivepolli tlauepoloia mouepolhuia monnauia tlama tataca.

Vepolli cioatl: imteuepol oquich tioa icue mamale tlamamale Inqualli uepolli tlatlacatl tepa leuiani teceuiani tece-

La buena cuñada es mansa, benigna, es ayudadora pone paz entre su hermano y su cuñado.

La mala cuñada siembre rencillas odiscordias entre su cuñado y su hermano.

La mujer dice a su cuñada nouezuj: es persona que tiene parientes, es hermana mayor o menor es regalada o generosa. La buena cuñada es agradecida.

La mala cuñada sisa, y es interesada.

ceuiani. In amoqualli uepolli techalania.

Uezoatli teuezui tecotonca teuil tecca teueltiuh teiccauh teicu tepi tepiton. In qualli uezoatli tlatla tlaughtiani iecnemi uelnemi mimat canemi. In amoqualli uezoa.

#### Hermano mayor

El hermano mayor lleva toda la casa de su padre: doctrina a sus hermanos menores relévalos del trabajo hasta que sean de edad para trabajar.

tli tlanaolchio tlauch chioa Tetiachcauh teachcauh teteach cauh teach tecemitquini tecenui lanani tecemamani teixtla mach tiani tetetzaoani. In amo qualli tetiachcauh tececenmana temo moiaoa.

#### Padrastro

El padrastro es que se casa con mujer de otro marido que murió dejó hijos o hijas; los cuales toma por andados o anotadas: es perseverante en los trabajos. El mal padrastro aborrece a sus andados no los puede ver desealos la muerte.

Tlacpatatli tlapauitequini motepiltzintiani tetalanquini a motlatziuhcanequini tlacpahuitecqui In amoqualli tlacpatatli temi quiztemachiani teminiquitlamini temiquitlani temiquiztemachia.

#### Madrastra

La madrastra es aquella que se casó con algún hombre que tiene hijos de otra mujer. La madrastra de buena

Chaoanantli inchaoanantli tlacpauitecqui. In qualli chaoanan tli tepaccatlani tetlacotlani tetlaoculiani. Intlauililoc

condición trata con amor y con gracia a sus andados y regálalos. La madrastra mal acondicionada es brava rencorosa mal encarada siempre mira con ojos airados.

### Entenados

Entenado o entenada o andado o andada es aquello o aquel que le faltó de su padre o de su madre y que esta en poder de su padrastro o de su madrastra. El buen entenado o entenada es humilde, recogido tiene acatamiento y reverencia. El entenado travieso y bellado es atrevido es preguntuoso; hace del grave cuando le manda o achácase es murmurador y detraedor a todos menosprecia y tiene un poco.

cha oanantli ixcococ y hio ueliollo cocole cocole canniman aiel teit taz, temaiecoa.

Tlacpauitectli chaoaconetl Yntlacpauitectli tlanocaoalli Ycnotl nanmicqui tanmicqui. Ynqualli chaoaconetl in-tlacpa pauitectli mopiloani toloani tlaxtilia tlamacaci. In tlauehiloc tlapauitectli tla tlaxcoloani monenene quini mocoma tlachicoitoa tlateputz itoa teixconemi.

### Capítulo Tercero Viejos

El viejo es cano, tiene la carne dura, es antiguo de muchos dias es experto, ha experimentado muchas cosas, ganó muchas cosas por sus trabajos. El buen viejo tiene fama y honra, es persona de buenos consejos y castigos, cuenta las cosas antiguas persona de buen ejemplo.

El mal viejo finje mentiras es mentiroso, borracho y ladrón es caduco, fanfarón es tocho miente, finje.

Ueue eueuntzin ueuetlacatl tzoniztac quaiztac chicoac ue uachtlacatl uecavitz tlaztlacole tlaiecole. Inqualli ueue tenio, ma uizio tenenotzale alcececoa tzitzicace tlatole teizcaliani quiteilhuia quiteneoa inuecauhiotl qui-tema milia incoiacae tezcatl mnecocxa po, quite quechilla intomaoac o: cutl in apocio. Yntlauehiloc ueue tlapiquini iztlacatini tlaonqui ichtecqui teupilueue xoxoloue uetopalueue auilueue toton potlaueue iztlacatini tlapiqui.

### Viejas

La vieja está siempre en casa es casera, es guarda de la casa. La vieja honrada, manda a los de casa lo que han de hacer es lumbré es espejo es dechado. La vieja ruin es como rincón como obscuridad engaña y deshonra.

llama ilamatzin ialmatlacatl caliollutl tlapceoalli tlapixqui Inqualli ilamatzin tenotzani te, tzatziliani tlaulli ocutl tezcatl xiutl octacatl. Amoaqualli ilama xomulli tlaioocalli caltechtlí mix tecomatl tecamocaiáoa teauilquistia.

### Mancebos

El varón es fuerte, es regio fornido, es esforzado. El buen varón es trabajador, ligero, diligente. El ruin varón es perezoso, pesado, fofo, flojo, pedazo de carne con dos hojos, hurta, esconde, cisa, traidor, robador.

Yiolloco oquichtli ti acauh: ini iolloco oquichtli chicoac tlapaltic popuxtic Inqualli yiolloco oquichtli tlaaini tlatequipanoani motzomo coani tzomocitic yieel. Intlaueh loc yiolloco oquichtli tlatziuh qui quitemmatqui cuitlananaca cui tlapoc otlac cuitlatzcopic cuitlatz cocopicitli cuitlatzol tlapamimil tlapamimilli. Ichtequi tlaiaia tlapachoa teichtacamictia tetla cuicuilia.

### Mujer moza

La mujer de media edad tiene hijos y hijas tiene marido es casada. La buena mujer es diestra en la obra de tejer y labrar es buena maestra de guizar la comida y bebida labra y trabaja es diligente y discreta. La ruin mujer es tonta e inútil.

Iiolloco cioatl: ini iolloco cioatl pilhua telpuche ichpuche namique monamicti ixtlamati. Inqualli yiolloco cioatl tlatecoa tlamach chihuiqui tultecatli iecaoa iec tlan le tlamchchioa tlatequipanoa yieel. Intlauehloc yiolloco ci oatl tlapaxolopitli totopotla nenquizqui nenpolihqui, ne nenpotla nenquica tlapaxolopitli.

### El hombre de perfecta edad

El hombre de perfecta edad es de robusto corazón es esforzado es prudente es entendido es vivo. El buen varón de

Omacic oquichtli: inomacic o quichtli iollotetl iollotlapacoac ixtlamati ixe iollo mozcalia. Inqua lli omacic oquich-

perfecta edad es trabajador es sufrido en los trabajos.

El mal varón de perfecta edad, es mal mandado es atronado es desatinado.

tli tlatequipanoa ni, tlanemiliani tlaoquichuiani tlaoquichuia motzomocoa acomol pia acomotetziloo. Intlauelilloc omocic oquichtli tlaixtomaoani, mocitl momociuia tlaixtomaca.

### Mujer de perfecta edad

la mujer de perfecta edad es honrada, digna de ser reverenciada, grave, mujer de su casa, nunca reposa vividora esfuérase a trabajar.

La mujer de perfecta edad es honrada, es deshonesto es mala mujer, putea, atáviase curiosamente es desvergonzada y atrevida y borracha.

Omacic cioatl: inomacic cioatl ixtilli imacaxtli haquequelli, ci oaiutl ixcoxa tlatequipanoa ha moteteca motlatlaca motlapaloo.

Intlauelilloc omacic cioatl tlaue lilocanemi auilquizqui auiani auiamiti hanemi topalnemi, xo comictinemi iuintinemi.

### Mancebillo

El mancebo de bien es gentil hombre es bien dispuesto es ligero suelto, gracioso en hablar, donoso. El mancebo bien acondicionado es obediente es pacífico es cuidadoso y diligente: obedece, trabaja es casto vive avisadamente y cuerdamente.

Telpuchtli: intelpuchtli iectlo oquichtli quallo quichtli qualnez qui qualtepul tzomuctic tzicuictic popuxtli camanale tlaquetzale. Inuelca yiollo telpuchtli tlatlaca matini paccanemini iocuxcanemini hatla quelmatini yiel tetlacamati tlatequipanoa chipaoa canemi, mimatcanemi. Intlauelilloc te lpuch tli mixitl tlapatl nanacatl muchiuhtinemi cuecuch iollotla uelilloc tlaquequelotinemini tlaquetztinemi tlaxocotinemi camanalotinemi.

### Mozuela

La doncella buena es gentil mujer: es hermosa es bien dispuesta; es avisada

Ichpuchtli iectli cioatl timalli cioatl chipaoac qualnezqui mimati teconeuh

presume de la honra para guardarla no consiente que nadie se burle con ella. La doncella virtuosa es esquivada es escondida y celosa de sí misma; es casta, guárdase, tiene mucho cuidado de su honra y de su fama no consiente que nadie se burle de ella.

La doncella deshonesto hace buen barato de su cuerpo es desvergonzada; es loca presuntuosa tiene mucho cuidado de lavarse y de bañarse; tiene andar deshonesto requebrado y pomposo.

#### Muchacho

El muchacho bien afortunado es deliado, tiene madre y padre es amado de ellos bien como unico hijo tiene hermanos mayores y menores es doctible es bien mandado. El muchacho bien acondicionado es obediente es bien mandado tiene reverencia a los mayores es humilde. El muchacho bellaco es travieso; es incorregible mal inclinado y de mal corazón es fugitivo es ladrón es mentiroso.

#### Niño o niña

El infante o infanta es delicado bien dispuesto sin tacha corporal es hermoso, bien criado sin enfermedad ninguna del cuerpo; es generoso; críase delicadamente con mucho cuidado.

teichpuch haque quelli. Inqualli yiollo ichpuch tli mocuiliani motlacotlani mopi ani mopixqui iecnemilice qualne milice iollochipaoac mopia momal uia motla cotla hamo que quelolbaini.

Intlaueliloc ichpuchtli mo emacani motetlaneuhtiani monamacani haquetzqui topal momi xiuitinemi motlapaitinemi tlaaltinemi cuecuechotinemi.

Piltontli in piltontli calic nane taoac cemoquichtli centeconetl teiccauh teach machtiloni notza loni. titlanoni. Inqualli yiollo pil tontli tetlacamatini tlaacuini, temauhcaitlani mauhqui mopechte cani, mopechteca tetlacamati temauhcaitla momachtia. Intla ueliloc piltontli canmanuel hatla catl, hatlacaquizqui hacemelle iol loitlacauiqui tlaueliloti chocholoa ichtequi iztlacati tlatlaculchioa tlaueliloti.

Conetontli chonequitztli. In qualli conetontli haquah quenami tetzcaitic chipactic tlacamelaoac tlacanezquimozcaltia mooapoa papatla capatlani mana. Inhaiectli conetontli hecemell e haonmonamic teteuhpoliuiqui tenqua

El infante travieso que no cura de su generosidad, es feo desgraciado, mal acondicionado es enfermo y apasionado de diversas pasiones; manco de los pies o de las manos y boquiín. El niño de cinco o seis años bonito y bien acondicionado es alegre, es ricueño y es gracioso es regocijado, salta y corre. El muchacho de esta edad mal acondicionado: llora y encorájase es encorajado y en berrecado.

**Capítulo 23. De la manera que hacían los casamientos: estos naturales.**

Aquí se trata de la manera que se hacían los casamientos en estas partes: los padres de algún mancebo cuando ya le veían que era idoneo para casarse: juntaban a todos los parientes estando juntos decía el padre del mancebo. Este pobre de nuestro hijo ya es tiempo que le busquemos su mujer porque no haga alguna travesura por que por ventura no se revuelva por ahí con alguna mujer, que ya es hombre. Dicho esto llamaban al mozo delante de todos y decía el padre: hijo mío, aquí estás en presencia de tus parientes, hemos hablado sobre tí porque tenemos cuidado de tí, pobrecito ya

xocotonqui matzicul hitla cauhqui mococoa tlana ui, miqui.

Pipil tepiton inqualli pilpil papaquini ueuetzcani ahauile cecele papaqui ueuetzca chocholoa ahauia paqui. Intlaueli-locapil chucani mocomani iollococole mocoma choca Conepil inconepil chucani chichini. Inqualli conepil tepapaquilti a ahauile chichi motoma mozcaltia. In aqualli conpil tetequipacho, telta oculti mocacaoatl caoati papalani. Conetl chichiltzintli tazintli anoco, hititl.

Inic cempoalli umei capitulo uncan mitoa: intlein quichioaia in nican tlaca iniquac iqquinnamictizque inipilhoan.

Nican moteneoa iniccio atlania innican tlaca. Inte hoatl intenan inteta: in ie quitta inintelpuch ieomaciciechicacac niman mocentla lia inmononotza quitoa. Motolinia inin telpuch: macana ticcioatlanican macana itla quichiuch: macana cueitl uipilli tepanca macana tepan ia caieihqui caomacic. Ni man ie icquinotza inintelpuch imixpan quitlalia quilvia: canican tica intinotelpuch tzin caizcatqui tiquitoa icti nentlamati inotechcopa tinio tolinia caietihqui y caoti macic catiquitoa: matimitz cioatlanican maximotlana oatili, maximotlatlalcauili: mauimo caquitican ynnach caoan intelpuchtlatoque Auh

eres hombre parécenos que será bien buscarte mujer con quien te cases pide licencia a tu maestro para apartarte de tus amigos los mancebos con quien te has criado: oigan esto los que tienen cargo de vosotros que se llaman telpuchtlatoque: oído esto el mancebo respondía: Tengo en gran merced y beneficio esto que se me ha dicho habéis hecho mina en haber tenido cuidado de mi: dado os aure pena y fatiga hágase lo que decía por que tambien lo quiere así mi corazón ya es tiempo que yo comience a experimentar los trabajos y los peligros de este mundo: pues que tengo de hacer Hecho esto, luego aparejaban de comer haciendo tamales y moliendo acacao y haciendo sus guisadas, que se llaman mole: y luego conpraban una hacha con que cortan leña y maderos: luego enviaban a llamar a los maestros de los mancebos que se llamaban telpuchtlatoque y davanles de comer y daban las cañas de humo: acabdo de comer sentábanse los viejos parientes del mancebo y los del barrio y ponían delante de todos la hacha de que los mancebos usan estando en el poder de sus maestros.

Luego comenzaban a hablar uno de los parientes del mancebo: decía aquí estais presentes señores y maestros de los mancebos, no recibáis pena por vuestro hermano N, nuestro hijo se quiere apartar de vuestra compañía, ya quiere tomar mujer, aquí está esta

inintelpuch niman quinnanqu ilia. Oannechmoc nelilique, otlacauhqui ina moiollotzin in noca anmo tequipachiuitia innoca man monentlamachitia: coco liztli namechnoauutiliz, te muxtli ehecatl namechneca uutiliz: mamuchioa iniuhan quimonequiltia: cano iuh qui nequi in noiollo macuel ie hoatl matoneoa chichinaca in noiollo: macuel iehoatl, manocotta intema-mauhtican tlalticpac: cannel nitlamat tiuh. Niman ieictamaloa cacaoatexo muchichioa in molli: quicoua telpuchtupuz tli inquauhteconi in quauh xeloloni. Niman ieic quin notza intiachcaosan intel puchtlatoque: niman icic quin tlamaca quimamaca quimi iemaca; auh inontlaquaque inonatlque: niman icic on motlalia inueuetque intla xilacaleque inaxocheque: oian imixpan conteca in telpuchtupuztli. Niman ie ic ontlatoa inueuetque; qui toa. Canican anmonoltitoque mantopilhoan mantelpupa chtin mantequiti mantla coti: amomechmotlapoltiliz y mamotiachcauh caoncalaquiz nequi in xomolco oncalaquis nequi incucti-

hacha es señal de cómo se aparta ya de vuestra compañía según es la costumbre de los mexicanos tomadla y dejad a nuestro hijo. Entonces respondía el maestro de los mancebos llamado Telpuchtlatō: diciendo. Aquí hemos oído todos nosotros y hoy los mancebos con quien se ha criado vuestro hijo algunos días, como habéis determinado de casarle y de aquí en adelante se aparta de ellos para siempre hágase como mandáis, luego tomaban la hachuela y se iban y dejaban al mozo en su casa de su padre. Hecho esto juntábanse los parientes del mozo viejos y viejas y conferían entre sí cuál moza le vendría bien: y habiendo de determinado cual moza le habían de demandar: aquellas matronas viejas que tenían por oficio de entreenir en los casamientos: habiéndolas rogado los parientes del mozo que fuesen a hablar de su parte a la que tenía señalada ya sus parientes, luego otro día de mañana iban a la casa de la moza y hablaban a los parientes de la moza para que diesen su hija a aquel mozo: esto hacían con mucha retórica y con mucha palabra. Habiendo oído los parientes de la moza la mensajería de las viejas respondían excusándose, como haciéndose del rogar: que la moza aún no era no era para casar ni era digna de tal mancebo en esto pasaban pláticas de mucha roncería: acabada su plática los de la parte de la moza con las viejas, despedíanse, diciendo: que

tlán inuipiltitlán canicancatqui intelpuchtepuz tli, inietlatzicueualo: inietlatzontequi in mexica. Niman ieie tla-cuepa intelpupuchti quitoa: Oanquin-mocneli lique in amopilhoan: canicam quicencui quicencaqui in amopilhoan: caieixquich ca ie ic cenmaian quinceaoa in telpupuchti in occemiluitzín tli inoan ontequit ontlaco tic intachcaoan: niman ie ic ui intiachcaoan quitqui intepuztli. Niman ieic ca tepan mocentlalia inixquich tin ioaiulque: nenonotza lo nepanotl neltitilo inac ie cioatl quitlanizque: auh inomocemito inactehoatl ci oatzintli in mitlaniz, Auh ini lamatque incioatlanque ocuella vizcalpan inquica inichan: canoc quinonalnavatia inichpoche que. Niman ieic ontlacuepa incioatlanque quitoa: ca ocep pa ioatzinco intioalquicazque amo titocaoazque: niman imuz tlaioc oceppe ueca tlauiizcalpan ianquica inui ichan cioatl; can no iuin quinonalnaoatia. Auh inieicnauilhuitl, quinualiluia Amechmotolinilia inichpochtontli: tleic quimixcuelipilia in toquauh intocelouh: cao nauac intlaoan iniauiuan: ma ocquicencaquican quen conitozque: auh maocno quicaqui inichpochtontli: oceppe muztla anualmouicazque iuelia ca anquimicuiliquiui. Auh

vendrían otro día, que mirasen despacio lo que les cumplía y así el día siguiente iban muy de mañana a la casa de la moza y hacían sus pláticas acerca del negocio y también los despedían con roncerías de los padres de la moza: y como se iban las viejas decían los parientes de la moza que vendrían otra vez. Al cuarto día volvían las viejas a oír las respuesta y determinación de los padres de la moza: los cuales hablaban de esta manera. Señoras nuestras, esta mozuela os da fatiga en que la busquéis y con tanta inportunidad para mujer de este mancebo que habéis dicho: no sabemos cómo se engaña ese mozo que la demanda porque ella no es para nada y es una bobilla: pero pues que con tanta importunación habáis en este negocio, es necesario que pues que la muchacha tiene tios y tias y parientes y parientas será bien que todos juntos y vean lo que les parece, veamos lo que dirán y también será bien que la muchacha entienda esto: y así, vénganse mañana y llevaréis la determinación y conclusión de este negocio. El día siguiente después de haberse pido las viejas júntanse los parientes de la moza y háblanse sobre el negocio sosegado y pacíficamente: y los padres de la moza después de haber concluído el negocio entre todos dicen: Está bien pues conclúyese: que el mozo será muy contento de oír lo que se ha determinado será contento de casarse con ella aunque sufra po-

inimuztlaioc inoiaque cioa tlanque: catlamach caiui an innenonotzalo: aocactla chalama aocac quitlacoa intlatolli inoneiecnonotzaloc Niman ieicquitoa inichpuche que. Caiequalli matlaieieca ui: cuixquimotlauechiuiliz in quauhtli in ocelutl inaco coc inapuec: auh inquenma nian iniuhqui meoazque iniuh qui cochizque: i toneoaz achi chinacaz iniiollotzin: queno quimotlachieltili inichpuch tontli cuix ieuel itla ai cuix ie itla uel quichioa. Niman ie ic quimilúia intelpucheque. Maoc xicmoceuilican inamo nacaiotzin: maoc concaqui can iniquin uel onmuchio az in nenepanoliztli. Auh in ueuetque: niman iequitemoa iniquin iez, incatleoatl qualli tonalli: auh inoquitlaque quai li tonalli niman ieicui tlane notzazque: quimilúia inich pucheque. Caiquac iezin: ie hoatl ipanin

breza y trabajo que parece que está aficionado a esta muchacha: aunque no se sabe aún hacer nada ni es experta en su oficio mujeril. Y luego después de esto los padres de la moza hablan a los padres del mozo diciéndoles Señores, dios os dé mucho descanso el negocio está concluído, conciértese el día cuando se han de juntar después de apartados los unos de los otros, los parientes, ancianos del mozo preguntaban a los adivinos que señalasen un día bien afortunado para el negocio y los adivinos les señalaban uno de los días prósperos para el negocio. Decían que cuando reinaba el carácter que se llama acatl o el otro que se llama osomatli o el otro que se llama Cipactli o el otro que se llama cuauhtli o el otro que se llama calli: cualquiera de estos era bien acondicionado para este negocio. Después de esto luego comenzaban a aparejar las cosas necesarias para el día de la boda que se había de hacer en algún signo de los arriba dichos: aparejábanse las ollas para cocer el maíz y el acacao molido que llaman cacaoanolli las flores que eran menester las cañas de humo que se llaman yetlalli y los platos que se llaman molcaxitl y los vasos que se llaman coquitcomatl y los chiquihuites: comenzaban a moler el maíz y ponerlo en los apaztles o lebrillos luego hacían tamales toda la noche y todo el día por espacio de dos o tres días: no dormían de noche sino muy poco tra-

tonalli: Quil in qualli tonalli: Ichoatl in acatl acumatli cipactli, quauhtli calli. Niman ieic nechichioa lo, nenexquetzalo cacaoa pinolli muchioa xuchitlano, acaquaitl mocoua iietlalli muchioa molcaxitl mocoua ioan coquitcomatl ioan chiquiuitl: niman ieic texoa xocotextli apaztica moma mana: niman ieic tamalo lo cieoal in nemoa acoeiluitl anoco omilhuitl inta maloa cioa iuhquiltaca ceio oal: cencacana-chitón incon cochi inimixtlan onquica Auh inieimuztlaioc iemuchi oaz: niman ieic tecoanoztzalo, achtopa iehoantin inma uiztililoni intetecutin mach cacauhtin intequioaque ioan intlapaliuhcaiaa, ioan incan uel tlapaliui: in mach uel iehoan, ieitech ompoui: niman iehoantin intiachcaoan intelpuchtlatoque: niman ieho antin iniquichtin inteoaiul que initechcopa oquichtli ioan intechcopa cioatl. auh inotlat huic inie iquac tlapaliuhcati inoquichtli: ioan inmocchotia cioatl: niman ieic calaqui in tlacouenotzalti. Ach topa ieho antin calaqui intelpuchtlato que, intiachcaoan: inontlaqua que can cacaoatl inqui: ca inoetli camoquia. Auh inieix quich tlacatl inueuetque ini lamatque: iquac innepantla tonatiuh incalaqui: nececen quetzalo intetlamaco intea maco inte-

bajando en lo arriba dicho. El día antes de la boda convidaban primero la gente onradad y noble y después a la otra gente, como eran los maestros de los mancebos y a los mancebos de quien tenían cargo y luego a los parientes del novio y de la novia. El día de la boda, de mañana entraban los convidados en la casa de los que se casaban: primera meramente entraban los maestros de los mancebos con su gente y bebían solamente cacao y no vino. Y todos los viejos y viejas entraban a comer al medio día entonces había gran número de gente que comían y servían dando comida y flores y cañas de perfumes. Muchas de las mujeres llevaban mantas y las ofrecían, otras que eran más pobres ofrecían el maíz: todo esto ofrecían delante del fuego: y los viejos y viejas bebían uetli o pulque y bebían en unos vasos pequeños templadamente, algunos bebían en unos vasos pequeños templadamente, algunos bebían tres, otros cuatro, otros cinco de aquellos vasos y de allí no pasaban, los viejos y viejas con tanto como estos se emborrachaban, este vino era adobado; y a la tarde de este día, bañaban a la novia y llavaban los cabellos y componíanla los brazos y las piernas con pluma colorada y ponían la en los rostros margarita pegada: a las que eran más muchachas, poníanlas unos polvos amarillos que se llaman tecocahuitl: y después de com-

xuchimaco intei iemaco. Auh incioatzitzinti inconitaqui: inaca ichtilmatii inaca aiatl inaca tequachtli auh ican ticnotlaca can tlaultzintli: tlecuilixquac inqui tlaliaia inixquich teicnelilli Auh inueuetque ioan ilamatlque quintlaoantia: auh in tlaolan caxitl inic tlaolanaia cencacantepiton intilcaxton tli, inaca quiia ecaxitl ina ca nauh caxitl inaca macuil caxitl: ie unacn onaci inquia inic iuintia inueuetque inila matque: auh inquia iehoatl inaoctli intlachioal octli. Auh inommopiloto tonatiuh: ni man ieic caeltia incioatl ca mouia quipotonia tlapaliuiti ca inimac inicxie ioan quixaoa apetztica: auh y noc achi ichpuchtli teco cauhtica inquixaoaia. Auh inococencauhque: niman ic contlalia tlecuilixquac petlapan: niman ieic quino notza inueuetque quitlapa loa quellaquaoa: quiluia Nochpuchtze canican timo ietztica: camoca ueueti mocha ilamati in monanoan inmo taoan: inaxcan caic intech tom-pachiui intlamatque: ie teconpeoaltia inilamane miliztli: axcan xiccencaoa

puesta de esta manera poníanla cerca del hogar en un petate como estrado y allí la íban a saludar todos los viejos de parte del mozo: decían de esta manera: Hija mía que estás aquí por vos son honrados los viejos y las viejas y vuestros parientes: ya sois del número de las mujeres, ancianas y ya habéis dejado de ser moza y comenzáis a ser vieja, ahora deja ya las mocedades y niñerías, no habéis de ser desde aquí adelante como niña ó como mocilla, conviene que habléis y saludéis a cada uno como conviene habéis de levantáros de noche y barrer la casa y poner fuego antes que amanezca, Os habéis de levantar cada día: mira hija que no avergoncéis, que no deshonréis a los que somos vuestros padres y madres, vuestros abuelos que ya son difuntos no vengan a deciros lo que os cumple, por que son ya difuntos, nosotros lo decimos en su nombre: mira pobrecita, que te esfuerces, ya te has de apartar de tu padre y madre, mira que no se incline tu corazón más a ellos no has más de estar con tu padre ni con tu madre ya los has de dejar del todo: hija nuestra deseamos que seas bienaventurada y próspera. Oído esto, la novia respondía con lágrimas: diciendo al que la había hablado. Señor mío, persona de estima habéisme hecho merced todos los que habéis venido, ha hecho vuestro corazón benignidad por mi causa habéis recibido pena y trabajo por ahorrarme las palabras que

inpipillotl incoconeitl: a ioemo tiuhquin tipilton tli tiez aiocmo iuhquin ticonetontli tiez. uel xiteixtili xitemauh caitta: uel xitlato uel xitetlapalo: iooalli xiquitz to, ximocuitlauh in tlachpa naliztli intletlaliliztli uecaiooan ximeoa: matitechpi nauhti matitechuetlaz matiquimilamatlaz in mo nanaoan: auh cuix oc mitzal mati in mo colhuan inocioan caienachca mantui caieoquin tlati intloque naoaque, timo tolinia maximellaquaoa: ca ie ic ticcencaoa in monantzin aocmo itzcaliuiz in miollo aocmo tiqualmatiz in monan tzin in motatzin caieic cenmaian tiquinmocauiia: tletic matcatzintli nochpuchtze. Ni man ieic tlacuepa incioatzin tli: cenca mochoquilia, motla ocultia: quimiluia. Noteco, tlacotitlaca oan nechmocne lilique otlacauhqui inamoio lotzin: cocoliztli namechnocui tiliz temuxtli ehecatl na mechnecautiliz: canican nic nocuiltonoa nicnotlamach tia inamotenaio-

se me han dicho téngolas por cosa preciosa y de mucha estima habéis hecho como verdaderos padres y madres en habándome y avisarme, agradezco mucho el bien que se me ha hecho. Cuando ya era a la puesta del sol venían los parientes del mozo a llevar a su nuera, muchas viejas honradas y matronas: y entrando en la casa donde estaba la novia decían luego por ventura os seremos causa de temor con nuestro tropel y es que venimos por nuestra hija queremos que se vaya con nosotros: y luego se levantaban todos los parientes de la moza y una matrona que para esto iba aparejada, aparejaba una manta que se llama tliquemitl tomándola por las esquinas y tendía-la en el suelo y sobre ella se ponía de rodillas la novia luego la tomaba a cuestas y luego encendían achones de teas que para esto estaban apeiados y esta era la señal que ya la llevaban a casa de su marido y van todos ordenados en dos rencles como cuando van en procesión acompañándola; pero los parientes de la moza y van en torno de ella en tropel y todos llevaban los ojos puestos en ella; y los que estaban a la mira por las calles decían a sus hijas: Oh bienaventurada moza, mírala mírala cual va, bien parece que ha sido obediente a sus padres y ha tomado sus consejos, tú nunca tomas los consejos y palabras que se te dicen para tu provecho las palabras y consejos que se te dicen, todas las entiendes alrevés

tzin, inamotetaiotzin: otlacauhqui inamoiollotzin tlacotitlaca. Auh iniquac inotlainmantic in ca achitón tonatiuh: niman ieic uitzá intelpucheque, in canazque incioamontli: can muchiehoantín inilamatque. Inoncalaquito: niman ieic quitoa. Tamechtomauhtiliz que: catietanilico intochpuchtzin maixitzin quima nili. niman ieic tlatzomo ni neacomano: auh ce itequihcatca in cioatl in iechicaoac inquitmamaz: ni man ieic connacacana in tliquemitl, ipan ommotlan quaquetza incioamontli; niman ieic commama: niman ieic contlatia intlepilli ic neztiuh in ieuico ioquichoacan nenecoc mamantiu inqui tlaulia: auh inixquichtin y oaiulque cioatl quitepeuitiu cololuitiu: iuhquintlalli cue cuetlaca icampa: auh iniequi uica iuhquincemixtli iuic: muchitlacatl quitla: auh ince quintin quimilua a inimich puchuan. O quemachami y inichpuchtli: tlaxonmixtzaian polo inauel timonotzcapul ina-

y no las pones por obra: esta moza que ahora se casa con esta honra bien parece que es bien criada y bien doctrinada y tomó bien los consejos y doctrinas de sus padres y madres: honrando a sus padres, no los desobedeció más, antes los ha honrado, como parece ahora. Habiendo llegado la novia a la casa del novio, luego ponían a los dos, junto al hogar: la mujer a la mano izquierda del varón y el varón a la mano derecha de la mujer: y la suegra de la novia, luego salía para dar dones a su nuera, vestíala un huipilli y poníala a los pies un cueitl, todo muy labrado: y la suegra del novio, luego daba también dones a su yerno cubríale una manta anudada sobre el hombre y poníales un maxtli junto a sus pies. Hecho esto: las casamenteras ataban la manta del novio con el huipilli de la novia y la suegra de la novia iba y lavaba la boca a su nuera y ponía tamales en un plato de madera junto a ella y también un plato con molli que se llama tlatonilli luego daba de comer a la novia cuatro bocados, los primeros que comían, después daba otros cuatro al novio. Y luego a ambos juntos los metían en una cámara: y las casamenteras los echaban en la cama y cerraban las puertas y dejaban a ambos solos, salíanse todos de la cámara y las viejas casamenteras que se llamaban titici (que eran como ministras del matrio) estábanlos aguardando a la puerta: y allí bebían, no se iban a sus casas toda

mel ticcaqui inuapaoac tlatolli in cana umpa ticcaqui intenonotzaliztli intlatconi intlamamaloni: quen macha mi yn incioatzintli, anca tlachie anca muzcalia anca tlaacqui: amo quimixtlaca, amo quinueuetlaca, ininanoan, y nitaoan. Auh inieuhqui, in ocaxitito in umpa ichan oquich tli: niman quitlalia tlecuilix quac: nimanieicno contlalia inioquichui inuncan tlecui lixquac. Auh inieneoan ca te: incihoatl ie tlaopuchcopaqui tlalia: auh inoquichtli ima iauh-campa inicioatl quitlalia Auh inian oquichtli: niman ieiauh quitlauhtiz inicioa mon conaquia inuipilli: auh inicie ixpan contlalia. Auh ininan incioatl: niman ic noiauh quitlauhtiz conil pilia intilmatl: auh inimax tli iixpan contlalilia. Auh intitici: niman ieic quin ne techilpia connacacana ini tilma ocuichtli: no contili nia iniuipil cioatl: niman connetechilpia. Auh ininan oquichtli: niman ieiauh qui camapacaz inicioamon: ni man conmana intamalli quauh caxtica: ioan inmolli intlatonilli in umpa ichan oquich intlatonilli molcaxxixipetztica mantiuh: niman

la noche estaban allí. Habiendo hecho esto cuatro días arreo, hacían una ceremonia y era que la estera sobre la que habían dormido (que se llama petatl la sacaban al medio del patio: y allí) la sacudían con cierta ceremonia y después volvían a poner la estera donde habían de dormir: en este tiempo comían y bebían dentro de la casa los parientes de la novia con los parientes del novio y allí se trataban todos como cuñados y afines y como tales se hablaban y conocían después de esto, íbanse todos a sus casas muy contentos: y las viejas parientas del novio hablaban a la novia: diciendo de esta manera. Hija mía, vuestras madres que aquí estamos y vuestros padres os quieren consolar: esforzáos hija, nom os aflijáis por la carga del casamiento, que tomáis a cuestras y aunque es pesada, con la ayuda de nuestro Señor, la llevaréis: rogadle que os ayude, place rá a nuestro Señor que viváis muchos días y subáis por la cuesta arriba de los trabajos, por ventura llegaréis a la cumbre de ellos sin ningún impedimento ni fatiga que os envíe nuestro Señor: no sabemos lo que nuestro Señor tendrá por bien de hacer, esperad en El. Véis aquí cinco mantas que os dá vuestro marido para que con ellas tratéis en el mercado y con ellas compréis el chilli y la sal y las teas y la leña con que habéis de guisar la comida: esto es la costumbre que dejaron los viejos y viejas trabajad hija y

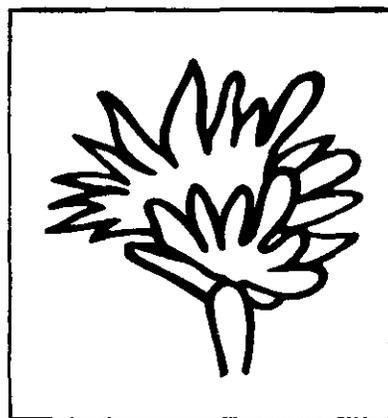
ieic conqua tia nauhcamatl: ie iacatiuh incioatl iniqua nauheca matl: catepan quiqualtia in ocuichtli no nauhcamatl. Ni manieic quinquetza quince laquia intlecopa quimonte ca incioatia: inoquintecato niman ieic quimontzaqua: inoquimontzacque ualquica intitici: auh inilamatque un can onoque quinpixtoque tlauntoque amouiui inin chan: can uncan tlatuilia. Auh inoacic nauilhuitl: niman in petl meoa ithoalnepantla quitzetzelo: catepan conteca inpetlatl incanin uel cochizque iniquac yn ocnotlacualo: mi toa ue-xiuhthlaoana uncan mo nanaoatia inue-xiuhthi niman ieic uiui momoiaoa uiui inin chan: ie iillo pachiuhtih neuci ietih iniiollo. Auh ioan ini lamatque: niman quinono tza quinanaoatia incioamon tli: quiluia. Nochpuchtzin: canican mitzellaquaoa in monanoan inmotaoan: ti motolinia ca itlan otonma quilti inihqui inuei tla mamalli inuei cacaxtli, in ueletic inacoaliztli: maxic motlatlauhtli intotecio, a couel achi amechmotociliz: in maiuhqui antepetlecozque acouel anquimopantlaxiliz que: acacotle inquauhtzin, i tetzin anquimonamictizque intotecio: queie tlaaoaz y niillotzin: maxicmo-

haced vuestro oficio mujeril, sola ninguno os ha de ayudar, ya nos vamos: sed bienaventurada y próspera como deseamos. Después de esto la suegra de la recién casada Hablabale de esta manera. Aquí estáis hijo mío que sois nuestro tigre y nuestra águila y nuestra pluma rica y nuestra piedra preciosa: ya sois nuestro hijo muy tiernamente amado, entended hijo que ya sois hombre y hombre casado y hombre que tiene por su mujer nuestra hija, no os parezca esto cosa de burla: mirad que ya es otro mundo en donde ahora estáis ya estáis en vuestra libertad, otra manera de vivir habéis tomado de la que habéis tenido hasta ahora: mirad que seáis hombre y que no tengais corazón de niño no os conviene de aquí en adelante ser mozo travieso, no os conviene de aquí en adelante andar en los vicios que andan los mancebos, como es los amancebamientos y burlerías de mozos y chocarrerías, porque ya sois del estado de los casados (que es tlapaliui) comenzad a trabajar en llevar cargas a cuestras por los caminos, como es: chili y sal y salitre y peces andando de pueblo en pueblo, enseñaos a los trabajos y fatigas que habéis de sentir en el corazón y en el cuerpo: durmiendo en los rincones en las casas ajenas en las portadas de las casas donde no conocéis hacéos a los trabajos de pasar los arroyos y de subir las cuestras y de pasar los páramos: haceos a los trabajos de pasar

tema chilican. Canican catqui mitz motiamictilia intlapaliui: ma cuiltzin quachtli ictonmonen tlamachitiz intianquiznaoac ic toconmonextiliz incochca iutl, inneuhcaiuatl: in chiltzintli in iztatzintli in ocotzintli: auh in ceztzin quauhtlatzaiantzintzin inic tonmotlapopuchilitiez in uncan y ontlacauhtiui ynmote chiuhaocan: maxonmopilquitito maxonmotlaluitito, cato neneixcauil intlalticpac: caa iac teca caieic-timitzto caulia tleticmomachitia. Niman ieno quilhuia intlapaliui incioatl y nan: inimonnan. Canican tica intitoquauh intitocelouh: caie titocozqui caietitoquetzal, caie titoconetzintzin: macacamo xom mauilmati caiemotlalticpac, ca iemixcotian caiecentetl inmo nemiliz ca aiocno auiliez in moiollo caieoticcauh intelpuch tlauehilocaiutl inneuintiliztli inuetzquitzintli incamanalli ca ietitlapaltzintli: ma itlan xon maquiti intopilli inca caxtli: mamocuitlapan xocontlali in chilcolotl in iztatapalcatl intequiquitlaltzin in michtla-

grandes soles y grandes frios donde habréis menester de templar el calor del sol con el aventadero de pluma que habéis de llevar en la mano: hacéos a los trabajos de comer pan seco con maíz tostado, no penséis hijo que de aquí en adelante habéis de vivir en regalos y en delicadezas porque habréis con vuestro sudor de ganar la comida: a nadie se le viene a casa lo que ha de comer y beber a nadie le cae delante lo que ha menester no se junta la hacienda sin trabajo el es menester trabajar con todas las fuerzas para alcanzar la mina de Dios: no hay otra cosa que os diga, queda en buena hora.

cultzin ma xoconmotlatoctili in aoacan intepeoacan: atoncoaz a Chichinacaz inmoiolotzin inmonacaiotzin: intexomolco intecaltech intetlatzacuiltlan; a tiemhiouiliz inticmopanau liz in atlauhtli intepetl inix tlaotl: atitonalciauh tiaz a tehecaciauhtiaz: aticmopacca ihijouiltiz intiemoqualtiz initaquauaccatzintli intotopuch tzintli inizquitizintli: cuixtic maxcauiliz initzopelica ima uiaca initotonca iniimanca intotecuio: cuix aca canixpan uetzi iniqua iniqui: caamo axcauilo cauel ontlami intla paliuiztli: inic mota initetlao colil totecuiio. Caieixquich in ticmocaquitia: caieic timitz tocauilia.



Del sacramento baptismi. Quarto  
mandamiento.  
Sexto mandamiento. Del  
sacramento del matrimonio.  
(Catecismo y doctrina christiana  
para la nación huasteca), (c. 1737)\*

Carlos de Tapia Zenteno

---

DE SACRAMENTO BAPTISMI

Que nifi de his bene contier, interroget an fit fua Parochiæ, Uc. Por lo que esta Rubrica concuerda con la general antecedente: *Fidelibus alienæ Parochiæ Sacramenta nos adæiniftrabit*, cuya transgreflion fe fuele practicar fin eferupjuo, preguntará â los Padrinos:

*De que Barrio es este niño?*  
*Es hombre, ó muger?*  
*Como hà de llamarfe?*  
*Di el Credo.*  
*Di el Padre nueftro.*

Ohuan tinquæmchial naxe tzacam?  
Ma inic, max y Vxum?  
Atan imbi?  
Cauhlu an Bellal.  
Cauhlu an Paylome.

Al entrar â la Fuente

*Entra adentro.*

Qnixotzitz al atán.

\* Tomado de: Noticia de la Lengua Huasteca, que en beneficio de sus nacionales, de orden del Ilmo. Sr. Arzobispo de esta Iglesia Metropolitana, y a sus expensas, de Carlos de Tapia Zenteno, con catecismo, y doctrina christiana para su instruccion, segun lo que ordena el Santo Concilio Mexicano, Enchiridion Sacramental para su administracion, con todo lo que parece necesario hablar en ella los Neoministros, y copioso Diccionario para facilitar su inteligencia. Con licencia de los superiores: En Mexico, en la Imprenta de la Bibliotheca Mexicana. En el Puente del Espiritu-Santo, año de 1767.

<i>Descubrele el pecho.</i>	Cahcuylchi in zamuychich.
<i>Bolteale à la espalda.</i>	Capaxlah tin cux.
<i>Llegalo à la Pila.</i>	Ca vtey ti Pila.
<i>No cuelgues mucho al niño.</i>	Ib caletzeplan an tzacam.
<i>Enderezalo un poco.</i>	Jatoa catzacay.
<i>Tenle en brazos.</i>	Catzucna.
<i>Toma esta vela en la mano derecha.</i>	Teyna naxe Candela cal a huynab.

#### Advertencia à los Padrinos

*Sabe que este niño, que oy has traído, y facado de esta Santa Pila es tu hijo espiritual. Ahora has contraído parentesco espiritual con el Padre, y Madre de esta criatura. Y à ti te impone la Santa Iglesia la grande obligacion de que si este niño crece, le enseñes à conocer à Dios, fus Santos Mandamientos, y Oraciones, y lo demás que es menester para salvarfe.*

Catzobna taychich naxe tzacam xahue à vizamal, ani à calzamal al y lablanchix Pila ana labinchix Atic. (Y si es muger la Madrina, fe le dirá: analabinchix tam) Anitara xa hue ana labinchiathau-nal calin Pap, ani Mim naxe tzacam. Ani lepullic ana vchbil tatipizal à Santa Iglesia tinebal max cayehy naxe tzacam ca exopchi ebal caexla à Dios, cahuyta intzalle taquixtal, ani patax y olabtinebal calonhtibâ.

#### Para affentar en el Libro la partida

<i>Como se llama el Padre de este niño?</i>	Atam imbi in Pap naxe tzacam?
<i>Como se llama su Madre?</i>	Atam imbi i Mim?
<i>Donde viven?</i>	Ohuan tiquahil?
<i>Como se llama el Padrino?</i>	Atam imbi an Compalle Paylom?
<i>La Madrina como se llama?</i>	An Comalle mim aram in bî?

#### QUARTO MANDAMIENTO

<i>Respectas à tu Padre, y à tu Madre?</i>	Ma acacnal á Paylom, ani à Mim?
<i>Te has enojado con tu Padre, ó con tu Madre?</i>	Ma atzacunchiamal ana Paylom, ani à Mim?
<i>Has echado maldiciones à tu Padre, ó Madre?</i>	Ma ahunquiamaltiteneclab à Paylom, max à Mim?

<i>No quieres obedecer à tu Padre, ó Madre?</i>	Ma ib allê cabelca an à Paylom maxaa Mim?
<i>No quieres fervirle?</i>	Ma ib allê catohonchi?
<i>Eres cafado?</i>	Ma it tomquiz?
<i>Si Padre. No Padre.</i>	Ohni Paylomê. Ibatz Paylomê.

Efte termino *Tomquiz*, es comun á hombre, y muger; pero fi fe le quiere preguntar con los terminos propios de fu fexo, ellos dicen: *cafado*, *Ixliz*, ellas *cafada*, *Ilhuaz*. Sino es *cafado* porque es viudo, dicen *Tzidme quahillam*. Sino es *cafado* por no aver aun contraído Matrimonio, y fon de poca edad: dicen ello *Tamcuyrole*, y ellas *Tam tzicache*; pero efto quiere decir foy niño, o niña. El proprio nombre del Soltero adulto es el *Cachiaic*: ella *Cachuxum*, aunque de eftos ay muy pocos

<i>Has aporreado, ó azotado à tu mujer?</i>	Ma acunumal, max acuazamal ana Ixal?
<i>A tu muger, y hijos les dás el fultento?</i>	Ma apihchial anaixal, ani ana aticchie?
<i>A tus hijos los embias à la Doctrina à que aprendan las Oraciones, y á oír Miffa los Domingos, y Fieftas?</i>	Ma abal ana aticchie anticxobintalab ca exopna tiol, ani quintzu y Miffa ti Domingos aniti ahib?
<i>Delante de tus hijos has cometido algun pecado?</i>	Ma tin xoob ana aticchie à tahjama! y huallab?
<i>Enfeñas á tus hijos à trabajar, porque no fe hagan haraganes?</i>	Ma exophchial ana aticchie catohoolatz ebal ib canatz ti obe?
<i>Has perdido el refpecto à tu marido, y peleas con él?</i>	Ma apohcamal ana illauh ani le itpejel tincal?
<i>Amas á tu marido, y le firves como es tu obligacion?</i>	Ma acanezal ayllauh ani atohonchial, nuantiani à vchbil?
<i>Has perdido el refpecto á tus mayores Viejos, ò Viejas, ò Miniftros de juf-ticia?</i>	Ma apohcamal anabialchic Yetzelab, max y Vxquæ max y Zeylamchic?

A los Gobernadores, fus Oficiales,  
y Miniftros de Juficia.

<i>Has pedido por fuerza á los hijos del Pueblo bebida, comida, ò ropa?</i>	Ma aconial an aticlom calytzaplab ebal tatipiza boc, max y capnel max y qua chim?
---	---

<i>Has echado por ay los Tributos?</i>	Ma aquibamal an tzamtalab?
<i>Has forzado à los hijos á que te firvan, ó los embias por fuerza à que firvan en los Ranchos?</i>	Ma apamchicamal ana aticlom, ebal tatitohonchi, max apamchical ebal canatz catohom ti Tenam?
<i>Reprehendes à los malos, y cuidas de que todos los hijos cumplan con fu obllgacion?</i>	Me ahilapzal ataxtalab ana aticlom? Ma apizal yceuh, ebal patax quim tahja y vchbil?

## SEXTO MANDAMIENTO

<i>Has pecado con otra muger?</i>	Ma atahjamal y hualla <sup>b</sup> eal queat vxum?
<i>Y effa muger era Cafada?</i>	Ani naxe vxum ma ilhuaz?
<i>O Doncella?</i>	Ma Chizan tzhicach?
<i>O Viuda?</i>	Ma vxum quahillam?
<i>O Soltera?</i>	Ma Cach vxum?
<i>Era tu parienta effa muger?</i>	Ma ahahaub naxe vxum?
<i>O era parienta de tu muger?</i>	Ma inhaub ana ixal?
<i>O fu marido es tu pariente?</i>	Ma ahahaub in illauh anvzum?
<i>Quantos años anduvifte con ella?</i>	Hay tamub a xetzinzamal naxe vxum?
<i>Con quantas otras mugeres has pecado?</i>	Hay queat vxum atahchiamal y huallab ?
<i>Y ahora tienes otra muger?</i>	Anixahae queat vxum acoyal?
<i>Has defeado otra muger?</i>	Ma allehnamal queat vxum?

Es locucion corriente entre eftos Naturales de ambos fexos, para explicar fus carnalidades efte Verbo *Lehnal*, que folo significa *defear* como quiera, y fiendo cofa grave á la integridad de la Confeffion; pero es cierto, que quando dicen *Vllehenamal* fin otro termino, fe entiède por acto confumado. Para evitar toda confufion, me parece, que fe debe víar de efte Verbo *Aychixlehenal*, que significa *defear*, fin inclusion de obra. Y tengo por inefcufable para feguridad del Miniftro, que quando dicen *Vllehenamal* fe le repregunte fi executó el acto: *Am atahchiamal yhuallab?* y entonces fe defcubren enteramente.

<i>Has fido Alcahuete de otro?</i>	Ma xitama ana atzoobnamal?
<i>Has dado confejo á otros para que vayan á amancebarfe?</i>	Ma xitama apizamal ycauh ebal canatz ti bohóm?
<i>Y tu chanzeando has hablado palabras</i>	Ani tata tamithanunul, una it olom-

<i>torpes, y defoneftas?</i>	cauh, max in ataxcauh?
<i>Has manofeado algunas mugeres?</i>	Ma atacchicamal xitama vxum?
<i>Has befado, ó abrazado á alguna mujer?</i>	Ma atzutzbayamal, maxi mutzcucna- mal vxum?
<i>Y tu folo cartigo mefmo te has mano- feado, o jugado con tus carnes?</i>	Ani tata aquætem atahca ma litz taba, max á vbatna mal cal à tuul?
<i>Has pedido zelos á tu muger?</i>	Ma it payxnal tincalanaixal

Efto fuelen ellos hacer con las manos mas que con las palabras, y affi quieren decir eftas mas de lo que fuenan.

#### Preguntas folo para mugeres.

<i>Has defeado otro hombre?</i>	Ma analenamal queat inic
<i>Quantas vezes pecafte con él?</i>	Jayltatitahchi y huallab:
<i>Hà avido alguno que por fuerza te aya hecho pecar?</i>	Maxitama tatitelabatachi y huallab?

No es fuperflua efta pregunta, aunque lo parezca, porque es cierto que ellas fuelen no confeffarfe de culpas en que no tuvieron particular influxo de fu parte, y aunque ayan cometidola con fu voluntad, dicen: *fi yo no lo defee, fi yo no quería; él me defeó*, y les parece, que por alguna femejanza de violencia (que pocas vezes ay) carecen totalmente de culpa, y no la confieffan, y los hombres eftán en la mefma inteligencia.

El Verbo *Tzoobnal*, que fe ufurpa por lenocinio, ò alcahueteria, tengo advertido, que fignifica tambien, *faber como quiera*, y affi ellos como ellas, fe confieffan diciendo: *Vrzoobnamal*, porque acafo vieron, ò fupieron alguna defhoneftidad, penfando que en aquel accidente tuvieron culpa, y affi preguntandole *atam tiani atzoobnamal?* de què modo lo fupifte? fe explican: y affi fe affegura Confeffor, y Penitente.

#### DEL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO

Prometi en otra parte dâr noticia en efter lugar (por parecerme el proprio) de los nombres, con que los de efta Nacion conocen fus parentefcos, y tengo por fin duda, que de ella pende no folo la propiedad en hablarles, fino la inteligencia de los grados de fanguinidad, y afinidad, para la recta adminiftracion de efto Sacramento.

## Los hombres dicen,

<i>Padre.</i>	Paylom.
<i>Madre.</i>	Mim.
<i>Abuelo.</i>	Mam.
<i>Abuela.</i>	Ach.
<i>Hijo como quiera.</i>	Atic.
<i>Hijo primogenito.</i>	Cochimatic.
<i>Hijo el menor.</i>	Tzutzmatic.
<i>Nieto.</i>	Momob.
<i>Bifnieto.</i>	Tzabilvmomob.
<i>Hermano mayor.</i>	Atmim.
<i>Hermano menor.</i>	Atatal.
<i>Hermana.</i>	Ixam.
<i>Cuñado.</i>	Bayl.
<i>Cuñada.</i>	Atmul.
<i>Sobrino hijo de Hermana.</i>	Itzac.
<i>Tia.</i>	Tzanub.
<i>El Marido de efta.</i>	Itzam.
<i>Tio hermano mayor de Padre.</i>	Yelam Paylom.
<i>Tio hermano menor de Padre.</i>	Tzutz paylom.

A los hijos de eftos llaman, como los Hebreos, hermanos, dicen *Vjaub* mi Pariente, y para expreffar mayor cercania de Parentefco, dicen *Vquætemjaub*.

<i>Madralfra.</i>	Mim lê.
<i>Padraftro.</i>	Paylomlê.
<i>Hermano mayor de folo Padre, ó de folo Madre.</i>	Atmimle.
<i>Hermano menor afsi.</i>	Atatlê.
<i>Hermana afsi.</i>	Yxamlê.
<i>Sobrinos hijos de efta.</i>	ItzACLê.
<i>El Marido dice á fu muger.</i>	Ixal, Tomol, Pízob, Pizobcal a Dios.
<i>Suegro.</i>	Yyam.
<i>Suegra.</i>	Vxum iyam.
<i>Confuegro.</i>	Atzi.
<i>Confuegra.</i>	Vxumatzi.

<i>Concuños.</i>	Atiê.
<i>Yerno.</i>	Yyam.
<i>Nuera.</i>	Alib.
<i>Concuño.</i>	Atiyam.
<i>Hombre cafado.</i>	Ixlit, Tomquiz.

## Las mugeres dicen

<i>Padre.</i>	Pap.
<i>Madre.</i>	Mim.

## Abuelo, y Abuela, dicen como los hombres

<i>Hijo.</i>	Tam.
<i>Hijo mayor.</i>	Cochimtâm.
<i>Hijo menor.</i>	Tzutztâm.
<i>Nieto, ó nieta.</i>	Yyib.
<i>Hermano.</i>	Xibam.
<i>Al hijo de este que es Sobrino.</i>	Yyic.
<i>Hermano mayor.</i>	Bayil.
<i>Hermana menor.</i>	Acab.
<i>Tía, como ellos.</i>	
<i>Tio, hermano mayor de fu Padre.</i>	Yelampap.
<i>Tio, hermano menor de fu Padre.</i>	Tzutzpap.

A los hijos de estos dicen como los hombres *Faub*, aunque mas comunmente dicen *Ebal*, ò *Epchial*.

<i>Padraftro.</i>	Paplé.
<i>Cuñado.</i>	Atmul.
<i>Cuñada.</i>	Iahuan.
<i>Marido.</i>	Illauh, Tomol, Pizoub, Pizoubcal à Dios.
<i>Suegro.</i>	Alib.
<i>Suegra.</i>	Vxumalib.
<i>Concuñas.</i>	Atalib.
<i>Muger cafada.</i>	Ilhuaz. Tomquiz.

Y todos los demás dicen como los hombres.

**Preguntas à los Contrahentes. A ellas.**

<i>Como te llamas?</i>	Atananabi?
<i>De que Barrio eres?</i>	Otam à quæmchalab?
<i>Dime: quieres de todo tu corazon ca- farte con este mozo.</i>	Tacanaucha: ma analle tincal patalay- chich quit tomquin tincal naxe Cuytol?
<i>Por ventura te fuerza alguno para que te cafes?</i>	Maxitama tatipanchical ebal quit tom- quin?
<i>Alguna perfona te pone miedo, ò te amedrenta para que te cafes?</i>	Maxitama tatijiquezal ebal quit tom- quixim?
<i>Y tu has tratado de cafarte con otro mozo, ó le has dado palabra?</i>	Ani tata ma queat y cuytol tincal atah- cal atahjamal ycauh cbal quit tom- quin, max apizamal ana cahuyntal?

Eftas mefmas palabras, y preguntas pueden fervir para los Novios, fin mas que donde dice *Cuyrol*, á ella, decirle à él *Tzicach*.

**A los Teftigos.**

En efta tierra regularmente en fiendo Gobernadores, ò Mandones, parece que fe conftituyen Teftigos vniverfales, y affi todo el tiempo, que firven fus empleos no fuelen venir otros Teftigos. Efte en vn cumplimienro tan fuperficial, que no me parece que puede fatisfacer a la intencion, y determinacion del Confilio de Trento, porque fuelen no faber fi quiera como fe llaman los Padres de los Contrahentes, y al principio preguntandofelo yo, folian falir à preguntarfelo à ellos mefmos: como puede eftos faber fi tienen entre fi parenrefco, ò impedimento, para el Matrimonio que fe pretende?

Por efto grave inconveniente, y porque expreffamente lo manda el Confilio Mexicano *Lib. 2, Tit. 5 de Teftib. probat. § 3. iudices per fe ipfos in caufis matrimonialibus dicta teftium recipiant*. Nunca dexé de examinar por mi propria perfona los Teftigos, en que hallé varios errores, efectos á mi parecer, mas de fu ignorancia, que de fu malicia, y aviendoles con paciencia facado de ella, yà fe efcufaban las mas vezes los mandones de teftificar en efta materia. Por efto me parece conveniente, que antes de que digan, fe les prevenga con efta advertencia.

- Sabete (hijo mio) que aquí has venido à mi prefencia á decir la verdad. y no à mentír; y fi falsamente invocas el Santo Nombre de Dios, y haces juramento falso, cometes una gravissima culpa porque te castigarà Dios, y en muriendo te llevará el Demonio, y aquí en el Mundo tambien llevarás el castigo, y verguenza por la justicia.*
- Pon la feñal de la Santa Cruz. Dime con verdad, conoces à esta donzella, y á este mozo que ahora quieren contraer Matrimonio?*
- De donde vienen, donde fe criaron? Conoces à fus Padres, y Madres?*
- Sabes que fe quieran casar voluntariamente, ó fabes que alguno los fuerze, ó amedrente para que fe casen?*
- Sabes fi este mozo ha dado palabra à otra muger para casarfe con ella? Y que esta donzella aya dado fu palabra à otro mozo?*
- Sabes que este mozo aya tenido, o hecho alguna maldad con alguna pariente cercana de esta donzella? (esta es phrafe modefta de fus calamidades.)*
- Sabes fi esta donzella ha hecho algun pariente cercano de este mozo, que ahora quiere casarfe? Es verdad lo que has dicho?*
- Catzoobnataychich (Atiquê) Xahue te itvllitz tutamet ebal cauhllu anchuvaxtalab; ani max cabanuchbi imbi á Dios, ani max tatanja y juramento calyhanuntalab lecacazhuallab quiahja, tincal tati tacunchi à Dios, ani tamquit tzemetz tati huna y Teneclab, ani te titzabal aye quicalza yachictalab, ani tizetalab tincal y Justicia.
- Caquahba inquotbil á Santa Cruz. Cauhllu calychuvaxtalab ma alhua anecxlal naxe Tzicach, ani naxe Cuytol xahue inle catomquin?
- Ohuantitalchic ohuantiyeeelam? Ma aexlabin Paylmlab chic ani ymimlabchic?
- Ma atzoob naxe Tomquinelchic cal quættemni inculbetal inle catomquin ma atzoob xitama impanchical, maxijiquezal ebal catomquin?
- Ma atzoob naxe Cuytol intahja ycauhcalqueat vxú, ebal catomquin tincal? Max naxe tzicach inleac catóquin tincal queat Cuytol?
- Ma atzoob naxe cuytol inxetzinzamal, max intahjamal y hualab cal queat vxum quættemni inhaub naxe tzicach tomquinel?
- Ma atzoob naxe tzicach tahamal hunyhualab cal inquættem haub naxe cuytol tomquinel? Ma lechuvaxtanauhchamal?

### Preguntas á Viudos contrahentes.

Despues de las preguntas arriba dichas para faber fu libre, y expontanea voluntad, pareceme que fe le deben hacer las figuientes.

*Es cierto que murió tu primer marido?* Ma lechuvax tzemetzitz anaocox ayllauh?  
*Donde murió, de que enfermedad murió?* Otam tzemetzitz, aramyauhlatz tincal tzemetzitz?

### A los Testigos de eftos.

*Sabes que murió el marido de esta muger que quiere ahora casarse?* Ma atzoob in ocox yllauh naxe tomquinel vxum tzemetzitz lechuvax?  
*De que enfermedad murió?* Atamyauhlatz tical tzemetzitz?  
*Donde está enterrado?* Ohuaran ti Joliz?  
*Y sabes si el primer marido de esta muger era pariente cercano del hombre con quien ahora quiere casarse?* Ani atzoob inocoxillauh naxe vxum ma inquætem ha ub naxe inic tincal Xahue inle catomquin?  
*Y la primer muger de este hombre era parienta cercana de esta muger, que ahora quiere tomar?* Anin ocox inyxal naxe inic ma in quætem haub naxe vxum xahue inle cayquin?  
*Este hombre es Compadre de esta muger? ò es fu Padrino?* Naxe inic ma in compalelab an naxe vxum? Max incompale Pap?  
*O la muger es Comadre, ò Madrina del Novio?* Max an vxum in Comalelab, max in Comalemim an tona quinel inic?

### Amoneftacion

*Sabed todos los que estáis en esta Casa de Dios, como N. Soltero hijo de N. y de N. del Barrio de N. quiere casarse con N. donzella, hija de N. y de N. del Barrio de N. Si alguno fupiere, si tienen algun parentesco, ò si fon él Compadre de ella, ò ella de él, lo dirà ante mi, porque de no* Citzoobna taychic anapatax ani itquachic te tintzalle qui ma á Dios, huatz vni Cuytol imbi à N. inatic à N. intam á N. tinquæmchal à N. inle catomquin tincal N. tzcach in atic à N. intam à N. tinquæmchal à N. max xita in tzoob naxe tomquinelchic quætemo in haubnal, max in

*cometerà una grave culpa y incurtirá en Excomunion mayor.*

Compalle haubnal, cachic totamet caullu. Ani mâx ib cachich quin Compalle haubnal, cachic totamet caullu. Ani mâx ib cachich quin vllu, pullic y hualab catahja, ani caqualam anti pullic Excomunion.

*Ahora es la primera amoneftacio.*

Xahue hunil in Zachil.

*La fegunda.*

Tzabil in zachil.

*La vltima.*

Quizel in zachil.

Si fueren Amoneftaciones de Viudos, dirà todo lo demás como en efta, y en llegado al Nombre dirà. *Huatz huni tziame quahillam inic imbi à N. tzemetzitz inyxal imbiac á N. tinguæmchal à N. inle catomqui tical huni vxamquahillam imbi à N. tzemetzitz in illauh imbiacá N. tunqueæmchal à N. Max xita intzoob, &c.*

#### Al tiempo de contraer Matrimonio.

*Quieres de todo tu corazon contraér Matrimonio con este mozo que fe llama N.*

Ma patal calaychich alle quit tomquin tincal naxe cuytol tequath imbi à N.

*Le recibes por tu Marido?*

Ma abatzcoal ana yllauh?

*Te otorgas por fu Efpofa?*

Ma apizaltabi tincal atomol?

Lo mefmo á èl mudando folo el nombre de *Tzicach*, por el de *Cuytol*, con la advertencia, que efta palabra *Tomol*, que efta en la vltima pregunta, fignifica Efpofa, o Efpofa (como fe ha dicho) y affi no es neceffario variarla.

#### Para la tradicion del Anillo. y Arrhas.

##### AL ANILLO.

*En el nombre del Padre, y del Hijo, y del Efpiritu Santo. Amén.*

Calimbi à Dios Paylom, anin Aticlab, ani Efpiritu Santo. Anitzcatahan.

*Amada Efpofa mia, este anillo, y Arrhas le endono en feñal de Matrimonio, como ordena la Santa Madre Iglefia.*

Tatncanel yxallé nexex Anillo, tincal naxe tumin Arrhas tati pizal, inexo-  
lil intahjal y Santo Sacramento Tomquixtalab, anitz intaquixnal amim à Santa Iglefia.

### Responde la Novia

*Yo las recibo.*

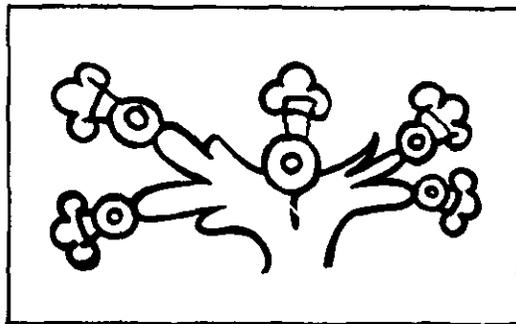
Nana vbatzcoal.

Para que la Defpofada ponga las manos para recibir las Arras dirâ, *Catzocoy acubac.*

*Ahora (hijos mios) por la misericordia de Dios os aveis casado, y recibido el Santo Sacramento del Matrimonio. Amaos mutuamente. Tu hombre fabe que eſta muger, que ahora te ha dado la Igleſia nueſtra Madre, no es tu Eſclava, es tu Eſpoſa, y Compañera, firvela, ſubſtentala, y atiendela. Y tu, ô muger, reverencia à tu marido, no le importunes, ni le enojés; y ſi Dios fuere fervido de daros hijos, criadlos con toda verdad, enſeñadlos à rezar, y à guardar los Mandamientos de Dios, y que le firvan, para que todos os falvéis.*

Xahuc (taxuatiquê) calintzehualixtal à Dios it tomquinenequitz, ani abatzcoamal in S. Sacramento Tomquixtalab. Quiacanezaitztiaba. Tata it Inic catzoobna naxe vxû xahue tati-pizamal ya Mim à Santa Igleſia, yaba ana tzichonil, aquættemni à pizob, aquættemni ayxal, catohonchi, capihchi, catzehualli. Ani tata it vxum cacaneza ana Illauh, ib catzacûza, ib ca itixbeza. Animaxquinvllu à Dios ebal taxipiza ana atic, ana tam, cayeheza cal ychuvaxtalab, ca exopchi tiol, aniqui acooy intzalle taquixtal à Dios, ani catohonchi á Dios ebal quialouh tiabâ.

Ceda todo en honra, y gloria de Dios nueſtro Señor, y de MARIA Santiffima de Guadalupe Madre de los Indios de eſta Nueva Eſpaña, y en vtilidad eſpiritual de eſta Nacion.



Noticia de las tribus de salvajes  
conocidos que habitan en el  
Departamento de Tejas, y del  
número de familias de que consta  
cada tribu, puntos en que habitan y  
terrenos en que acampan, (1828)\*

Terán

---

Lipanes del Sur. Ciento cincuenta familias.

Son cazadores, diestros para montar á caballo y para usar las armas. Su carácter cruel y su afición al robo les ha suscitado la enemistad de los comanches y los aliados de estos, y les hacen guerra de exterminio, por lo que están impedidos de llegar al terreno en que hay cíbolos: en estas circunstancias han hecho la paz con los mexicanos y se han retirado detras del presidio de Rio Grande y existen á favor de ellos: como ese terreno es desprovisto de caza, van continuamente desde Santa Rosa por Laredo, hasta la bahía del Espíritu

Santo, en busca de venados y de caballos silvestres llamados mesteños. Son muy gravosos á los pueblos mexicanos de donde, bien sea por robos ó por continuos regalos, sacan la mayor parte de su subsistencia. Parece imposible mejorar las costumbres de esta tribu cuya presencia sola desanima á los labradores mexicanos: los habitantes de la frontera de Coahuila y Monterrey los detestan y desean su exterminio, porque los reconocen como los autores de la desolacion de sus pueblos en la guerra pasada y de su miseria presente. Los lipanes, segun informes que me han dado y de que no tengo mucha confianza, son originarios del Norte

\* *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística de la República Mexicana*, Segunda época, Tomo II, imprenta del Gobierno, México, 1870.

de América, en donde se dice que hubo una discordia intestina que dividió la tribu, y una parte de ella vino hace muchos años á Tejas, con cuyos habitantes salvajes no pudieron existir en paz, y siguieron su emigración hácia el Sur hasta los desiertos que hay entre el Rio Grande, de las Nueces y el de Béjar. Segun los mismos informes, estos lipanes son los últimos que han dejado de comer carne humana, y en la última guerra se refiere que se comieron á unos de la bahía.

**Lipanes llaneros. De ochenta a cien familias**

Si alguna cosa puede acreditar las aseeraciones anteriores sobre el origen de los lipanes, es que esta tribu llamada de los llaneros, vino hace catorce ó quince años del Norte. Están unidos á los comanches y han adoptado las mismas costumbres.

**Comanches. De mil á mil quinientas familias**

Están derramados en toda la parte occidental de Tejas por las cabeceras de los rios Colorado y de los Brazos: varian sus campamentos en una inmensidad desconocida de terrenos en donde todo abunda, y de que hacen los que lo han visto relaciones pintorescas. Lo cierto es que estos salvajes deben tener medios sobrados de subsistencia, por-

que en su país sucede la emigración periódica de los cíbolos, y ellos son únicamente carnívoros: tienen muchas y buenas remontas sin dedicarse mucho á la cria de ganado, así como á nada que parezca industria; pero todo lo suple la facilidad con que se multiplican estos animales en un terreno vicioso en producir pastos. Los comanches adquieren armas de fuego y municiones cambiando por ellas los productos de caza y sus caballos: la mayor parte de este comercio se hace por medio de otros bárbaros que están sobre la frontera de los Estados Unidos, y hay dos hechos bien examinados que me dan idea de la facilidad con que adquieren esos efectos. El primero es lo poco que les cuesta destruir las armas de fuego que les son tan necesarias, porque estos salvajes tienen la costumbre de que cuando muere alguno de ellos matan al instante los caballos y rompen las carabinas, los arcos y las flechas que servian al difunto, á que suelen añadir, si este es persona de importancia, la muerte de alguna de sus mugeres. El otro hecho es que dejan de hacer algunas compras de carabinas fabricadas en los Estados-Unidos, prefiriendo las de fábrica inglesa que vienen del Canadá, lo que indica una frecuencia de ocasiones que da proporcion de elegir. Esto se hace increíble; pero tanto en el Canadá como en los Estados-Unidos hay compañías de comercio muy vastas que abrazan en

toda su extension el ramo de la peletería. El comercio con que los salvajes adquieren los efectos de guerra es imposible impedirlo, miéntras en la frontera mexicana no haya mas punto guarnecido que Nacogdoches y que en toda ella no haya mas habitantes que extranjeros introducidos ilegalmente. Los comanches son excesivamente indolentes, y por eso tal vez no han arruinado á Béjar, al que tienen como en continuo sitio robando á sus habitantes. Es muy difícil conciliar la paz con toda esta tribu, porque está dividida en muchas partes independientes, y se figuran que muy bien pueden estar algunas de ellas en paz y otras en guerra, lo mismo que ser amigos en Béjar, y enemigos en Rio Grande ó San Fernando. Hace mucho tiempo que hostilizan impunemente á los mexicanos; pero sin embargo, en la actualidad se han mitigado las hostilidades, en Béjar por lo ménos. Los yamparicas y sensores del Nuevo-México tienen el mismo idioma que los comanches, y son amigos.

#### Charíticas. Doscientas cincuenta familias

Vinieron del Norte de América hace catorce ó quince años y los comanches los han admitido; en el dia son idénticos y están mezclados en sus campamentos.

#### Caihuas. Ciento cuarenta familias

Lo mismo que los anteriores.

#### Huecos. Ciento sesenta familias

Viven en un pueblo que han formado en un país delicioso á la orilla occidental del rio de los Brazos, sesenta leguas mas arriba de la villa de San Felipe de Austin. Las habitaciones de los huecos y tahuacanos son unas de paja ó zacate, y son las permanentes, y otras movibles ó de campamento, de pieles de cíbolo; pero todas son cónicas, de 40 piés de diámetro y 25 de alto: las movibles son menores: el piso lo cubren con hazccillos de zacate dejando un círculo en el centro para el fogon, que corresponde á una abertura de la parte superior. El terreno cultivado es de 240 á 250 acres, que está sembrado de maiz, frijol, calabazas, sandías y melones. Las mugeres son las cultivadoras, para lo que usan el azadon. En invierno esconden estas en subterráneos que ellas forman, los frutos de la cosecha, y marcha todo el pueblo á la caza del cíbolo. Al hombre toca matar la pieza; pero trasportarla, desollarla y hacerla cecina, es tarea que pertenece á las mugeres; y, en una palabra, estas fabrican las casas, construyen los arneses, acopian la leña, la agua, &c. Esta y otras tribus usan con exceso la sal, lo que me hace inferir, así como la formacion del terreno, que en Tejas hay minas ó capas de esta produccion: los huecos poseen buenos caballos, tienen pocas armas de fuego, pero manejan muy bien el arco y la

flecha, lo mismo que la lanza y el puñal: hostilizan á los que transitan por el camino de arriba, el que cruza por los Brazos á treinta leguas del pueblo de estos salvajes.

**Tahuácanos.** De ochenta á cien familias

Son iguales en todo á los anteriores, y habitan como ellos en el rio de los Brazos á la otra orilla, doce leguas abajo. Parece que estos, los huecos y tahuayaces formaban ántes una tribu con el nombre de tahuácanos, y que por disgustos se dividieron adoptando otros nombres, lo que es muy conforme con los usos actuales de los salvajes y de que se originan tantas equivocaciones para la enumeracion de tribus y reconocimientos de sus fuerzas. Estas tres tribus hablan un mismo idioma y entre los tahuácanos y huecos, como pueblos sedentarios, se encuentran algunas prácticas misteriosas que demuestran algunas ideas de supersticion. Celebran la fiesta de los nuevos frutos con el preparativo singular de limpiar el estómago, ántes de tomarlos, con purgantes y vomitorios, para lo que han escogido las semillas de una hermosa planta leguminosa que llaman *frijolillo*, y en la que el botánico de la expedición reconoce hasta ahora un género nuevo. Con esa semilla presentan estos salvajes el raro espectáculo de un pueblo en que á un tiempo se purgan todos los hombres [las mugeres no participan de tan

sublimes misterios] reunidos en un mismo edificio. Se cree con generalidad que estos salvajes son los mas disolutos de todos, y que son sensuales con todos sus animales domésticos. Acostumbran ir á robar caballos á Béjar. Son aliados todos de los comanches.

**Tencahues.** Ochenta familias

Ambulantes entre el rio de los Brazos y Béjar. Están en guerra con los comanches por lo que no tocan á la caza del cíbolo. Son muy estúpidos y miserables: he estado en un aduar de ellos.

**Tarancahuases y Cujanos.** Cien familias

Tribus costeñas que están esparcidas desde el puerto de Corpus Cristi hasta la barra del Colorado. Se mantienen de pesca y mariscos y se dice que gustan del lagarto: son muy crueles con los náufragos: se reputan por excelentes flecheros; hostilizan á la colonia de Austin; pero regularmente quedan escarmentados porque se junta una partida de colonos que va hasta sus aduares á castigar sus agresiones.

**Bidaises y Ocosaus.** Cuarenta familias

Los bidaises son los indígenas mas antiguos de Tejas, y se consideran dueños de toda la tierra. Tienen tradiciones de que los comanches, lipanes, tahuá-

canos, y otros muchos han venido del Norte: son pacíficos y muy pobres: subsisten entre los rios Natches y Trinidad.

**Cutehuates. Cincuenta familias**

Han venido hace mucho tiempo de la Florida, segun informes verosímiles: en la actualidad habitan en la orilla oriental del rio Trinidad, donde han escogido un fértil terreno que cultivan y crían tambien ganados, viviendo pacíficamente con todos los vecinos.

**Alabamos. Treinta y cinco familias**

Vinieron hace mucho tiempo del Norte, donde ha quedado una parte de la tribu en el Estado de Alabama: habitan la orilla occidental del Neches: son pacíficos.

**Navadachos. Quince familias**

Antiguos en el país, no hostilizan y viven en las cabeceras del rio Neches

**Kichaes. Treinta y siete familias**

Lo mismo que los anteriores, y están situados en uno de los brazos del rio Trinidad.

**Tejas y Ainais. Veintitres familias**

Reliquias de unas tribus antiguas. En las cabeceras de los rios Natches y Angelina.

**Nadacos. Veintinueve familias**

Antiguos en el país, viven en paz al Poniente en la orilla del Angelina.

**Belocsés. Veinte familias**

Son originarios de la Luisiana, de donde vinieron cuando pasó el gobierno de los Estados-Unidos. Habitan en la orilla oriental del rio Natches.

**Tamayacas y Huichites. Cincuenta y ocho familias**

Carezco de noticias, y solo sé que viven en campamentos en la orilla oriental de los Brazos.

**Cheroquees. Ochenta familias**

Después de una guerra muy activa con los americanos del Norte, celebraron los cheroquees un tratado de paz que les aseguraba en el Estado de Tennessee su independencia y la propiedad de cierto terreno; pero circundados allí por nuevos habitantes, algunos gefes de la tribu cambiaron parte del terreno que ocupaban con el gobierno de Washington por el que está en la orilla del rio Arkansa en los confines de México, de donde se han desprendido los que ahora viven en Tejas. Los que han quedado en Tennessee y con quienes estos conservan algunas relaciones, lo mismo que con los de Arkansa, han hecho progresos en la civilización, y

he leído en gacetas recientes de Nueva-Orleans que han formado una constitucion impresa entre ellos mismos con caractéres que usa toda la tribu y tambien en inglés, arreglando un gobierno republicano. Los que viven en Tejas son industriosos en la agricultura, cria de ganados y tejidos de algodón, de que se visten; viven con órden y bajo la autoridad de un gefe militar y otro político, y han adquirirdo grande influencia en todas las demas tribus. El único vicio que se les nota es el de la embriaguez, comun á todas las tribus que habitan alrededor de Nacogdoches, y enteramente desconocido entre los comanches y demas bárbaros de la parte occidental y del Sur de Tejas, con excepcion de los lipanes del Sur. Los cheroquees viven actualmente al Oriente del Sabina, en tierras que estaban asignadas á la colonia de Thorns, y sin embargo, esperan que el gobierno se las conceda: han edificado casas y levantado cercas de madera estableciéndose con permanencia. Están armados, y así ellos como los de las otras tribus recientemente venidas son guerreros, y se baten con mas inteligencia que los salvajes antiguos de Tejas.

#### Savanaus. Trescientas familias

Vivian en el Estado de Illinois entre los rios Macauc y Wabasc, de donde han venido en 1820 despues de haber vendido sus tierras al gobierno de los Esta-

dos-Unidos. Habitan con inmediación á los cheroquees, por cuyos consejos se dirigen, siendo inferiores en cultura.

#### Delawares. Ciento cincuenta familias

Son originarios de Pensilvania, donde existian ántes de la independencia de los Estados—Unidos: de allí pasaron al rio Blanco, y vinieron el año de 1820, poco despues que los savanaus.

#### Kicapoos. Ciento diez familias

Vivian en las orillas de los lagos del Canadá, y en la guerra de los ingleses con el Norte—América, aquellos los alzaron contra la nacion, por lo que los han arrojado hasta la frontera de México. Se han situado en las orillas del Sabina: se dedican mas á la caza que á la agricultura: tienen reputacion de ser valientes y feroces, y en esta frontera son temidos. Los individuos que he visto de esta tribu estaban bien montados y armados, y me han parecido de un aspecto feroz, porque no tienen la familiaridad grosera, pero festiva que he advertido en los demas salvajes. Su conducta actual es pacífica.

#### Cuapas. Ciento cincuenta familias

No he podido recoger noticias sobre esta tribu, y lo que únicamente sé es que habitan en las orillas del arroyo del Azufre, que entra por la parte mexicana en el rio Rojo de Natchitoches.

**Deluas. Setenta y cinco familias**

Desconocidos como los anteriores: habitan en la orilla del rio Rojo de Natchitoches.

**Chactas. Diez familias**

Familias disperas de la tribu que existen en el Estado de Misissippi.

**Aix. Ciento sesenta familias**

Tribu que habita entre los rios Brazos y Colorado: sus hostilidades se confunden con las que cometen los comanches, tahuácanos, &c., de quienes son amigos.

**Pacanabó. Doscientas familias**

Habitan con los anteriores y son comprendidos en lo que queda dicho.

**Tehuayaces. Doscientas familias**

Habitan en las orillas del Rojo de Natchitoches, y tienen las mismas costumbres que los tahuácanos, pero son mas feroces y guerreros: tienen en su pueblo reductos circulares terraplenados y con poca elevacion sobre el suelo, para defenderse de los wasás, los que están en la parte del Norte de América; pero cada año por el invierno hacen una excursion en el territorio mexicano con el objeto de atacar á los comanches y seguir á los cíbolos.

Total de tribus, 32.

Total de familias, de 3,852 á 4,372. Nacogdoches, Junio 9 de 1828. [Firmado]. *Terán*.

Adicion á la noticia que se dió de las tribus salvajes conocidas que habitan en el departamento de Tejas

**Iguanés. Cuarenta familias**

Viven dispersos por el Atoyac, Naches y Angelina, sin otros recursos que los de la caza, y por tanto son miserables: concurren con frecuencia á Nacogdoches y piden incesantemente víveres y pólvora.

**Cadós. Trescientas familias**

Tribu antigua, situada en las orillas del rio Rojo de Natchitoches, sobre la misma línea divisoria de las dos Repúblicas. Los cadós formaban una nacion poderosa, respetada de todos los salvajes, pero las viruelas la han disminuido: ellos recuerdan con orgullo su antigüedad y poder, y pretenden tener derechos de superioridad entre todas las tribus, considerándose dueños de la tierra en compañía de los mexicanos sus amigos: son rivales de los cherokees; han tenido celos por la influencia que estos van adquiriendo; y en todas sus conversaciones con los mexicanos manifiestan su disgusto por la introduccion de los salvajes extranjeros. Muchos in-

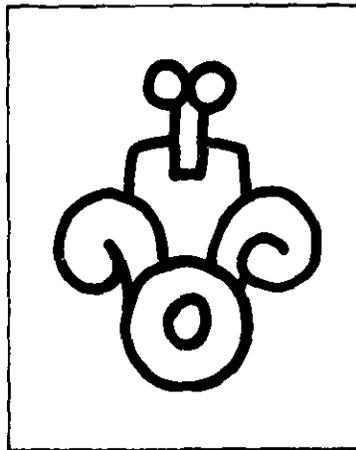
dividuos de esta tribu usan los adornos mas pesados y molestos: en la ternilla, entre las dos ventanas de la nariz, suelen traer colgado un racimo de aretes de plata con estaño, ó un caballito del mismo metal que les cubre hasta la boca, y en las orejas divididas en todo su borde por una larga cortadura, traen pendientes dos patenas de mas de dos pulgadas de diámetro; á mas de otros tubos ó cañoncitos distribuidos sobre la cabeza y detras de la oreja, en que colocan plumas de pavo. Se les ve como á todos los demas recrearse delante de un espejito al contemplar tal conjunto de perfecciones y primores, sobre todo si al rededor de los ojos resalta el rojo fuerte del vermellón. Los cadós cultivan poco la tierra, son cazadores y toman

parte en la persecucion anual de los civólos: viven en guerra con los wasás y hacen alarde de haber sido perpetuos amigos de los blancos. Los demas salvajes, ménos los extranjeros, les temen en la guerra: aunque habitan sobre la línea y pasan la vida en correrías al otro lado del rio Rojo, quieren ser tenidos como mexicanos; pero el gobierno de los Estados-Unidos les ha puesto un agente, como á todas las demas tribus de aquella parte. La fuerza de los cadós puede estimarse en 400 hombres bien armados á lo mas. El capitan de ellos se llama el *gran cadó*.

Total de tribus, 2.

Total de familias, 340.

Nacogdoches, Julio 7 de 1828. [Firmado]. *Terán*.



Discusión sobre la aplicación de la  
teoría de Morgan para el estudio de  
los nombres de parentesco en las  
lenguas indígenas, (1873)\*

Ignacio Ramírez  
Francisco Pimentel

---

El asunto que el Sr. Orozco y Berra propuso para la presente y las últimas conversaciones, ha parecido oscuro y complicado á todos los socios que han tenido á bien discutirlo; comenzaré, por lo mismo, fijando la cuestion tal como la comprendo: *trátase de indagar si será posible descubrir la vida intelectual de los pueblos prehistóricos de América, por medio de las armas, de los sepulcros y de los altares, que parecen salidos de sus manos, y que nos revelan la existencia de una raza mas ó menos primitiva.*

Desde un principio tuve el honor de manifestar que esos datos, aun suponiéndolos incontestables, no bastaban para resolver el problema; que es nece-

serio agregarles otros que pertenecen á diversas clases de conocimientos y que, entre estos auxiliares, el mas poderoso se encontraría en el estudio de los idiomas indígenas; cité por vía de ejemplo, los sistemas de parentesco. El Sr. Pimentel expuso que los sistemas de consanguinidad y afinidad eran bárbaros y arbitrarios en los pueblos del nuevo continente, declarándolos en consecuencia, como inútiles. Respeto los vastos conocimientos del Sr. Pimentel; y para aprovecharme de ellos, voy á someter á su sabiduría unas breves consideraciones sobre las noticias que de un estado social prehistórico pudieran conservarse en los idiomas nacionales; tambien la lingüística tiene sus fósiles.

\* *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística de la República Mexicana*, Tomo I — Imprenta Díaz de León y White, México, 1873.

Si la presente cuestion se ocupara de las razas indo-europeas, y no poseyésemos otros datos que las armas, los altares y los sepulcros, y además las lenguas, y sin que pudiésemos apelar á las admirables obras en donde se ha reconstruido el pueblo paleontológico de los *arias*; nosotros diríamos: ¿qué nos revelan los idiomas sobre sepulcros, altares y armas, y qué conservan en sus clasificaciones, de parentesco, sobre el estado de la familia y de la sociedad en los tiempos primitivos? Haríamos á la filología otras muchas preguntas, y acaso bastaria un solo idioma, como el latino, para bosquejarnos la vida de naciones que hace mas de seis siglos inundaron el antiguo desde el centro del Asia hasta los confines occidentales de la Europa.

La espada, por su semejanza con la lengua, se llamaria *gladium*, y *fierro* por su materia.

Si la palabra *lanza* proviene de una lengua española, nos atestigua entonces que los romanos utilizaban las armas de sus enemigos; una arma semejante, con su nombre, habian antes aceptado de los sabinos.

El ariete debe su nombre á su figura terminal de carnero.

Ara, de *airo*, es un lugar levantado para los sacrificios. *Altaria* se eleva sobre el ara para recibir el fuego que devora la víctima.

*Humo* es la base de todo lo que significa enterrar, y túmulo es el monte-

cillo que se levanta sobre los *humados* ó *inhumados*.

El *neve urito* de las Doce Tablas nos acredita la antigüedad del sistema combustorio.

Y en cuanto el tecnicismo del parentesco, nos bastará citar algunas palabras: *Nepos* viene de *enpotis*, débil, descendiente, vástago, consumidor; de *soror* nacen *sorini*, *consorini*, *consobrini*; *Patrans est patris frater*; *Amita est patris soror*, y *Patruus* y *Amita* se llaman *tios*; *Dhave*, en sanscrito, es *marido*; *ridhava es sin marido*, de donde proviene *vidua*, *viuda*; esto nos descubre que la palabra *viudo* envuelve un desatino. En fin, en algunos idiomas modernos se conserva desfigurada la raíz *duhitri*, que significa *la mas dulce hija*.

En cuanto á la naturaleza de los sistemas genealógicos, Morgan, cuya obra ha publicado el Instituto Smithsonian, se expresa en estos términos: "Existen dos formas diversas de consanguinidad: una descriptiva, y otra clasificatoria; la primera, que pertenece á las familias ariana, semítica y uraliana, describe la consanguinidad colateral casi siempre por medio de un aumento á los términos primarios de parentesco, por ejemplo *padre grande*, *madre grande*, *hijo mayor*, *hija segunda*, *hermano de madre*. Pero la segunda forma de consanguinidad, que pertenece á las familias *turaniana*, *indo-americana* y *málaya*, desdeña las frases descriptivas y reduce los consanguíneos á grandes clases,

por medio de una serie de generalizaciones aparentemente arbitrarias; de modo que aplica las mismas apelaciones á los miembros de la misma clase. En el idioma *séneca-iroques*, verbi gracia, el hermano de mi padre será llamado por mí *mi padre*; pero el hermano de mi madre es mi *tio*, segun la palabra correspondiente. Yo, varon, llamo *hijo* al hijo de mi hermano; pero el hijo de mi hermana es mi *sobrino*. La mujer llama *sobrino* al hijo de su hermano, y al hijo de su hermana *hijo*. Una cosa parecida sucede con los primos. En el sistema descriptivo el parentesco colateral se desprecia y pierde, facilitando la dispersion de las familias ó representándola. Por lo contrario, en el clasificadorio, las líneas colaterales se confunden en una, y las relaciones de parentesco se aprecian y se conservan.”

Los trabajos de Morgan han sido debidamente elogiados, y sus principales deducciones, controvertidas. La promiscuidad de su doble sistema se descubre, en efecto, á cada paso, en muchos idiomas; pero sus observaciones confirman otras de diversos autores, y con apoyo de todas ellas es lícito asegurar: 1°, que la familia, las armas, la posesion, el sepulcro y el hogar, que es el primero de los altares, son tan antiguos como la misma raza humana; 2°, que el matrimonio primitivo se verificaba entre parientes, fundándose el poder y la gloria de cada familia en su

interior crecimiento; y 3°, que muchos de los términos ahora legales y científicos, empleados en la guerra, en el parentesco y en otras prácticas mas ó menos solemnes, correspondian en aquel entonces á las necesidades de la familia y á los usos y conocimientos de tribus menos relacionadas por medio de las dulzuras de la paz que por los estragos de la guerra.

De qué modo el tecnicismo en sus transformaciones encierra la historia de las ideas y de los hechos, podemos observarlo en nuestro mismo idioma; así, hoy llamamos Regminthon á una arma, porque en nuestro siglo los fabricantes han llegado á tal grado de poder, que imponiendo su propio nombre á sus productos, el mundo los acepta con ese bautismo; en siglos recientes, muchas armas se llamaron máquinas de guerra y tambien ingenios, porque ya la ciencia se habia apoderado de las operaciones y de los instrumentos militares; ¡y estos eran una piedra, un palo, un fierro, en los tiempos primitivos!

Examinemos, pues, á la luz de estos principios una de las lenguas patrias, la *nahuatl*. *Teotl* es el que camina, el que guía, el *sol*. *Tatli*, el que vivifica, la fuente, *padre*. *Nantli*, la fuente, el origen de la carne, *madre*. *Tatzintli*, padre querido, respetado. *Colitzin*, el encorvado querido; y *tecotl*, el que anda encorvado, significa *abuelo*. *Citli* es la *abuela* y la liebre; sirviendo, entre

otras cosas, el color para la metáfora. *Tetla, tlatli*, cosa inmediata, el cercano al padre, el *tio* paterno. *Achcoltzin*, el anterior, el grande, el que se parece al encorvado *bisabuelo*. *Ahcitli*, la que se parece á la madre, la grande liebre, la *bisabueta*. *Monnantli*, madre necesaria ó que se ha metido, *suegra*. *Montli*, ratonera, el que se ha metido, *yerno*. *Conehu*, mi retoño, *hijo*. *Pili*, el colgado, niño, muchacho, *hijo*. *Ciuamiequi*, el que tiene mujer muerta, *viudo*. *Xocoyotl*, fruto de mi corazon, refresco del corazon, el último hijo.

Bastan los ejemplos anteriores para comprender que, entre los mexicanos como en todas las naciones, el tecnicismo genealógico tuvo primitivamente un carácter doméstico; la semejanza degeneraba fácilmente en el apodo, circunstancia comun á las antiguas denominaciones personales. Este sistema se regularizó, á no dudarlo, cuando sirvió de base á las instituciones sobre herencia de bienes, de poder y de nobleza. Y será, por fin, un estudio curioso averiguar si el método descriptivo de consanguinidad que aparece en el mexicano y en el maya, es una perfeccion que se debe exclusivamente á la imitacion de la forma romana usada por los conquistadores españoles.

De todos modos, y aplicando ya con alguna confianza las observaciones expuestas á la cuestion promovida por el Sr. Orozco y Berra, creemos firmemente que en el estudio de los supues-

tos altares, de las armas y de los sepulcros prehistóricos que se encuentran en el nuevo continente, no hay motivo racional para separarse del camino que con tanto acierto nos ha trazado la ciencia; el exámen fundamental es el de los terrenos. La geología ha ordenado las capas de la tierra como las fojas de un libro; los animales corresponden necesariamente á ciertos vegetales y minerales; y el conjunto de seres es un termómetro que señala con aproximacion las manifestaciones de la inteligencia humana; el hombre, mientras mas animal, es mas visionario. Los edificios públicos mas antiguos, ya son las piedras ciclópicas de la Europa, ya los templos subterráneos del Asia, y ya las pirámides egipcias y las americanas; el arte, entonces, no encuentra la belleza y la sublimidad sino en lo gigantesco; tal es la época de los mastodontes, de los hércules y de los titanes. Solo la sociedad, en esas razas, es pequeña: está reducida á la familia; pero á su vez la familia es un aduar, ó bien una tribu. ¿Cómo las tribus han podido ejecutar obras tan grandes? Por medio de la esclavitud.

Todos esos misterios que envuelven la cuna de la humanidad, pueden presentarse petrificados en una obsidiana, en una sílice, en el cuerno de un reno, en un parapeto ingenioso, en una construcción lacustre, en un montículo, en una momia y en geroglíficos mas ó menos acabados, pero necesitan

para hablar un soplo de vida; esta va hoy debiendo su resurreccion al estudio de los lenguajes primitivos. La cuestion del Sr. Orozco y Berra es un compromiso para todas las ciencias positivas y para todos sus cultivadores.

Entre estos, el Sr. Pimentel está lla-

mado á ocupar un alto lugar por sus estudios lingüísticos; ¿cómo, pues, desconoce, desdeña su propia importancia? Vestal de la filología mexicana, si deja apagarse el fuego sagrado, nos compromete á enterrarlo vivo.

Ignacio Ramirez

### SOBRE LOS NOMBRES DE PARENTESCO

en las

#### LENGUAS INDIGENAS

(Contestación al Señor Ignacio Ramirez)

Tengo la honra de contestar las observaciones del Sr. D. Ignacio Ramirez, valiéndome del presente escrito para fijar bien las ideas.

Seguramente por falta de explicacion mia, el Sr. Ramirez comprendió mal mis proposiciones respecto á los nombres de parentesco en las lenguas indígenas. Hé aquí sus palabras: "El Sr. Pimentel expuso que los sistemas de consanguinidad y afinidad eran bárbaros y arbitrarios en los pueblos del nuevo continente, declarándolos, en consecuencia, como inútiles." No es esto lo que manifesté, sino lo siguiente: "Los nombres de parentesco, *por sí solos*, poco prueban en lingüística, respecto á la clasificacion de los idiomas, porque generalmente tienen un origen comun, es cierto; pero no el de familia sino el principio de imitación, la ley de onomatopeya: *ma*,

*pa*, *ta*, y otras raíces semejantes se encuentran en idiomas de distintos sistemas, porque son las que más fácilmente pronuncia el hombre, apenas comienza á hablar, y así lo reconocen filólogos modernos muy distinguidos como Renan al comparar las lenguas semíticas con las indo-europeas, y Wedgood en su libro: *On the origen of language*. Además, respecto á los idiomas mexicanos, hay una circunstancia que puede contribuir á la multiplicación de analogías forzadas, tratándose de nombres de parentesco, y es la superabundancia de ellos, porque expresan diversas relaciones desconocidas en nuestros idiomas, siendo la mas digna de llamar la atención el sexo de la persona que habla, y no de quien se habla; así es que hay una palabra distinta, por ejemplo, cuando el hombre dice *hijo*, y otras cuando se refiere á la madre."

Estos fueron los hechos que yo expuse, á los cuales el Sr. Ramirez observó que esa misma multiplicidad de nombres de parentesco, demostraba que en México la familia se hallaba constituida y de una manera muy minuciosa. El Sr. Orozco agregó á lo dicho por el Sr. Ramirez, que los nombres de parentesco distintos demostraban la union del hombre y la mujer entre los indígenas.

Repliqué inmediatamente á los Sres. Ramirez y Orozco, manifestando al primero, que yo no desconocia ni habia desconocido nunca, la existencia de la familia en México, y al segundo que la diversidad de lenguaje en los dos sexos, más bien probaba lo contrario de lo que suponía, esto es, la independencia de la mujer: cuando dos ó mas personas están unidas estrechamente, nada mas natural que expresarse del mismo modo, y *vice versa*.

A esto se redujeron mis observaciones sobre los nombres de parentesco, omitiendo repetir aquí lo que expuse respecto á la cuestion propuesta por el Sr. Orozco sobre el hombre fósil, y las señales que ha encontrado en México, de religion, guerra y gobierno, desde las épocas mas remotas. Puesta ahora la cuestion filológica bajo su verdadero punto de vista, paso á esplanar mis ideas acerca de ella, demostrando con *hechos* lo que he indicado.

La raíz *ap* ó su afin *ab*, para decir *padre*, se encuentra en idiomas tan

distintos como los siguientes: hebreo en Asia; hotentote en Africa; húngaro en Europa. En México hallo también la raíz *ap* para decir *padre*, en varios idiomas y dialectos de que serán ejemplo los siguientes. Totonaco, *ch-ap-c*; comanche *ap*; chocouyem, *ap-i*; joukiosmé, *ap-i*; tularañño, clareño y mutsun, *ap-a*; costeño, *ahp-ah*.

La raíz *ta*, para decir *padre*, se encuentra tambien en lenguas de distintas familias, de diverso sistema léxico y gramatical, como el congo en Africa, el celta en Europa y el oregones en América. En México encontramos la raíz *ta*, en la palabra que significa *padre*, en varias lenguas. Ejemplos: Mexicano, *ta-Ai*; caigua, *te-ui* ó *ta-nat*; coahuilteco, *ta-nague*; guaicure, *dare* ó *tate*.

La raíz *ma* entra asimismo en la formación de la voz equivalente á *padre*, en idiomas tan diferentes como lo son algunos dialectos de la Oceanía comparados con el Opata y el Eudebe de México. La raíz *u* con una vocal, se halla en la composicion de la palabra que significa *padre*, en los idiomas Eboc, Albanés, Maipure y varios dialectos africanos. En México, podemos presentar algunos ejemplos como los siguientes: Cahuillo, *na*; Diegueño, *na-il*; Kechi, *na-h*; Netela, *nana*; Tarahumar, *no-no*; Eudebe, *no-no*.

Estos ejemplos me parecen bastantes para demostrar que la ley de onomatopeya influye igualmente en idiomas que

nadie puede considerar como afines; hablo de los mexicanos comparados con los demas que he citado.

Por lo que toca á las analogías falsas que pueden resultar de la multiplicidad de nombres de parentesco en las lenguas indígenas, voy á comprobarlo con dos ejemplos que puedo aumentar cuanto se quiera. En mexicano para decir *madre*, hay dos palabras: *te-ziz-tli* y *nantli*. En Totonaco se encuentran estas voces, para expresar *padre*, que son *tlatl* y *chape*. Pues bien, un etimologista pudiera alucinarse creyendo que el mexicano tiene analogía con el idioma Darien, porque en este, *na-na* significa *madre*, mexicano *nantli*, siendo igual la raíz *nan*. Otro etimologista pudiera tomar la voz azteca *te-ziz-tli*, y decir que es análoga á la georgiana *te-da*, porque la raíz *te* es idéntica.

Del totonaco pudieran sacarse estas falsas consecuencias: hay analogía entre el totonaco y el congo, porque en los dos se encuentra la raíz *ta* en las palabras *tata* (congo) y *tlatl* (totonaco), que significan *padre*. Igualmente pudiera suponerse que el totonaco y el húngaro son análogos, porque en el primero se dice *ch-ap-e*, y en el segundo *ap-a*; las dos palabras con el mismo sentido *padre*, y con igual raíz *ap*.

No quiero extenderme mas, porque las comparaciones filológicas, interesantes en sus resultados, son, sin em-

bargo poco amenas, y fácilmente cansan á los oyentes, agregando tan solo que en cuanto á la circunstancia de que los nombres de parentesco, en México, indican la existencia de la familia, ya dije que sobre esto no hay cuestion alguna entre el Sr. Ramirez y yo, porque es un hecho que nunca he puesto en duda. Los nombres *esposo*, *padre*, *madre*, *hijo*, *abuelo*, *nieto*, *tio*, *sobrino*, etc., se encuentran en las lenguas indígenas, y segun lo he manifestado, aun indicando relaciones que no se conocen en nuestras lenguas, como el sexo de la persona que habla. Voy á poner algunos ejemplos. En México, el padre dice *no pitzin*, mi hijo, y la madre *no-koneuh*: en estas voces no se encuentra una misma raíz, pues la inicial *no* es el posesivo. En Tarasco el hombre llama á su hermano *hera*, y la mujer le dice *neze*. En Huasteco, el hijo del padre se llama *atik*, y el de la madre *tam*.

Refiriéndome á otro idioma indígena que hasta ahora no he citado, el Mixe, me servirá de ejemplo para manifestar otra de las varias relaciones que expresaban los indios con los nombres de parentesco. El primero hijo se llama *Skab*, el segundo *Put*, y el tercero *Oktz*: nosotros carecemos de palabras simples para expresar estas ideas, y tenemos que usar circunloquios.

Cuáles sean las consecuencia que se infieran de los hechos presentados, cada persona sacará las que guste, y

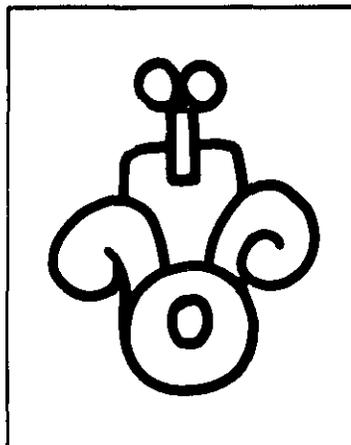
en verdad pueden ser contradictorias como todo lo que se convierte en suposición. Entrando al terreno hipotético, casi todo puede ser y así una persona propondrá una teoría y otra persona la contraria. Cercano yo á publicar un nuevo trabajo sobre las lenguas indígenas de México, fruto de muchos años de observaciones y estudios, manifestaré que á ese trabajo he querido darle un valor enteramente científico: es un tratado de Filología mexicana donde se analizan, comparan y clasifican un gran número de lenguas habladas desde el Oregon

hasta Centro América, pero todo fundado en hechos, no dando cabida en lo mas mínimo, al método hipotético; hechos y nada mas que hechos se encuentran en mi libro de que tendré la satisfacción de ofrecer un ejemplar al Sr. Ramirez, en contestacion á las palabras con que concluye el escrito que ha dado lugar al presente, para que vea no he dejado apagar el fuego filológico.

En lo verbal manifestaré mi opinion sobre los demás puntos propuestos por el Sr. Orozco y Berra.

Noviembre de 1873

Francisco Pimentel



## El matrimonio entre los tarascos precolombianos y sus actuales usos\*

Nicolás León

---

En los tiempos anteriores a la Conquista, y según nos refieren los cronistas primitivos, diferían los preliminares, arreglos y ceremonias matrimoniales, según la categoría de los contrayentes.

Entre los de la Real familia (Iretis) se efectuaba así: Cuando la doncella, hija o hermana, era núbil y el Rey deseaba casarla, mandaba le vistiesen lujosamente y a su costumbre, poniéndole además collares de piedras preciosas (*maruatis*) y muchos pendientes. Así dispuesta llamaba a uno de los sacerdotes llamado Kuritiecha y le recomendaba llevase a la joven a tal cual señor, dándole a la vez instrucciones verbales, según las exigencias y especiales circunstancias del caso. Al Kuritiecha le acompañaban otros sacerdotes y a la doncella muchas mujeres y

criados, llevando éstos todas sus alhajas, cestillos y petacas.

Aquel a quien la joven se remitía, tenía anticipado aviso, y se preparaba para su llegada extendiendo en el suelo muchas esteras nuevas (*hirakua*) y previniendo suficiente aun sobrada comida. Todos sus parientes, convidados de antemano, asistían a aquella recepción, y es de suponer concurrirían perfectamente ataviados.

En llegando el sacerdote con la joven, se sentaban todos sobre las esteras y después de ponerse frente a frente los esposados, el Kuritiecha hablaba así al varón: "He aquí esta señora que envía el Rey yo os la traigo, no riñáis, sed buenos casados, baños el uno al otro". A la desposada hablaba en estos términos: "Haz de comer a este señor

\* *Aspectos del pensamiento michoacano*. Gobierno del Estado de Michoacán, 1943.

y hazle mantas y no riñáis, sed buenos casados, y entrando alguno en vuestra casa dadle mantas". Dirigiéndose despues a entreambos, así hablaba: "dice el Rey que lo que vosotros diéredes que él lo da, que no se puede acordar de todos los caciques y señores para darles a todos mantas y hacerles merced y a la otra gente, por eso estáis aquí tú señor, que te tiene por hermano; dice que no quebrantes sus palabras y que recibas esto que te envía a decir, por eso estás tú aquí que eres su hermano". El aludido respondía: "sea así como dice nuestro señor, qué más liberalidad he de decir nuestro señor y Rey. He aquí esta señora que es nuestra hija y nuestra señora, cómo nos es dada por mujer; nos es dada por mujer más para que la criemos, y que seamos ayos de ella, ya os he oído plegue a los Dioses que le podamos servir al Rey, siendo lo que debemos quizá no seremos los que habemos de ser y lo que ha hecho ahora el Rey no lo dice sino por la confianza que tiene en nosotros".

"Agüelo, seáis bienvenido y así se lo dirás a la vuelta a nuestro señor el Rey, plegue a los Dioses que os haya entendido esta señora y sus madres que están aquí . . . asentaos agüelos, y daros han de comer y buscaréis mantas que llevéis y daros he a beber y miraremos un poco unos a otros las caras y a la mañana os iréis y lo haréis saber al Rey." Inmediatamente despues de

este razonamiento, se servía comida a todos los presentes y a la siguiente mañana retirábanse los sacerdotes dejando ya consumado el enlace.

Si se trataba de nobles de mediana categoría (Achá) bastaba sólo que el Rey estuviese beodo para efectuarse el matrimonio por sólo este mandato: "cásese fulano con tal mujer porque tengo necesidad de su ayuda y esfuerzo". Dábase entonces a aquella mujer su ajuar, e iban a llevarla los sacerdotes a sujeto indicado por el Monarca.

Los nobles (Nave Achá), concertaban y llevaban a cabo el matrimonio de este modo: Sabía un señor o cacique que otro de su mismo rango tenía una hija y ésta le agradaba para un hijo suyo o pariente; le mandaba entonces un mensajero con varios regalos encomendándole la pidiese en matrimonio. Ya en la casa el enviado, decíale el jefe de ella: "pues qué hay señor, ¿qué negocio es por el que vienes?", respondía el mensajero: "señor envíame fulano, tal señor o principal a pedir a tu hija".

Respondía el padre: "seas bien venido efecto habrá, basta que lo ha dicho". Contestaba el enviado: "Señor, ¿dices que le das tu hija para su hijo?" Tornaba a responder el padre: "Efecto habrá y así será como lo dices, días ha que tenía intención de dársela, porque soy de aquella familia y cepa y morador de aquel barrio, seas bienvenido, yo enviaré uno que la lleve, esto es lo

que le diras". Despedíase el mensajero, y partido que había, conferenciaba el señor de la casa con sus mujeres y decíales: "qué haremos a lo que nos han venido a decir". Respondían las mujeres y decían: "Señor mándalo tú solo". Respondía él: "sea como dicen, ¿cómo, no tenemos allá nuestras sementeras?"

Vestían con gran lujo a la pretensa, luego, después de terminada aquella conferencia, y arreglaban su equipaje, llevando en él mantas para el esposo y "camisetas y hachas para la leña de los cues con las esteras que se ponían a las espaldas y cinchos y ataviábanse todas las mujeres que llevaba consigo y liaban todas sus alhajas, petacas y algodón que hilaban, y partíase junto con sus parientes y aquellas mujeres y un sacerdote o más, y así llegaban a la casa del esposo".

Tenía ya éste dispuesto todo lo usado en tales casos, principalmente el "pan de boda", que eran tamales (korunda) muy grandes llenos de frijoles (tatsin) molidos y xicales y mantas y cántaros y ollas, y maíz (tsiri) y axi (kauás) y semilla de bleo (yurikua) y frisoles en sus trojes y tenía allí un rintero de enaguas y atavíos de mujeres y estaban todos ayuntados en uno los parientes. Saludaban al sacerdote dándole la bienvenida, y colocaban en medio del aposento a la futura esposa. Hecho esto, el sacerdote decía: "Esta envía tal señor, que es su hija plegue

a los Dioses que lo digáis de verdad en pedirla y que seáis buenos casados. . . que os hagáis beneficios, mira que señalamos aquí nuestra vivienda de voluntad no la menospreciemos ni seamos malos, porque no seamos infamados y tengan qué decir del señor que dió su hija, pues haceos beneficios y haceos de vestir no lo tengáis en poco, no se mezcle aquí otra liviandad en la casa ni de algún adulterio, haceos bien y sed bien casados, mira no se mate alguno por algún adulterio o lujuria que cometiéreis, mira no se ponga nadie la porra con que matan encima los pescuezos, y no os cubran de piedras por algún crimen".

A la mujer amonestaba en estos términos: "mira, no os hallen en el camino hablando con algún varón, que os prenderán, y entonces daremos qué decir de nosotros en el pueblo, sed lo que habéis de ser, que yo he venido a señalar la morada que habéis de tener aquí y vivienda que habéis de hacer". Volvía por segunda vez a dirigirse al marido diciéndole: "y tú, señor, si notares a la mujer de algún adulterio, déjala mansamente y envíala a su casa sin hacerla mal, que no echará a nadie la culpa sino a sí misma, si fuere mala, esto es así, plegue a los Dios que me hayas entendido, sentid esto que se os ha dicho".

El padre del esposo se expresaba entonces de esta manera: "muchas mercedes nos ha hecho nuestro hermano,

plegue a los Dioses que sea así como se ha dicho y que nos oyeseis cómo yo no los amonestaré a estos mis hijos, ya que nos ha dado nuestro hermano su hija porque somos y tenemos nuestra cepa aquí y aquí nos dejaron nuestros antepasados los chichimecas". Nombraban luego a sus antepasados cerrando su razonamiento con estas palabras: "ya, señor, veniste, hazlo saber a nuestro hermano".

Terminadas estas pláticas comían todos juntos y al concluir el banquete, mostrábales el suegro las sementeras que daba a su hijo, obsequiando a la vez con mantas a los sacerdotes y a las mujeres que les habían acompañado.

Al regresar ellas a su casa llevaban consigo un presente del padre del varón al padre de la recién casada. "Los nobles casaban siempre con sus parientes, tomando mujeres de la misma familia y no se mezclaban los linajes como los judíos", según nos dice la Relación.

Los plebeyos o gente del pueblo (Purépecha) concertaban sus matrimonios bajo otro respecto. Cuando querían casarse, los parientes del que se había de casar hablaban con los padres y parientes de la mujer concertándolo entre sí, y sin intermedio de los sacerdotes. Mutuamente se regalaban y el padre de la moza amonestaba a su hija con estas palabras: "Hija, no dejes a tu marido echado de noche y

te vayas a otra parte a hacer algún adulterio, mira no seas mala, no me hagas este mal, mira que serás agüero y no vivirás mucho tiempo, mira que tú sola buscarás tu muerte, quizá tu marido entra en los cues a la oración y tú sola buscarás tu muerte, que no matarán más de a tí, mira que no andaba yo así que soy tu padre, que me harás echar lágrimas metiéndome en tu maleficio, y no sólo matarán a tí sino a mí también contigo".

Se observaba también entre esta misma clase social otra costumbre, y es que después de pasado lo antedicho y estando ya los recién casados en su casa, se abstenía el varón de conocer carnalmente a su mujer durante los cuatro primeros días, ocupándolos tan sólo en ir por leña para los cues.

La esposa durante este mismo tiempo barría su casa y un gran trecho del camino que conducía a ella. Esto era una especie de oración o buena obra que efectuaban para ser buenos casados y para afianzar la duración de su matrimonio.

Tan laudable era tal acto que muchas señoras de la nobleza le practicaban, uniéndose después de él carnalmente, para lo cual ordenaban a sus ciradas los cubrieran a entreambos: si no tenían domésticos, el marido ordenaba a la mujer lo hiciese.

El minimum de los días de continencia eran dos, el máximo cuatro.

En los matrimonios que hasta aquí

hemos referido poco o nada influía el amor o la voluntad de los contrayentes, todo se arreglaba entre los padres de ellos.

En las uniones que la Relación llama "por amores" lo arreglaban entre sí los amantes sin dar parte a los padres y con eso bastaba; otras veces elegían a la mujer desde que era muy niña y vivían maritalmente con la madre hasta que aquella era púber, y entonces abandonando a la suegra se unían con la otra. La unión con las cuñadas era uso común.

Caso nada raro entre los que se casaban por amores, era el siguiente:

"Si a un mancebo le parecía bien una doncella que tenían padres, concertábanse ellos y juntábase con ella, después enviaba una parienta suya o alguna mujer a pedir en casamiento aquella que conoció, y el padre y madre espantados de aquello le preguntaban a su hija que de dónde la conocía aquel mancebo y ella decía que no sabía; decía el padre de ella, si tuviere hacienda ese que te pide casarse contigo y labrara alguna sementera para darte de comer y sirviérase de tal y a mi que soy viejo me guardara. Quería decir en esto que si tenía algún oficio o encomienda que por ser viejo no la pudiese cumplir, que aquel su yerno que pedía a su hija por mujer le reservara de aquel trabajo y le hiciera por él, por eso decía que aguardara que había de venir, si la hija no conocía

que se había juntado aquel mancebo con ella, tomaba un palo el padre y dábale de palos a la que iba con el mensaje porque le decía aquello de su hija."

Repetía el interesado tres o cuatro veces el mismo mensaje y entonces era cuando el padre daba crédito al dicho de él, y afeaba la conducta de su hija con estas palabras: "yo que soy tu padre no andaba con eso, gran afrenta me has hecho, echándome la tierra en los ojos"; daba a entender con esto que no podía tolerar la presencia de nadie sin gran vergüenza. Más aún decía a su hija: "Yo cuando mancebo me casé con esta tu madre y tenemos casa y me dieron ajuar de maíz y mantas y me dieron casa, ¿a quién pareces tú en esto que has hecho?, para qué quieres aquel perdido? por ser perdido se junto contigo para deshonorarte".

Reprendíala también la madre e iba a la casa de quien la había deshonrado y robábale todo lo que en ella tenía principalmente "mantas y piedra de moler, y la sementera que tenía hecha para sí y deshonrábanse".

Resueltos los padres a consentir en aquella unión, conferenciaban entre sí, de este modo: "ya para qué queremos esta nuestra hija, ya cómo la podemos tornar a hacer virgen, que ya está corrompida, ya han mudado entre ambos sus corazones, y han hablado entre sí".

Convenidos y después de esto, llevaban a la mujer a la casa del pretendien-

te, acompañados por su parientes, y haciéndoles el razonamiento acostumbrado, se lo entregaban. La Relación al finalizar lo tocante a la materia que tratamos dice: "Si eran de un barrio quedaban casados, si no se la daban".

## II

La saludable influencia del matrimonio cristiano en donde el consentimiento mutuo es la mejor garantía para afianzar la felicidad y constancia futura, modificó en mucho las antiguas costumbres; no obstante ello, algo de aquellas se conservaron y aún en la actualidad se practican en muchos pueblos, con variantes notables.

Es costumbre general entre los tarascos actuales, el preferir para enamorar a la que su corazón ha cautivado, la fuente, manantial, arroyo o río a donde siempre las jóvenes indias van por mañana y tarde a proveerse de agua. Se inician llenándoles la vasija o cántaro de una manera galante y comedida.

En las varias reuniones que con motivo de las festividades religiosas tiene el pueblo todo en determinados lugares, y en las cuales se sirve de comer y beber a los concurrentes, es costumbre que las muchachas todas del pueblo ayudan a los trabajos manuales que la preparación de la comida u obsequio requieren.

Consiste esta ayuda principalmente,

en moler el maíz en el molino llamado metate, piedra cuadrilonga de peso más que mediano. Terminada la operación dicha y lavado perfectamente el instrumento, se procede a poner en el lugar acostumbrado el útil, que para tal cosa sirvió.

En este momento el pretendiente se dirige hacia aquella que ama, y tomando de sus manos el metate lo lleva al lugar de costumbre. Si ella siente simpatía por él se lo cede fácilmente, y si lo contrario, rehusa cuando más puede, y a veces terminantemente se niega a aceptar tal servicio.

Los referidos actos son el tan deseado sí o el temido no. Favorablemente resulta la cuestión, continúan pelando la pava, en las vías públicas, en la fuente y algo en la casa.

Lo común es que la novia huya con el novio, pero en algunos pueblos y en cierta clase social de entre ellos, se procede al pedimento. Este lo hace comúnmente el cura acompañado de los más ancianos del pueblo, que se dirigen a la casa de la novia, al anochecer.

Si la respuesta es favorable, al día siguiente el padre del pretendiente va a la casa del padre de la doncella, llevando consigo algunos regalos consistentes en frutas, pañuelos y aguardiente.

El futuro suegro tiene ya arreglada la casa, y el pequeño oratorio bien adornado, iluminado o perfumado,

con el aromático copal. Hechas las reverencias a los santos siguen los mutuos cumplimientos y las libaciones, terminando aquello con una regular borrachera.

El obsequio que se lleva al padre y familia de la novia se llama parandi (obsequio, ofrenda) entre los tarascos; suele ir este parandi, en algunos pueblos de la sierra, con gran acompañamiento de música.

Fijado el día de la boda, se efectúa y ese día tiene lugar la fiesta: los padrinos hacen regalos a los recién casados y preparan la fiesta del siguiente día, que entre los indios de la laguna se llama Kúpera y entre los de la sierra Kanakua (corona).

Antes de que pasemos a describir esta pintoresca y significativa ceremonia, haremos notar una singular costumbre que observamos en el pueblo de Jarácuaro, situado en una isla del lago de Pátzcuaro.

Un día antes de efectuarse la ceremonia canónica, se reunieron los ancianos del pueblo en la puerta principal de la iglesia parroquial; allí acudió todo el pueblo y también los futuros esposos: en presencia de toda aquella multitud tomó la palabra el más anciano y pariente del varón, y con voz fuerte, clara y reposada hizo presentes en lengua tarasca, todos los defectos del pretendiente. Terminada la peroración (Vandakua) otro anciano pariente de la joven hizo otro tanto;

concluido eso, cada cual marchó a su casa.

La kúpera o kanakua tiene lugar al día siguiente del matrimonio canónico. Para ella se reúnen todos los parientes y amigos de los recién casados; los parientes llevan, de cada parte, una música y también algunos pequeños regalos.

Se da principio a la fiesta tomando uno de los parientes de la novia una gran batea conteniendo los regalos que la novia y su parentela hacen al novio y poniéndola sobre su cabeza comienza a bailar al melancólico són. Poco tiempo baila solo, pues algún allegado del esposo le lleva compañera de su linaje. En lo más animado del baile, los parientes del novio toman a la esposa en brazos y así bailan con ella por largo rato. El baile se interrumpe de tiempo en tiempo para dar lugar a cantar en lengua tarasca, y con muy particular estilo, versos graciosísimos, intencionados y picantes.

Terminada esa que podemos llamar una primera escena, le sigue la segunda; ésta la inician los casados y sus padrinos. Consiste ella en poner a ejercer al marido el oficio u ocupación que tiene y sus labores domésticas a la mujer.

Si el varón es carpintero, los padrinos le presentan los instrumentos del oficio y él, bailando, simula su trabajo: si es agricultor, igual cosa y así en todo lo demás.

A la mujer traen un metate, maíz

cocido (puskua), comal, ollas, etc., etc., y ella se pone a confeccionar las tortillas, el atole y la comida en general.

Los parientes del novio le obsequian en este momento varios utensilios domésticos, cumplimentándola con palabras expresivas y frases de una especial literatura rica en imágenes y exuberantes de poesía.

Observamos una vez que todos los utensilios que usaba la mujer en aquella representación, estaban cascados o notablemente rotos, y preguntando el por qué, nos dijeron era porque el marido se encontró con su mujer violada, y así la castigaba. En esta vez no hubo regalos de los parientes del esposo.

Por final de esta fiesta bailan los casados, teniendo ya la mujer un muñeco que representa un niño y el varón llevando a la espalda los enseres y útiles de su oficio.

Se generaliza luego el baile que se riega abundantemente con aguardiente y charape.

A la mañana siguiente tiene obligación la recién casada de dar atole (kamata), a todos los que asistieron a la kúpera.

En la sierra acostumbran hacer toda esa fiesta, llevando los principales actores de ella una enorme corona de pan en la cabeza y por eso le llaman kanakua.

De "Anales del Museo Michoacano", año de 1889.

#### ADICIÓN AL ESTUDIO REFERENTE AL MATRIMONIO ENTRE LOS TARASCOS.

En un MS en 4o, autógrafo del P. Fr. Pablo de la Purísima Concepción Beaumont, conteniendo copia de todas las informaciones que como trabajos preliminares para el 4° Concilio Mexicano, remitieron los Curas y Doctrineros del Obispado de Michoacán al Illmo. Sr. Dr. D. Pedro Anselmo Sánchez de Tabla, Obispo del mismo; se lee en la que rindió el Cura de Xiquilpan lo siguiente:

Acostumbran los indizuelos con

beneplácito de sus Padres assentado su casamiento, estar en servicio un año en casa de la novia, y de aquesto resulta, lo que se dexa á la consideración, y sabese *intra confessionem* un día antes de casarse por alguno de los contrayentes, que rara vez lo confiesan ambos, y es esto tan antiguo, que un Cura secular hablando de ello en un Manual (†), que dió á la imprenta, en-

(†) Ignoro á que *Manual* se referirá el informante.

carga á los Curas, procuren no confesar á los dos que han de casar, sino que supliquen á otro la confesión del uno: por la mismo que dexo expressado y yo he experimentado, de cuya ciencia me he valido, con los modos que debo, para estorvar dicho Servicio, no se si me habrá valido, porque en costumbres de naturales unos á otros se tapan, y las practican con bastante cautela.

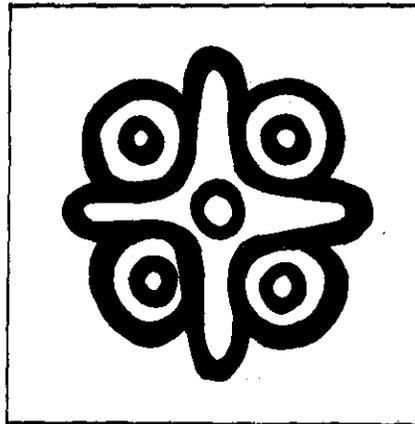
Tienen también costumbre que casado el Mancebo, lleva á la Novia en casa de sus Padres, rara vez consiguen quedar en la de los suyos, sin poder ponerse en práctica, lo ordenado por su Magestad, de que casado un Indio, se le assigne solar en que haga su casilla, y tierra en que siembre, y resulta

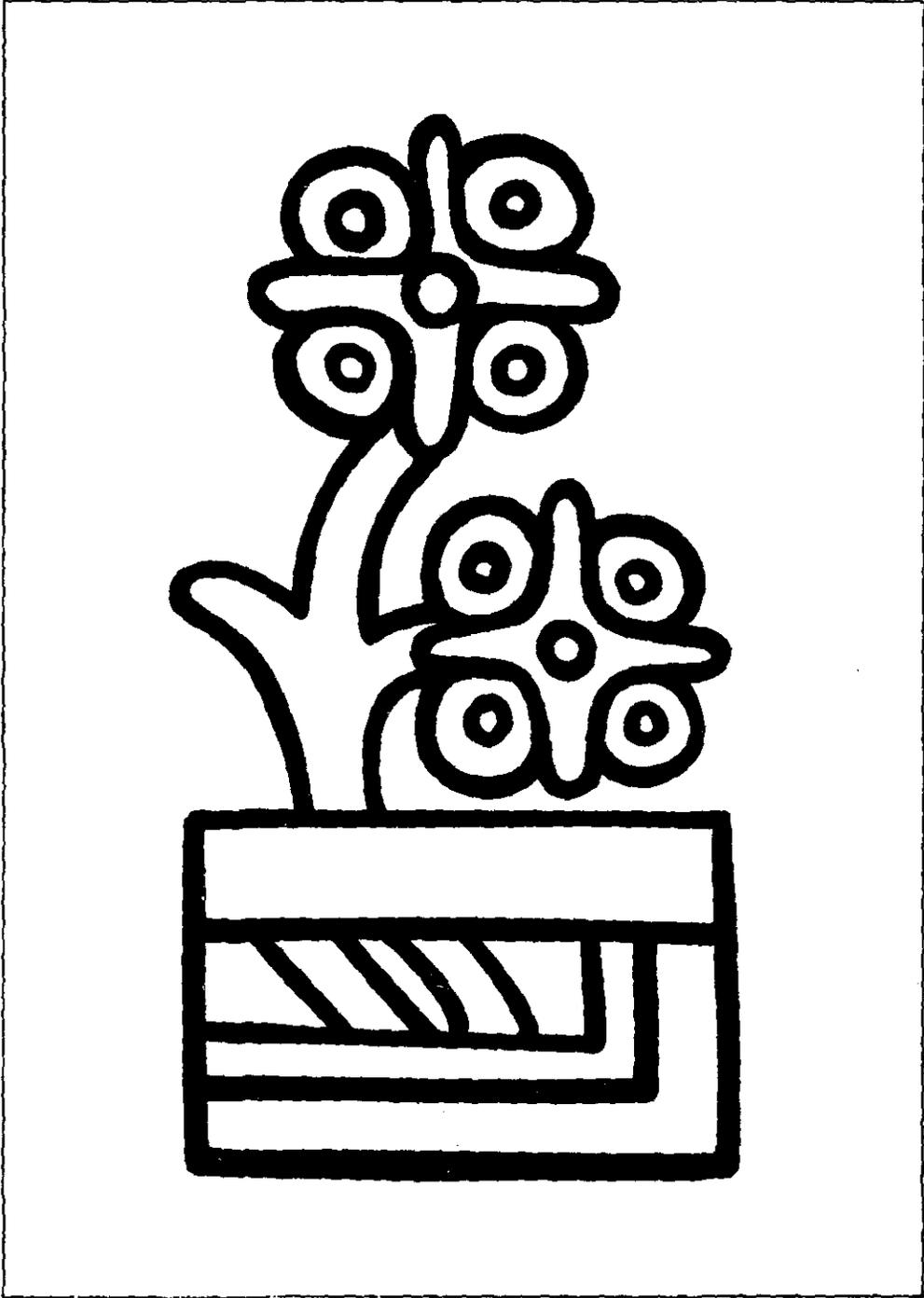
de esto que si el Novio lleva á casa de sus Padres á su Consorte, regularmente pasan las pobresillas mugeres trabajos, porque las tratan las suegras como esclavas y por essas pasan muy mala vida con los maridos.

Sucedé más en esto, aunque no en lo general, que los Suegros ó Cuñados soliciten y provoquen *ad inhonesta* á la muchacha, acontece lo mismo con las viudas que casadas teniendo hijas, su propio marido las provoca ó fuerza.

Esto último y el vivir los recién casados con los padres del varon, es cosa hoy usual y comun.

Dr. N. León.





## Modo de elegir esposa entre los indios naturales del pueblo de San Gaspar, Estado de México, (1908)\*

Canuto Flores

---

En el año de 1899 fui nombrado cura de Zumpahuacán por disposición del Ilmo. Sr. Arzobispo de México, Dr. D. Próspero María Alarcón, tomando posesión el 21 de enero del mismo año.

Zumpahuacán ó Tzompahuacán, por las ruinas de sus *teocallis*, construcciones y monumentos, y por los demás vestigios que existen en él, no cabe duda que fué un pueblo floreciente en los tiempos pre-hispánicos, cuya historia y fundación se han perdido en el transcurso de los tiempos.

Está al Sur de Tenancingo, y dista de éste 16 kilómetros. Su posición topográfica es montañosa y abundante en riquísimos y variados ejemplares de mármol, *tecalli*, cuarzo, etc., etc.

Su vegetación, en parte, es pobre y

aún miserable, y en parte, exuberante, con alguna variedad de maderas finas.

En sus montañas y barrancas se da con abundancia la palma con que se fabrican los sombreros que reciben este nombre, y hay también millares de magueyes de los que se extrae el *méxcatl* que los indios toman con exageración en todas sus festividades.

Hacia el Sur de Tzompahuacán, y á una distancia de catorce kilómetros, hay un pueblo de indios de raza mexicana, el cual se llama San Gaspar, y una de cuyas costumbres voy á describir, tal como he tenido oportunidad de observarla.

En las parroquias que tienen pueblos distantes, en tiempo de cuaresma el párroco dedica á éstos algunos días para exhortarlos y prepararlos á que

\* *Historia y Etnología*, Tercera época, tomo I, Museo Nacional de Arqueología, Historia, Etnología, México, 1909.

cumplan con el precepto anual de la confesión; y para eso tiene necesidad de estar viviendo entre ellos, á fin de atenderlos más de cerca en sus asuntos espirituales.

Una de estas cuaresmas me tocó ir á San Gaspar. Llegué un miércoles, y al toque de campana se reunió el pueblo, que se componía de 800 habitantes, en el templo. Les indiqué el objeto de mi visita y la necesidad que tenían de cumplir con el precepto de la Santa Madre Iglesia, confesándose. Terminado mi discurso, con gran sorpresa ví que un anciano, de los que en los pueblos llaman fiscales, empuñando la vara, símbolo de la áutoridad, se colocó á mi derecha, y echando una mirada á la muchedumbre, mirada que hizo bajar los ojos á todos, en su idioma mexicano les dirigió una exhortación, que produjo suspiros y lágrimas, por lo que comprendí la elocuencia de este anciano ó *huehue* (viejo), como le llaman.

Era el anciano de rostro arrugado y venerable, cabeza cana, mirada viva y penetrante, nariz semi-aguileña, dentadura completa, pero gastada hasta las encías, y bigote escaso y blanco, y piocha. Vestía camisa de manta, con botones colorados en el cuello y la pechera, y negros en los puños; calzones de la misma tela, calzoneras de gamuza color de yesca, las cuales le llegaban hasta las rodillas, y calzaba cacles ó *guaraches* de piel de toro, sin curtir, con el pelo por dentro y una correa

para sostenerlos por entre los dedos de los pies. Llevaba las calzoneras abrochadas á la cintura por dos grandes botones lisos, de bronce, y una especie de cinturón de cuero llamado *canana*, con tres bolsillos ó compartimientos de la misma piel, que sirven para guardar, en uno el tabaco, en otro el *totomozcle*, ó sean hojas de maíz para hacer cigarrillos, y en el tercero el eslabón y la piedra de pedernal con que encienden lumbre. De su cuello pendía un rosario con su crucecita y un cordón no muy limpio sosteniendo un marquito de hoja de lata con la Virgen de Guadalupe; y por encima de estas cosas, atado á manera de corbata, un pañuelo rayado de colorado y blanco.

Terminado su discurso, todos los oyentes se hincaron; les echó la bendición, y, en silencio y ordenadamente, fueron saliendo del templo.

Al día siguiente, jueves, celebré el Santo Sacrificio de la Misa; en seguida les prediqué y después me senté á confesar. Durante todo el día pude observar que únicamente casadas ó viudas se acercaban al confesionario, y que por la noche venían los hombres de iguales estados.

El viernes, que fué el primero de Cuaresma, dije la Misa á las seis de la mañana, y cuando hube terminado y al comenzar el sermón, ví con admiración que mi auditorio se componía únicamente de ancianos de ambos sexos. Concluída la plática, pregunté al

sacristán, que era indio del mismo pueblo, el motivo de aquella novedad extraña para mí, y él, con ese misterio que la gente de su raza acostumbra, me dijo que los jóvenes se estaban aseando y preparando para la *reata* que tenía que verificarse en el cementerio aquella tarde.

Esto me llamó aún más la atención, y guiado por la curiosidad de ver lo que harían los indios esa tarde, manifesté á mis fieles que únicamente confesaría ese día hasta las doce, porque me sentía un poco indispuerto. A tal hora me levanté del confesionario y mandé al sacristán que me llevara la comida á la sacristía y me dejara solo toda la tarde, porque quería estar absolutamente apartado de todo negocio, y únicamente deseaba dormir; le ordené también que me dejara las llaves de la sacristía y que se fuera, advirtiéndole que si algo necesitaba, le tocaría la campana.

Esto lo hice para despistar al sacristán, ó mejor dicho, para quitarle toda sospecha de que yo quería observar sus ceremonias, lo que me dió magnífico resultado. Se fué el sacristán y yo permanecí solo dentro de la iglesia, buscando el modo más cómodo de verlo todo. Subí al coro, y el lugar más á propósito que encontré fué una pequeña ventana ovalada que dominaba el cementerio, tal como lo buscaba y deseaba.

Eran las tres de la tarde, y al toque

de campana que dió el sacristán, una gran multitud, por no decir todo el pueblo, se agrupó en el cementerio.

Niños, adultos y ancianos tomaban por asalto las bardas del recinto mortuorio, para ver mejor desde arriba de ellas; las niñas y mujeres permanecían, unas formadas alrededor de las bardas, por dentro, y otras, paradas junto á las tres puertas que tiene el atrio.

Este conjunto semejaba un gran corral en donde fuera á hacerse un jaripeo.

Estando todos los espectadores dentro del cementerio y en el mejor lugar que podían, y ya en silencio, entraron el *huehue*, anciano ya dicho, con una cruz como de metro y medio de largo, adornada con flores de *zempoalxóchitl*, floripondios y hojas de carrizo, tras él un ejército de solteronas como de 35 á 40 años y en seguida otro de solterones.

Las mujeres iban todas bañadas y limpias y en sus ropas; con las trenzas atadas con una cinta colorada, y arracadas en las orejas y flores de rosa de Castilla en la cabeza. Cada una llevaba una escoba adornada cõn flores de monacillo, y una jícara con un anillo atado á un pañuelo grande y colorado.

Los hombres solterones también iban bañados y limpios en su ropa, llevando cada uno un cántaro llamado *zozocolt*, adornado con las mismas flores de *zempoalxóchitl*, y una jícara grande, vacía. En el hombro izquierdo

portaban una reatita nueva y delgada; en el cuello un pañuelo grande, azul, con un anillo, y en la mano una corona de flores de todos colores.

Detrás de esta comitiva iban los músicos, que eran seis; dos tocando chirimías; dos, violines; uno, una tambora, y el otro, una jaranita.

Una vez que el *huehue* llegó á la puerta de la iglesia, que estaba cerrada, se hincó, y á su imitación todos los concurrentes. En seguida entonó un canto en idioma mexicano, acompañado por los solterones. Terminado este canto, el *huehue* los arengó; en seguida la música tocó un soncito muy alegre, terminado el cual, el *huehue* permaneció en la puerta de la iglesia, á donde le llevaron un asiento de madera para que se sentara, colocándose junto á él los músicos.

Entonces los *topiles* (mozos de la iglesia) regaron agua en todo el atrio, para evitar el polvo, y las mujeres solteronas comenzaron á barrer. Los solterones dejan inmediatamente sus *zozocoles*; toman sus reatitas, y ya puestas en aptitud de lazar, de cuatro en cuatro forman una gran valla á las solteronas. De pronto sale un solterón de la valla; dirige una mirada á todas las muchachas, de seguro á la que más le simpatiza; se acerca á ella, le echa una lazada en el cuello, y si la muchacha se queda con la reatita, es señal evidente de que admite las relaciones amorosas del solterón, que-

dando confirmado con esto el contrato esponsalicio; mas si la doncella, inmediatamente que siente la reatita en su cuello, se la quita y la arroja al suelo, es señal que no admite las relaciones de ese solterón, y en tal caso el novio, decepcionado, se aparta de los demás compañeros de amores.

Y así sucesivamente hacen los demás solterones; y los que han sido afortunados, luego que ven que la solterona se quedó con su reatita, van á traer la corona que ya traían preparada y la ponen en la cabeza de la novia. En agua mezclada con flores, y la novia barriendo.

Una vez que los afortunados salieron victoriosos en su empresa, los decepcionados vuelven á instar haciendo las mismas ceremonias que antes, hasta no encontrar novia ó ver su desengaño completo por el desprecio de todas, para quedar únicamente con la esperanza de ser más felices en el año venidero; porque hay que advertir que esta ceremonia ó modo de elegir esposa se hace cada año en todos los viernes de Cuaresma. Terminado el acto, y cuando el sol se está ocultando, á sus últimos rayos todos los solterones afortunados se van á colocar en la puerta principal del templo; y puestos en pie á la derecha del *huehue*, allí esperan á sus novias, que, coronadas de flores, se ponen á la izquierda del anciano.

Reunidos así los agraciados, el *hue-*

*hue* les hace una exhortación en idioma mexicano, la cual después supe era para hacer comprender á los pretendientes la terrible obligación que tenían de respetar á las doncellas elegidas y de no mancillar su honor, pues el que faltase á esto, se sujetaría á horribles penas. Desde ese momento debían de preocuparse por el porvenir de sus esposas y familia, puesto que iban á formar un hogar, y éste debía ser honrado. Había que doblar los esfuerzos para adquirir bienes temporales, á fin de no sufrir la miseria, y que ser cariñosos con sus esposas y obedientes con sus padres, pues por el hecho de haberlas elegido, desde aquel momento tenían que trabajar para alimentarlas y vestir las, y por lo mismo debían de ir á la casa de la prometida para que los padres de ésta vieran sus costumbres, sus trabajos, sus virtudes, su honradez, y si, en una palabra, eran dignos de sus hijas.

A las doncellas les manifestó que debían de ser cariñosas con sus pretendientes, obedientes y fieles á su estado; que, sin necesidad, jamás anduvieran solas por los caminos y campos; que no fueran celosas, porque el celo descompone los matrimonios.

Terminadas las alocuciones del *huehue*, cada uno de los pretendientes

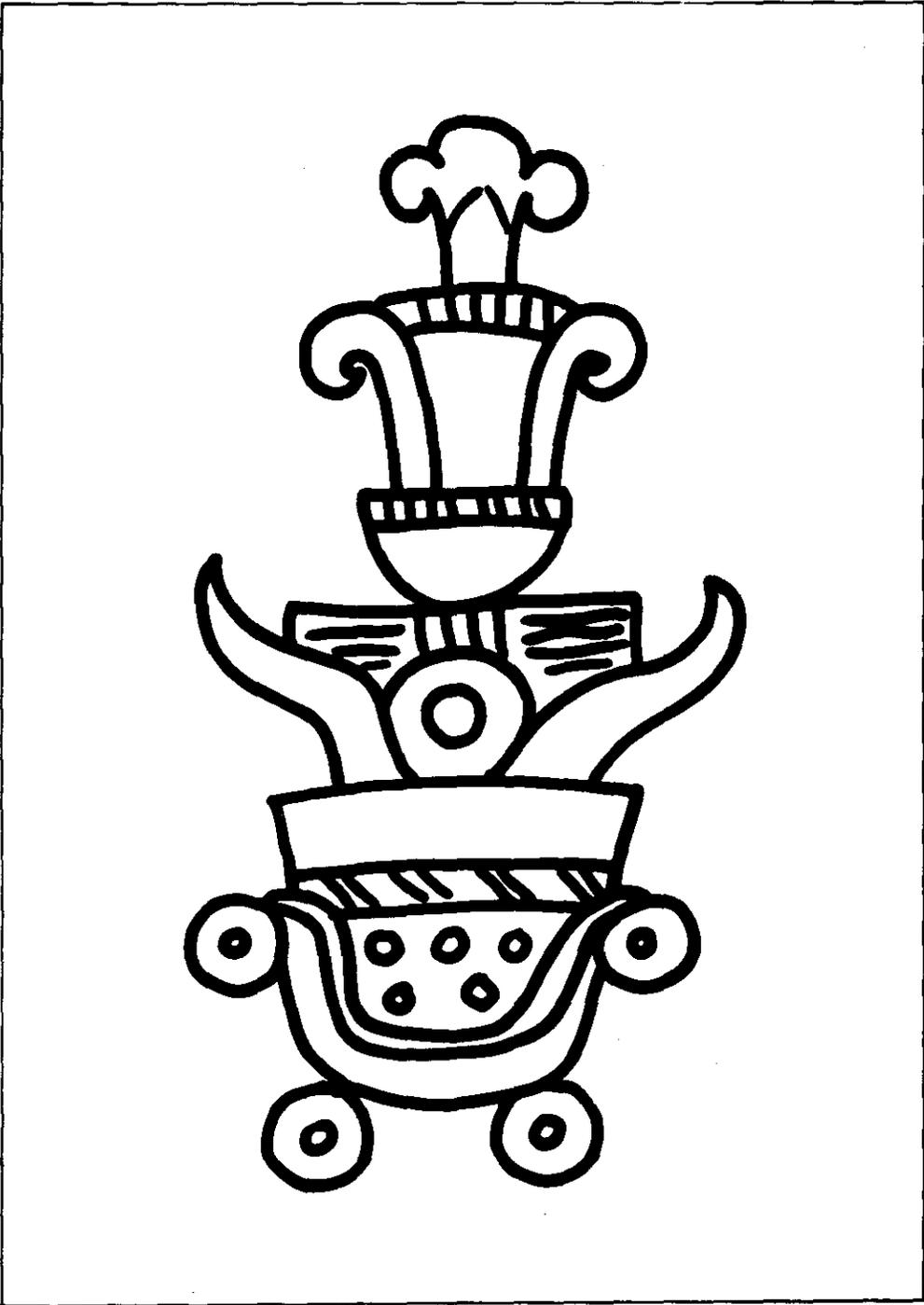
entregaba, delante del anciano, el pañuelo y el anillo á su prometida, y éstos á la vez recibían de la novia otro pañuelo y otro anillo, quedando con esto confirmado el contrato esponsalicio. En tanto, los solterones que entraron á la lid, saliendo desengañados, se habían apartado del grupo de sus compañeros, para ir á confundirse con el grupo de espectadores.

Pasada la entrega de las prendas, el *huehue* se hincó, y á su imitación, todos, delante de la puerta mayor del templo; allí oró un rato, y después entonó un canto muy triste en su idioma. Terminado el canto, los músicos empezaron á tocar; entró la alegría en todos los ánimos, y las familias de las doncellas elegidas dieron sus felicitaciones á los pretendientes y manifestaron sus agradecimientos.

A las siete de la noche terminó todo. Las doncellas que no aceptaron novio, ó que no fueron elegidas, con carrizos en florados y seguidas de niñas de corta edad, acompañaron hasta sus casas á las doncellas elegidas.

Los solterones decepcionados, también con palmas en las manos, adornadas con flores *zempoalxóchitl*, acompañaron á los afortunados hasta cierta distancia de sus casas.

Villa Guerrero, mayo 24 de 1908.



## El calpulli-barrio en un pueblo mexicano actual\*

Roberto Redfield

La organización social de los aztecas ha sido estudiada por Morgan<sup>1</sup> y luego por Bandelier,<sup>2</sup> cuya obra ha sido reconsiderada y evaluada por Waterman.<sup>3</sup> Todos están de acuerdo en que la unidad social fundamental era el calpulli.

\* Artículo tomado de *American Anthropologist*, vol. 30, 1928, págs. 288-294. Traducción Stella Mastrangelo, 1939, Uruguay. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM, México.

<sup>1</sup> Lewis H. Morgan, *Ancient Society*, cap. 7.

<sup>2</sup> Adolph F. Bandelier, "On the Distribution and Tenure of Lands and the Customs with Respect to Inheritance, among the Ancient Mexicans", *Eleventh Annual Report, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, vol. 2, 1978, págs. 384-448; "On the Social Organization and Mode of Government of the Ancient Mexicans", *Twelfth Annual Report, id.*, vol. 2, núm. 3, 1879.

<sup>3</sup> T. T. Waterman, "Bandelier's Contribution to the Study of Ancient Mexican Social Organization", *Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 12, 1917, págs. 249-282.

Los autores del siglo XVI no siempre son claros o consistentes, quizás más en este terreno que en cualquier otro, y no conocemos con certeza la naturaleza del calpulli en todos sus aspectos. No está determinado el papel que desempeñaba el parentesco en la fijación de esa unidad. Waterman, observando el predominio de los *sibs*\* en las sociedades indias más avanzadas, y basándose en afirmaciones de Zurita<sup>4</sup> y Torquemada,<sup>5</sup> declara que el calpulli

\* *Sib*: dos o más linajes relacionados por un mítico antepasado común. (E. L. Schusky, *Manual for Kinship Analysis*, Nueva York, Holt, Rinehart & Winston, 1972, Glosario) (T.)

<sup>4</sup> Alonso de Zurita, *Breve y sumaria relación de los señores y maneras y diferencias que había de ellas en la Nueva España, etc.*, Ternaux Compans, *Voyages*, t. 10, pág. 53.

<sup>5</sup> Juan de Torquemada, *Primera parte de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana etc.*, Madrid, 1723, p. 545.

era un grupo de parentesco.<sup>6</sup> Spinden<sup>7</sup> duda de que el grupo haya sido nunca exogámico y un verdadero *sib*.

Pero, indudablemente, el calpulli tenía una variedad de funciones importantes y de gran alcance. Resumiendo aún más la conclusión a la que llega Waterman, se podría decir: cada calpulli poseía en común tierras separadas y distintas de las tierras de los demás calpulli. Esas tierras no se podían vender, y únicamente miembros de ese calpulli podían establecerse en ellas. El calpulli asignaba a las familias pequeñas parcelas dentro de la propiedad del calpulli; esos campos asignados (*Tlalmilli*) eran cultivados por los residentes, y el derecho de ocupación y cultivo era hereditario. Pero si el recipiente de la asignación no cultivaba el campo, o si la familia se extinguía, el calpulli podía asignar nuevamente ese campo a otra familia. Hay afirmaciones de que cada calpulli era soberano dentro de sus límites. Cada uno tenía su casa del consejo o *tecpan* y sus jueces para resolver las irregularidades locales, aunque aparentemente sus decisiones estaban sujetas a revisión por autoridades tribales. Cada uno tenía su propio dios y su lugar de culto. Aparentemente, los hombres de cada calpulli formaban

una sociedad militar, un "ejército" azteca, y luchaban como una unidad bajo un estandarte con el emblema del calpulli. En cada calpulli había un dirigente militar, y uno, dos o tres (no está claro cuantos) funcionarios civiles. Es seguro, por lo tanto, que el calpulli gozaba de importantes funciones gubernamentales, religiosas y militares, y también funciones estrechamente vinculadas con el método de tenencia de la tierra. Pero en cada caso las funciones encajaban en un sistema tribal más amplio, y formaban parte de él.

Este tipo de organización era característico no solo de Tenochtitlán sino de muchos otros pueblos menores dentro del área náhuatl. En la época de la Conquista, en la mayoría de los casos, los españoles no intentaron muy definida o radicalmente reformar los sistemas de gobierno local de los pueblos menores. Hoy subsisten muchos de los pueblos propietarios de tierras de los tiempos prehispánicos, que presentan a la vez conspicuos vestigios de la cultura azteca, y también fuertes huellas de las instituciones coloniales españolas. En el caso de algunas instituciones, la costumbre española no era tan opuesta como para modificar seriamente las formas indígenas. Así, las tierras comunales del pueblo prehispánico o *altepetlalli* sobreviven en muchos pueblos mexicanos con el nombre de "ejidos", y agrupan

<sup>6</sup> Waterman, *op. cit.*, pág. 253.

<sup>7</sup> Herbert J. Spinden, *Ancient Civilizations of Mexico and Central America*, Nueva York, 1928, pág. 190.

a su alrededor muchos de los problemas involucrados en las actuales reformas agrarias.<sup>8</sup>

Un pueblo característico de este tipo es Tepoztlán, en el estado de Morelos. Tepoztlán<sup>9</sup> tiene una historia precolombina bastante digna de confianza. Los glifos de un templo situado por encima del pueblo actual incluyen una fecha que, correlacionada con la cronología moderna, parece ser 1502, el último año del reinado del guerrero azteca Ahuítzotl. El pueblo estaba habitado por tlahuicas, hablantes de náhuatl cuya principal población era Cuauhnáhuac (Cuernavaca). El Códice Mendoza<sup>10</sup> incluye a Tepoztlán entre los pueblos conquistados por los aztecas bajo Moctezuma I. El Códice Aubin-Goupil afirma<sup>11</sup> que, en 1487 se instalaron nuevos reyes en Cuauhnáhuac, Tepoztlán, Huaxtepec y Xiloxochitepec. También es conocida la historia del pueblo inmediatamente después de la Conquista: en 1521, Cortes llegó a Tepoztlán en su camino de Yautepec a Cuernavaca, y como los habitantes se negaron

a someterse, “mandó poner fuego a la mitad de las casas que allí cerca estaban”.<sup>12</sup> Una vez consumada la Conquista, Tepoztlán fue uno de los pueblos asignados a Cortés.<sup>13</sup>

Mientras realizaba estudios en Tepoztlán durante 1926-27, como investigador del *Social Science Research Council*, pronto me impresionó la importancia, en la organización social del pueblo actual, del barrio,<sup>14</sup> fácilmente reconocible como el calpulli de los días prehispánicos. La supervivencia como unidad importante, aunque en forma muy alterada, de un grupo social característico de la sociedad precolombina, ofrece una oportunidad de considerar el modo de cambio y readaptación de una institución social. Aun cuando nuestra información sobre el calpulli procede, en buena parte, de descripciones de Tenochtitlan, probablemente es justificable la comparación de tales descripciones con la situación actual en un pueblo distinto, aunque cercano que probablemente se caracterizaba aproximadamente por la misma cultura.

- 8 G. M. McBride, *The Land Systems of Mexico*, *American geographical Society Research Series*, núm. 12, Nueva York, 1923.
- 9 E. Seler, “Die Tempelpyramide von Tepoztlán” *Globus*, núm. 73, págs. 123-127; también en *Gesammelte Abhandlungen*, t. 2, p. 200.
- 10 Lám. 9 de la reproducción de Kingsborough.
- 11 Eso dice Seler, *op. cit.*, pág. 124.
- 12 Bernal Díaz del Castillo, *Verdadera historia de la conquista de la Nueva España*, cap. 144.
- 13 *Colección de documentos inéditos... del Real Archivo de Indias*, t. XII, Madrid, 1869, págs. 554-563.
- 14 La palabra barrio también se utiliza actualmente en México para designar zonas municipales artificialmente determinadas, y también ciertas pequeñas comunidades rurales independientes.

Tepoztlán está situado en la cabecera de un valle encerrado por escarpados muros de roca que se cortan precisamente en ella, permitiendo entrar en el pueblo desde arriba. Cuando se llega en la época de lluvias, se encuentra al pueblo casi completamente oculto entre el follaje; sólo son visibles las torres de ocho iglesias. Una de estas, una imponente estructura colonial, es el Templo Mayor, situado en la plaza principal, y utilizado por todos los habitantes. Las otras siete iglesias o capillas son mucho más pequeñas, y están desperdigadas por el pueblo; no hay dos que estén muy próximas entre sí. Cada una está ubicada en uno de los siete barrios, y es de su propiedad. La capilla y el barrio toman su nombre del santo cuya imagen se encuentra en el altar de la capilla, y cuyo día corresponde al de la fiesta de ese barrio. Santa Cruz tiene no una, sino dos fiestas, el 3 de mayo y el 6 de agosto, porque hay dos imágenes en la capilla, la de la Santa Cruz y la de San Salvador. En este caso, si bien el barrio es conocido como Santa Cruz, se considera que San Salvador es el patrono del barrio. El pequeño paraje de Ixcatepec, junto a Tepoztlán, tiene las mismas dos imágenes y, en consecuencia, las mismas dos fiestas; pero, en virtud de un antiguo arreglo, las fiestas de Ixcatepec se celebran una semana después de las de Santa Cruz.

El tamaño de los barrios varía mucho. El número de casas de cada barrio es aproximadamente el siguiente:

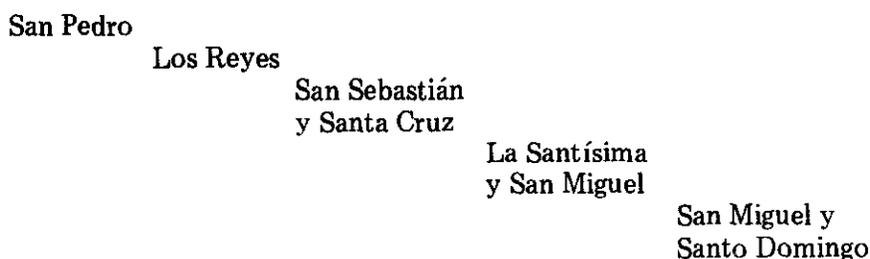
San Pedro	35
Los Reyes	65
San Sebastián	14
Santa Cruz	100
La Santísima (Trinidad)	175
San Miguel	150
Santo Domingo	175

Se puede decir, pues, que hay cuatro barrios grandes y tres chicos. Los cuatro barrios grandes, los mencionados en último término, están agrupados en torno de la plaza central, mientras que los otros tres están ubicados por encima (al oeste) de los primeros. Las fronteras de los barrios están claramente definidas. A veces el límite corre por el centro de una calle, y otras veces, las casas de ambos lados de una calle pertenecen al mismo barrio, y la frontera pasa inmediatamente detrás de una hilera de casas. Ocasionalmente, hay protuberancias irregulares que sacan unas cuantas casas de una manzana y las incluyen en otro barrio. Una manzana entera de casas, que geográficamente se encuentra en el barrio de San Miguel, pertenece al barrio de Santa Cruz, al otro lado del pueblo. Ignoro cómo sucedió esto. Los ocupantes de esas casas cubren sus turnos en el cuidado de la capilla de Santa Cruz y pagan su contribución

como habitantes del barrio para la fiesta de ese barrio.

*Topografía.* Está claro que, en Tepoztlán, factores topográficos han tenido cierta importancia en la determinación de las fronteras de los barrios. En muchos casos, ahora hay una barranca, o por lo menos un declive repentino donde termina un barrio y empieza otro. Esto es especialmente notable en las fronteras entre San Pedro y

Los Reyes, Los Reyes y Santa Cruz, Los Reyes y San Sebastián, y La Santísima y Santo Domingo. Tepoztlán está situado en una ladera empinada, y los barrios se encuentran en el orden dado antes del extremo superior al inferior. Contemplando el pueblo desde las montañas del lado sur del valle, las siete capillas aparecen como en escalera, una por encima de la otra, ocupando cinco niveles evidentes, como lo ilustra el siguiente diagrama:



Vale la pena señalar que estos pares de barrios, que aparecen al mismo nivel, se asemejan entre sí, en rasgos culturales más que otros pares. Así, San Sebastián y Santa Cruz tienen similitudes especiales en ocupaciones y sentimientos religiosos, y llevan el mismo apelativo animal (según se explicará más adelante), mientras que en el caso de San Miguel y La Santísima una de las calles principales corre en forma continua al mismo nivel, a través de ambos barrios, y ambos son muy similares y cooperan para el Carnaval y otras fiestas.

Sugiriendo que los tepoztecos son conscientes de la importancia de los rasgos topográficos, existe el hecho de que, durante una fiesta anual, un actor que personifica al "rey" epónimo "El tepozteco" recita un papel tradicional en náhuatl durante el cual dice, al desafiar a los ejércitos sitiadores de otros pueblos vecinos: *Ica hueloncan nechmoyohualotica nahui notepe, chicome tlatelli, chicome tacomolli, ihuan chicome tlatmimilolli*, es decir, "Aquí estoy rodeado por mis cuatro montañas, siete laderas, siete cerros y siete cañones". Esto es

claramente una referencia, en términos topográficos, a los barrios.

*Miembros del barrio.* La palabra "barrio" se traduce con frecuencia al inglés como "ward"; pero este vocablo no sugiere correctamente la naturaleza de la unidad. En primer lugar, el barrio no es una unidad política. Para fines del gobierno municipal, el pueblo se ha dividido en siete "demarcaciones"; es evidente que los barrios han sido el modelo general para la delimitación de las "demarcaciones"; pero las fronteras de las unidades de los dos grupos no coinciden. Las gentes no saben en qué "demarcación" viven; muchos de ellos ignoran probablemente que exista semejante unidad. En segundo lugar, mientras que uno se convierte en miembros de un *ward*, tal como lo conocemos, simplemente por ir a residir a esa área, no es posible pasar a ser miembro de un barrio, del mismo modo. La calidad de miembro de un barrio es, en general, hereditaria. En los más de los casos, las personas viven en el sitio en que han vivido sus antepasados por muchas generaciones, y esos sitios residenciales tienen nombres nahuas individuales por los cuales se dan las direcciones; rara vez se usan los nombres de las calles.

Por lo tanto, cuando viene un individuo de fuera del barrio y renta una casa en él, no por eso se convierte en miembros de un "ward", tal como lo tas de los miembros del barrio, mi informante omitía los nombres de los habitantes de ciertas casas; siempre resultaron ser casas rentadas por fo-

rasteros o, a veces, casas de propiedad de miembros de otros barrios ocupadas por sus dueños.

Este último caso nos lleva al hecho de que hay en cada barrio algunas familias residentes que son conocidas como miembros de un barrio distinto de aquel en que residen. Esto sucedió probablemente porque algún antepasado compró un terreno en algún otro barrio. Una de mis informantes, que residía en Los Reyes, era de La Santísima, aunque ni ella ni ningún otro informante podían decir en qué época se había mudado la familia. En Los Reyes, hay cinco familias de La Santísima, dos de San Miguel y tres de Santa Cruz.

Esto significa quizás que, en esos casos, fue toda la familia la que se mudó y no quedó nadie en el antiguo barrio para mantener allí la calidad de miembro de él. Desde luego, una persona puede cambiar y probablemente con frecuencia cambia su barrio de pertenencia cambiando su barrio de residencia. Esto puede suceder si un padre con varios hijos varones compra para uno o más de ellos un terreno residencial en otro barrio. El hijo, por lo general el mayor, que se queda en el viejo barrio, continúa siendo miembro de él después de la muerte de su padre, y cumple las promesas hechas al santo, mientras que un hijo menor se hace miembro del otro barrio. Se observará que existe una tendencia a que sean los hombres de un barrio los que están emparentados y no las mujeres, porque en casi todos los casos

un hijo casado trae a su esposa a vivir en casa de su padre, o en una nueva casa construida cerca, o en el mismo terreno, mientras que las hijas se casan y es posible que a menudo se vayan a vivir en otro barrio. No he hallado evidencia de que el barrio afecte la elección de cónyuge; no parece haber influencias en esa elección, salvo las de proximidad y preferencia temperamental.

De la calidad de miembro de un barrio da fe el importante hecho de pagar la "limosna" (*huentli*) con ocasión de la fiesta del santo del barrio, y así se perpetúa en el caso de individuos que pertenecen a barrios en los que no residen. Así, las familias de La Santísima que viven en Los Reyes pagan la limosna cuando se celebra la fiesta de La Santísima. Es posible que también paguen la limosna para la fiesta de Los Reyes; pero esto es reconocido como una obligación posterior, lo cual no cancela la calidad de miembro del barrio de La Santísima. Mediante ese pago ceremonial se revive anualmente el hecho de que las personas que residen en el enclave de Santa Cruz, dentro del barrio de San Miguel, pertenecen al barrio de Santa Cruz. La limosna es considerada como un compromiso permanente con el santo, un compromiso irrevocable que obliga a la familia de un hombre después de la muerte de este. El dinero así pagado se utiliza para uno o dos fines: las velas que se encienden delante del santo el día de la fiesta, y el castillo de fuegos artificiales que se

quemaba delante de la capilla en la misma ocasión. El pago para cada uno de estos propósitos, de la cuota anual del compromiso perpetuo, es una ocasión solemnizada por rituales actuados y hablados. Las ceremonias tienen lugar en las casas de los mayordomos de las velas y del castillo, y las ocasiones se llaman respectivamente *cerahpa* y *castiyohpa*.<sup>15</sup>

*Los barrios y el sistema agrario.* Los ejidos de Tepoztlán no están divididos en secciones entre los barrios, como lo estaban las *altepetlalli* del pueblo prehispánico. Los bosques y campos de pastoreo pertenecientes al pueblo son utilizados en común por todo el pueblo, sin tener en cuenta la pertenencia a distintos barrios. Los campos cultivados, las milpas y los corrales, que son propiedad absoluta de particulares y se venden y transmiten por herencia, no están agrupados por barrios. Un habitante de San Miguel puede poseer una milpa cerca de Santa Cruz, al otro lado del pueblo, aunque en realidad, naturalmente, las más de las veces, las milpas están cerca de la vivienda de su propietario.

Pero, además de áreas no cultivadas, hay otras tierras comunales que pertenecen a todo el pueblo. Cada barrio posee tierras cuya producto se destina al mantenimiento de la capilla del ba-

<sup>15</sup> Véase R. Redfield, "The Cerahpa and the Castiyohpa in Tepoztlán", en *Mexican Folkways*, núm. 3 (1927), pág. 137.

rrio. O, como dirían los tepoztecos, al mantenimiento del santo: Esas tierras se llaman *tomimil to santo*, "las milpas de nuestro santo".<sup>16</sup> De acuerdo con la ley, el título legal sobre esas tierras corresponde a un individuo, pero este sólo lo tiene en fideicomiso para el santo. Su interés en la tierra no es mayor que el de cualquier otro miembro del barrio. Las tierras son sembradas, cultivadas y cosechadas en común por los hombres del barrio, bajo la dirección del mayordomo del santo, y la cosecha, una vez vendida, se destina al mantenimiento de la capilla (compra de velas, cortinas para los altares, etc.) La mayor parte de las tierras de propiedad común de los barrios son milpas en que se siembra maíz. Pero San Miguel posee además una plantación de chirimoyas, y San Pedro, un bosquecillo de cedros. (Las ramas de cedro, tanto ahora como antes de la Conquista, son muy usadas en la decoración de altares y tienen otros usos religiosos y mágicos.) Asimismo algunos de los barrios, concretamente San Miguel, poseen toros que se utilizan en una especie de rústicas corridas que se celebran a veces en la

fiesta del santo. Durante el resto del año, los toros se prestan a miembros del barrio. El año de mi visita, San Miguel prestó sus toros a Los Reyes con ocasión de la fiesta de este último barrio; Los Reyes no poseía ninguno, o muy pocos.

*El barrio, unidad social.* Es por esta organización social y festiva de la comunidad por lo que el barrio conserva su importancia. Aun cuando no haya fiesta, la capilla funciona como una especie de centro social del barrio; el tanque de agua se encuentra generalmente en esa esquina, y la gente se reúne cerca de él para platicar. Algunos de los barrios han adquirido lámparas de gasolina que cuelgan en la calle fuera de la capilla, y allí acuden por la noche los jóvenes del barrio para hablar, hacer apuestas o escuchar canciones. Pero es en el momento de la fiesta anual cuando la importancia colectiva de los miembros del barrio alcanza su apogeo, y la capilla se convierte en el gran foco de interés para todo el pueblo, e incluso para los parajes vecinos. La decoración de la capilla, el traslado ceremonial de las velas, la erección y quema del castillo, la preparación y el consumo de los platos festivos, el toque de la antigua flauta o del *teponaztli* sobre el techo de la capilla, una o más danzas rituales y a veces toros, todo ello constituye un programa de rituales y entretenimientos que dura entre uno y ocho días.

<sup>16</sup> Los pueblos del valle de Teotihuacán, un poco al norte de la ciudad de México, tenían sus "tierras del santo" hasta no hace mucho; pero ya no las tienen más. Manuel Gamio, *La población del valle de Teotihuacan*, 2 tomos, 3 vols., México, Dirección de Antropología, 1922; t. II, 2: 218.

Aun cuando miembros de otros barrios participan de la diversión, el barrio cuyo santo se celebra actúa como anfitrión, y sus miembros tienen un gran sentimiento de importancia colectiva.

El barrio, como organización religiosa; el edificio religioso central; el dios patrono cuya imagen se guarda dentro de él, y algunos elementos del ceremonial (por ejemplo, el *teponaztli*, la ofrenda de guirnalda de flores, el copal, etc.) son supervivencias de la cultura prehispánica. En los autores del siglo XVI, hay referencias frecuentes a los templos pertenecientes al calpulli<sup>17</sup> y a las tierras cuyo producto se destina a su mantenimiento.<sup>18</sup> En el comentario al Códice Magliabechi se dice:<sup>19</sup>

Y cada barrio hacia otro templo grande do tenían otro ydolo q dezian ellos q era guarda del barrio al qual acorrian con sus peticiones en sus necesidades do es de notar q nunca pedian sino cosas temporales como es de comer y vida y en esto fenecian su oracion. El día que caya la fiesta desde ydolo solo aquel barrio lo festejava y no los otros.

Tal es, precisamente hoy en día, la situación en Tepoztlán. No es necesario insistir en el hecho de que el santo de

cada capilla es visto como el dios especial y protector del barrio, y ese sentimiento se dirige hacia la imagen particular de madera entronizada allí. El santo es un símbolo del sentimiento colectivo del barrio. No es nada desusado que alguien se jacte de la superioridad milagrosa del santo de su barrio: "nuestro barrio es el más importante porque nuestra imagen es la más milagrosa". San Salvador protegió a la gente de Santa Cruz durante la Revolución; San Sebastián se aparece en sueños a la gente de su barrio para darles consejos, y así por el estilo.

Hay, por lo tanto, una moral, un *esprit de corps*, inherente al barrio, que *encarna* en el santo y se expresa ocasionalmente como rivalidad. No se deben ahorrar esfuerzos en la fiesta para mantener el prestigio del barrio. Las organizaciones que mantienen el Carnaval, fiesta secular, son creaciones de tres de los barrios. Esas "comparsas" (grupos de hombres enmascarados que danzan juntos) se esfuerzan cada una por dar mejor espectáculo que las demás, y no es raro que surjan disputas. Durante mi estadía sólo se evitaron las hostilidades entre Santo Domingo y San Miguel mediante el acuerdo de que las dos comparsas danzaran en distintos días.

Esa rivalidad no impide a los barrios funcionar en forma cooperativa con ocasión de fiestas importantes en que se celebra a un santo compartido por

<sup>17</sup> Por ejemplo, en Sahagún, apéndice al Libro II; Las Casas, *Historia de las Indias*, cap. 130.

<sup>18</sup> Las Casas, *ibídem*.

<sup>19</sup> Comentario al f. 74.

banderas mexicanas; allí se organizó una orquesta moderna, etcétera), Santa Cruz es fuertemente católico-primitiva, exclusiva e independiente: "Santa Cruz se gobierna como una pequeña república". San Pedro es un barrio de gentes pobres y analfabetas que conservan en grado notable una mentalidad anti-

gua y se resiente por la presencia de forasteros, y así por el estilo.

*Nombres de barrio.* La conciencia de las personalidades de los barrios recibe una expresión en los nombres aplicados a ellos. Esos nombres están en náhuatl y son siempre nombres de animales. Los nombres:

Santo Domingo	<i>cacame</i>	"sapos"
La Santísima	<i>tzicame</i>	"hormigas"
San Miguel	<i>techihchicame</i>	"lagartijas"
Santa Cruz y San Sebastián	<i>tepemaxtlame</i>	"cacomixtles" <sup>20</sup>
Los Reyes	<i>metzalcuanime</i>	"gusanos de maguey"
San Pedro	<i>tlacuatztintzin</i>	"tlacuaches" <sup>21</sup>

Estos nombres se usan, en forma algo humorística, para referirse a los miembros del barrio tomados colectivamente. Así, al acercarse el 12 de enero, fiesta de Santo Domingo, se dirá: *Ye acitihuitz ilhuitl cacame*, "Ahora viene la fiesta de los sapos."

Los tepoztecos ofrecen dos explicaciones de estos nombres. De acuerdo con la primera, el animal nombrado es particularmente común en la época en que se celebra la fiesta de ese barrio. Así, la fiesta de La Santísima cae en junio, cuando se aran las milpas para sembrar, y por consiguiente, aparecen muchas hormigas en el suelo; la de Santa Cruz es en mayo, cuando los

cacomixtles bajan a comer los zapotes que en esa época están maduros y caen al suelo; la de Los Reyes es en enero, cuando se abren los magueyes para hacer pulque y los gusanos acuden a comer la pulpa expuesta. La otra explicación, que es la más común, afirma que los nombres describen las características de los miembros del barrio. Los de La Santísima se llaman hormigas porque son muchos; andan corriendo y se meten en toda clase de negocios. Los de Santo Domingo se llaman sapos no solo porque son los que viven más

<sup>20</sup> Mamífero semejante al gato, en forma y tamaño, *Bassariscus astuta*.

<sup>21</sup> Zari güeya, comadreja, *Didelphys* sp.

cerca del agua, sino porque están tan hinchados con su propia importancia. Los de San Miguel son llamados lagartijas porque son tan ligeros y despreocupados, tan amantes de tocar y cantar por las noches en las esquinas. Los de Santa Cruz se llaman cacomixtles porque viven arriba bajo las rocas con los cacomixtles. Ciertamente son caracterizaciones correctas. Es muy dudoso que esos nombres representen modificaciones de nombres prehispánicos de calpulli. Designaciones colectivas similares, aunque no siempre en náhuatl y generalmente no correspondientes a nombres de animales, se encuentran en otros pueblos de México.<sup>22</sup> Pero los nombres sí representan la conciencia de individualidades de barrio, y ayudan a mostrar que Tepoztlán es una federación de unidades semiindependientes, como sin duda lo era el pueblo prehispánico.

En resumen, podría decirse que el calpulli ha sobrevivido en Tepoztlán como el barrio. Hay evidencia de que allí algunos rasgos topográficos tuvieron cierto peso en la determinación de las fronteras de esas unidades. Los barrios son unidades de residencia; pero tienden a incluir grupos de líneas familiares ininterrumpidas, que trazan la filiación por el lado del padre. La calidad de miembro del barrio es

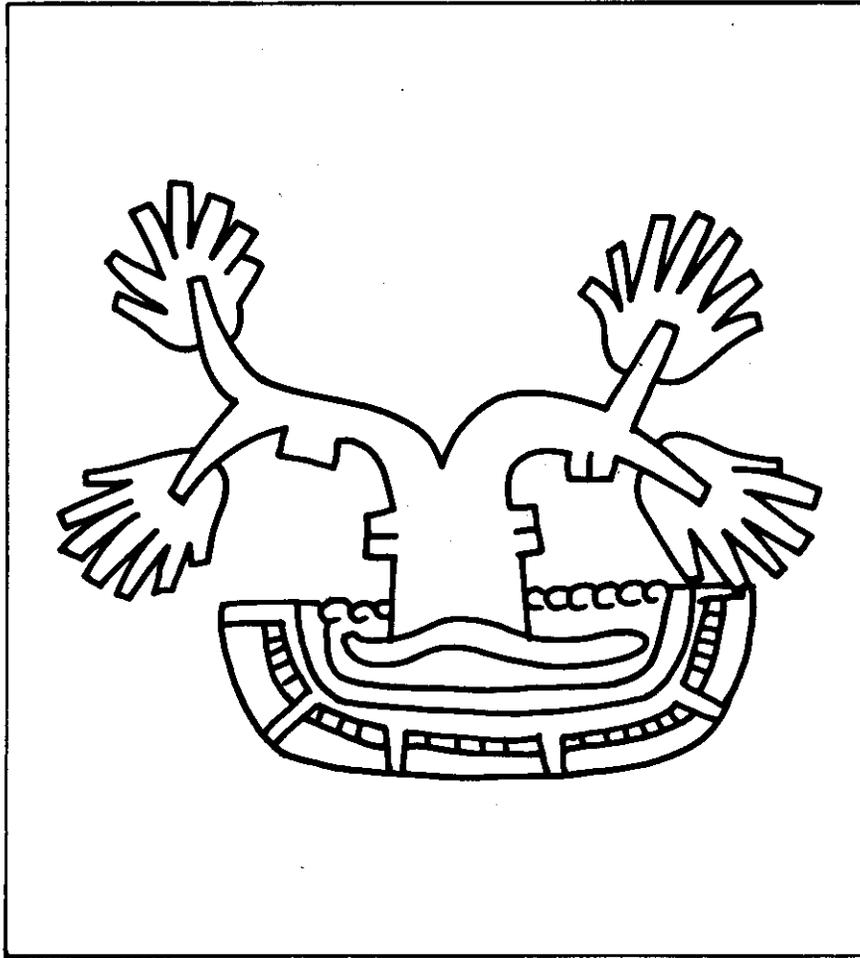
renovada perpetuamente en una ceremonia anual. El barrio, como probablemente ocurría con el calpulli, tiene gran importancia en la organización religiosa y la interrelación social de la comunidad. El santo del barrio continúa la función protectora del dios local del calpulli. El mantenimiento de la capilla de ese santo y la celebración de su fiesta anual, con el juego y el trabajo colectivos que conlleva, desarrollan un fuerte sentimiento de grupos en los miembros del barrio. Los barrios son subculturas de grupo dentro de la organización más amplia del pueblo, y forman una federación de unidades a la vez competitivas y cooperativas.

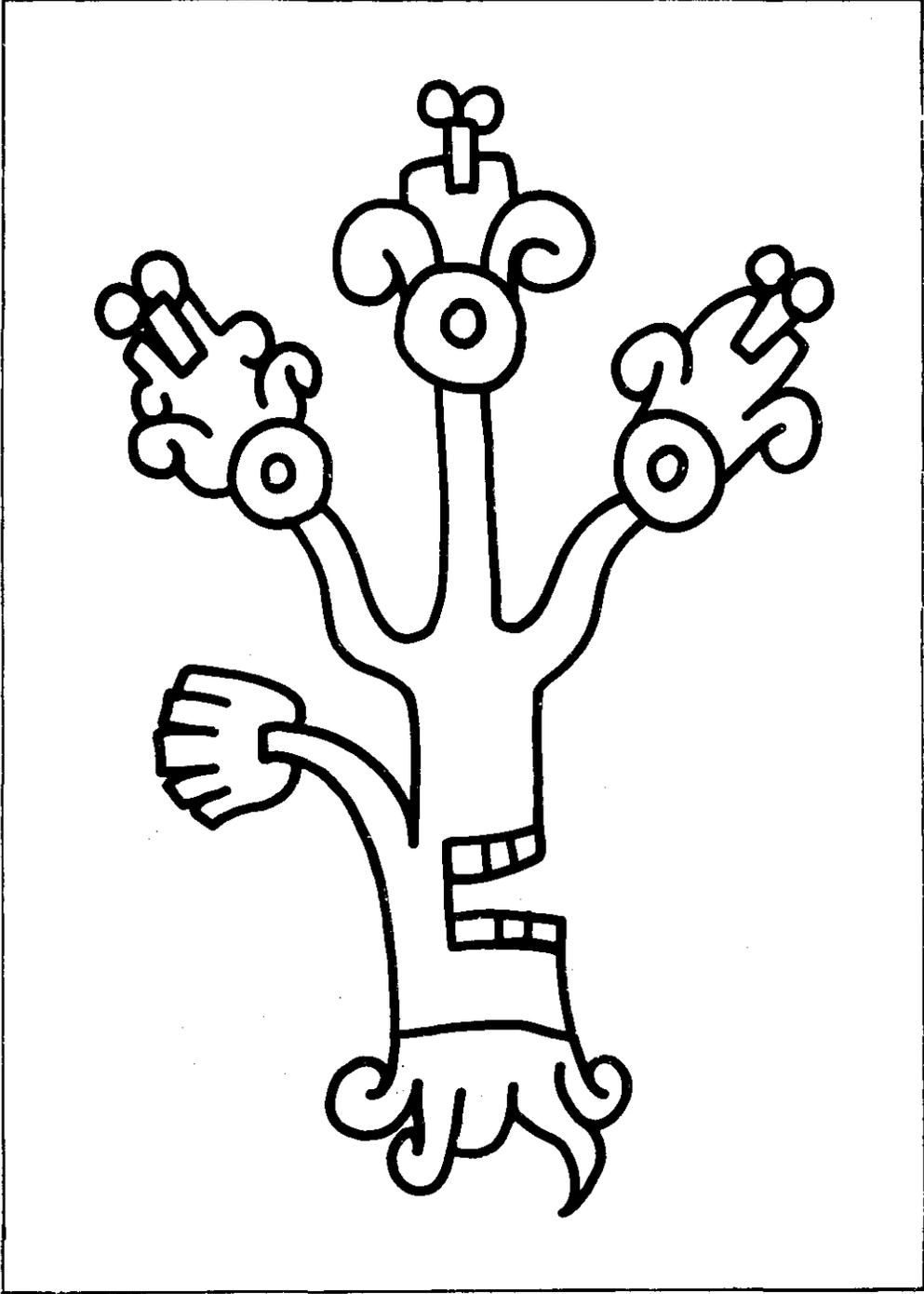
Las funciones del calpulli que no comparte su descendiente, el barrio, son las relacionadas con la guerra, y también las que tienen que ver con la economía y el gobierno, en la medida en que estas corresponden al pueblo o a unidades aún mayores. Esto significa simplemente que la organización tribal fue borrada por la Conquista. La organización festiva y religiosa local, que no choca con ningún modelo impuesto desde afuera por la cultura española, persiste, modificándose en la medida en que lo requieren otros cambios culturales. Tepoztlán no es hoy una sociedad primitiva; es un grupo *folk*, en el sentido especial: un enclave sin escritura que sobrevive

<sup>22</sup> Gamio, *op. cit.*, t. II, pág. 402.

dentro de un nuevo marco cultural impuesto desde afuera por una cultura conquistadora poseedora de escritura y de naturaleza muy distinta.

Windy Pines  
Glenview, Illinois





## Organizaciones unilaterales en México \*

Ralph L. Beals

---

Las frecuentes discusiones acerca de la organización social mexicana en lo pasado se han centrado casi siempre en la naturaleza del sistema de calpullis de los aztecas. Las ocasionales sugerencias de sociedades unilateralmente organizadas en otras partes, han provocado relativamente poco interés, a pesar de la posible luz que podrían arrojar sobre la situación azteca o su importancia, mayor en cuanto a sugerir el tipo de organización social del México pre-azteca. Por esta razón, intentamos reunir los sugestivos datos descubiertos por el autor, en más de tres años de investigación, en fuentes españolas tempranas, y en trabajo de campo entre los mayos del noroeste de México, ignorando deliberadamen-

te, sin embargo, la situación azteca. Si bien es posible que no se llegue a ninguna conclusión definitiva, los datos podrían reforzar la convicción que existe ya, en muchos estudiosos, de que en el fondo de la historia cultural mexicana se encuentran organizaciones unilaterales, aun cuando en el caso de los aztecas las pruebas puedan no ser satisfactorias.

Los datos reunidos se refieren principalmente al oeste y el sur de México, y en conjunto son sugestivos antes que concluyentes. Empezaré por Sonora, y avanzaré hacia el sur en su presentación, dejando de lado por el momento el caso pima-pápago.

*Opata.* Bandelier señala una división en pueblos, entre los ópata, como sigue:

\* De *American Anthropologist*, vol. 34, 1932.

\*1 Traducción Stella Mastrangelo, 1939, Uruguay. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM, México.

También observé o me hicieron observar, una división en grupos originales, restos de antiguas ligas tribales, evidenciada por las asociaciones de determinados pueblos contra otros en el juego de pelota. Así Banamiche y Sinoquipe juegan contra Huepaca y Aconchi.<sup>2</sup>

Aun cuando Bandelier cree que esto es una supervivencia de diferencias dialectales y regionales, evoca la división de pueblos del sureste.

Hernández cita a Ramón Corral,<sup>3</sup> antiguo gobernador de Sonora:

Los domingos se reúnen todos los varones a jugar el Guachicori, [carrera con dos huesos mancornados] ó el Gomi [juego con dos pelotas de madera]: para lo primero está dividido el pueblo en barrios de arriba y de abajo, que son contendientes y contrarios.<sup>4</sup>

1. Este trabajo fue escrito cuando el autor era *Fellow* en Ciencias Biológicas del *National Research Council*.
2. Adolph Bandelier, "Final Report of Investigations Among the Indians of the Southwestern United States", *Papers of the Archaeological Institute of America*, Am. S. 3, vol. 1 (Cambridge, 1890), págs. 238-39.
3. No he podido consultar el libro de Corral, *Las razas indígenas del estado de Sonora*, pero creo que Hernández cita esta obra. También cita una biografía, sorprendentemente comprensiva, del gran jefe yaqui Cajeme.
4. Fortunato Hernández, *Las razas indígenas de Sonora y la guerra del Yaqui*, México, 1902.

En mi opinión, esto es evidencia casi concluyente de la anterior existencia de divisiones de mitades.

*Cahíta*. La información referente a los cahíta se basa en parte en trabajo de campo. Durante la última parte de mi estadía entre los mayos, en 1931, obtuve la siguiente información, en forma independiente, de dos ancianos:

En la juventud de los informantes, los mayos vivían en rancherías. En cada ranchería había tres apellidos diferentes. A veces eran cuatro o dos; pero tres era el número regular. Todos los habitantes de una ranchería eran considerados parientes y el matrimonio era obligatoriamente exogámico. Se podía casarse dentro de la ranchería de la madre, pero no con alguien de su mismo apellido. Estaba prohibido el matrimonio de primos en primer o segundo grado, por cualquier lado. La descendencia y la residencia eran paternas. El jefe repartía cada año la tierra entre los hombres casados, de acuerdo con el tamaño de su familia. Esto representa las condiciones imperantes después de la cristianización, antes de la división de los ejidos o tierras comunales bajo el gobierno del general Díaz. No está claro hasta dónde representa las condiciones aborígenes, pero toda la información disponible acerca de la situación anterior es enteramente compatible con esta forma de vida. El tiempo impidió verificar esta información, o investigar a

los yaquis vecinos; esperamos hacerlo pronto.<sup>5</sup>

Aparentemente los mayos estaban organizados en *sibs* o linajes patrilineales. Sería deseable tener más información acerca de la naturaleza de los apellidos, y si aparecían en más de un pueblo.

En las poblaciones mayores de los cahítas del sur, "aunque a veces se hallan muchos pueblos de una misma lengua, también sucede que en un mismo pueblo sean diferentes las de sus barrios".<sup>6</sup> Esta situación podría haber surgido por la aglomeración de unidades menores. Durante los consejos, cuando terminaba de hablar un orador, "Si era viejo el que había predicado. . . el aplauso era este: Has hablado y amonestádonos muy bien, mi abuelo. . . Si era viejo el que daba el parabien, decía: Mi hermano mayor o menor. . . Y el ordinario epílogo del sermón era exhortar a todos los del pueblo, chicos y grandes, invocándolos con nombres de parentesco, mis abuelos mis padres, mis hermanos mayores y menores, hijos e hijas de mis hermanos".<sup>7</sup> Esta es enteramente

compatible con la idea de grupos de parentesco localizados.

Vale la pena señalar rápidamente que los cahítas practicaban antiguamente la "carrera al palo", en forma muy similar a la usada en el suroeste de los Estados Unidos. Lo que parece significativo es la afirmación de que, en ocasiones, "se desafiaban pueblos enteros".<sup>8</sup> En vista de la situación imperante en el suroeste, esto bien podría apoyar una conexión socio-ceremonial.

*Acaxee.* Los acaxee vivían en rancherías "cada uno con sus hijos, nietos y parientes"<sup>9</sup> en quienes confiaban para vengar agravios. Aparentemente, esto sería comparable con la situación de los cahítas. Los humes, una rama de los acaxees, tenían nueve pueblos, cada uno con cuatro o cinco rancherías que incluían a seis o siete "vecinos casados".<sup>10</sup>

Los acaxees practicaban un juego de pelota de tipo mexicano (que jugaban también los cahítas), el cual tenía importantísimas asociaciones ceremoniales, y salvo en los juegos de práctica, un pueblo o una ranchería jugaba contra otra unidad igual, en circunstancias

5. Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triunphos de nuestra Santa Fee* etc., 3 vols., México, Editorial Layac, 1944. Pérez de Ribas da un indicio del grupo familiar yaquí cuando dice que una casa fue alcanzada por un rayo, y murieron la esposa, la nuera y un nieto de un hombre.
6. *Ibid.*, t. I, pág. 144.
7. *Ibid.*, t. I, pág. 141.

8. *Ibid.*, t. I, pág. 136.
9. Alegre, Francisco Javier, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva España*, México, 1841, t. I, pág. 396.
10. *Documentos para la historia de México*, serie 4, t. III, México, 1853-7, pág. 96.

similares a las de la "corrida al palo" de los cahítas.<sup>11</sup>

*México centro-occidental.* En esta región, desde Culiacán hasta Colima, sólo hay información sobre barrios. Las referencias a estos las he reunido en otra parte: existían, por lo menos en parte del territorio cahíta, provincia de Culiacán, Tepic, y en general en Jalisco. Hacia el este, existían en Michoacán, México y sus inmediaciones, y en territorio huasteco. En Cuiseo, Jalisco, un barrio estaba ocupado por gentes bilingües, hablantes de náhuatl y de tarasco, que no huyeron de la expedición de Guzmán, a diferencia de los habitantes de los demás barrios del pueblo.<sup>12</sup> En Cutzalan, Jalisco, cada barrio tenía su propio ídolo,<sup>13</sup> mientras que en Ameca, Jalisco, había "tequitlatos o mandones" en cada barrio.<sup>14</sup>

*Michoacán.* Los tarascos de Michoacán parecen haber tenido matrimonio endogámico dentro de castas o incluso

familias, pero no está del todo claro que así ocurriera entre las clases bajas: existe una sugerencia de que estas últimas practicaban el matrimonio exogámico dentro de barrios delimitados. Entre las clases bajas, en el caso de parejas que hubieran tenido relaciones sexuales antes de casarse, la mujer era llevada por sus familiares a la casa del hombre y entregada a él con una explicación de las razones:

si eran de un barrio quedaban casados, si no no se la daban.<sup>15</sup>

Esto podría indicar exogamia en un sistema de mitades o fratrias, o bien endogamia; pero es una evidencia tan tenue, que quizás lo mejor sería dejarla de lado, hasta que haya más información. Joyce dice que el matrimonio era endógamo en castas y barrios, pero ignoro cuáles son sus fuentes.<sup>16</sup> Es extraño que en una sociedad endógama estuviera permitido el casamiento de una madre con su hijo, o un tío con su sobrina y, en cambio, estuviera prohibido el de un padre con su hija, o el de un sobrino con su tía.<sup>17</sup> Si bien es probable que al cronista se le escapara

11. Por una descripción, véase Ralph L. Beals, *The Acaxee of the Mexican Sierra*, en prensa.

12. Ralph L. Beals, "The Comparative Ethnology of Northern México before 1750", en *Ibero-Americana*, núm. 2, 1932, págs. 118-21.

13. Fray Antonio Tello, *Libro Segundo de la Crónica Miscelánea en que se trata de la Conquista espiritual y temporal de la Santa Provincia de Xalisco en el Nuevo Reino de la Galicia y Nueva Viscaya*, Guadalajara, 1896, pág. 142.

14. *Noticias varias de Nueva Galicia*, Guadalajara, 1878, pág. 260.

15. *Relación de las ceremonias, rictos, poblacion y gubernacion de los indios de Mechuacan, hecha al Illmo Sr. D. Ant. de Mendoza*, Morelia, 1903, págs. 47-56.

16. Thomas A. Joyce, *Mexican Archaeology*, Nueva York, 1914, pág. 163.

17. *Relación de . . . Mechuacan*, cit., p. 57. [Dice el párrafo citado: "no guardaban

el sentido exacto de estos términos, por cualquier interpretación razonable de ellos serían compatibles con una organización paterna de *sibs*, pero nunca con una organización materna.<sup>18</sup>

*Colima.* La situación sugiere unidades exógamas con ubicación territorial. No está dada la filiación, aunque probablemente era paterna:

casanse y hazen diborcios y rrepudios á sus antojos y alvedrios ellos y ellas llamandonos á nosotros los xpianos papas nombre entre ellos reverencial y que en su lengua suena padre ó persona á quien se deve y á de tener respecto y obediencia es cada uno papa en sus propios negocios y dispensaciones sin querer otra abtoridad toman las mugeres y maridos

afinidad de ninguno de los grados en su tiempo y la consanguinidad sino era en primer grado; todos los grados eran lícitos entre ellos madre e hijo; nunca se casaban ni hermano con hermano ni padre con hija, ni sobrino con tía. . . Bien se casaba el tío con su sobrina mas no el sobrino con su tía". (p. 57) Sin embargo, la cuidadosa ed. de Francisco Miranda (Morelia, 1980) dice: "No guardaban afinidad de ninguno de los grados, en su tiempo. Y la consanguinidad, si no era en primer grado, todos los grados eran lícitos entre ellos. Madre e hijo nunca se casaban, ni hermano con hermana, ni padre con hija, ni sobrino con tía. . . Bien se casaba el tío con su sobrina mas no el sobrino con su tía." (pags. 272-3). (T.)]

18. Por ulterior discusión de este problema véase Beals, "Comparative Ethnology", cit.

que quieren con madres y hijas juntamente: cuñados con cuñadas con dos ó tres hermanos ó hermanas junto con primos y primas y teniendo esta manera de contraer sus matrimonios por cosa lícita y sin horror creen ser culpa sin remisión abominable: juntarse por ninguna vía hombre ni muger de un apellido con persona de aquel mismo apellido y así el yndio ó yndia que tropieça en aquesta bestial ceguedad es tenido por enemigo comun y aborrecido y perseguido de todos: tanta es la demencia y engaño destes que afirman que los apellidos son la cierta consanguinidad y parentesco y que este se á de guardar y temer y no lo que verdaderamente lo es.<sup>19</sup>

pueblan por las cuchillas y cumbreres de las lomas y por las medias laderas dellas divididamente é lexos unos de otros pero donde el lugar y sus antojos se conciertan se congregan algunos barriezuelos de seis o siete vezinos en casas juntas sin guardar concierto.<sup>20</sup>

tenian guerra estos yndios colimas. . . entre si mesmos de apellido contra apellido a manera de vandos.<sup>21</sup>

19. Juan Suárez de Cepeda, "Relación de los indios colimas de la Nueva Granada" (1581), en *Anales del Museo Nacional de Arqueología*, 3a. época, vol. IV, México, 1912, pp. 510-11.

20. *Ibid.*, pág. 511.

21. *Ibid.*, pág. 519.

Esto nuevamente sugiere los *sibs* patrilineales con ubicación territorial que se encuentran en otras partes.

*Sureste de México.* Los zapotecos, probablemente los mixtecos, y quizá los mixes y zoques, tenían sistemas de *sibs*.<sup>22</sup> El doctor Radin me informa de que la evidencia sobre el tipo de filiación es tenue, pero él concluiría que era maternal por el hecho de que los hijos de hermanas no podían casarse.

*Lacandones.* Entre los lacandones, la filiación es paternal. La principal herencia es por el hijo mayor, y en parte, por los hijos menores. Si no hay hijos varones, heredan los hermanos, nunca la esposa o las hijas. Cada familia lleva el nombre de algún animal, y hay cierta medida de ubicación territorial en cuanto a los que llevan el mismo nombre, los cuales viven generalmente en la misma zona. Son raros los matrimonios entre individuos del mismo apellido. Existen indicios de una organización más compleja de estos *sibs* o líneas de filiación, que ha sido prácticamente obliterada.<sup>23</sup>

*Mayas.* Dice Landa:

Que tienen mucha cuenta con saber

el origen de sus linajes, especialmente si vienen de alguna casa de Mayapán; y eso procuraban saberlo de los sacerdotes, que es una de sus ciencias, y jácense mucho de los varones señalados que ha habido en sus linajes. Los nombres de los padres duran siempre en los hijos; en las hijas no. A sus hijos e hijas los llamaban siempre por el nombre del padre y de la madre; el del padre como propio, y el de la madre como apelativo; de esta manera, el hijo de *Chel* y *Chan* llamaban *Nachanchei*, que quiere decir hijos de fulanos y esta es la causa (por la cual) dicen los indios que los de un nombre son deudos y se tratan por tales. Y por eso cuando vienen a parte no conocido (y se ven) necesitados, acuden luego al nombre, y si hay alguien (que lo lleve), luego con toda caridad se reciben y tratan. Y así ninguna mujer u hombre se casaba con otro del mismo nombre porque en ellos era gran infamia. Llámense ahora por los nombres de pila y los otros.

Que los indios no admitían que las hijas heredaran con los hermanos sino era por vía de piedad o voluntad; y entonces dábanles algo del montón y lo demás lo partían igualmente los hermanos, salvo que al que más notablemente había ayudado a allegar la hacienda, dábanle su equivalencia; y si eran todas hijas, heredaban los hermanos (del pa-

22. Paul Radin, *Mexican Kinship Systems*, U. of Calif. Publications in American Archaeology and Ethnology 31, pág. 2.

23. Alfred M. Tozzer, "A Comparative Study of the Mayas and Lacandones", *Report of the Archaeological Institute of America*, Nueva York, 1907, págs. 40-41.

dre)<sup>24</sup> . . . si algunos se casaban con las cuñadas, mujeres de sus hermanos, era tenido por malo. No se casaban con sus madrastras ni cuñadas, hermanas de sus mujeres, ni tías, hermanas de sus madres, y si alguno lo hacía era tenido (por) malo. Con todas las demás parientas de parte de su madre contraían (matrimonio), aunque fuese (su) prima hermana.<sup>25</sup>

Una vez más, esto sólo tiene sentido si suponemos un sistema de *sibs*.

*Kakchiqueles*. Según Joyce, los kakchiqueles tienen un sistema de *sibs* similar al calpulli mexicano, pero basado en el parentesco antes que en la residencia.<sup>26</sup> No estaban permitidos el sororato ni el levirato, ni el matrimonio con tías maternas. La residencia era matrilocal durante cinco o seis años, esto en relación con un servicio por la novia.<sup>27</sup> El hombre se convertía en pariente del clan de su mujer; pero ella nunca pasaba a serlo del clan de su marido.<sup>28</sup> Esto sugiere muy claramente un sistema maternal, aunque los demás puntos son tan similares al de los mayas yucatecos, que surge la tentación de creer que hay un error

en el énfasis puesto en la filiación maternal. El reinado entre los kakchiqueles se transmitía por la línea masculina.<sup>29</sup>

*Regiones adyacentes*. En la zona norte de México, los pimas y los pápagos tenían *sibs* paternas que no afectaban el matrimonio. Estos se dividían en dos grupos. Los Buitres o Gentes Rojas, y los Coyotes o Gentes Blancas.<sup>30</sup> Esta división por colores existía también entre las mitades en el suroeste.<sup>31</sup> La asociación de una mitad con el coyote es general en el sur de California; la asociación de las dos mitades con arriba y abajo, como entre los ópatas, aparece también entre los yokuts, los mono-occidentales, y los luisenos.<sup>32</sup> Linajes masculinos ubicados territorialmente se encuentran en el sur de California en general, salvo entre los yumas del río Colorado, y hacia el norte, hasta los miwok. Los yumas del Río Colorado tienen clanes patrilineales, y en California, la importancia del linaje patrilineal con ubicación territorial a menudo está oculta por la organización en clanes y mitades.<sup>33</sup> Sin embar-

24. Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, ed. de A. M. Garibay K., México, Porrúa, 1973 (10a. ed.), págs. 41-42.

25. *Ibidem*.

26. Joyce, *op. cit.*, pág. 282.

27. *Ibid.*, pág. 285.

28. *Ibid.*, pág. 286.

29. *Ibid.*, pág. 278.

30. Frank Russell, *The Pima*, BAE-R 26,

30. Frank Russell, *The Pima*, BAE-R 26, 1904-5, pág. 197.

31. John R. Swanton, *Creek Social Organization*, BAE-R 42, 1928, pág. 157.

32. William Duncan Strong, *Aboriginal Society in Southern California*, UC PAAE 26, pág. 341.

33. *Ibid.*, pág. 342.

go, Strong señala que el linaje sólo difiere de lo que llama clan en el incremento de las funciones socio-ceremoniales, sin que exista una verdadera diferencia de calidad.<sup>34</sup> La división ópata en barrios de arriba y de abajo para el juego de pelota, adquiere particular interés, en vista de la difundida existencia de esa práctica en el oeste de los Estados Unidos, y en los datos citados sobre los cahítas y los acaxeos.

*Hacia el sur.* Estaría fuera de los límites de este trabajo la tentativa de entrar en los datos sobre Centro y Sudamérica. Sin embargo, el doctor Ronald L. Olson ha señalado algunos hechos interesantes en el Perú, particularmente la antigua división en dos o en cuatro común a buena parte del imperio inca, y particularmente, la división de la porción principal de la capital, el Cuzco, en dos barrios llamados de arriba



(A) Mapa 1. Instituciones unilaterales en México y el suroeste de los Estados Unidos, basado en los datos contenidos en este trabajo; en Edward W. Gifford, "Clans and Moities in Southern California", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, núm. 14, pág. 215; y en Willian Duncan Strong, "An Analysis of Southwestern Society", *American Anthropologist*, núm. 29, pág. 17.

34. *Ibid.*, pág. 344.

y de abajo, o derecho e izquierdo, mayor-menor, masculino-femenino, y que eran quizá exógamos.<sup>35</sup> En 1930, el doctor Olson observó pueblos modernos en la sierra peruana que estaban organizados en mitades con funciones recíprocas significativas.

### *Conclusiones*

Los datos esbozados, pese a su escasez, parecen ofrecer material para la formulación de una hipótesis de trabajo. Las afirmaciones a medias de casi todas las fuentes españolas, no dan quizás prueba convincente de la existencia de clanes o *sibs*, en el sentido que da a este término Strong, es decir, una organización unilateral con implicaciones y funciones socio-ceremoniales, pero sí apuntan a la probabilidad de tales organizaciones, según la interpretación más conservadora, y muestran, en forma bastante concluyente, la existencia de grupos de linaje exógamos patrilineales en buena parte de la costa del Pacífico de México. Estos grupos, frecuentemente ubicados territorialmente, se encuentran desde cerca de la frontera norteamericana hasta cerca del área zapoteco-mixteca, donde entran en contacto con sistemas de *sibs*,

tanto paternas, como maternales (suponiendo que la región desconocida de Guerrero se asemeje a los colimas o a los mixtecos). Esta última parece ser parte de un área de organización unilateral que se extiende hacia el sur hasta los kakchiqueles. De América Central, hasta ahora no tenemos datos: pero el material sudamericano es sumamente sugestivo.

El hecho de que el barrio se encuentra en y cerca de un área de grupos patrilineales localizados, tiene cierta significación. Es difícil decir qué significaba exactamente el barrio para los españoles en esta región; no obstante esto, como he señalado en otra parte, era evidentemente una unidad geográfica reconocible del pueblo, y en la región de pueblos más grandes, desde Jalisco hasta Culiacán, con toda probabilidad era simplemente la expresión tangible de la formación de los pueblos por la unión de grupos de parentesco con ubicación territorial que antes vivían en pueblos separados.<sup>36</sup> Los barrios de la costa del Pacífico deben haber tenido algún valor funcional y, como hemos visto en el caso citado de Cuiseo, Jalisco, no solo representaban una división visualmente discernible del pueblo, sino que en realidad representaban algún tipo de diferencia entre las gentes. En consecuencia, parece sumamente probable

35. La mayoría de los datos pueden encontrarse en Philip Means, *Ancient Civilizations of the Andes*, Nueva York, 1931, págs. 207, 208, 219, 306-7, y Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales de los Incas*.

36. Beals, "Comparative Ethnology", cit.

que constituyan una demostración de lo que hubiera ocurrido si las circunstancias hubieran impuesto la amalgamación de los linajes patrilineales exógamos de, por ejemplo, los mayos, en poblaciones donde se preservara la localización de esas unidades. Por su distribución en áreas de pueblos grandes, es evidente que de alguna manera estaban correlacionados con la reducción de pueblos a comunidades mayores, y además, que se encontraban en un área por lo menos en contacto con pueblos organizados en forma unilateral.

Esta situación hace más probable la existencia de una organización de *sibs* entre los aztecas, aunque naturalmente no prueba nada. Un nuevo análisis exhaustivo de la organización social de los aztecas, sin embargo, podría revelar rasgos comparables a los datos presentados en este trabajo. O bien podría descubrir que los rasgos de la organización social azteca que sugieren un sistema de *sibs*, son elementos aberrantes, sin valor funcional real, heredados de una cultura anterior que utilizara los *sibs*, o bien tomados de los pueblos vecinos que usaban *sibs*.

Con respecto a la situación norteamericana en general, los datos sugieren que los grupos de linajes paternos con ubicación territorial de California, representan una extensión de un área que llega desde casi el sur de México, a lo largo de la costa, hasta los miwok

de California central. No arrojan luz alguna sobre si las mitades se desplazaron junto con el básico grupo de linaje patrilineal, aunque la sugerencia de mitades entre los ópatas en particular apunta a conexiones hacia el sur también de las mitades. Además, en cierto modo, invierte la situación del suroeste de los Estados Unidos, y sugiere que debemos ver la organización de *sibs* matrilineales en esa región, como marginal a una área patrilineal. Los datos, si los aceptamos, proporcionarán tal vez apoyo adicional a la teoría de una fuente única de los sistemas de *sibs* norteamericanos que ha propuesto el doctor Ronald L. Olson.<sup>37</sup>

La evaluación exacta de los datos presentados aquí, la dejo a otros más competentes que yo. Sin embargo, pienso que la fuerte sugerencia de vinculación con las culturas del sur de México es de considerable significación. Tengo en mis manos datos, que espero publicar pronto, los cuales inducen a creer que en una época hubo importantes influencias del sur de México en la costa del Pacífico de México, y probablemente ejercieron también cierta influencia en partes, del suroeste de los Estados Unidos. Estos datos deberían reforzar marcadamente la evidencia sobre la difusión de las instituciones patrilineales por la misma ruta.

37. Ronald L. Olson, *Unilateral Institutions in North America*, manuscrito inédito.

# El sistema de parentesco maya y el matrimonio entre primos cruzados\*

Fred Eggan

## Introducción<sup>1</sup>

Si bien sabemos bastante acerca de algunos aspectos de la cultura de los antiguos mayas, la información de que disponemos en la actualidad sobre su organización social es sumamente insatisfactoria. Con respecto al parentesco apenas se han presentado unas cuantas listas parciales de términos, que escasa-

mente alcanzan a dar un cuadro claro de la naturaleza de su sistema de parentesco. Menos satisfactoria aún es la información relativa a la estructura social, la filiación, el matrimonio, etc. Landa<sup>2</sup> apenas dedica unos pocos párrafos a estos temas, mientras que Tozzer<sup>3</sup> señala algunas posibles supervivencias entre los lacandones.

Con la reciente publicación del *Diccionario de Motul*, sin embargo,<sup>4</sup> se ha puesto al alcance de los etnólogos una cantidad considerable de material nue-

\* De *American Anthropologist*, vol. 36, 1934.

Traducción Stella Mastrangelo, 1939, Uruguay. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México.

1. Este estudio fue iniciado por el Dr. Robert Redfield, y contó con la valiosa colaboración de Eric S. Thompson, quien reunió las palabras de parentesco, como parte de un estudio del *Diccionario de Motul*, página por página. El profesor A. R. Radcliffe-Brown aportó sugerencias y críticas importantes, y el Dr. Manuel J. Andrade aclaró varias dificultades lingüísticas. El autor debe mucho a todos ellos.

2. Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*; existen numerosas ediciones; v., p. ej., la de A. M. Garibay K., México, Porrúa, 1973.

3. A. M. Tozzer, "A Comparative Study of the Mayas and Lacandones", *Report of the Archaeological Institute of America*, Nueva York, 1907.

4. *Diccionario de Motul, Maya-Español*, ed. de Juan Martínez Hernández, Mérida, 1929.

vo, incluyendo un conjunto mucho más completo de términos de parentesco y sus aplicaciones, que arroja nueva luz sobre la naturaleza del sistema de parentesco y el tipo de matrimonio que probablemente prevalecía entre los antiguos mayas.

La importancia del sistema de parentesco en relación con la organización social y las prácticas matrimoniales, ha sido subestimada por la mayoría de los etnólogos norteamericanos. Lowie ha subrayado recientemente esa relación:

Los términos de parentesco son estudiados por el antropólogo, no solo como otras tantas palabras que invitan al análisis y la comparación filológicos, sino como correlatos de la costumbre social. Hablando en general, el uso de una designación de parentesco específica, por ejemplo, para el tío materno, distinta de la usada para el tío paterno, indica que el primero recibe un trato diferente de sus sobrinos y sobrinas. Además, si un término de este tipo abarca una serie de individuos, es probable que el hablante esté vinculado a todos ellos por ese mismo conjunto de deberes y derechos recíprocos, aunque la intensidad puede variar con la proximidad de la relación. A veces, la esencia misma del tejido social puede estar demostrablemente conectada con el modo de

clasificar a los parientes. Así, la nomenclatura del parentesco se convierte en uno de los temas más importante de la organización social.<sup>5</sup>

Desde luego, es sumamente deseable que ese parentesco sea observado directamente, pues como ha señalado el profesor Radcliffe-Brown:

... la manera como se clasifican los parientes para fines sociales, si bien está correlacionada con la terminología, no se puede deducir con certeza ni con detalle de esa terminología.<sup>6</sup>

Como ya no es posible la observación directa del sistema de parentesco de los antiguos mayas, parece deseable analizar el material existente en un intento de llegar a alguna conclusión tentativa que puede tener valor, tanto para la interpretación de la organización social de los mayas, como para el ulterior estudio de otros grupos centroamericanos.

Respecto de esto, podría ser pertinente recordar que hace mucho tiempo que Rivers<sup>7</sup> señaló la posibilidad del

5. R. H. Lowie, "Relationship terms", *Encyclopaedia Britannica*, 14a. ed., 1929.
6. A. R. Radcliffe-Brown, *The social organization of Australian tribes*, Oceani Monographs, núm. 1, 1931, págs. 12-13 (nota).
7. W. H. R. Rivers, *Kinship and social organization*, Londres, 1914.

matrimonio entre primos cruzados, en algunos grupos de crees, basándose en la terminología de parentesco; en que Hallowell<sup>8</sup> llegó independientemente a conclusiones similares, y en que más tarde Strong<sup>9</sup> encontró efectivamente el matrimonio entre primos cruzados en el grupo norte de naskapi.

El análisis de los términos de parentesco mayas, con respecto a sus varias aplicaciones, indica claramente un sistema de matrimonio entre primos cruzados bilaterales. En vista de la rareza con que se registra este tipo de matrimonio en América del Norte, y de su existencia en Sudamérica, además de las breves referencias al respecto en Centroamérica, toda nueva evidencia es importante, ya que será significativa también por lo que toca a opiniones propuestas recientemente por Ralph Beals<sup>10</sup> sobre la naturaleza de la organización social mexicana.

La siguiente lista de términos mayas y sus aplicaciones procede de los vocabularios de Motul y fray Pedro Beltrán de Santa Rosa.<sup>11</sup> Ambas fuentes con-

cuerdan bastante, si bien la primera es mucho más extensa. Los vocablos que aparecen solo en el vocabulario de Beltrán de Santa Rosa están marcados con una B. La variada índole de las aplicaciones hace difícil ordenarlos sistemáticamente: el orden escogido se basa principalmente en la generación; cuando hay términos repetidos, están señalados con un asterisco, y las aplicaciones completas se dan solamente la primera vez. Varios de ellos, en particular los relativos a parientes por afinidad, se combinan mediante el uso de una palabra descriptiva.

#### Términos de parentesco mayas y sus aplicaciones

##### Generación del ego

*zucun* (recíproco: *idzin*) hermano mayor; padre del padre del hombre; primo segundo del hombre (si es mayor).

La fecha de compilación del Diccionario de Motul es incierta. Juan Martínez Hernández, editor de la edición utilizada, dice (pág. XVII), que debe haber sido escrito en el último cuarto del siglo XVI, porque bajo la voz *budz-ek*, el autor menciona un cometa observado en el año 1577. Beltrán dice, en su gramática, cuya primera edición es de 1746, y de la cual Pío Pérez extrajo el vocabulario utilizado, que dictó su obra en 1742. Hay una lista de términos dados por Beltrán en un trabajo de P. Radin, AA, vol. 27, 1925, págs. 100-102, y otra más completa en M. H. Watkins, *Terms of relationship in aboriginal Mexico*, tesis de maestría, Universidad de Chicago, 1930.

8. A. I. Hallowell, "Was cross-cousin marriage formerly practiced by the North Central Algonkian?", *ICA*, núm. 23, Nueva York, 1928.
9. W. D. Strong, "Cross-cousin marriage and the culture of the Northeast Algonkian", *AA*, vol. 31, 1929, págs. 277-288.
10. Ralph Beals, "Unilateral organizations in Mexico", *AA*, vol. 34, 1932, págs. 467-475 trad. en este mismo número
11. Fray Pedro Beltrán de Santa Rosa de Lima, *Arte del idioma maya*, 2a. ed., Mérida, 1857.

- cic* (recíproco: *idzin*), hermana mayor; hija del hermano de la madre del hombre (si es mayor); madre de la esposa del hijo del hombre.
- idzin* (recíprocos: *zucun*, *cic*), hermano menor; hermana menor; hijo del hijo del hombre; hija del hijo del hombre.
- mam* (recíproco: *mam*), hijo de la hermana de la madre del hombre; hijo del hermano del padre del hombre; padre de la madre del hombre; hijo de la hija del hombre.
- ca zucun*,<sup>12</sup> primo varón mayor ("segundo hermano mayor")(B); marido de la hermana mayor de la esposa; bisabuelo.
- ca cic*, prima mayor (B); madre de la madre de la mujer.
- ca idzin*, primo más joven, varón o mujer (B); hijo del hijo del hombre, bisnieto.
- zucun cabal*, marido de la hermana mayor del marido; padre del marido de la hija de la mujer; madre de la esposa del hijo de la mujer.
- cic bal*, esposa del hermano de la esposa (si el hermano es mayor).
- chich*, esposa del hermano de la esposa; madre de la madre del hombre; esposa del hijo de la hija del hombre.
- idzin cabal*, marido de la hermana menor de la esposa; esposa del hermano menor de la esposa; marido de la hija de la hija del hombre; esposa del hermano menor del marido; marido de la hermana menor del marido.
- hachil*, hermano de la esposa; marido de la hermana del hombre; suegro (no voc.).
- hauan*, hermana del marido; esposa del hermano de la mujer; madre de la esposa del hijo de la mujer; madre del marido de la hija de la mujer; madre del marido, madre de la esposa.
- muu*, hermana de la esposa; esposa del hermano del hombre; hermano del marido; marido de la hermana de la mujer.
- baal*, hermano de la esposa; marido de la nieta del hombre; abuelo de la esposa.
- bal*, padre de la esposa del hijo del hombre; padre del marido de la hija del hombre; padre del padre de la esposa.
- bal*, padre de la esposa del hijo del hombre; padre del marido de la hija del hombre; padre del padre de la esposa.
- icham*, marido.
- atan*, esposa.

12. Los primos segundos se designan anteponiendo la voz *ox*, "tercero", y los primos terceros, anteponiendo *can*, "cuar-

to", (Beltrán). Hay cierta diferencia en cuanto a la aplicación de estos términos, entre Beltrán y el Diccionario de Motul.

## Generación de los padres

*yum*<sup>13</sup> (recíproco: *mehen*), padre.

*mahan yum*,<sup>14</sup> padrastro.

*dze yum* (recíproco: *mehen*), hermano del padre; hermano del padrastro; marido de la hermana de la madre.

*na* (recíproco: *al*), madre.

*mahan na*, madrastra del hombre.

*dze na*<sup>15</sup> (recíproco: *al*), hermana de la madre del hombre; esposa del hermano del padre del hombre.

*acan* (recíproco: *achak*), hermano de la madre del hombre; hermano de la madrastra del hombre; marido de la hermana del padre del hombre; abuelo de la madre del hombre.

*han*, hermano de la madre del hombre; hermano de la madre de la esposa; esposo de la hija del hombre; hijo del hermano de la esposa; padre de la esposa; marido de la hermana de la madre del hombre; marido de la hija de la mujer.

*ix cit* (recíproco: *mehen*), hermana del padre del hombre; hermana del pa-

drastro del hombre; esposa del hermano de la madre del hombre.<sup>16</sup>

*noh yum*,<sup>17</sup> padre del marido; marido de la hermana del padre de la mujer.

*ix han*, madre de la esposa. (B)

\**hauan*, madre de la esposa; madre del marido de la mujer.

\**hachil*, suegro (no voc.)

## Generaciones de los abuelos

\**zucun* (recíproco: *idzin*), padre del padre del hombre.

\**ca zucun* (recíproco: *ca idzin*), bisabuelo del hombre (¿padre del padre del padre?)

\**mam* (recíproco: *mam*), padre de la madre del hombre.

*ca mam*, abuelo de la madre; hijo del hijo de la hija.

*mim* (recíproco: *camehen*; *i*), madre del padre; abuela de la madre.

\**chich*,<sup>18</sup> madre de la madre del hombre.

*ca cic*,<sup>18</sup> madre de la madre de la mujer.

*ca icham*, abuelo de la mujer; marido de la nieta de la mujer.

*ca atan*, madre de la madre de la mujer; esposa del nieto del hombre.

13. También hay términos no vocativos: *yumbil*, "padre"; *hach yum*, "padre legítimo", etc., este último probablemente debido a la influencia española. Existían términos no vocativos similares para otros parientes.

14. Los términos para los progenitores se extienden por medio de calificadores descriptivos: *mahan*, "prestado", y *dze*, "pequeño".

15. Los términos para progenitores, tíos, tías y germanos, son iguales, en general, para egos femeninos o masculinos.

16. El Diccionario de Motul da "esposa del hermano del padre", lo que parece ser un error, en vista de las aplicaciones de *acan* y *dze na*.

17. *Noh* significa "grande".

18. Es probable que *cic* y *chich* sean términos emparentados o similares.

*ca yum*, abuelo del padre de la mujer.  
 \**acan*, abuelo de la madre del hombre.  
 \**baal*,<sup>19</sup> abuelo de la esposa.  
 \**bal*,<sup>19</sup> padre del padre de la esposa.

#### Generación de los hijos

*mehen*,<sup>20</sup> hijo del hombre; hijo del hermano del hombre; hijo del hermano de la mujer; hijos de la cuñada de la mujer.

*ix mehen*,<sup>21</sup> hija del hombre.  
*al*, hijo o hija de la mujer; hijo o hija de la hermana de la mujer.  
*xiblal*,<sup>22</sup> hijo de la mujer.  
*achak* (recíproco: *han*; *acan*), hijo de la hermana del hombre; hijo del hermano de la esposa del hombre.  
*ilib*, hija del hermano de la esposa; esposa del hijo del hombre.  
*ilbal*, esposa del hijo de la mujer.  
 \**han*, marido de la hija del hombre; hijo del hermano de la esposa; marido de la hija de la mujer.

#### Generaciones de los nietos

*ca mehen*, nieto del hombre.  
 \**idzin*, hijos del hijo del hombre.

\**ca idzin*, bisnieto; hijo del hijo del hombre.  
 \**mam*, hijo de la hija del hombre.  
*i*, hijos del hijo de la mujer.  
*abil*, hijos de la hija de la mujer.  
 \**idzin cabal*, marido de la hija de la hija del hombre.  
 \**ca icham*, marido de la nieta de la mujer.  
 \**baal*, marido de la nieta del hombre.  
 \**ca atan*, esposa del nieto del hombre.  
 \**chich*, esposa del nieto del hombre.  
*ox mehen*, bisnieto del hombre.  
 \**ca mam*, hijo del hijo de la hija del hombre.  
*ca al*, hijos de la hija de la hija de la mujer.

En las páginas siguientes, se estudian las aplicaciones de estos términos. Un análisis de esas aplicaciones, además de arrojar alguna luz sobre el tipo de matrimonio practicado por los antiguos mayas, proporciona alguna base para intentar completar la estructura de parentesco.

El sistema de parentesco maya es del tipo "clasificador" porque el padre se clasifica junto con el hermano del padre, y la madre junto con la hermana de la madre. La tendencia a la estratificación por generaciones es bastante marcada; pero se complica por la tendencia a vincular generaciones alternadas, por el uso de idéntica o similar terminología. Se subraya la diferenciación sexual: prácticamente,

19. Es probable que *bal* y *baal* sean términos similares.

20. En la actualidad, *mehen* significa también "semen".

21. *ix* significa probablemente "femenino" o "mujer". También se emplea en lenguas emparentadas con el maya yucateco.

22. *Xib* se refiere a "masculino" u "hombre". *Al* se refiere también a "estar embarazada una mujer".

todos los términos importantes de la generación del ego y superiores (salvo *idzin*) indican el sexo del pariente, mientras que en las generaciones descendentes se indica el sexo del hablante. En muchos casos, se subraya también el sexo del pariente que sirve de nexos. La mayor edad se acentúa solamente en la generación del ego; pero se extiende a un grupo especial de parientes por matrimonio. El gran número de términos del sistema maya deriva en parte de la fineza de las distinciones hechas entre varios parientes por afinidad. Cabe señalar que algunos de estos se designan por la combinación de términos de germanidad, mientras que otros tienen designaciones independientes.

Las extensiones del sistema de parentesco no están claras; pero aparentemente se reconocía el parentesco hasta los primos terceros o cuartos. Hay en la literatura indicios de una mayor extensión hacia los parientes por línea paterna, por medio del sistema onomástico, mientras que ciertos parientes de la madre no se consideraban "emparentados", por lo menos para fines matrimoniales (véase *infra*).

Los términos mayas, dados por Beltrán de Santa Rosa, han sido analizados y comparados con otras terminologías del México aborigen, desde el punto de vista "psicológico" de Kroeber,<sup>23</sup>

por M. H. Watkins,<sup>24</sup> quien halló que el "sistema maya incluye más términos primarios que cualquier otro" de la región estudiada, y que en relación con la expresión de los principios de Kroeber había gran uniformidad general en toda el área.

Un estudio preliminar de la terminología de parentesco maya, hecha por este autor, sugirió la posibilidad de un sistema de matrimonio entre primos cruzados. El análisis de la terminología que sigue intenta reunir la evidencia en favor de esa posibilidad. Buena parte de la índole aparentemente casual de las aplicaciones de parentesco desaparece si suponemos ese tipo de matrimonio. Esta prueba de la coherencia interna, aunque indirecta, es muy importante. Se indicará la información existente en la literatura, tanto sobre los antiguos mayas, como sobre modernos grupos centroamericanos.

En las generaciones de los abuelos, hay cuatro términos usados por un ego masculino, mientras que un ego femenino clasifica al padre de la madre junto con el padre del padre. Los términos empleados, *zucun*, *mam*, *chich* o *cic*, *ca icham* y *ca atan*, sirven también para vincular generaciones alternadas. Los bisabuelos se designan

of relationship", *JRAI*, núm. 39, 1909, págs. 77-84.

23. A. L. Kroeber, "The classificatory system

24. M. H. Watkins, *op. cit.*, págs. 41 y sigs.

con el calificativo *ca* ("segundo"), o mediante el uso de términos como *acan* ("hermano de la madre") o *mim*.

En la generación de los padres, ya se ha observado la clasificación de los padres con sus germanos del mismo sexo. La clasificación del hermano del padre con el marido de la hermana de la madre, y de la hermana de la madre con la esposa del hermano del padre, es coherente con el matrimonio entre primos cruzados, y también con el levirato y el sororato. Como esta clasificación de los parientes puede encontrarse en tribus que no tienen ninguna de esas instituciones, es posible que operen otros factores más básicos.<sup>25</sup>

Para el hermano de la madre, se dan dos términos, *acan* y *han*, siendo quizás el primero primario.<sup>26</sup> En un sistema de matrimonio, entre primos cruzados, el hermano de la madre (*acan*) sería normalmente el marido de la hermana del padre (*acan*). Del mismo modo, la hermana del padre sería la esposa del hermano de la madre (*ix cit*). El hermano de la madre de un hombre (*han*) sería también

el padre de su esposa, y en ciertas circunstancias (como un par de hermanos que se casan con dos hermanas, siendo todos primos cruzados), el marido de la hermana de la madre sería el hermano de la madre de la esposa. La extensión de *acan* al abuelo de la madre representa una vinculación de generaciones alternadas.

Los términos para los familiares por alianza también encajarían en un sistema de matrimonio entre primos cruzados. *Noh yum*, "gran padre", clasifica al padre del marido de una mujer junto con el marido de la hermana de su padre. *Ix han* "madre de la esposa", es interesante en vista de las aplicaciones del vocablo *han* al padre de la esposa de un hombre y al hermano de la madre, y hace suponer que el hermano de la madre haya dado a su hija como esposa al hijo de su hermana.

La limitada aplicación de los términos hermano de la madre-hijo de la hermana, sugiere una relación especial entre estos dos parientes. El uso de *mehen*, "hijo o hija", como designación recíproca de *ix cit*, "hermana del padre", sugiere que esta última era quizás considerada como un "padre femenino". La clasificación alternativa de su marido como "abuelo" es evidencia adicional.

En la generación del ego, los términos para los germanos son los mismos para un ego femenino que para

25. El profesor Radcliffe-Brown ha propuesto (*op. cit.*, págs. 96-99) el principio de la "equivalencia de los hermanos", como principio general subyacente, lo mismo en el sistema de tipo "clasificador", que en el levirato y el sororato.

26. Es posible que el término *han* se usara después del matrimonio, puesto que las más de sus aplicaciones son a parientes por afinidad.

uno masculino. El hermano mayor se distingue de la hermana mayor, mientras que los germanos menores se clasifican juntos. Este énfasis en la mayor edad se observa en las extensiones de los términos de germanidad a generaciones alternadas y a parientes por afinidad.

Las deficiencias del diccionario de Motul en cuanto a términos para primos cruzados y paralelos, es notable en contraste con la presencia de tantos términos para parientes por afinidad. Sólo *mam*, “primo paralelo, varón” y *cic*, “hija del hermano de la madre del hombre (si es mayor)”, aparecen específicamente en el Diccionario de Motul. El estudio de Beltrán de Santa Rosa por Watkins indica que, para los primos, se empleaban términos de germanidad.

Para designar a un primo, se añade un prefijo, según el grado de alejamiento, al germano correspondiente; por ejemplo,

*caa zucun*, primo varón mayor (segundo hermano mayor).

*caa cic*, prima mujer mayor (segunda hermana mayor).

*caa idzin*, primo menor (segundo germano menor).

*ox zucun*, primo segundo varón mayor (tercer hermano mayor).

*can zucun*, primo tercero varón mayor (cuarto hermano mayor).

El hijo del hermano del padre de un

hombre también es llamado *mam*, y este tipo de parentesco de primos se llama *mam bil*.<sup>27</sup>

El uso de términos de germanidad para primos, lo señala Fuentes y Guzmán para grupos vecinos.<sup>28</sup> El significado de la diferenciación adicional para primos varones paralelos, no está claro, puesto que no se sabe prácticamente nada sobre la conducta de parentesco de los antiguos mayas. En un sistema de matrimonio entre primos cruzados, sería deseable poder distinguir entre primos paralelos y primos cruzados.

La extensión de los términos de germanidad a algunos de los germanos por afinidad es de considerable importancia, desde el punto de vista del sistema de matrimonio. Si hay que distinguir a los parientes por matrimonio, en un sistema de matrimonio entre primos cruzados, una solución es la extensión de los términos premaritales para esos parientes.

Un análisis de los términos de germanidad y de sus extensiones proporciona una comprensión considerable de la naturaleza de la estructura de parentesco y el sistema de matrimonio. *Zucun* sirve para vincular al padre del padre con el hermano mayor: usado

27. M. H. Watkins, *op. cit.*, pág. 44. Hay alguna diferencia entre Beltrán y el Motul en cuanto al uso de los calificadores *ca*, *ox*, etc.

28. V. la cita *infra*.

para primos (*ca zucun*, etc.), sirve para diferenciar grados de parentesco respecto de "hermanos". Por lo que se refiere a los parientes por afinidad, el marido de la hermana mayor de la esposa (*ca zucun*), sería un hermano mayor, en un sistema de matrimonio entre primos cruzados donde el hijo mayor se casara con su prima cruzada mayor, etc. *Zucun cabal* encaja en un sistema de matrimonio entre primos cruzados en cuanto el padre de la esposa del hijo de una mujer, el padre del marido de su hija, y el marido de la hermana mayor de su marido, pueden ser la misma persona.

De igual manera *cic* sirve para vincular a la madre de la madre con la hermana mayor. En un sistema de matrimonio entre primos cruzados, la hermana mayor de un hombre puede, en ciertos casos, ser también la madre de la esposa de su hijo; en otros, la hija del hermano de su madre puede ser la suegra de su hijo. La esposa del hermano de la esposa de un hombre (*cic bal*) sería también una hermana, en un sistema de matrimonio entre primos cruzados que incluyera el intercambio. *Chich*, que parece estar estrechamente relacionado con *cic*, se puede someter al mismo análisis.

*Idzin* muestra aplicaciones y extensiones a parientes más jóvenes, paralelas a las de *zucun* y *cic*. En un sistema de matrimonio entre primos cruzados, el marido de la hermana menor de la

esposa de un hombre (*idzin cabal*) podría ser su hermano menor; la esposa del hermano menor de su esposa sería su hermana menor; y el marido de su hija bien podría ser el hijo de su hijo (*idzin*). Además, el marido de la hermana menor del marido de una mujer (*idzin cabal*), sería su propio hermano menor, y la esposa del hermano menor de su marido sería su hermana menor.

Por este análisis, parece evidente que las distinciones hechas teniendo en cuenta la edad relativa entre parientes por afinidad, están en concordancia con distinciones similares entre los germanos involucrados. Cabe señalar que sólo un tipo particular de parientes por afinidad involucra términos de germanidad. La evidencia apunta hacia un sistema de matrimonio en que el hijo mayor se casa con la mayor de las primas cruzadas, etcétera. Como la terminología para los nuevos parientes se basa en los términos de germanidad, es posible que el análisis de Beltrán de la terminología "de primos" sea básicamente correcto.

El uso de *mam*, como designación alternativa de primos paralelos de sexo masculino, puede haber servido para diferenciar a primos cruzados de primos paralelos, cuando fuera necesario. El término, que es a la vez su recíproco, sirve también para vincular al padre de la madre con esos primos paralelos.

Los otros términos para germanos

por alianza son todos del tipo “germano del cónyuge”; en un sistema de matrimonio entre primos cruzados, el hermano de la esposa de un hombre (*hachil*), sería el marido de su hermana. En forma semejante pueden analizarse los términos *hauan*, *muu* y *bal*. En un sistema de matrimonio entre primos cruzados, tales germanos por afinidad habrían sido primos cruzados antes del matrimonio. Si es correcta la suposición de este tipo de matrimonio, es evidente que los mayas prefirieron extender las designaciones de germanidad, como se ha esbozado más arriba, y modificar la terminología anterior para primos cruzados (“germanos segundos”), empleando nuevos vocablos: *hauan*, *muu*, *baal* y *bal*. Este procedimiento conserva los parentescos socialmente más próximos (germanos) y evita que sea demasiado grande la confusión entre los parientes por afinidad. El hecho de que el Diccionario de Motul no dé un conjunto completo de términos “de primos”, cuando da una lista detallada de parientes por afinidad, puede entenderse en parte por el análisis anterior.

Se utilizan términos separados para el marido y la esposa, los cuales se extienden a las generaciones de abuelos y nietos, por medio del calificativo *ca*, “segundo”. Aquí también generaciones alternadas se vinculan a través de la terminología, puesto que asimis-

mo se usan nombres separados para los cónyuges de los hijos.

En la generación de los hijos, hombres y mujeres usan vocablos separados para sus hijos. El hombre clasifica a los hijos de su hermano junto con los suyos propios; pero tiene un término especial para el hijo de su hermana. La mujer clasifica a los hijos de su hermana junto con los suyos, pero también usa *mehen* para los hijos de su hermano y de su hermana.

Los términos para yerno y nuera reflejan un sistema de matrimonio entre primos cruzados. *Han* se refiere al marido de la hija de un hombre y al hijo del hermano de su esposa. La esposa del hijo de un hombre (*ilib*), sería normalmente la hija del hermano de su esposa.

También los términos para los suegros de los hijos, *bal*, *zucun cabal* y *hauan*, pueden ser analizados desde el punto de vista del matrimonio entre primos cruzados. *Bál* equipara al padre de la esposa del hijo de un hombre con el padre del marido de su hija. Si consideramos el término *baal* como equivalente, el hermano de la esposa de un hombre sería también el padre de la esposa de su hijo. *Zucun cabal* ya se ha analizado en otro contexto, y *hauan* puede ser analizado del mismo modo.

En las generaciones de los nietos, hombres y mujeres utilizan términos separados. Un hombre puede llamar a sus nietos *ca mehen*, “segundos hijos”,

o alternativamente clasificarlos junto con su hermano menor (*idzin*), o usar el término recíproco *mam*. Los bisnietos son *ox mehen* ("terceros hijos"), o bien *ca mam*. La mujer usa un conjunto de términos separados para sus nietos.

Los términos para los nietos por afinidad reflejan la tendencia a vincular generaciones alternadas por medio de la terminología, más bien que hacer referencia al matrimonio entre primos cruzados. En un sistema de matrimonio de ese tipo, los parientes clasificados bajo *baal* tendrían posiciones similares, conceptualmente, en la estructura de parentesco resultante.

### Conclusiones

En las páginas anteriores, se ha analizado la terminología de parentesco de los antiguos mayas, a partir de la hipótesis de un sistema de matrimonio entre primos cruzados. Sería oportuno ver ahora qué otras hipótesis existen que puedan explicar los mismos fenómenos, y qué evidencia hay en la literatura en apoyo de una u otra de esas hipótesis. La validez del análisis hecho debe basarse en evidencia hallada en la literatura, en información sobre los grupos mayas sobrevivientes y en la coherencia interna lograda dentro del sistema de parentesco.

Si se puede considerar que la terminología de parentesco clasifica a los

parientes para fines sociales, los posibles fines que podrían correlacionarse con una terminología del tipo de la maya son los siguientes:<sup>29</sup>

- 1) Matrimonio entre primos cruzados;
- 2) Mitades (o clanes) exógamas;
- 3) Intercambio de hijas entre casas.

Estas tres posibilidades no son mutuamente excluyentes o incompatibles entre sí, y en realidad se encuentran con frecuencia las tres juntas; por lo mismo, es difícil de escoger a cualquiera de ellas, basándose en la terminología exclusivamente, puesto que cualquier serie de términos que se adapte a un sistema de matrimonio entre primos cruzados se adaptará también a una organización de "mitades". Un sistema de clanes o mitades exógamas con intercambio recíproco de hijas entre casas es teóricamente posible entre los antiguos mayas; pero la cantidad de términos para parientes por afinidad, la extensión de las designaciones de germanidad a algunos de esos parientes, y la fineza de las distinciones establecidas, apuntan más bien a un sistema bilateral de matrimonio entre primos cruzados. Los términos para algunos parientes no parecen ajustarse a una división en mitades, en cuanto esos parientes

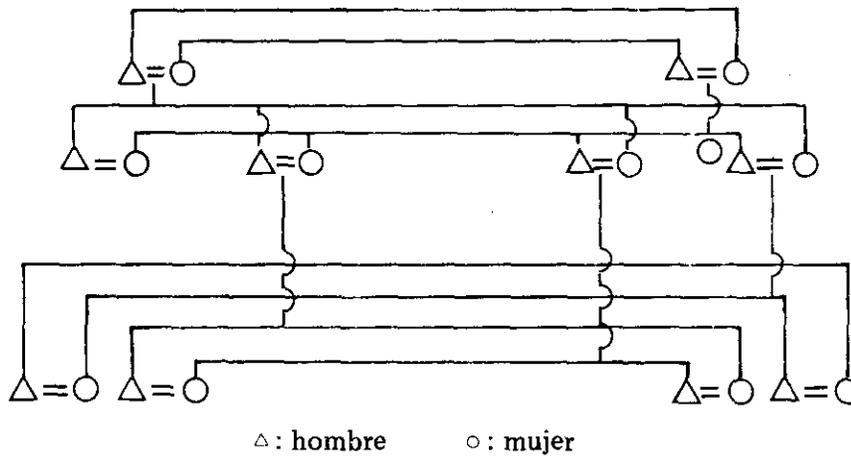
29. Cf. R. H. Lowie, "Relationship terms", *Encyclopaedia Britannica*, 14a. edición.

pueden estar en divisiones distintas; pueden citarse los siguientes términos: *mam, cic, zucun, mehen, han, hauan*, etc. El hecho de que aplicaciones y extensiones, aparentemente casuales de términos, se vuelvan comprensibles,

suponiendo el matrimonio entre primos cruzados, es quizás la mejor evidencia que surge de la sola terminología.

La estructura de parentesco básica que surge de un sistema de matrimonio de ese tipo, sería la siguiente:

Estructura propuesta del parentesco  
maya



Si se analizan las aplicaciones de los diversos términos de parentesco enumerados antes en relación con este diagrama, se verá que los usos, en apariencia casuales y complejos, se organizan en un sistema simple y coherente, que da sentido a la estructura resultante y a la vez diferencia las unidades cuando es necesario.

Con un sistema bilateral de matrimonio, entre primos cruzados, las casas emparentadas tenderán a intercambiar hijas. Los nuevos parentescos establecidos por esos matrimonios pueden ser ignorados o reconocidos; los

mayas parecen haber distinguido a los nuevos parientes, extendiendo a ellos los términos de germanidad, y modificándolos al mismo tiempo para indicar la naturaleza de dicha relación.

En un sistema de ese tipo, el hombre normalmente espera del hermano de su madre, o de la hermana de su padre (“esposa del hermano de la madre”), que le suministren una esposa. Es posible que esa función social esté relacionada con la restringida terminología “hermano de la madre-hijo de la hermana”, y está de acuerdo con la opinión propuesta acerca de

la posición de la hermana del padre y el hermano de la madre como "progenitores".

Desde el punto de vista de mantener unida la estructura social, como se ha señalado, la vinculación de generaciones alternadas a través de la terminología, es un factor integrador importante. Dentro de la misma generación desempeñan una función integradora similar las extensiones de los términos de germanidad.

La cuestión de una organización social unilateral entre los mayas ha sido planteada recientemente por Ralph Beals,<sup>30</sup> con base en información proporcionada por Landa. Por su importancia para la presente discusión, reproducimos el trozo citado por Beals:

... tienen mucha cuenta con saber el origen de sus linajes, especialmente si vienen de alguna casa de Maya-pán; ... Los nombres de los padres duran siempre en los hijos; en las hijas no. A sus hijos e hijas los llamaban siempre por el nombre del padre y de la madre; el del padre como propio, y el de la madre como apelativo; de esta manera, el hijo de *Chel* y *Chan* llamaban *Nachanchel*, que quiere decir hijos de fulanos y ésta es la causa (por la cual) dicen los indios que los de un nombre son

deudos y se tratan por tales. Y por eso cuando vienen a parte no conocida (y se ven) necesitados, acuden luego al nombre, y si hay alguien (que lo lleve), luego con toda caridad se reciben y tratan. Y así ninguna mujer u hombre se casaba con otro del mismo nombre porque en ellos era gran infamia. . . los indios no admitían que las hijas heredaran con los hermanos si no era por vía de piedad o voluntad. . . si algunos se casaban con los cuñados, mujeres de sus hermanos, era tenido por malo. No se casaban con sus madrastras ni cuñadas, hermanas de sus mujeres, ni tías, hermanas de sus madres, y si alguno lo hacía era tenido (por) malo. Con todas las demás parientas de parte de su madre contraían (matrimonio), aunque fuese (su) prima hermana.<sup>31</sup>

Según Beals, "esto sólo tiene sentido si suponemos un sistema de *sibs*".<sup>32</sup> Pero si bien la evidencia, sugiere una organización unilateral, no es concluyente.

Es evidente que, en la época de Landa, se permitía el matrimonio con la hija del hermano de la madre y otros parientes por parte de la madre: no está claro si estaba prohibido el matrimonio con los hijos de la hermana de la madre.

30. Ralph Beals, "Unilateral organizations in Mexico", *cit.*

31. Fray Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, México, Porrúa, 1973, págs. 41-42.

32. V. Ralph Beals, *op. cit.*

De acuerdo con Landa, tanto el levirato como el sororato eran condenados; pero no es seguro que eso se refiera también al matrimonio con el viudo o la viuda de un germano muerto.

La información de Landa parece indicar grupos patrilineales nombrados, que tenían deberes relativos al matrimonio, la herencia y la ayuda mutua, y que no tenían ubicación territorial. Si bien un sistema de matrimonio entre primos cruzados no necesariamente está correlacionado con una organización unilateral, es una asociación que se encuentra con frecuencia. Un análisis de las designaciones para parientes por afinidad, con respecto a una posible organización en mitades que, con excepción de dos términos (*han* y *hauan*), todos caen siempre en una división o en la otra. Aunque se demuestre o no la existencia de organizaciones unilaterales entre los antiguos mayas, la estructura social, basada en el matrimonio entre primos cruzados, parece ser la estructura primaria.

Fuentes y Guzmán da más información, referente probablemente a los quichés o cakchiqueles:

La mujer que enviudaba, si quedaba moza no había de quedar libre, y suelta de aquel yugo que se contraía por el género de su matrimonio, porque el marido la casaba de su mano con hermano o pariente cer-

cano de él, y los hijos de éstos casaban con los parientes de la madre, juzgando que, porque ella salió de la casa de sus padres, ya no era pariente de aquel calpul; y hasta hoy en sus propios parentescos, no saben hacer distinciones, y generalmente todos los del calpul se llaman hermanos, sin explicar otro grado.<sup>33</sup>

Si bien el significado de este párrafo no es del todo claro, hay varios puntos de interés para este trabajo. Después del matrimonio, la mujer rompía aparentemente los lazos de parentesco que la mantenían en su propio "calpul", y contraía nuevos lazos con los miembros del "calpul" de su marido. Estos nuevos lazos se continuaban después de la muerte de su marido, por medio de su casamiento con el hermano u otro pariente cercano del difunto. Además, los hijos de la madre, con ese nuevo marido, podían casarse con parientes o miembros de la casa de la madre, puesto que ella ya no se consideraba "emparentada" con ellos.<sup>34</sup> Dentro del "calpul", todos se llamaban

33. Fuentes y Guzmán, *Historia de Guatemala* (1695), Madrid, 1882, t. I, cap. IV, pág. 32. (Referencia proporcionada por J. Eric S. Thompson.)

34. Hay también una larga referencia en Torquemada, Libro XIII, cap. 7, que indica que los parientes por parte de madre no se consideraban emparentados (J. Eric Thompson). No está claro si "emparentados" se refiere a propósitos matrimoniales o a extensiones del parentesco.

hermanos, sin ninguna otra distinción (presumiblemente, dentro de la misma generación). No obstante que desconocemos la estructura del "calpul" en esa región, evidentemente se basaba en lazos de parentesco, y se mantenía por medio del matrimonio con miembros del "calpul" de la madre, de una forma modificada del levirato y de la residencia patrilocal. No está claro si el matrimonio tenía lugar entre primos paralelos además de primos cruzados.

Hay indudablemente, más material en la literatura referente a las tribus próximas y relacionadas, del cual este autor no tiene conocimiento. Breton<sup>35</sup> da una lista de términos de parentesco para varias tribus, sacada de la literatura; pero es demasiado fragmentaria para utilizarla con fines comparativos respecto a los problemas tratados en este trabajo.

En algunos de los trabajos etnográficos realizados recientemente en esa región, puede encontrarse evidencia en apoyo del matrimonio entre primos cruzados. Por lo tocante a las restricciones matrimoniales entre los indios miskitos y sumus de Honduras y Nicaragua, Conzemius afirma lo siguiente:

Los hijos de dos hermanos o de dos hermanas son considerados como

verdaderos hermanos y hermanas, y no se les permite casarse entre ellos. . . . A la muerte de su esposa un hombre generalmente se casaba con la hermana de ella; del mismo modo, si una mujer perdía a su marido se desposaba con su cuñado. . . . Por otra parte, los hijos de un hermano y una hermana [primos cruzados] no son considerados parientes consanguíneos, y la unión entre primos de este tipo es el matrimonio más común y quizás originalmente el único permitido. Todavía hoy se estimula ese tipo de matrimonio, en la opinión de que fortalece los lazos familiares. . . . En ocasiones los hijos son comprometidos en matrimonio por sus respectivos progenitores en la primera infancia. . . . cuando ella llega a la pubertad, él la toma por esposa. El hombre es considerado miembro de la familia de su esposa y va a vivir en casa de sus progenitores por afinidad. Cuando su familia crezca se construirá una casa propia en las inmediaciones.<sup>36</sup>

Es evidente que el matrimonio entre primos cruzados es el matrimonio correcto en estas tribus. Desdichadamente, Conzemius no da las terminologías de parentesco, de modo que es imposi-

35. A. C. Breton, "Relationship in Central America", *Man*, 1919, págs. 188 y sigs.

36. Eduard Conzemius, "Ethnographic survey of the Miskito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua", *BAE-B*, núm. 106, 1932, págs. 146-7.

ble comparar las estructuras de parentesco con la del maya.

Entre los chortí de Guatemala<sup>37</sup> la persona que contrae matrimonio abandona su casa, perdiendo su parentesco con los miembros del grupo que la habita, y sus derechos de herencia. Las familias individuales son designadas por "sobrenombres" animales, y por lo menos algunos piensan que no debe haber matrimonio entre personas con el mismo "sobrenombre". Tozzer<sup>38</sup> encontró, entre los lacandones, grupos con nombre con filiación patrilineal, y cierta tendencia a la exogamia; pero aparentemente no halló indicios de matrimonio entre primos cruzados. Los actuales mayas yucatecos<sup>39</sup> parecen haber adoptado el sistema de parentesco español, aunque todavía emplean los términos indígenas, en muchos casos. El único rasgo que no es claramente europeo es la tendencia a utilizar los antiguos términos de germanidad mayas, y extenderlos a los germanos por alianza.

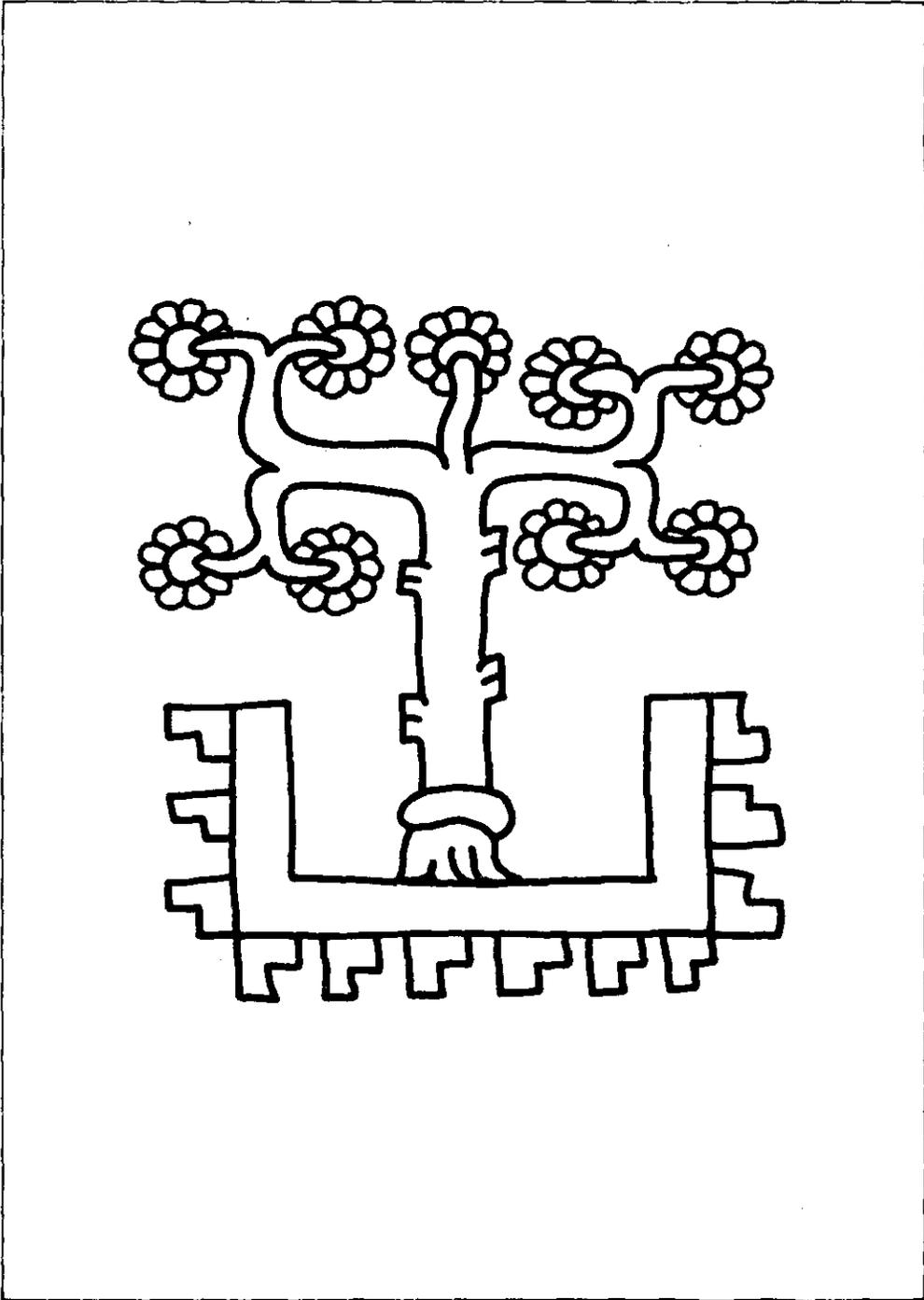
Las conclusiones tentativas referentes al tipo de matrimonio existente, entre los antiguos mayas, basadas en el análisis del vocabulario de parentes-

co, encuentran cierto apoyo en la literatura. Es posible que una estructura social, basada en el matrimonio entre primos cruzados, estuviera bastante difundida en Centroamérica, y quizás también en el norte de Sudamérica.<sup>40</sup> Cabe esperar que salgan a luz más materiales documentales antiguos, y que el trabajo de campo en Centroamérica aporte evidencia adicional que pueda apoyar o modificar las conclusiones tentativas a que hemos llegado en este trabajo. Para cualquier intento de comprender la historia de esta región, parece deseable tener algún conocimiento de los tipos de organización social de los grupos de México y América Central. La presencia del matrimonio entre primos cruzados, en pueblos tan separados, cultural y geográficamente, como los mayas, los tlingit<sup>41</sup> y haida,<sup>42</sup> los *Woods Cree*,<sup>43</sup> los chipewya,<sup>44</sup> los naskapi, los miskito y sumu, y algunas de las tribus del norte de Sudamérica, plantea problemas ulteriores que están fuera de los límites de este trabajo.

Universidad de Chicago  
Chicago, Illinois

37. Comunicación personal de Charles Wisdom.  
38. A. M. Tozzer, "A comparative study of the Mayas and Lacandones", *Report of the Archaeological Institute of America*, Nueva York, 1907.  
39. Comunicación de Robert Redfield.

40. Cf. T. A. Joyce, *South American archaeology*, Nueva York, 1912, pág. 22.  
41. K. Oberg, *Manuscript on the Tlingit Indians*, 1933.  
42. G. P. Murdock, *The kinship system of the Haida Indians* (Ms inédito), 1933.  
43. E. S. Curtis, *The North American Indians*, 18: apénd., 1928.  
44. *Ibidem*.



## Estructura familiar en Tepoztlán en el siglo XVI\*

Pedro Carrasco

---

Nunca se ha estudiado debidamente la organización del parentesco en el México antiguo: en general, los antropólogos se han limitado al uso superficial de fuentes publicadas y, con frecuencia, han tratado de adivinar lo que pueden haber dejado de registrar autores indígenas y españoles, en lugar de buscar evidencia documental. La investigación de archivo, sin embargo, puede producir buena información sociológica y rescatar una serie de problemas del campo de la historia conjetural.

Este estudio se concentra solamente en un pequeño punto, la estructura familiar del conocido pueblo de Tepoztlán, pocos años después del establecimiento del dominio español.

El Archivo Histórico del Museo

Nacional de la Ciudad de México incluye tres volúmenes (Colección Antigua, núms. 549, 550 y 551) de la antigua colección Boturini, escritos en náhuatl sobre papel amate. Los tres son detallados censos, casa por casa, hechos con propósitos tributarios en localidades que formaban parte del estado de Cortés. He elegido para este estudio el volumen (Ms. 550) relativo a Tepoztlán, porque es el mejor conservado y todas las páginas son perfectamente legibles. Nuestro documento no tiene fecha; pero la naturaleza del sistema tributario que describe, demuestra que tiene que ser de la década de 1530 o comienzos de la de 1540. El cacique de Tepoztlán mencionado

\* Traducción Stella Mastrangelo, 1939, Uruguay. Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM, México.

en nuestro censo figura en otro documento de 1536 (Archivo General de la Nación, Hospital de Jesús, Leg. 377, Exp. 1, f. 10).

Presento una discusión detallada de mis datos con el fin de dejar claro qué riqueza de información pueden ofrecer las fuentes escritas, y también para señalar algunos problemas de interpretación. No es posible aplicar las conclusiones alcanzadas aquí al antiguo México en su conjunto; solo después de muchos estudios de este tipo, se podrá lograr un mejor conocimiento de la estructura social del México antiguo. En las conclusiones, sin embargo, relaciono mis descubrimientos con otros datos sobre estructura familiar en el México antiguo. Combinaré una breve descripción de nuestro documento con un esbozo de los principales rasgos que revela acerca de la organización social de Tepoztlán en la época en que fue escrito.

El volumen consiste en 97 hojas de amate. Las primeras cuatro dan un resumen de la población y el tributo de cada uno de los nueve principales barrios de Tepoztlán y del conjunto del pueblo. El resto del documento es un censo completo, casa por casa, del barrio principal, Tlacateopan.

Todas las unidades se describen de la misma manera: después del número de la casa, se nombra a un individuo al que llamaré jefe de familia. Se dice de él que es propietario de la tierra y

paga el tributo. A continuación viene una lista de todos los habitantes de la casa, con su relación de parentesco con el jefe de familia, o una explicación de su posición como esclavos o agregados pobres. Generalmente se da la edad del mayor de los hijos de cada pareja. Luego sigue la cantidad de tierra medida en *quauitl* (la extensión comprendida entre los pies de un hombre y la punta de su mano extendida), el tipo y cantidad de tributo pagado y la persona que lo cobraba y, finalmente, el total de residentes en la casa. Unos pocos casos carecen de alguno de estos datos; en otros, se dan datos adicionales. Para una serie de casas, se proporciona además información varia sobre muertes, nacimientos recientes, matrimonios, adiciones o separaciones de la población de la casa, y división de la familia en distintas casas. Estas notas parecen haber sido agregadas algunos años después de la compilación del censo, puesto que informan del matrimonio de jóvenes registrados inicialmente como de cuatro o cinco años de edad. Estas notas son sumamente breves, y a veces difíciles de interpretar, pero con frecuencia son de gran valor; son especialmente numerosas en la sección que enumera los servidores del cacique. Todo el documento es comparable a un censo de campo del pueblo hecho por un antropólogo.

Los nombres personales son cristia-

nos españoles o nahuas. Un nombre náhuatl solamente significa que la persona todavía no ha sido bautizada. Un tercio de todos los jefes de familia son todavía infieles. Como sucede generalmente en el centro de México, los nombres nahuas son personales, no de linaje. Los nombres de las mujeres son del tipo náhuatl corriente, basados en el orden de nacimiento de los hijos.

Grandes títulos muestran las subdivisiones del barrio principal de Tlacateopan. Después de la casa del cacique, viene la lista de las personas del palacio perteneciente a él (*yz cate ytecpatlaca vel itech puví y tlatovani*), a quienes llamaré los servidores del cacique. Estos alcanzaban a doscientas casas, sin contar la del propio cacique. A continuación vienen los habitantes de las cuatro partes de Tlacateopan (*Ynica opeva tlacatecpa nahuca monoça calpoleque*, f. 33v). El primero, que comprende 134 casas, no tiene nombre —es posible que se llamara también Tlacateopan. Los otros tres son Tlaxomolco (82 casas), Molotla (79 casas) y Xoxocotla (53 casas), con lo que el total del barrio asciende a 348 casas. Llamo barrio a estas cuatro divisiones y también a las nueve divisiones mayores de Tepoztlán; en náhuatl, la palabra *calpulli* se aplica a los dos tipos de división (ff. 54v, 69r, 84v).

Esta distinción social entre servidores del cacique y habitantes del barrio concuerda claramente con cierta

información de Ixtlilxóchitl, quien describe un tipo de tierra llamada *tecpantlalli* (tierra del palacio), ocupada por gentes llamadas *tecpanpouhque*, que sería, gentes pertenecientes al palacio de los reyes. Otro tipo de tierra era el *calpollalli* o *altepetlalli*, tierra de los barrios o parajes, ocupada por la gente común (Ixtlilxóchitl II, 170).

Títulos menores del documento designan localidades con nombre dentro de cada barrio; yo llamo a esas localidades sub-barrios. Generalmente aparecen en simples títulos como nombres locales; pero en algunas notas también se les describe como *calpulli*. Su tamaño varía entre 5 y 34 casas.

El primer dueño de casa inscrito en cada barrio es, según se nos dice, el jefe (*onca tlapachoua*); el primer dueño de casa inscrito después de cada título local, en cada uno de los sub-barrios, era el encargado de recolectar el tributo del sub-barrio. En algunos casos, también se dice que es el jefe (*tlapachoua*) del sub-barrio. Esos jefes del sub-barrio entregaban el tributo a los jefes de barrio, quienes lo entregaban a Cortés; los jefes de sub-barrio, entre los servidores del cacique, lo entregaban al cacique, que se lo daba a Cortés.

La cantidad y el tipo de tierra que poseían, indican una posición especialmente elevada, no solo del cacique Don Diego, sino también de los jefes

de los barrios Tlacateopan y Tlaxomolco. Hay una marcada diferencia entre los servidores del cacique y los habitantes de los barrios, tanto con respecto al tamaño de la familia y la tierra poseída, como al pago de tributos. Los servidores del cacique tienen menos tierra, pero su carga de tributos es considerablemente menor que la de las gentes de los barrios, quienes en su mayoría pagaban tres tributos de nombre diferente en mantas, más cantidades de cacao, frijoles, huevos, maíz y trabajo en Cuernavaca. Unos pocos de esos dueños de casa pagaban solo en productos especiales o servicios: en guajolotes y, trabajos de jardinería y carpintería. La mayor parte de los súbditos del cacique pagaba solamente los tributos en mantas, y a una tasa menor; unos pocos efectuaban otros pagos en especie, y un número algo mayor de dueños de casa pagaban en productos especiales: guajolotes, cultivo de flores, o verduras y papel. En ambos grupos, el tributo está aproximadamente en relación con la cantidad de tierra poseída; los que no poseían tierra estaban exentos de tributo.

#### Casa, familia y matrimonio

La unidad social básica es la casa (*calli*), o la población de una casa (*cencaitin*); es una unidad residencial, terrateniente y tributaria. Llamo "casa"

al grupo de gente que vive junto en una casa; por "familia" entiendo un grupo de gente emparentada en residencia doméstica común. En este sentido, cada familia incluye una casa, o parte de una casa; pero una casa puede consistir solamente en personas no emparentadas, o puede incluir a una familia y personas no emparentadas o, por último, puede incluir a dos o más familias no emparentadas entre ellas. Todas estas formas aparecen en el censo; pero la gran mayoría de las casas son simples familias, algunas con dependientes no emparentados. Y como algunos de esos dependientes tienen sus propios parientes, pueden contarse como familias adicionales dentro de la casa. Sin embargo, en vista de la escasez de los casos de este último tipo, los he ignorado al establecer mi tipología de casas; serán considerados más adelante con los dependientes solteros no emparentados.

Cada casa tiene un jefe que, además, es el propietario de la tierra y el responsable del pago del tributo. Con excepción de ocho casas, en todas las cuales la jefa es una viuda, el jefe de la casa es siempre un hombre. Seis de esas viudas vivían solas, con niños pequeños, o con mujeres no emparentadas; en las otras dos casas, había hombres casados presentes.

La relación de cada miembro de la casa con el jefe está siempre claramen-

te establecida. Las categorías de parentesco náhuatl son muy similares a las del inglés. Sin embargo, existen términos diferentes para germanos (*siblings*) mayores y menores, pero no se indica el sexo de los más jóvenes. Las correspondientes a "tío" y "tía" se usan para los germanos de ambos progenitores. Hay solo una categoría bilateral para sobrino y sobrina, sin distinción de sexo; pero una mujer emplea un término distinto que un hombre. Hay tres términos recíprocos para cuñados: uno es utilizado por dos hombres, otro por dos mujeres, y el tercero por un hombre y una mujer; no se hace distinción entre germano del cónyuge y cónyuge del germano. Estos términos crean cierta incertidumbre en cuanto a cuál es en realidad el pariente aludido; los problemas que se plantearon se discuten en el lugar apropiado.

Algunas fuentes describen distintos tipos de matrimonio en el México antiguo (Torquemada II, 376). El censo no hace distinciones, y señala únicamente que se dice que el cacique se casó en la iglesia. Yo considero casadas a todas las parejas que viven juntas y se describen como marido (*oquichtli*) y mujer (*ciuatl*). Hay solo cinco casos de poligamia, todos ellos hombres con dos esposas, que trataré como parejas casadas.

Utilizo el vocablo "doméstico" pa-

ra referirme a la residencia de un individuo o una pareja casada. Con referencia a individuos, le antepongo el pariente con el cual vive; por ejemplo, patridoméstico, en casa de su padre. Con referencia a una pareja, antepongo el término correspondiente al cónyuge que determina la residencia, el que, a su vez, puede estar precedido por el término indicador del pariente de ese cónyuge, bajo el cual vive la pareja. Por ejemplo, patriviridoméstico significa residencia en la casa del padre del marido; patriuxoridoméstico, residencia en la casa del padre de la esposa. Uxoridoméstico significa cualquier tipo de residencia de una pareja en casa de la familia de la esposa (por ejemplo, patriuxoridoméstico, fratriuxoridoméstico, etc.) Evito el uso de términos como patriarcal, porque podrían ser interpretados como residencia en el barrio o paraje del padre del marido en una nueva casa independiente; a eso le llamaría neodoméstico patrivirivecinal.

#### Tipos de casas y de familias

De las 549 casas de Tlacateopan, una es la del cacique, 200 son las de sus servidores y 348 de gentes del barrio.

La tabla I, da la distribución de las casas por tamaño. La casa del cacique es la mayor, con 23 personas.

Tabla I. Tamaño de las casas.

Número de residentes en la casa	Total de Tlacateopan	Número de casas de servidores del cacique	Habitantes del barrio
1	3	—	3
2	29	7	22
3	76	18	58
4	107	39	68
5	88	24	64
6	79	28	51
7	65	32	33
8	31	17	14
9	28	15	13
10	16	8	8
11	9	2	7
12	5	3	2
13	7	6	1
14	1	—	1
15	—	—	—
16	3	1	2
17	—	—	—
18	1	—	1
19	—	—	—
20	—	—	—
21	—	—	—
22	—	—	—
23	1	1	—
Total de casas	549	241	348

El tamaño promedio de la casa es de 5.6 para todo Tlacateopan. Tomando las 200 casas de los servidores del cacique, tenemos un tamaño promedio de 6.2

personas por casa. Entre los habitantes del barrio, el promedio es de 5.2 por casa.

En la tabla 2, se da una clasificación

de tipos de casa. Los tipos se han establecido según la naturaleza de los lazos de parentesco que unen a los miembros de la casa. La presencia o ausencia de personas no emparentadas, y los lazos de parentesco entre personas no emparentadas con el jefe de la casa, no se han tenido en cuenta al definir los tipos, pero los no emparentados están incluidos en el recuento de la población.

El primer tipo, de casas no familiares, es raro, e incluye las casas en que viven individuos solos o con no familiares.

El segundo tipo es de familias puramente consanguíneas; es decir, que están formadas por individuos unidos por lazos de parentesco consanguíneo, sin que existan lazos matrimoniales ni de afinidad. También este es un tipo desusado.

El tercer tipo, las familias nucleares, son aquellas en que hay solo una pareja casada. Familias conjuntas son las que incluyen a dos o más parejas casadas, vinculadas por lazos de consanguinidad entre miembros de las distintas parejas. Se establece una distinción entre las familias nucleares consistentes únicamente en una pareja casada; es decir, una familia puramente conyugal, y las que incluyen también hijos y/u otros parientes de los cónyuges. Este último tipo incluye lazos, tanto de consanguinidad, como conyugales, dentro de la familia. Las familias conjuntas son

siempre de tipo conyugal y consanguíneo combinados. Aquí solo se establecen subtipos con base en el número de parejas presentes; más adelante se da una clasificación más detallada de las familias conjuntas.

El jefe de la casa, en las familias nucleares y conjuntas, es habitualmente un hombre casado. Solo nueve familias tienen un jefe carente de cónyuge, y han sido clasificadas únicamente según el número de parejas presentes: seis como nucleares y tres como conjuntas.

La tabla 2, muestra el número de unidades domésticas de cada tipo, y también su población total, es decir, el número de personas que viven en todas las casas de determinado tipo. Se dan por separado los datos relativos a los servidores del cacique (incluyendo la casa de él mismo) y a los habitantes del barrio, a la vez que al conjunto de Tlacateopan.

Está claro que, en el conjunto de Tlacateopan, las familias nucleares forman el tipo más numeroso, aun cuando las familias conjuntas tienen una población total mayor y una proporción mayor del total de parejas casadas. Existe una diferencia significativa entre los servidores del cacique y los habitantes del barrio. Entre los súbditos del cacique, hay un número mucho mayor de familias conjuntas: estas forman el tipo más numeroso, e incluyen a la mayoría

(71.7%) de esa población. Entre los habitantes de los barrios, las familias nucleares no solo predominan, sino que además contienen a la mayoría de esa población (52.6%). A continuación examinaremos con todos sus detalles los distintos tipos de casas.

Tabla 2. Tipos de casas y de familias

Tipos de familia	Tlaxtepecpan, total				Miembros del barrio				Servidores del cacique			
	número de casas	porcentaje	población	porcentaje	número de casas	porcentaje	población	porcentaje	número de casas	porcentaje	población	porcentaje
I. Casas no familiares	4	0.5	6	0.2	4	1.1	6	0.3	0	0	0	0
II. Familias puramente consanguíneas	14	2.5	69	2.2	8	2.3	45	2.4	6	3.0	24	2.0
III. Familias nucleares total	295	54.0	1298	41.9	222	63.8	966	52.6	74	36.8	332	26.2
a) puramente conyugales	29				24				5			
b) pareja con hijos y/u otros parientes	267				198				69			
IV. Familias conjuntas, total	235	43.0	1727	55.7	114	32.8	821	44.7	121	60.2	906	71.8
a) con 2 parejas	185				96				89			
b) con 3 parejas	41				13				28			
c) con 4 parejas	8				5				3			
d) con 5 parejas	1				0				1			
	549	100	3100	100	348	100	1838	100	201	100	1262	100

### Casas no familiares

Las casas no familiares son sumamente raras (apenas cuatro casos), y son evidentemente situaciones inestables. En tres de ellas, viven personas solas. Una es una viuda en el barrio menor de Tlacateopan; una nota explica que más tarde se unió a la casa del cacique, Don Diego. Dos son hombres que viven solos; en un caso, su esposa estaba ausente. En el otro no se da explicación alguna. El cuarto caso es el de una mujer abandonada (*caualy*) que vive con dos mujeres pobres agregadas; el texto explica que su hombre se casó (*omona-micti yn iyoqch*).

Hay catorce familias puramente consanguíneas. Todas son visiblemente etapas de transición hacia tipos más comunes.

Cuatro casos son de viudas con hijos solteros. Durante la vida del marido eran familias de tipo nuclear. El matrimonio de uno de los hijos restablecería una familia nuclear, esta vez con una madre viuda como dependiente. En el caso de una viuda sin tierra, con dos hijas y una mujer pobre agregada, una nota explica que las cuatro se unieron para residir en otra casa.

Cinco casos son de viudos u hombres sin esposa, por alguna otra razón, con sus hijos, y a veces con otros familiares. En un caso, una nota registra el nuevo matrimonio del viudo. Un caso inestable es el de un hombre sin tierra,

con una hija de tres años, en el sub-barrio Xocotitlán de los servidores del cacique. Su esposa lo había abandonado (*a ocac yciwabh aocmo motlachia-yaltia*), y una nota explica que el hombre huyó y se fue a Tetlamanco, otro sub-barrio de servidores del cacique.

Los cinco casos restantes son de hermanos mayores con menores dependientes, y a veces con otros familiares. Presumiblemente pasan a ser jefes de familia después de la muerte de su padre, aun antes de casarse. Una nota registra el matrimonio de uno; en otro caso, una nota explica que no tiene esposa (*ayamo ciwava*).

### Familias nucleares

Las familias nucleares constituyen la categoría más grande. La tabla 3, da una clasificación de las familias nucleares, según la presencia o ausencia de hijos y otros parientes de la pareja.

En todos los casos, salvo seis, el jefe de la familia es el marido. Y en todos estos, la pareja presente aparece como dependiente de un pariente sin cónyuge. En uno de los seis, el jefe es un viudo que vive con dos hijos, uno de ellos casado y con un hijo. Otra familia está formada por una viuda, con cinco hijos y una sobrina casada. Otra, por una viuda con dos hijos, uno de ellos casado, con hijo y suegra. Los jefes de las otras tres familias son hom-

Tabla 3. Familias nucleares

Tipos de familias	Núm. de familias	Porcentaje
I. Parejas dependientes.	6	2.0
II. Parejas sin hijos.	29	9.8
III. Parejas sin hijos, con familiares dependientes.	28	9.5
IV. Parejas con hijos.	158	53.4
V. Parejas con hijos y otros familiares dependientes.	75	25.3
Total	296	100.0

bres solteros. Uno vive con dos hermanas, una de ellas casada, con dos hijos; la otra sin cónyuge, y con un hijo. Otro vive con su madre y su hermana casada y con un hijo. El último vive con una hermana, una tía y un primo casado.

Aunque la mayoría de las parejas tienen un hijo o más, casi el diez por ciento no tienen hijos. La edad de los hijos oscila entre recién nacidos, y de veinte años.

Una de las familias clasificada como "pareja sin hijos" es en realidad un hombre con dos esposas. Otro polígino es el jefe de una familia clasificada en el tipo IV, como "pareja con hijos".

Otros familiares dependientes, aparte los hijos, se examinarán con detalle, puesto que se encuentran, tanto en las familias nucleares, como en las consanguíneas y conjuntas. Dependientes

no emparentados, es decir, esclavos y pobres agregados, no han sido tomados en consideración al establecer esta tipología. Se les encuentra en dos familias de cada uno de los tipos II, III y V, y en siete familias de tipo IV.

#### Familias conjuntas

Hay varios tipos de familias conjuntas, clasificados según los lazos de parentesco que vinculan a miembros de las distintas parejas casadas. La tabla 4, clasifica las familias conjuntas, de acuerdo con este criterio, y también con número de parejas casadas en cada familia. Dentro de cada intersección de la tabla están enumerados los varios tipos, y también el número de casos en que aparecen. Los tipos están estrechamente definidos mediante la especificación del pariente

Tabla 4. Tipos de familia conjunta.

Tipos de familias.	Familias con 2 parejas.	Familias con 3 parejas.	Familias con 4 parejas.	Familias con 5 parejas.
I. Jefe con pariente hombre, en 1er. grado.	Jefe con hijo. Jefe viudo con dos hijos. Jefe con hermano. Jefe viudo, con hermano e hijo. Jefe con padre.	Jefe con 2 hijos. Jefe con 2 hermanos. Jefe con hermano e hijo.	Jefe con 3 hijos. Jefe con 3 hermanos.	Jefe con 2 hijos y 2 hermanos.
II. Jefe con parientes hombres, en 1er. y 2o. grados.		Jefe con hermano y sobrino. Jefe con hijo y sobrino.	Jefe con hermano, hijo e hija del hermano.	
III. Jefe con pariente hombre, en 2o. grado.	Jefe con sobrino. Jefe con nieto. Jefe con tío.	Jefe con dos sobrinos.		
IV. Jefe con parientes hombres y mujeres.	Jefe viudo, con hijo e hija.	Jefe con hijo e hija. Jefe con hermano e hija. Jefe con sobrino e hija.	Jefe con hija y 2 hijos.	
V. Jefe con pariente mujer.	Jefe con hija. 16 Jefe con hermana. 5 Jefe con prima. 1	Jefe con hija y sobrina. 1		
VI. Jefe con pariente matrilineal hombre.	Jefe con hijo de hermana 1			
VII. Jefe con pariente de la esposa, hombre.	Jefe con hermano de la esposa. 10 Jefe con padre de la esposa. 3	Jefe con 2 hermanos de la esposa. 3		
VIII. Jefe con pariente de la esposa, mujer.	Jefe con hermana de la esposa. 1			
IX. Jefe con parientes consanguíneos y por afinidad.			Jefe con 2 hermanos y hermana de la esposa de un hermano. 1 Jefe con sobrino, hermano de la esposa e hijo del hermano de la esposa. 1	

casado (o los parientes casados) que viven con el jefe de familia. El jefe es siempre hombre casado, a menos que se especifique otra cosa.

Todos los tipos de la categoría I, y algunos de los tipos de las categorías mixtas, indican claramente que las relaciones estrechas por el lado paterno entre hombres, son con mucho la base más común de la residencia conjunta de dos o más parejas casadas.

En las categorías II y III, los familiares casados del jefe de familia han sido definidos como de segundo (o tercer) grado, porque los términos nahuas de parentesco para tío, sobrino y primo, no distinguen si la relación es por el lado del padre o no. La mayoría de estos tíos y sobrinos deben haber estado relacionados por línea masculina, aunque es posible que algunos hayan sido hijos de una hermana, o hermanos de la madre, según podemos adivinar por la existencia de familias en que una hermana casada reside con su hermano, y también porque, como se verá más adelante, una mujer sola con hijos podía vivir con su hermano.

Los vínculos femeninos conectan a un pariente casado, con el jefe de familia, en una serie de situaciones diferentes. Los casos más importantes, por lo que se refiere al parentesco consanguíneo, son los de la hija y la hermana del jefe de familia, como en las categorías IV y V. El parentesco matrilineal se presenta solamente en la categoría

VI, y parece ser raro: pero, como se ha señalado ya, algunos de los sobrinos de las categorías II, III, IV y IX, podrían ser hijos de hermanas. Los lazos femeninos también son importantes para conectar al jefe de familia con un pariente de su esposa que vive con él, como en las categorías VII, VIII y IX.

#### Residencia de parejas casadas.

En una serie de casos, funcionan diferentes tipos de lazos de parentesco dentro de una sola familia conjunta, para determinar la residencia común de varias parejas (p. ej., categorías II, IV y IX de la tabla 4), y algunas de las parejas de familias nucleares dependen de jefes sin cónyuge. La residencia doméstica de parejas casadas será considerada, pues, en relación con el jefe de familia, independientemente del tipo de familia en que vive la pareja.

La Tabla 5, clasifica todas las parejas casadas de nuestro censo, según su situación de jefes o dependientes dentro de la familia. No se incluyen las parejas de dependientes no emparentados.

Parejas independientes son aquellas en que el marido es jefe de una familia nuclear. Combinando las categorías I y II, tenemos un total de 522 parejas casadas, en que el marido es jefe de una familia (ya sea nuclear o conjunta), contrapuestas a las 304 parejas depen-

Tabla 5. Residencia de parejas casadas

Tipos de parejas	Número de casos	Porcentaje
I. Parejas independientes.	290	35
II. Parejas en que el marido es jefe de una familia conjunta.	232	28
III. Parejas dependientes.	304	37
Total	826	100

dientes. De esas 304 parejas dependientes, 298 están en familias conjuntas, y seis en familias nucleares con jefe sin cónyuge. Si añadimos a las anteriores las parejas jefe de la categoría II, tenemos un total de 530 parejas que viven en familias conjuntas. Esto es la mayoría de las parejas casadas.

La residencia doméstica de las parejas dependientes se muestra en la tabla 6. Aquí tenemos una clasificación similar a la de las hileras de la tabla 5, con la excepción de que la línea de referencia ahora va del pariente casado dependiente, al jefe de familia. No se incluye a los dependientes no emparentados.

Tabla 6: Residencia doméstica de parejas dependientes

Tipos de residencia	Núm. de casos	Porcentaje
I. Residencia con un hombre pariente en 1er. grado del marido:	217	71.40
a) con el padre del marido;	95	
b) con un hermano del marido;	120	
c) con un hijo del marido.	2	
II. Residencia con un hombre pariente en 2o. ó 3er. grado del marido:	22	7.25
a) con un tío del marido;	18	
b) con un sobrino del marido;	2	
c) con un abuelo del marido;	1	
d) con un primo del marido.	1	

III. Residencia con un hombre, pariente en		
1er. grado de la esposa:	37	12.15
a) con el padre de la esposa;	30	
b) con un hermano de la esposa.	7	
IV. Residencia con un pariente en 2o. o		
3er. grado de la esposa:	3	1.00
a) con un tío de la esposa;	1	
b) con una tía viuda de la esposa;	1	
c) con un primo de la esposa.	1	
V. Residencia con un pariente matrilineal		
del marido:	2	0.65
a) con la madre viuda del marido;	1	
b) con un hermano de la madre del marido.	1	
VI. Residencia con un pariente por afinidad		
del marido:	21	6.90
a) con el marido de una hermana del marido;	17	
b) con el marido de una hija del marido;	3	
c) con el marido de la hermana del padre del		
marido.	1	
VII. Residencia con un pariente por afinidad		
de la esposa:	2	0.65
a) con el marido de una hermana de la es-		
posa;	1	
b) con el hermano del marido de una her-		
mana de la esposa.	1	
<b>Total</b>	<b>304</b>	<b>100</b>

La supremacía de los lazos patrilineales en la determinación de la residencia doméstica conjunta, aparece con la mayor claridad en esta tabla. La residencia de un hombre casado con su padre, hermano o hijo, da cuenta del 71.4% de todos los casos de parejas dependientes. Como los casos de la categoría 2 incluyen en su mayoría

a personas emparentadas por línea masculina, podemos concluir que el parentesco agnático entre hombres determinaba la residencia doméstica de casi el 80% de todas las parejas dependientes.

Muchas de las parejas que residen con el padre del marido deben haber sido recién casadas, puesto que el

70% de ellas no tienen hijos. Las demás tienen hijos cuya edad varía entre uno y diez años, lo que indica que el período de residencia con el padre del marido podía ser relativamente largo. Hay cierta proporción de fisión de familias conjuntas; las parejas sin niños están entre las que se separan. Esto sugiere que podrían establecerse nuevas casas después de un período variable de residencia con el padre del marido.

La fuerza de los lazos fraternales se ve en el gran número de parejas que residen con un hermano del marido, caso más común que el de residencia con el padre del marido. Dos de los hermanos dependientes eran medios hermanos del jefe de familia. De uno se registra que tenía consigo a su propia madre, distinta de la del jefe de familia. El otro aparece como hijo de una madre. De estas parejas en residencia fratriviridoméstica, el 58% no tienen hijos y el resto tiene hijos de entre uno y quince años. Algunas de las familias conjuntas que se separan, incluyen a parejas jóvenes sin hijos. El período de residencia con el hermano del marido muestra, pues, cierta variación.

El siguiente, por su frecuencia entre los arreglos viridomésticos, aunque menos común que los dos tipos anteriores, es la residencia con un tío del marido. De los 18 casos, solo en dos está claro que el tío, cabeza de familia,

es hermano del padre. En todos los demás casos, el joven esposo es huérfano, y aparece como sobrino del jefe de familia. Considerando, sin embargo, el gran número de hermanos varones casados que viven juntos y la relativa rareza de las familias en que viven juntos un hermano y una hermana casados, podemos suponer que la mayoría, si no todos estos sobrinos, son hijos del hermano.

Doce casos (66.6%) de parejas residentes con el tío del marido no tienen hijos; las demás tienen hijos cuyas edades varían entre recién nacidos y tres años. Cinco de las casas con parejas de este tipo están registradas como disueltas. Este tipo de residencia parece, pues, haber sido de duración menor que el anterior.

Es raro encontrar dependientes casados que sean mayores que el jefe de familia; solamente los dos padres, dos tíos y un primo, que viven respectivamente con sus hijos, sobrinos y primo. Además, entre las familias conjuntas fraternales, había tres en que el hermano dependiente era el mayor.

Se podría considerar que todos los tipos no basados en la residencia conjunta de hombres emparentados por la línea paterna, contienen un elemento matrilineal en cuanto son mujeres, la esposa o una parienta del marido, quienes definen el lugar de residencia doméstica. Algunas de las distinciones que hemos establecido

también desaparecerían si no tomáramos al jefe de familia como punto de referencia en la definición de la residencia doméstica. En ese caso, los tipos 3a y 6b serían idénticos: madre e hija, con sus respectivos maridos, y los tipos 3b y 6a también: hermano y hermana, con sus respectivos cónyuges. Esta semejanza será considerada; pero yo opino que la definición de la jefatura de la familia es esencial para una tipología de estructuras familiares y trataré por separado los varios tipos establecidos.

A los tipos de residencia doméstica definida por vínculos masculinos entre hombres, siguen en importancia los casos, en que una pareja reside con un pariente varón de la esposa. Los tipos importantes son dos: residencia con el padre de la esposa, y residencia con el hermano de la esposa. El primer tipo constituye el 9.8% de todos los casos de parejas dependientes, y el segundo, apenas el 2.3%. La importancia relativa de estos dos tipos debe verse también en comparación con los correspondientes patrones de residencia cuando es el parentesco entre hombres lo que define la residencia. Así, si tomamos el total de 125 parejas que viven con el padre de uno de los cónyuges, vemos que 95 (76%) residen con el padre del marido y 30 (el 24%) con el padre de la esposa. Esto subraya la importancia relativa de la residencia patriuxoridoméstica, aun cuando sea un patrón secundario.

Por otra parte, del total de 127 parejas que residen con un hermano de uno de los cónyuges, 120 (el 94.5%) residen con el hermano del marido, y solo 7 (el 5.5%) con el de la mujer. Esto confirma la rareza relativa de la residencia fratriuxoridoméstica.

En la tabla 7, se dan detalles acerca de las parejas que viven en residencia patriuxoridoméstica. Allí observamos el tipo de casa en que vive la pareja, en términos de si el jefe de familia tiene otros hijos como dependientes. También observaremos si las parejas dependientes tienen hijos o no, y la edad de esos hijos. Estos datos nos permiten discutir los varios modelos posibles que implica este tipo de residencia.

La residencia patriuxoridoméstica podría explicarse por un período de servicio por la novia. Esto se ha registrado entre otros grupos mesoamericanos; pero no puede haber sido una práctica general en Tepoztlán en el siglo XVI. Por los datos de la tabla 7, vemos que algunas parejas sin hijos o con hijos muy pequeños probablemente se habían recién casado y es posible también que solo fueran patriuxoridomésticas por algún tiempo. Pero los casos de parejas con hijos mayores muestran que este tipo de residencia podía prolongarse más. La gama de parejas en hogares que se dividen, desde sin hijos hasta con hijos de 6 años de edad, sugiere que el

largo del período de residencia patriuxoridoméstica era variable. Parece ser, pues, que hay parejas en residencia patriuxoridoméstica con niños demasiado grandes, para corresponder a un período de servicio por la novia, a menos que este período fuese muy largo, y hay demasiadas parejas sin hijos en residencia viridoméstica o neodoméstica para que esto sea posible.

Tabla 7. Parejas en residencia patriuxoridoméstica.

Tipos de parejas	Hija casada sin hijos	Hija casada con hijos	Total
Jefe con hija casada y sin hijos. <sup>a</sup>	4 <sup>c</sup>	2 <sup>d</sup>	6
Jefe con hija casada y otros hijos menores solteros. <sup>b</sup>	9	7 <sup>e</sup>	16
Jefe con hija casada y por lo menos un hijo casado. <sup>g</sup>	1	7 <sup>f</sup>	8
TOTAL	14	16	30

a El jefe de familia puede tener otros dependientes casados, como un hermano o un sobrino;

b El sexo de niños pequeños no siempre se registra;

c Se registra la fisión de una familia;

d La edad del hijo mayor de cada pareja es 5.2;

e La edad del hijo mayor de cada pareja es 3 (dos casos); 2, 1 (dos casos); desconocida (dos casos);

f La edad del hijo mayor de cada pareja es 6, 5, 4, 2 (tres casos), 1.

Se registra la fisión de cinco familias, que son aquellas en que la hija casada tiene hijos de 6, 5, 2 (dos casos), 1 año de edad.

g Solo en un caso hay un hombre casado con hijo, todos los demás son sin hijos.

Un caso aislado, pero significativo, se registra en una nota relativa a una familia compuesta de una pareja con un hijo casado y un segundo hijo menor. Explica que dos personas más se unieron a la casa, el yerno del jefe de fami-

lia y su esposa. Tenemos aquí un caso de desplazamiento de residencia, de neodoméstica (u otra) a patriuxoridoméstica. Se debe, pues, que el considerar la residencia uxori-doméstica como un modelo secundario, y no como una etapa universal en el ciclo de desarrollo de la familia.

Otra posible explicación de la residencia de una pareja con el padre de la mujer podría ser un sistema similar al *ambil-anak* indonesio, o el *epikleros* de la antigua Grecia. Es decir, cuando un hombre no tiene descendencia masculina, lo hereda una hija, que lleva a su marido a la casa de su padre. Nuestros datos de la tabla 7 muestran que esto no puede explicar todos los casos, puesto que una pareja puede vivir con el padre de la mujer, aun cuando este tenga hijos casados. La existencia de casos en que una pareja reside con un hermano de la mujer debilita esta explicación. Puede verse, sin embargo, que cuando un hombre tiene otros hijos, además de la hija casada, estos son menores; y cuando en la misma casa viven una hija casada y un hijo casado, la hija es probablemente la mayor, puesto que de ocho casos de este tipo las hijas casadas tienen hijos en siete (de entre uno y seis años), y sólo un hijo casado tiene un hijo.

Es significativo el hecho de que, cuando se incluyen notas explicativas encontramos seis familias de jefe con

hija —de ninguna de las cuáles se registra fisión— mientras que de seis familias de jefe con hijo e hija se registra la fisión de cuatro. Parece lo mejor, pues, considerar la residencia uxori-doméstica como un modelo secundario. Un hombre trataría de atraer a un yerno como dependiente particularmente cuando no tenía otros hijos grandes que la hija casadera. En el caso de una hija única, el arreglo parece haber sido bastante estable; pero no lo era tanto cuando la hija casada tenía hermanos menores que se irían casando al crecer.

Los restantes casos de residencia uxori-doméstica incluyen siete de residencia con el hermano de la mujer, uno con un tío de la mujer, uno con un primo de la mujer, y uno con una tía viuda de la mujer. Este último es un caso completamente desusado, tanto por el modelo de residencia que implica como porque el jefe de familia es una mujer. En el único caso de pareja que vive con un primo de la mujer, es preciso señalar que también el padre de la mujer vive en la misma casa, como tío sin cónyuge, dependiente. Se puede, pues, considerar como un caso de residencia patriuxoridoméstica en que el propio padre de la esposa es dependiente.

Los casos de residencia fratriuxoridoméstica, aunque pocos, muestran un patrón similar al de la residencia patriuxoridoméstica, y deberían ser

vistos como casos de residencia uxori-doméstica en que la esposa, perdido el padre, quedó bajo la autoridad de su hermano. En cinco de siete casos, el hermano es mayor. Dos de las parejas no tienen hijos; las demás tienen hijos de 1, 2, 3, 5 y 7 años, lo que nuevamente apunta a una gama de variaciones bastante amplia para la duración de la residencia uxori-doméstica.

El último patrón de residencia de alguna significación se define en nuestra fuente como residencia con un cuñado. El término náhuatl *textli* significa, tanto hermano de la esposa, como esposo de la hermana (del hablante hombre). Nuestro documento describe una serie de casos en que una hermana del jefe de familia y su marido residen con él. He supuesto que las parejas descritas como cuñado del jefe de familia con su esposa son diferentes, y se refieren al hermano de la mujer con su esposa. Si el documento no fuera consistente, y algunos de estos cuñados fueran esposos de hermanas, tendríamos que aumentar el número de parejas en residencia patriuxori-doméstica.

Hay un total de diecisiete parejas en residencia con el cuñado del marido. Nueve de ellas no tienen hijos. Las ocho restantes tienen hijos de 1 año de edad (dos casos), dos años (dos casos), cuatro, siete y diez. Este tipo de residencia, entonces, aunque relativamente desusado, podría ser un

arreglo a largo plazo para algunas parejas.

Otros tipos de residencia con parientes por alianza son raros. Los tres casos de pareja mayor, que vive con el marido de la hija, también son desusados en cuanto una persona mayor se encuentra por debajo de un jefe de familia genealógicamente menor.

La única pareja que reside con el marido de la hermana del padre del marido como jefe de familia, forma parte de una familia que incluye también al padre del marido como dependiente. Puede definirse como un caso de residencia patriviridoméstica, en que el propio padre es un dependiente que vive con el marido de su hermana. El rasgo desusado es que un hombre casado dependiente tiene a su vez un dependiente casado.

En términos del desarrollo de tipos de familia, ha interpretado estas instancias de residencia con parientes por alianza del marido, como casos en que un jefe de familia acepta dependientes adicionales, tomando en consideración los lazos de parentesco por alianza: parientes de su esposa o de la esposa de su hermano. Otra posibilidad sería considerar estos arreglos domésticos como resultado de residencia uxori-doméstica, si la calidad de jefe de familia se transmitiera de un hombre al marido de su hija, aun cuando tuviera hijos propios. El nuevo jefe de familia podría entonces

hacer ingresar a sus propios parientes consanguíneos. Esto no me parece probable, y tampoco puedo explicar los casos en que un hermano casado dependiente tiene a familiares de su esposa viviendo con él.

Hay solo dos casos clasificados como residencia con un pariente matrilineal del marido. En realidad, los dos casos son bastante distintos. Uno es el de una pareja que vive con la madre del marido, que es viuda. El rasgo más desusado es el de la viudad convertida en jefe de familia, puesto que las madres viudas generalmente dependen de sus hijos, o de los maridos de sus hijas. Podemos suponer que antes de enviudar, su marido había sido el jefe de familia, de manera que esta habría sido del tipo común de jefe con hijo casado. O quizás era una de las parejas que residían con el hijo del marido, tipo desusado, pero ciertamente no matrilineal.

El otro caso es el de una pareja que vive con el hermano de la madre del marido. En este caso, se registra el tipo preciso de relación avuncular, porque también vive en la casa la hermana del jefe de familia, y la pareja más joven está registrada como el hijo de esta, con su mujer. Pero, como ya he señalado, algunos de los sobrinos dependientes cuyos padres estaban muertos o ausentes de la familia, y por lo tanto, no se mencionan, deben haber sido también

hijos de hermanas, puesto que las hermanas con hijos (casados o no) con frecuencia son dependientes. Podemos suponer entonces que los casos de residencia avunculiviridoméstica eran ligeramente más corrientes que este caso aislado, aunque definitivamente eran un patrón muy menor.

#### Familiares dependientes

Hemos examinado tipos de familias, conforme a las parejas casadas presentes y a la relación de los cónyuges con el jefe de familia. Ahora veremos qué parientes sin cónyuge del jefe de familia pueden estar presentes en la casa. La tabla 8, clasifica a toda la población de Tlacateopan según su *status* marital y de autoridad dentro de la casa.

Las primeras tres categorías ya han sido discutidas. El número de parientes sin cónyuge, dependientes del jefe de familia, es elevado; la mayoría son hijos solteros y gente joven, pero esta categoría incluye también a los viudos y separados.

Una gran mayoría de los dependientes son hijos, hermanas solteras o hermanos menores del jefe de familia, o de otra pareja casada de la familia. Son, en total, 1134 personas, el 36.5% de la población entera y el 85% de los parientes dependientes. No se ha hecho ningún recuento detallado; pero la mayoría de ellos son hijos o germanos

Tabla 8. *Status* de los residentes de la casa.

Tipos de <i>status</i>	Número	Porcentaje
I. Jefe de familia sin cónyuge.	27	0.9
II. Jefe de familia casado y su mujer.	1049	33.9
III. Parejas casadas que residen con el jefe de familia.	608	19.6
IV. Parientes sin cónyuge del jefe de familia	1335	43.0
V. Dependientes sin parentesco	81	2.6
Total	3100	100.0

del marido. Dado el gran número de parejas que residen con el padre o el hermano del marido, otro grupo importante son los hijos de esas parejas. Un grupo más reducido es el de los hijos de la hija del jefe de familia en las casas con una pareja en residencia patriuxoridoméstica. Aun menores son los grupos de sobrinos, sobrinos nietos y primos por parte de hermana, y sobrinos de la esposa del jefe de familia que residen como hijos de parejas que viven respectivamente con el hermano de la esposa, el tío del marido, el sobrino del marido, o el marido de la hermana del marido.

Otros tipos de parientes dependientes son mucho menos numerosos; en conjunto, ascienden a 201, lo que representa el 6.5% de la población total, y el 15 por ciento de todos los

parientes dependientes. A pesar de su reducido número, arrojan luz sobre los rasgos menos evidentes de la estructura familiar, y los examinaremos más detalladamente. El grupo más grande es el de los consanguíneos del jefe de familia, que suman 131, y los demás son parientes por alianza de varios tipos.

Las ancianas parientas del jefe de familia son un tipo común de dependiente; hay 52 madres viudas que viven con sus hijos. Dos de estas son, en realidad, madrastras: una es registrada como tal (*ychauanan*), la otra como madre de un hermano. Seis tienen todavía hijos pequeños. También hay doce tías (tres con hijos) y tres abuelas como dependientes del jefe de familia. En situación similar se encuentran ocho hermanas, viudas o

abandonadas, con hijos; dos de estas, sin embargo, son hermanas menores del jefe de familia.

Por otra parte, los hombres de edad rara vez son dependientes. Solo hay cinco tíos y dos hermanos mayores; ni un solo caso de padres o abuelos.

Parientes más jóvenes del jefe de familia, como sobrinos o nietos, aparecen en familias conjuntas, como hijos de hijos o hermanos dependientes. Aquí observamos solamente los parientes huérfanos de ese tipo, que dependen directamente del jefe de familia: hay 41 sobrinos de ambos sexos, veintiséis de los cuales no tienen aparentemente progenitores vivos, y 15 que tienen solamente la madre, que es una hermana o cuñada sin cónyuge del jefe de familia. Hay sólo un caso de un nieto que vive sin sus padres con el jefe de familia.

Los primos huérfanos son también pocos: cinco son hijos de una tía o un tío dependiente sin cónyuge del jefe de familia. Una está registrada como sobrina de una madre, con un hijo propio.

Entre los parientes por alianza del jefe de familia encontramos, como grupo más grande, a los parientes consanguíneos de su esposa. Nuevamente el mayor número son mujeres de edad: hay 28 madres de esposas, seis de las cuales tienen consigo hijos pequeños. Los germanos solteros de las esposas son 19, y las sobrinas de esposas, 2.

Otro grupo de parientes por alianza son los parientes consanguíneos de la esposa de un pariente consanguíneo del jefe de familia. La mayoría de estos son similares a los anteriores, con la única diferencia de que no están emparentados directamente con el jefe de familia, sino con su hermano. Así, hay dos madres de la esposa del hermano, una con hijos chicos, y cinco germanos de la esposa del hermano. Otros casos son una hermana de la esposa de un sobrino y, en una familia cuyo jefe es una viuda, la madre de la esposa de su hijo.

Otro tipo de parientes por alianza son los cónyuges de parientes consanguíneos. Aquí encontramos solamente doce casos que pueden interpretarse como esposas del hermano. La terminología de parentesco náhuatl presenta un problema: la palabra *uepulli* significa cuñada (de un hombre que habla) o cuñado (de una mujer que habla). Como en unos pocos casos se describe así a la hermana de la esposa, he interpretado *uepulli* como esposa de un hermano muerto, salvo en tres casos en que aparece el nombre del marido: en estos casos lo he interpretado como hermana de la esposa. Solo en un caso se utiliza un término (*yimicauepul*) que significa cuñada, a través de un eslabón difunto (por ejemplo, esposa de un hermano muerto o hermana de una esposa muerta). De los doce casos interpretados como esposa

de un hermano muerto, cinco son mujeres sin hijos, y siete tienen hijos. Una de esas siete es la *ymicauepul* (esposa de un hermano muerto), y otra se describe como abandonada (*cauali*). Debemos recordar que Sahagún registra la existencia del levirato en el México antiguo (1905:203). Algunos de estos doce casos, si no todos, deben ser interpretados en ese sentido.

#### Dependientes no emparentados

Veinticuatro casas incluyen 81 personas que no son parientes del jefe de familia. Estos dependientes no emparentados están registrados de tres maneras. En diez casos se les describe como *tlacatl* del jefe de familia. Si bien este término tiene varios significados, el más general de los cuales es el de "persona", lo hemos tomado en el sentido de "esclavo". El Ms. 551 del Museo Nacional apoya esta interpretación, puesto que menciona una *tlacatl* y el precio pagado por ella (f. 44r).

En catorce casas, se describe a los dependientes como *ycnotlacatl*, que significa huérfano o persona pobre, que viven con el jefe de familia (*ytlanemi*). Nos referimos a estos como agregados pobres. Está claro que difieren de los esclavos, porque en la casa del cacique hay, tanto esclavos, como agregados pobres. En la misma categoría de agregados pobres, incluimos personas de las que en tres casas

se dice que viven con o por medio del jefe de familia (*ypal nemi, itlanemi*).

De algunos esclavos se registra que tienen cónyuge o hijos con ellos. Hay un total de trece mujeres solteras, dos mujeres con sus maridos, una mujer con tres hijos, una mujer con su padre y dos hijos, cuatro hombres solteros, un hombre con su hija, un hombre con dos hijos, dos hombres con esposa, dos niños cada uno, y tres esclavos solteros de sexo no registrado. En total, la población esclava asciende a 45 personas, incluyendo cuatro parejas casadas.

Los esclavos aparecen solo en hogares acomodados; el propio cacique tiene seis mujeres esclavas, y algunas tal vez concubinas, puesto que él tiene trece hijos, el mayor de solo seis años de edad, y solamente una mujer desposada por la iglesia. Entre los restantes propietarios de esclavos, se cuentan los jefes de los barrios de Tlacateopan y Tlaxomulco, y los recolectores de tributo de los sub-barrios Metla y Oyacatlan. Ninguno de los servidores del cacique tiene esclavos.

Los agregados pobres también tienen parientes que viven con ellos. En total, son 36 personas, incluyendo 5 parejas casadas. Algunos de los hogares con pobres agregados, son hogares acomodados: por ejemplo, la esposa del cacique tiene a dos mujeres pobres viviendo con ella, y la esposa del re-

caudador de impuestos del sub-barrio de Tlacateopan también tiene con ella a una mujer; pero los otros quince hogares que incluyen agregados pobres, no están en mejor situación que el promedio; cinco de ellos no tienen tierra alguna. Solo tres de los servidores del cacique tienen agregados pobres viviendo con ellos.

#### Ciclo de desarrollo

Varias veces, durante nuestra descripción de la composición de los hogares y los patrones de residencia, nos hemos referido a aspectos del ciclo de desarrollo de la familia; aun cuando nuestros documentos no suministran historias familiares detalladas, algunos datos permiten establecer los principales lineamientos del desarrollo de la familia a lo largo del tiempo: la composición de los hogares, la edad de los individuos —ya sea deducida de la situación de parentesco o registrada— y las notas que registran fisión de familias, matrimonios y llegadas o partidas del hogar. Aquí resumiremos la evidencia presentada anteriormente y examinaremos algunos aspectos más.

La mayor parte de los registrados como jóvenes tienen entre uno y quince años; solamente aparecen unos pocos muchachos de veinte años. La edad promedio de matrimonio debe haber sido, pues, de entre quince y veinte años, más cerca de la segunda

cifra para los varones y de la primera para las mujeres. Las reglas de residencia pueden describirse como predominantemente viridomésticas. Si hubo casos de residencia neodoméstica, es decir, de nuevos hogares establecidos inmediatamente después del matrimonio, deben de haber sido una minoría, puesto que son relativamente escasas las parejas sin hijos que viven solas. La residencia uxoridoméstica es tan poco frecuente, que puede ser considerada de menor importancia.

Cuando un joven marido llevaba a su esposa a su propia familia natal, en la mayoría de los casos se establecían con el padre o el hermano mayor del marido, ocasionalmente con un tío del marido, y muy raramente con otro pariente. En casi todos estos tipos de residencia viridoméstica, la pareja reside con un pariente por el lado paterno del marido; como hemos visto, cerca del 80% de las parejas dependientes, registradas en el censo, viven bajo este tipo de arreglo.

Una pareja podía residir con un pariente por el lado paterno del marido durante un lapso sumamente variable; algunas deben de haber establecido nuevos hogares bastante temprano en su vida conyugal, mientras que otras pueden haberse quedado hasta tener hijos grandes, o por toda la vida, hasta suceder al jefe de familia. De las parejas que residen con el padre del marido, el 70% no tienen hijos; de las que

viven con un hermano del marido, el 58%, y de las que viven con un tío del marido, el 67%. Probablemente, en su mayoría, estaban recién casadas.

Varios hechos muestran que una pareja joven podía trasladarse a un nuevo hogar después de solo un breve período de residencia viridoméstica: las parejas independientes sin hijos (correspondientes o sin ellos) forman el 19% del total de familias nucleares y el 7% del total de parejas casadas. Algunas de estas pueden haber sido parejas mayores que no habían tenido hijos, o cuyos hijos habían muerto; pero las más de ellas tal vez fueron de parejas recién casadas, o parejas mayores cuyos hijos ya se habían casado: cualquiera de los dos casos indica residencia neodoméstica desde el matrimonio o poco después. Lo mismo puede decirse de las muchas familias nucleares con niños muy chicos solamente. Hay muy pocas notas que registren la separación de parejas en residencia patriviridoméstica; pero en un caso se trata de una pareja sin hijos, el único hijo del jefe de familia y su mujer. Sin embargo, las parejas con hijos de hasta 10 ó 15 años de edad que residen con parientes paternos del marido (padre o hermano del marido) son ejemplos de residencia patriviridoméstica prolongada.

El vínculo fraternal era bastante fuerte, como lo muestra el gran nú-

mero de familias conjuntas fraternales. Algunas de estas deben de haber resultado después de la muerte de un padre que tenía consigo hijos casados; otras, del casamiento de un hermano menor dependiente. Se registran dos casos de dos hermanos con hogares separados que se unen.

Son muy pocos los parientes de sexo masculino y de mayor edad que el jefe de familia, registrados como dependientes, solteros o casados: dos padres (casados), cinco hermanos mayores (tres casados y dos solteros), siete tíos (dos casados y cinco sin cónyuge) y un primo casado. No hay ni un solo caso de padre o abuelo viudo dependiente. Es evidente, por lo tanto, que el hombre de más edad era el jefe de la familia y conservaba esa posición hasta la muerte. Si sólo tenía hijos chicos, podemos suponer que era sucedido por un hermano. Nuestro censo no nos dice qué pasaba después de la muerte de un jefe de familia en cuyo hogar hubiera a la vez hijos grandes y hermanos, aunque el número de familias de ese tipo es reducido. En la tabla 4, aparecen ocho casos; pero la fisión de tres de ellos está registrada en notas. Si suponemos que el hijo grande sucedía al padre, eso explicaría la presencia de tíos dependientes. Otra explicación de estos, y otros parientes paternos mayores dependientes, podría ser que se hubieran agregado al hogar de su

pariente más joven después que este había establecido su posición como jefe de un hogar independiente.

Como quiera que sea, en la abrumadora mayoría de los casos, el hombre de más edad es siempre el jefe de la familia. También aparecen mujeres como jefes de familia en ocho casas; pero todas ellas, salvo dos, son viudas que viven solas o con hijos chicos. Las dos excepciones son una viuda con su hijo casado, y otra viuda con un hijo de veinte años, soltero, y una sobrina casada.

Después de la muerte de un jefe de familia, su viuda pasaba a depender de su hijo o de su cuñado, o se trasladaba a la casa de su hija casada. Las hermanas o hijas sin cónyuge continuaban como tías o hermanas dependientes del nuevo jefe de familia.

A pesar de la frecuencia de las familias conjuntas fraternales, su potencial de crecimiento era indudablemente muy limitado. Hay solo dos casos en que un hermano casado dependiente tiene consigo a su propio hijo casado, y en una nota se registra la fisión de una de esas familias. La expansión de la familia conjunta estaba limitada, porque un hombre casado que vivía como dependiente no continuaba en esa posición cuando a su vez tenía un hijo casado. Debemos suponer que generalmente la familia se dividía antes de que eso ocurriera. Esto explica también la

ausencia de familias en que un jefe casado vive con su hijo también casado y los hijos casados de este. Por esa razón, las familias conjuntas son achatadas; solo dos casos en todo nuestro censo tienen cuatro generaciones. Y también la extensión colateral es estrecha: un jefe de familia tiene como dependiente a un primo casado en un solo caso, cuando ese primo es el hijo de un tío dependiente sin cónyuge.

Vemos entonces el principal ciclo de desarrollo de la familia, como un cambio de la familia nuclear hacia la familia conjunta del tipo jefe-con-hijos, y más tarde jefe-con-hermanos, que solo ocasionalmente crecen hacia tipos más amplios. Todo a lo largo del ciclo, podía producir fisiones que daban lugar a más familias nucleares sujetas al mismo ciclo. La familia original, de la que se separaba una pareja, podía volver al tipo nuclear, o seguir siendo conjunta, aunque menor; una pareja más joven, un hijo casado, o un hermano menor, pasaban a ocupar la jefatura de la familia, a la muerte del jefe. La muerte del jefe de familia en una familia nuclear, podía dar por resultado una familia puramente consanguínea. Como hemos visto, estas aumentaban convirtiéndose en un tipo más normal, o sus miembros se unían a otras familias.

Los únicos patrones *menores* de residencia con alguna significación,

son la residencia con el padre de la esposa (ocasionalmente, con un hermano de la esposa), y la residencia con el marido de la hermana del esposo. Estos dos patrones secundarios a veces añaden dependientes de distinto tipo a familias del tipo agnático, como en las categorías IV y IX de la tabla 4. También en el caso de los dependientes emparentados por alianza encontramos que muy raramente un hombre que tiene un hijo casado aparece como dependiente: hay solo un caso en que un dependiente hermano de la esposa tiene con él a un hijo casado.

#### Conclusiones

Este trabajo representa el primer intento de describir la estructura de la familia en una antigua comunidad mexicana, aprovechando material detallado proveniente de registros antiguos. Hasta ahora no hay otros datos del mismo tipo de otras comunidades con que comparar nuestros descubrimientos de Tepoztlán.

En comparación con el México moderno, nuestro documento muestra una mayor incidencia de familias conjuntas. En Tepoztlán, en el siglo XVI, casi la mitad del total de familias era de este tipo, mientras que en el moderno Tepoztlán sólo lo es menos del 15% (Lewis, 1951, págs. 60-61). También está claro que los lazos agnáticos entre hombres eran la base principal

del establecimiento de familias conjuntas.

Otros datos sobre el México antiguo sugieren que formas aún más complejas de la familia eran comunes. En una discusión sobre la herencia, una fuente antigua nos dice que, entre la gente del pueblo, el hijo mayor heredaba todas las propiedades inmuebles y muebles; además, conservaba a su lado y mantenía a sus hermanos menores y a sus sobrinos, a condición de que le obedecieran, y por esta razón había muchas personas en cada casa. El motivo aducido para esta práctica es el deseo de mantener indivisa la tierra. En algunas regiones, sin embargo, todos los hijos heredaban y se repartían la tierra (López de Gómara, 1943, II, pp. 222-223, 246).

De acuerdo con otro informe, en cada casa había tres, cuatro, y hasta diez "vecinos" (Las Casas, 1909, p. 131).

Los hogares tan poblados son la excepción, antes que la norma, en nuestro documento tepozteco; pero es posible que Tepoztlán tuviera una estructura familiar más simple que la de otras regiones. Conocemos la proporción entre hogares y parejas casadas en una serie de pueblos, por un documento de 1548, estudiado por Borah y Cook (págs. 97-8). Apparentemente, en el centro de México, la media era de 2.93 parejas por casa, con un rango de 0.78 a 5.71. La cifra

de Tepoztlán de 1.5 parejas por casa está muy por debajo de la media.

Los otros censos detallados del Museo Nacional que estoy estudiando, también muestran una estructura familiar algo más compleja que la de Tepoztlán. En pueblos de la región de Cuernavaca, había alrededor de dos parejas casadas por casa y, en comparación con Tepoztlán, hay más casos de poliginia y se encuentran parientes

más lejanos en casas conjuntas. Además, en ocasiones, grupos de dos o tres casas habitadas por personas emparentadas, forman unidades llamadas *cemithualtin*, liberalmente "los del mismo patio". Los datos sobre la distribución de la tierra y el pago del tributo, muestran que todos los residentes en una de esas unidades dependían de un jefe comun (Archivo Histórico, Colección Antigua, Mss. 549, 551).

#### Bibliografía

- Archivo General de la Nación, México. Documentos citados por ramo, legajo y expediente.
- Archivo Histórico, Museo Nacional de México. Documentos citados por número.
- Borah, W.W., y S. F. Cook, 1960. *The Population of Central Mexico in 1548*, Berkeley, University of California Press.
- Carrasco, Pedro; 1962. *Tres libros de tributos del Museo Nacional de México y su importancia para los estudios demográficos*, Ms. leído en el Congreso Internacional de Americanistas, México.
- Ixtlilxóchitl, Fernando de Alva. 1952. *Obras históricas*, 2 vols., México.
- Las Casas, Bartolomé de. 1909. *Apologética Histórica de las Indias*, Madrid.
- López de Gómara, Francisco. 1943. *Historia de la Conquista de México*, 2 vols., México.
- Lewis, Oscar. 1951. *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*, Urbana, University of Illinois Press.
- Sahagún, Bernardino de. 1905. *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de Francisco del Paso y Troncoso, Madrid.
- Torquemada, Juan de. 1943. *Monarquía indiana*, 3 vols., México.

## Cambio de un sistema Omaha a un sistema bilateral entre los tzotziles de Chiapas\*

Calixta Guiteras

Al estudiar los términos de parentesco de los grupos o comunidades del estado de Chiapas, al sur de México, nos encontramos con sistemas diferentes que van de un tipo unilateral a uno bilateral pasando por dos fases o etapas intermedias.

### I. El planteamiento

A fin de plantear nuestro problema y nuestras conclusiones, establecemos la comparación entre los dos grupos extremos, San Pablo Chalchihuitán y San Juan Chamula, y aquel que presenta las dos fases de cambio, San Pedro Chenalhó.

El sistema unilineal de Chalchihuitán pertenece al tipo llamado por

Lowie<sup>1</sup> de "fusión bifurcada" (tipo "D" de Kirchhoff),<sup>2</sup> en el cual la mitad de los parientes colaterales se funde con los lineales: se trata del sistema que Murdock<sup>3</sup> ha llamado el "Omaha normal" donde la descendencia es patrilineal, la residencia patrilocal, y en el que se aplica un mismo término a hermanos y primos paralelos siendo diferente la designación para los primos cruzados. Presenta además un desnivel en cuanto a las generaciones ya que agrupa a los hijos del hermano de la madre con hermanos de la madre, y a los hijos de la hermana del padre

\* Revista de *Etnología y Folklore*, núm. 1, año 1966:41-63. Academia de Ciencias de Cuba.

1. Lowie, Robert H. "Relationship Terms" *Ency. Brit.* (14th ed.).
2. Kirchhoff, Paul. "Die Verandtschaftsorganisation der Urwaldstämme Südamerikas", *ZE*, Vol. 64, 1932.
3. Murdock, George Peter. "Social Structure", *The Macmillan Company*, 1949, 239-40.

con los hijos de la hermana (o con hijo o hija de un EGO femenino).

Chamula, en cambio, posee un sistema bilateral del tipo llamado de "generación"<sup>4</sup> (tipo "C" de Kirchoff) y al cual Murdock da el nombre de "patri-hawaiano",<sup>5</sup> en que los términos para hermanos se extienden a los primos paralelos y cruzados, la descendencia es patrilineal y la residencia bi y neo-local. En ambos sistemas es importante el sexo de EGO y del pariente y la edad relativa a EGO.

El cambio de uno a otro sistema se está llevando a cabo en la forma que encontramos en dos regiones diferentes de Chenalhó, cuyas regiones presentan, como decimos *ut supra*, dos fases intermedias en el proceso.

Opinamos que se procede desde el sistema unilineal al bilateral (y no viceversa): 1) porque encontramos al sistema Omaha en Chalchihuitán, comunidad que podemos calificar como la más conservadora y menos aculturada entre los tzotziles de los altos de Chiapas, 2) porque hallamos rasgos inequívocos de este sistema entre los indígenas tzeltales de Cancuc<sup>6</sup> y vestigios del mismo en el sistema de parentesco huasteco;<sup>7</sup> 3) porque, de acuerdo

con un documento del siglo xvii,<sup>8</sup> parece haber existido esta nomenclatura unilineal en la comunidad tzotzil de Zinacantan, que hoy en día presenta una terminología correspondiente a una organización bilateral; y 4) porque, con posterioridad a nuestro estudio, la antropóloga Bárbara Metzger establece el paso del Omaha al bilateral al comparar tres comunidades tzeltales (Cancuc, Oxchuc y Amatenango) de los altos chiapanecos.<sup>9</sup>

Presentaremos las tres comunidades, los sistemas arriba mencionados y aquellas unidades de la estructura social que dan cohesión a los grupos y la función de aquéllas, ya que "los cambios", según Alexandre Spoehr, "no ocurren comúnmente por difusión directa sino como consecuencia de un proceso de reajuste a condiciones de vida que han ido alterándose".<sup>10</sup>

4. Lowie, Rober H. *Op cit.*

5. Murdock, George Peter. 1949. *Op. cit.* 160, 228-31.

6. Guiteras Holmes, C. "Clanes y Sistema de Parentesco de Cancuc (México)" *Acta Americana*, Vol. V. Núm. 1-2, 1947.

7. Guiteras Holmes, C. "Sistema de Paren-

tesco Huasteco", *Acta Americana*, Vol. VI, Núm. 3-4, 1948.

8. "Arte de la Lengua Tzotzlem o Tzinacanteca". *Bibliothèque México-Guatemalenne*, P. 128. Códice regalado al abate Brasseur de Bourbourg. Viñaza 220. *Bibliothèque Nationale de París*. Microfilm, *Biblioteca Fray Bartolomé de las Casas*, San Cristóbal Las Casas, Chiapas México, 20v.

9. Metzger, Bárbara. "The Social Structure of three Tzeltal Communities: Omaha Systems in Change", en "Man in Nature", *Universidad de Chicago*. MS no publicado.

10. Spoehr, A. "Changing Kinship Systems", *Field Museum of Natural History Anthropological Series*, XXXIII (1947), 176-8, 197.

## II. Las comunidades

Chalchihuitán, Chenalhó y Chamula ocupan municipios contiguos ubicados al norte de San Cristóbal Las Casas, antigua Ciudad Real, el centro urbano más importante del altiplano. Existen hoy caminos a las cabeceras de Chamula y de Chenalhó, pero Chalchihuitán sigue siendo de difícil acceso. Chamula, la comunidad más próxima a San Cristóbal tiene a Chenalhó al norte; ésta limita al oeste con Chalchihuitán que está separada de Chamula por varias pequeñas comunidades también de indígenas tzotziles. El único grupo que alberga a una pequeña población ladina (no indígena y de habla española) es Chenalhó, aunque en el pasado también la hubiera en Chamula, de donde fuera expulsada violentamente por los indígenas. La población de Chamula es de treinticinco mil habitantes siendo las de Chenalhó y Chalchihuitán alrededor de una sexta parte de aquélla. La enorme mayoría son monolingües aun cuando existen hablantes del español, en una mayor proporción en Chamula debido a un contacto más intenso con los no indígenas, proporción que disminuye de sur a norte en Chenalhó y que es casi nula en Chalchihuitán.<sup>11</sup> Chamula está situada a mayor altura sobre el nivel del mar;

11. Hablan formas dialectales del tzotzil, un idioma de la familia maya.

sus tierras erosionadas y pobres no bastan para mantener a los que las siembran y viven, viéndose obligados un gran número de chamulas, a salir a buscar trabajo en otras partes para poder subsistir. Chenalhó posee tierras frías, templadas y calientes y es más rico al norte que en el centro o el sur. Chalchihuitán, el más bajo, el más fértil, con su tabaco, sus plátanos y su café, se jacta de no tener que moverse y sus hombres salen al mercado de Chenalhó a comprar, pero nunca a vender: "porque vienen a nuestras casas a comprar nuestros animales y nuestras cosechas". Los contactos fuera de los grupos se realizan: entre chamulas y ladinos, entre pedranos, ladinos y chamulas de las zonas limítrofes de los municipios; entre pedranos y pableros en la sección del municipio en que las tierras son contiguas; en estos casos existen relaciones de compadrazgo, de auxilio en casos de enfermedad y a veces de trabajo; nunca de matrimonio porque estos grupos son endogámicos.

Chalchihuitán, Chenalhó y Chamula poseen las mismas creencias fundamentales, una estructura política-religiosa similar y una economía básica idéntica. Las prácticas que pertenecen al ciclo de vida más la organización social en general indican un mismo origen. En Chalchihuitán y Chenalhó las mujeres no heredan la tierra; la residencia es patrilocal con matrilocidad temporal

como parte del precio de la esposa. Cuando fallece un hombre y sus descendientes varones son demasiado pequeños para cultivar la tierra, la viuda regresa con sus hijos a la casa paterna y los hermanos, el padre u otros parientes del difunto trabajan la tierra hasta que aquellos alcancen la edad en que pueden volver a reclamar lo que les pertenece. En no pocas ocasiones la viuda contrae matrimonio con un cuñado para poder permanecer en la tierra. Cuando no hay un descendiente masculino la tierra revierte a un fondo común para ser redistribuido (Chalchihuitán) o puede pasar a un yerno, quien hace algunos años debería cambiar de apellido ingresando al linaje del suegro, o a algún pariente lejano que cuidó del enfermo y cuidará más tarde de ofrendar a su alma en Todos Santos (Chenalhó). La tierra no se vende; en caso de venta el comprador está obligado a devolverla cuando recibe el pago que por ella había dado. En Chamula la herencia de la tierra es bilateral y la residencia, de preferencia patrilocal, puede ser matri o neolocal.

Los indígenas tzotziles deben haber estado organizados en clanes o grupos por apellidos y en linajes. El linaje, allí donde aún conserva su función original, es exogámico y patrilineal, así como lo son también los clanes o grupos por apellidos. Además de la familia elemental, los clanes y linajes, en estos grupos encontramos una or-

ganización a base de unidades territoriales o que en otra época lo fueron y que son el paraje, el calpul, y el barrio, cada una de las cuales tiene funciones muy bien definidas de integración. El trabajo cooperativo en bien de la comunidad en su conjunto, y el rito en relación con las siembras y la salud, además de la obligación y el prestigio que acarrea la participación en la organización política y religiosa, dan cohesión al grupo y unidad a la vida social. El vestido, las afinidades dialectales, el santo patrón y el concepto de estar en posesión de su propio conjunto de creencias, costumbres y técnicas, refuerzan el sentido de unidad frente a los grupos o comunidades circundantes.

La familia elemental o nuclear existe como una subdivisión de la familia patrilineal o linaje. Es dentro de este grupo donde se encuentran los más fuertes lazos de cariño y de lealtad además de la responsabilidad de la transmisión de la cultura de generación en generación; es la unidad económica de producción y de consumo, con absoluta independencia en cuanto a disponer del producto de su trabajo, estableciendo relaciones de intercambio en los que no intervienen más que sus componentes adultos. El linaje o la familia patrilineal junto con los parientes por afinidad en un territorio común forma una pequeña comunidad que reúne la familia de orientación a

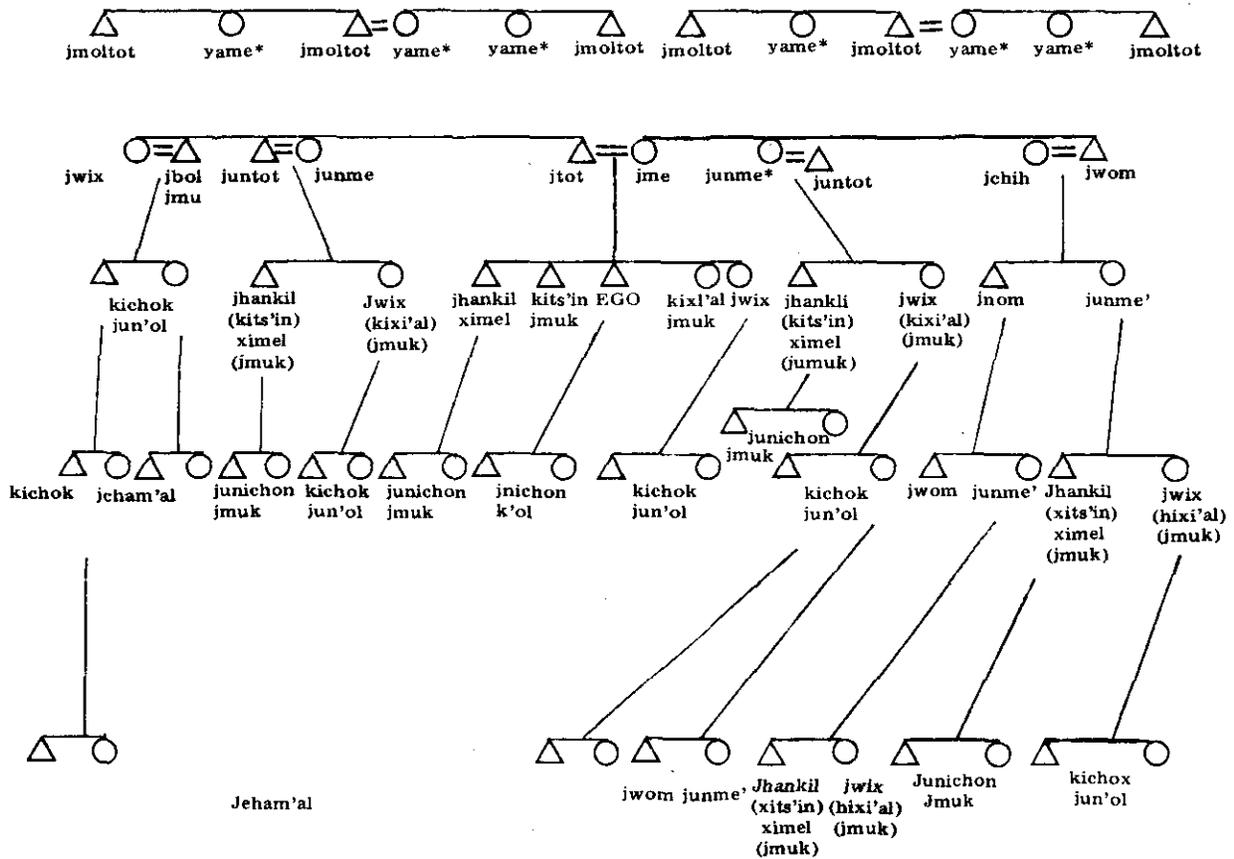


Fig. 1. San Pablo Chalchihuitán. Parientes consanguíneos. EGO masculino y femenino. (Los primeros términos son para el EGO masculino, en caso de no haber segundo, lo son para ambos. El término entre paréntesis es para hermanos menores que EGO.)



sus habitantes. Hay treinta principales en total. Hace unos veinticinco años estas colonias no estaban representadas separadamente; los pedranos que vivían en ellas formaban parte de sus respectivos calpules.<sup>23</sup>

Dejando de lado la forma oficial del calpul, arriba descrito, podemos decir que la interpretación más generalizada de la palabra calpul, aquella que se escucha en las conversaciones corrientes, es la que lo define como un territorio o un grupo de parajes representado por un principal. Usando la palabra así, en este sentido, nos fue informado que cierto hombre conocía sólo dos o tres calpules porque: "nunca sale de sus terrenos, viene poco al pueblo y nunca ha trabajado en otra cosa que su milpa". Pero, este mismo informante, al referirse a la alarma producida por unos ladrones en la región, nos dijo que todo el calpul estaba espan-

tado y que sus miembros hicieron toda clase de ruidos toda la noche para ahuyentar a los bandidos. Enseguida preguntamos los nombres de los parajes así atemorizados y obtuvimos aquellos correspondientes al calpul sur mencionado anteriormente como una de las tres subdivisiones.

En todas las definiciones del calpul el denominador común es el principal: grupo o grupos de familias representadas por uno o por varios principales. En general, se considera que un principal representa y conoce bien de treinta a cuarenta cabezas de familia, y cada principal está relacionado directamente con "su" paraje y con "sus" gentes. Otros "pasados" ya no tienen autoridad en la vida del individuo aunque son respetados y conocidos como hombres que poseen gran sabiduría y poder sobrenatural.

Como en Chalchihuitán, la palabra calpulal se aplica entre los miembros de un mismo calpul. Un informante que no quiere dar información acerca de una persona fuera de su calpul puede pretextar ignorancia debido a que no se trata de un calpulal.

El calpul es endógamo, aunque conocemos algunas excepciones. En el caso en que los padres de una muchacha accedan a dar su hija a un muchacho de otro calpul, la residencia es matrilocal, ya que los padres de ella dudan de las buenas intenciones de un hombre que "tiene que ir lejos en busca de

23. También obtuvimos respuestas en el sentido de que había cuatro calpules. Esto se debió a que hace unos 45 años hizo una división en cuatro partes de los terrenos de los pedranos un empleado del gobierno estatal en el departamento de preservación de bosques, y colocó al frente de cada división a un pedrano conocido y respetado. Todavía hoy se recuerdan estas divisiones y los nombres de los hombres encargados de ellas. Estos llegaron a ejercer una poderosa influencia dentro del grupo y fueron considerados como caciques por los ladinos. Esta actitud era lógica de parte de unos y otros, pero la medida fue pasajera y nunca llegó a constituir un factor dentro de la estructura social.

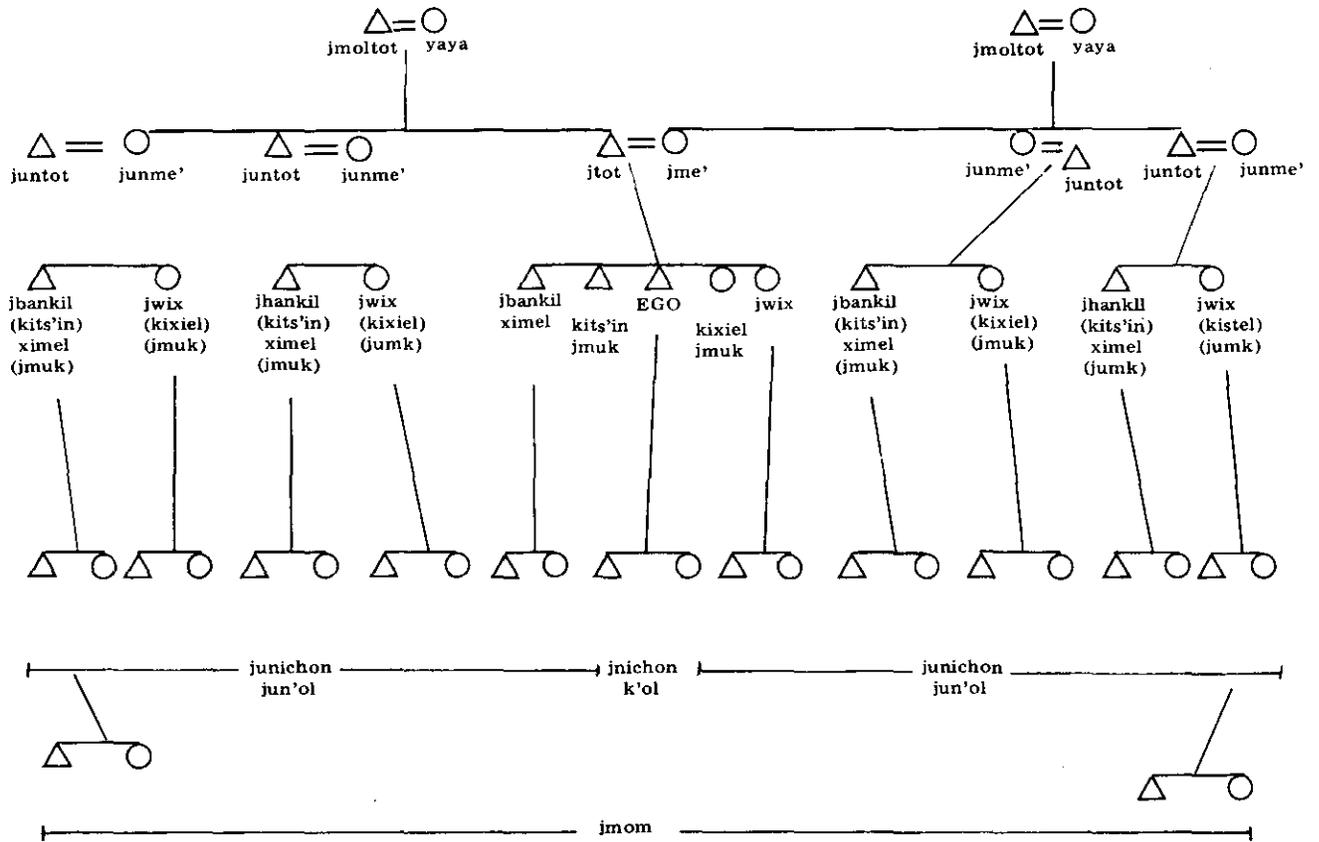


Fig. 5. San Juan Chamala, EGO masculino y femenino.

la de procreación; los hombres trabajan juntos en las temporadas en que lo requieren las labores en las siembras o para la construcción de una nueva casa, mientras las mujeres cooperan en la esfera de deberes y tareas que les son peculiares. Estos grupos son más amplios en Chalchihuitán, van disminuyendo de norte a sur en Chenalhó, y son más reducidos en Chamula donde la herencia bilateral de la tierra dispersa a los parientes.

### III. Sistemas de Parentesco

A continuación presentamos la tabla comparativa de los términos con que designan a sus parientes los indígenas tzotziles de los tres grupos que estudiamos, con el empleo de los términos y los cambios a que hemos hecho referencia anteriormente. (Véase figuras 1-5).

Los cambios se verán a partir del estudio del empleo de los términos en Chalchihuitán.

*Hermanos.* Tenemos aquí distinciones de edad y de sexo. Un hombre llama *jbankil* a su hermano mayor, *kits'in* a su hermano menor y *kixl'al* a su hermana menor. Una mujer llama *ximel* a su hermano mayor y agrupa bajo un mismo término (*jmuk*) a sus hermanos menores sin distinción de sexo. A la hermana mayor se le nombra *iwix* tanto por un EGO masculino como por un EGO femenino. Estos términos se

extienden en igual forma a los hijos de todo "hermano de padre", y de toda "hermana de la madre", real o clasificatorio, es decir se aplica a los primos paralelos de EGO. El término para hermana mayor (*iwix*) designa asimismo a la hermana del padre, extendiéndose a toda mujer a quien el padre de EGO da el tratamiento de "hermana".

Para nombrar a los medios hermanos se emplean los mismos términos que para hermanos, añadiéndoles el prefijo *-cha*. Entiéndase por medio hermanos los hijos de la madre de EGO y de padre diferente, los hijos del padre con otra mujer son considerados como verdaderos hermanos.

*Padres e hijos.* Ambos sexos designan a su padre y a su madre mediante los mismos términos, sin embargo los recíprocos varían de acuerdo con el sexo de EGO. Para padrastro, madrastra e hijastros se antepone a los términos correspondientes el prefijo *-cha*.

*Tíos y sobrinos.* Con exclusión de los términos para padre y madre son cuatro los que designan a los parientes de EGO en la primera generación ascendente. El hermano del padre y la hermana de la madre son *juntot* y *junme'* respectivamente. Sus recíprocos varían con el sexo de EGO. En estos términos entran en composición aquellos que designan a padres e hijos. La palabra *junme'* asimismo se aplica a la hija del hermano de la madre y a la hija del hijo

Términos de parentesco<sup>12</sup>

## PARIENTES CONSANGUÍNEOS

		Chalchihuitán	Chenalhó	Chamula
jbankil	hermano mayor, EGO masculino	X	X	X
ximel	hermano mayor, EGO femenino	X	X	X
iwix	hermana mayor	X	X	X
kits'in	hermano menor, EGO masculino	X	X	X
kixl'al	hermana menor, EGO masculino	X	X	X
jmuk	hermanos menores, EGO femenino	X	X	X
jtot	padre	X	X	X
jme'	madre	X	X	X
juntot	hermano del padre	X	X	X
junme'	hermana de la madre	X	X	X
iwom	hermano de la madre	X	X	—
jchich	esposa del hermano de la madre	X	X	—
jnichon	hijos, EGO masculino	X	X	X
k'ol	hijos, EGO femenino	X	X	X
junichon	hijos de hermano	X	X	X
jun'ol	hijos de hermana, EGO femenino	X	X	X
kichok	hijos de hermana, EGO masculino	X	X	—
jchich'ol	hijos de la hermana del marido	X	X	—
jmoltot	abuelo	X	X	—
yame'	abuela	X	X	—
jmuktatot	bisabuelo	X	—	—
jmuktame'	bisabuela	X	—	—
	hermanas de abuelos	—	X	—
jcham'al	nietos	X	—	—
jmuktot	abuelo	—	—	X
	hermanos de abuelos	—	X	—
yaya	abuela	—	—	X
jmomnichon	nietos, EGO masculino	—	X	—
jmom'ol	nietos, EGO femenino	—	X	—
jmom	nietos	—	—	X
	nietos de hermanos	—	X	—

## PARIENTES AFINES

jonalal	esposo	X	X	X
kajnil	esposa	X	X	X
jbol	cuñado, EGO masculino	X	X	X
jawan	cuñada, EGO femenino	X	X	X
jmu'	cuñados de sexo opuesto a EGO	X	X	X
jmuni	suegro, EGO masculino	X	X	X
jme'ni	suegra, EGO masculino	X	X	X

12. La tabla presenta la aplicación primaria de los términos de parentesco. Estos están precedidos por el adjetivo posesivo de primera persona.

jmol'alim	suegro, EGO femenino	X	X	X
jme'l'alim	suegra, EGO femenino	X	X	X
jni	yerno	X	X	X
k'alim	nuera	X	X	X
kisniatsil	concuñado, EGO masculino	X	X	X
kitix	concuñada, EGO femenino	X	X	X
jmoni'al	consuegro	X	X	X
jme'ni'al	consuegra	X	X	X

del hermano de la madre, es decir que lo encontramos en la generación de EGO y en la primera generación descendente. Ya hemos visto que a la hermana del padre se le nombra como a una hermana de EGO; su recíproco, *jmuk*, también se aplica a sobrinos cruzados así como a hermanos menores de un EGO femenino y a toda persona designada por ella como "hermano". Al hermano de la madre se le dice *iwom*, término que se extiende a su hijo y al hijo de su hijo, encontrándonoslo en la generación de EGO y en la primera descendente. El recíproco de *iwom* es *kichok* y designa a los sobrinos cruzados de un EGO masculino y a los hijos de toda mujer a quien EGO llama "hermana".

*Primos.* Como ya decimos arriba, los términos para hermanos se extienden a los primos paralelos. Los primos cruzados del lado materno son nombrados como "hermano de la madre" y "hermana de la madre" por ambos EGOs. Los primos cruzados del lado paterno son sobrinos cruzados de un EGO masculino y sobrinos paralelos de un EGO femenino toda vez que, como hemos visto anteriormente, son

hijos de una *iwix* (hermana mayor) como se le designa a la hermana del padre.

*Abuelos y nietos.* Para esta segunda generación ascendente, encontramos dos términos que sólo distinguen el sexo del pariente. La unilaterialidad del sistema no está indicada en esta generación, siendo inclusive estos términos usados para designar a ancianos no emparentados consanguineamente con EGO. El recíproco es uno solo para ambos EGOs. A diferencia de esto en la segunda generación descendente nos encontramos con términos (*iwom*, *junme*) de la primera ascendente, los términos para hermanos de la generación de EGO, y aquellos que corresponden a sobrinos paralelos y cruzados de la primera generación descendente, para la línea que desciende directamente del hermano de la madre en aquella que desciende directamente de la hermana del padre encontramos el término para nietos en la primera generación descendente, es decir en la generación correspondiente a los hijos de EGO. Los términos para bisabuelos tienen el mismo recíproco que el correspondiente a los abuelos.

*Sistema de afinidad.* Los términos para esposo y esposa no designan a otro

tipo de parientes. Los de suegro y suegra, diferentes para un EGO masculino y un EGO femenino, se extienden a sus hermanos. Sus recíprocos, *k'alim* y *jni* para nuera y yerno respectivamente, sólo distinguen el sexo del pariente. La esposa del hermano del padre es "hermana de la madre", y el esposo de la hermana de la madre es nombrado "hermano del padre". La esposa de *iwom* (hermano de la madre) es *jchich*, y ella llama a los hijos de la hermana de su esposa *jchich'ol*. Siendo que a la hermana del padre se le llama "hermana mayor" su esposo es "cuñado" de EGO. Con el término *jbol* un EGO masculino designa a su cuñado; y una mujer le llama *jmu*. Cuando una mujer nombra a su cuñada *jawan*, un EGO masculino la llama *jmu*. Los términos para cuñados son iguales en su función como recíprocos.

El término *kitix* es usado recíprocamente por las esposas de dos hermanos, y asimismo, el término *kisuiatsil* se emplea para designar a los esposos de dos hermanas. También encontramos los términos para consuegros que se aplican de acuerdo con el sexo del pariente.

Es ahora que presentaremos los cambios observados en dos sistemas de parentesco recogidos entre los pedranos de San Pedro Chenalhó, y que nos han hecho consignar al comenzar este trabajo que se trata de dos fases o dos etapas en el paso de una organización

unilineal a una bilateral. Como se verá más adelante, el territorio habitado por los pedranos está subdividido en tres secciones: sur, centro y norte, siendo esta última la más rica y menos aculturada, y la del sur la más pobre, y con mayor contacto con el exterior además de albergar la cabecera con su población ladina. Es aquí donde hay más hablantes de español y una mayor relación con aquellas instituciones que están ayudando al indígena en su incorporación a la vida nacional. Lo que llamamos la primera etapa en el cambio mencionado lo hemos hallado en las secciones norte y centro y la segunda etapa pertenece a la sección del sur.

El primer cambio se ha llevado a cabo en la generación de EGO, donde los hijos del hermano de la madre se han asimilado a hermanos y primos paralelos, en tanto que los hijos de la hermana del padre siguen siendo hijos de hermana de EGO, llamándose como en Chalchihuitán *kichok* por un EGO masculino y *jun'ol* por un EGO femenino. El desnivel con respecto a las generaciones ahora es asimétrico, ya que sólo se encuentra del lado paterno. (fig. 3). Al hermano de la madre se le sigue designando *iwom*.

En la segunda fase o etapa del cambio, aquel que observamos en la sección sur de Chenalhó, se ha completado la asimilación de los primos cruzados a los paralelos y a los hermanos. En la generación de EGO no se distinguen los

parientes lineales de los colaterales. En la aplicación de los términos sigue teniendo en cuenta el sexo del pariente, el sexo de EGO y la edad relativa.

Ha desaparecido el desnivel con respecto a las generaciones: ya no aparece el término *kichok* en la generación de EGO, pero se continúa usando en la primera generación descendente, así como el *jun'ol* que emplea un EGO femenino. Al realizarse el cambio en la generación de EGO y continuarse usando los términos antiguos en la generación primera ascendente ("hermana" para hermana del padre y *iwom* para hermana de la madre), se rompe la llamada "regla de descendencia uniforme",<sup>13</sup> estableciendo un desequilibrio en el sistema que constituye una demostración más de que está en vías de cambio. La primera generación descendente es consecuente con el cambio o los cambios habidos. (fig. 4)

En la tabla comparativa de términos de parentesco observamos diferencias entre Chalchihuitán, Chenalhó y Chamula con relación a los términos empleados para nombrar a los parientes de las segundas generaciones ascendentes y descendente. Sólo en Chenalhó tenemos términos diferentes para abuelos y hermanos de abuelos, con los recíprocos para nietos y nietos de los

primos paralelos y cruzados. El análisis de los diferentes términos cae fuera del propósito del presente estudio.

El sistema bilateral de Chamula podría considerarse como una lógica consecuencia de un desarrollo que hubiera seguido el curso indicado por los cambios que acabamos de observar para Chenalhó. En el sistema de Chamula el término *iwom* para nombrar al hermano de la madre ha sido omitido, y la hermana del padre ha dejado de ser "hermana" de EGO. La hermana del padre se ha asimilado a la hermana de la madre, siendo ambas *junme'* y el hermano de la madre es designado en idéntica forma que el hermano del padre (*juntot*). Asimismo ha desaparecido el término *kichok* y los sobrinos cruzados de un EGO femenino ya no son sus hermanos menores. En la generación de EGO no se distinguen los parientes lineales de los colaterales. En la primera generación ascendente sólo los términos para padre y madre son distintos de aquellos que nombran a los hermanos de ambos padres. Cada EGO llama a sus propios hijos con un término, pero agrupa a los hijos de primos con los hijos de hermanos.

Para Chamula como para las dos fases del sistema de Chenalhó, los términos para parientes afines continúan siendo los mismos que para Chalchihuitán, sólo que, aparte de aquellos que han sido omitidos, varían en su aplicación obedeciendo a los cambios mencionados.

13. Tax, Sol. En "Social Anthropology of North American Tribes", Fred Eggan, editor. The University of Chicago Press 1937, 19.

#### IV. Estructura social de los tres grupos

Los indígenas tzotziles y tzeltales de los altos de Chiapas poseen dos apellidos heredados por la línea paterna: el primero español y el segundo indígena, como Arias Sojóm, Pérez Tulúk. Estos apellidos han tenido funciones similares al clan y al linaje respectivamente. El que corresponde al linaje es llamado "cabeza del nombre" (*jol sbi*), es el más importante y el empleado siempre que los indígenas hablan entre sí; sus portadores se consideran estrechamente emparentados y se aplican los términos correspondientes a parientes consanguíneos tanto en Chenalhó como en Chalchihuitán. En Chamula se ha ido restringiendo este uso aun cuando siguen llamándose "hermanos", cosa que también va desapareciendo, ya que personas del mismo apellido indígena no se consideran emparentados cuando habitan parajes muy distantes, sobre todo en lo que se refiere a la regulación del matrimonio.

Los apellidos de linaje difieren de un grupo étnico a otro con raras excepciones, siendo así indicadores de la procedencia de una persona. En aquellos casos excepcionales en que encontramos el mismo apellido en dos o en tres grupos distintos, los indígenas creen que se trata de una importación más o menos remota.<sup>14</sup>

14. Al comparar una lista de 270 apellidos indígenas de Chamula con una de 100

El apellido indígena parece haber estado localizado en los tres grupos que estudiamos, aun cuando no lo está al presente en la misma proporción: tanto en Chalchihuitán como en Chenalhó la gran mayoría pertenece a determinado lugar y sus miembros han cultivado las tierras del linaje sin recuerdo ni tradición de haber vivido en otra parte. Chamula, al contrario tiene sus apellidos indígenas en diferentes lugares del municipio y fuera de él. Cuando un mismo *jol sbi* se encuentra en dos o más lugares en Chalchihuitán nos explican que esta situación no es normal y que debe haber sucedido a principios del siglo y se insiste en un lugar determinado para cada linaje. En Chenalhó cada caso tiene su explicación particular y todavía pertenece a la memoria de los viejos. Hay chamulas que hacen un esfuerzo para dar una explicación a la presente situación y siempre aluden a la escasez y la pobreza de la tierra. En este caso muy probablemente tenga estrecha relación con la herencia bilateral donde el excesivo fraccionamiento va acompañado de un relajamiento de la regla de patrilocidad,<sup>15</sup> mientras que en Che-

de Chenalhó, sólo se encontraron 5 iguales, de los cuales dos fueron considerados por varios informantes como originarios de Chamula. Tres de éstos también fueron encontrados en una lista de 46 apellidos de Chalchihuitán. Estos apellidos son: *Tuluk* (pavo), *Chij* (venado), y *Jwet* (zorro).

15. Pozas, Ricardo. "El Fraccionamiento de

nalhó son excepcionales los casos que infringen esta regla en la actualidad y en Chalchihuitán la patrilocalidad es una norma inquebrantable.

Una mujer después del matrimonio continúa perteneciendo al linaje o grupo paterno. Las tierras pertenecen al linaje o al grupo patrilineal y se las reconoce como separadas de las de familias o linajes vecinos desde tiempos inmemoriales, tanto en Chenalhó como en Chalchihuitán, cada miembro trabajando la parte que le corresponde y a la que tiene derecho, previo acuerdo, generalmente con los demás familiares. En Chamula las propiedades individuales están bardadas. Existe otro tipo de propiedad que es el comunal que veremos más adelante. Los muertos son enterrados en las tierras del linaje tanto en Chenalhó como en Chalchihuitán.

Los apellidos indígenas o linajes están agrupados a determinados apellidos españoles los que se han considerado como clanes o "grupos por apellido". Estos apellidos, con pocas variaciones, son los mismos para todos los grupos indígenas aunque no siempre preceden al mismo apellido indígena. Gómez, Pérez y López son los apellidos predominantes en una lista de nueve para Chalchihuitán, doce

para Chenalhó y dieciocho para Chamula.<sup>16</sup> Los apellidos que en cada comunidad ocupan los primeros lugares en lo que respecta al número de apellidos indígenas que agrupan son: Pérez, Gómez y Díaz, en Chalchihuitán; Pérez, Gómez y Arias, en Chenalhó; y Gómez, López y Hernández, en Chamula.<sup>17</sup> Aun cuando a primera vista el apellido español es exogámico, no lo es en todos los casos. En Chalchihuitán no encontramos exogamia; entre sesenta y un matrimonios examinados en 1946, marido y mujer eran del mismo apellido español en diecinueve (ninguno era del mismo apellido indígena). A pesar de no ser exogámico el apellido español, se extienden a sus portadores los términos de parentesco correspondientes, con la sola excepción de los apellidados Pérez. En este caso especial los términos de parentesco sólo designan a los miembros de linajes, es decir, a los portadores del mismo apellido indígena. La importancia y la función del clan puede haber

la tierra por el mecanismo de herencia en Chamula". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Tomo VII, enero-diciembre 1945, Núms. 1, 2 y 3, México, D. F., 187-97.

16. Guiteras Holmes C. MSs no publicados de Chalchihuitán y Chenalhó. Pozas, Ricardo. "Chamula: Un pueblo indio de los altos de Chiapas". Ediciones del Instituto Nacional Indigenista, México. 1959, 38-9.

17. Este predominio data de hace más de un siglo como pudo ser comprobado al estudiar el Libro de Matrimonios para Chenalhó del año 1842-43, y el Libro Parroquial de los Difuntos para Chamula de los años 1779-95. Archivos de la Catedral de San Cristóbal Las Casas, Chiapas, México.

cedido su lugar a la organización en *calpules* con su todavía estricta endogamia.<sup>18</sup> En Chenalhó todavía prevalece la exogamia del apellido español con la excepción de Pérez; en este caso, los términos de parentesco se aplican dentro de los linajes. Esta exogamia está tendiendo a desaparecer aun cuando es criticada su infracción por los más conservadores. En Chamula, el antes clan exogámico ha perdido completamente su función en cuanto a regular el matrimonio, ya que desde 1941 hasta 1946, entre 316 matrimonios reportados encontramos 51 en que ambos esposos llevaban el mismo apellido español. Este también era el caso para los años 1779-1795 en cuyo tiempo y en 1 050 matrimonios encontramos 91 llevados a cabo entre portadores del mismo apellido español. Parece sorprendente el hecho de que en Chenalhó, durante el año 1842-43, entre 87 matrimonios hubiera 35 de este tipo, aun cuando en 29 de ellos los cónyuges pertenecieran a diferentes linajes del apellido Pérez. Es digno de estudio el hecho de que la exogamia del apellido español es más estrictamente observada hoy que hace cien años.<sup>19</sup>

18. En el grupo tzeltal de Cancuc, el apellido español carece de función debido a una fuerte organización clánica: los linajes o apellidos indígenas se agrupan en clanes. Ver: Guiteras Holmes, C. 1947. *Op. cit.*

19. En los diez años entre 1934 y 1944 no

Parece que el apellido español también estuvo localizado, tanto en Chalchihuitán como en Chenalhó, ya que nuestros informantes señalan un lugar originario para cada uno de dichos apellidos. Lógicamente, aquellos casos en los que hay una mayor dispersión de un apellido español son los que contaban con un mayor número de linajes; sin embargo esta localización se puede decir inexistente con la sola excepción de Ruiz en el paraje de Chojolhó en Chenalhó, y López en Saklúm en Chalchihuitán.<sup>20</sup>

Carecemos de todo dato que pudiera indicar que la tierra perteneciera al clan, o sib, como sugiere Murdock que se nombre al clan no localizado. En Chalchihuitán las tierras son de los linajes y en última instancia del calpul endogámico que incluye a un número de linajes.

*El paraje.* Las tierras de los linajes o patrifamilias se encuentran distribuidas por todo el territorio que ocupa el grupo o la comunidad indígena. Aquellas tierras de siembra y de viviendas que se agrupan alrededor o en las cercanías de un ojo de agua pueden pertenecer a varios linajes y a este agrupamiento se le da el nombre de paraje.<sup>21</sup> A veces un paraje está separado de otro

se realiza ningún matrimonio intra-clan, si excluimos al grupo Pérez.

20. Guiteras Holmes, C. 1947, *Op. cit.*

21. Vogt, Evon Z. "Ceremonial Organization in Zinacantan". *Ethnology*, Vol. IV number 1, January, 1965, 47.

por un cerro, un río, una barranca, pero en otras sus límites sólo son conocidos por aquellos que los habitan.

Los parajes varían en cuanto a su tamaño, pero cada uno, exceptuando casos muy raros, es conocido por un nombre tzotzil. por ejemplo: Natok (casa de las nubes), Ichinton (piedra de lechuza), Jolchik (cabeza de gavilán), Kakumchich (sangre quemada), etc. Dentro de los límites del paraje ciertos lugares reciben nombres generalmente referentes a alguna peculiaridad del terreno. lo que sirve para especificar el lugar donde se encuentran las tierras de tal o cual linaje o patri-familia. Casi todos los individuos que habitan un paraje están emparentados, ya que la esposa se escoge dentro de linajes vecinos. Los linajes de un paraje están en estrecho contacto cotidiano: las mujeres se reúnen en el mismo manantial, las familias se invitan cuando alguno compra una cabeza de ganado para así asegurar que ningún mal se le haga, se reúnen en caso de enfermedad, entre ellos se lleva a cabo un pequeño intercambio de productos y recurren todos a los ancianos en busca de consejo o de justicia local.

El paraje constituye la unidad política y religiosa más pequeña dentro de la organización del grupo. En Chelnahó varios parajes chicos se agrupan formando una unidad de unas treinta a cuarenta familias nucleares, y cada unidad o paraje está representada por

un "principal" escogido por los hombres que desempeñan cargos dentro del gobierno del municipio o del grupo étnico. El principal deberá ser un "pasado" del paraje o grupo de parajes.<sup>22</sup> Es el principal quien comunica a su paraje las órdenes emanadas del presidente o del ayuntamiento en relación con el trabajo comunal, con la recolección de dinero para el rito agrícola, etc. En Chalchihuitán y en Chamula no hay principales. En el primer grupo el paraje está representado por todos sus "pasados" y ancianos entre los cuales el presidente podrá designar a uno o a varios para el desempeño de una misión. En Chamula la relación entre el paraje y el gobierno "tribal" se establece, a través de la organización en barrios, por los "pasados" del paraje (véase más adelante el barrio de Chamula).

La participación del individuo en la vida pública y social así como su responsabilidad y obligaciones hacia la comunidad se manifiestan a través de la organización del paraje (canalizado en Chamula por el barrio). Los parajes forman parte de subdivisiones más amplias que son los calpules en Chalchi-

22. El pasado es aquel que ha sustentado el cargo de regidor o cargos más altos en el gobierno local y por lo tanto es respetado por su conocimiento del ritual. Los pasados de un paraje son sus rezadores, o son los que los nombran, y sus consejeros. En la administración de justicia el pasado constituye el juez de primera instancia fuera de la familia.

huitán y Chenalhó y los barrios en Chamula; en los dos primeros casos subdividen el territorio, y en el tercero, en la actualidad, no están localizados.

*El calpul.* Esta unidad mayor, que sí está localizada, constituye una subdivisión endogámica de la comunidad que agrupa los linajes y las familias exogámicas.

En Chalchihuitán hay cinco calpules. Las tierras de los linajes pertenecen al calpul. En el caso de la desaparición de todos los miembros de un linaje, las tierras se redistribuyen entre los miembros necesitados de otros linajes. Ninguna familia posee tierras fuera de su calpul. En algunos casos se pide un terreno prestado para una siembra y se paga con un regalo nominal, pero esto no es una práctica común. Los apellidos indígenas se consideran pertenecientes al calpul y la mayoría se identifican con una sección dentro del mismo. La endogamia de calpul se cumple estrictamente y en aquellas pocas genealogías en que encontramos matrimonios entre personas de diferente calpul, se ha tratado en cada caso, de una segunda o tercera unión para ambos: la mujer viuda o abandonada refugiándose en el calpul del hombre.

Aquellos pableros que sustentan un cargo religioso o político que les obliga a residir durante un año en el centro ceremonial, son llevados a su casa en el calpul cuando se han sentido enfermos, así como las mujeres que van a

dar a luz; uno nace y muere en la tierra de sus antepasados. Las casas dentro del centro ceremonial se agrupan por calpul y el que viene a vivir al pueblo o a pasar las fiestas pide prestado un lugarcito a un *calpul*, así como un niño que asistirá a la escuela de la cabecera vivirá temporalmente con un miembro de su mismo calpul.

La justicia se administra en forma patriarcal dentro del calpul, primero por la intervención de los parientes de las partes directamente afectadas, luego por la de los "pasados" del paraje y más tarde por los ancianos del calpul. Hay casos que se traen ante las autoridades del gobierno municipal, pero aquí también los ancianos son quienes acompañan y abogan por sus "protegidos"; cuando esto ocurre, casi siempre se debe a un acto de venganza personal antes de haber buscado el arbitraje de la familia o de los ancianos. Estos casos —de elevarlos al gobierno municipal— son todavía muy escasos.

El trabajo cooperativo en bien de la comunidad o grupo étnico, obligatorio para todo pablero adulto, se realiza turnándose los calpules; la orden emana del presidente y es transmitida a los ancianos del calpul por el miembro de dicho calpul que ese año está desempeñando un cargo en el gobierno local; los ancianos la hacen llegar a los "pasados" de los parajes y éstos a la población masculina. Las órdenes ofi-

ciales que llegan desde fuera del municipio indígena son recibidas por el secretario ladino quien las comunica al presidente y de aquí sigue los canales ya mencionados. Cuando los ancianos del calpul deciden oponerse a una orden recibida llegan juntos a la sede del gobierno a explicar la decisión tomada por ellos.

Cada calpul tiene sus propios escribanos que acompañan a los ancianos. Estos hombres pueden leer y escribir, son los que registran los nacimientos y las defunciones y entregan los datos al secretario ladino a intervalos determinados; también anotan los nombres de los contribuyentes a las fiestas religiosas y las fechas y horas de trabajo de los que han realizado la faena comunal.

La brujería se practica generalmente dentro del calpul aunque hay casos en que tiene lugar entre miembros de diferentes calpules como cuando ocurre como consecuencia de una pelea de borrachos en una fiesta o al regreso del mercado de cada domingo en Chenalhó.

Las ceremonias del rito agrícola son tarea de cada calpul por separado. Los ancianos y "pasados" se reúnen en la cabecera o centro ceremonial y después de rezar en la iglesia salen al gran cerro donde se encuentran las almas de todos, para dispersarse, yendo cada uno a su calpul y a los cerros y ojos de agua de los parajes.

Es difícil, cuando no imposible,

obtener información de un calpul preguntando a un miembro de otro. Es poco el contacto entre los individuos de calpules diferentes y en cuanto a las mujeres se puede decir que es casi inexistente.

Los cargos políticos y religiosos son sustentados por miembros de los diferentes calpules, estando todos ellos representados año por año en el gobierno central. De ello se deriva gran prestigio; el sacrificio que ello implica y el conocimiento por ello adquirido hace merecedor al "pasado" del respeto de la comunidad y le permite ejercer una gran autoridad entre los suyos.

Como en Chalchihuitán, el calpul de Chenalhó está localizado. El término calpul es usado por todos y sin embargo no es por todos definido de la misma manera. Esto demuestra que ha sufrido una serie de modificaciones y que no ha desaparecido porque en una u otra forma desempeña un papel en la integración y gobierno del grupo étnico para el que no se ha podido hallar un sustituto equivalente. Oficialmente hay tres calpules que dividen el territorio pedrano en una parte norte, otra central y otra sur. Tanto el calpul sur como el central tienen seis principales que representan grupos de parajes, y el del norte tiene cinco. Las colonias agrarias —antiguos latifundios— también tienen uno o más principales de acuerdo con el número de

sus habitantes. Hay treinta principales en total. Hace unos veinticinco años estas colonias no estaban representadas separadamente; los pedranos que vivían en ellas formaban parte de sus respectivos calpules.<sup>23</sup>

Dejando de lado la forma oficial del calpul, arriba descrito, podemos decir que la interpretación más generalizada de la palabra calpul, aquella que se escucha en las conversaciones corrientes, es la que lo define como un territorio o un grupo de parajes representado por un principal. Usando la palabra así, en este sentido, nos fue informado que cierto hombre conocía sólo dos o tres calpules porque: "nunca sale de sus terrenos, viene poco al pueblo y nunca ha trabajado en otra cosa que su milpa". Pero, este mismo informante, al referirse a la alarma producida por unos ladrones en la región, nos dijo que todo el calpul estaba espan-

tado y que sus miembros hicieron toda clase de ruidos toda la noche para ahuyentar a los bandidos. Enseguida preguntamos los nombres de los parajes así atemorizados y obtuvimos aquellos correspondientes al calpul sur mencionado anteriormente como una de las tres subdivisiones.

En todas las definiciones del calpul el denominador común es el principal: grupo o grupos de familias representadas por uno o por varios principales. En general, se considera que un principal representa y conoce bien de treinta a cuarenta cabezas de familia, y cada principal está relacionado directamente con "su" paraje y con "sus" gentes. Otros "pasados" ya no tienen autoridad en la vida del individuo aunque son respetados y conocidos como hombres que poseen gran sabiduría y poder sobrenatural.

Como en Chalchihuitán, la palabra calpupal se aplica entre los miembros de un mismo calpul. Un informante que no quiere dar información acerca de una persona fuera de su calpul puede pretextar ignorancia debido a que no se trata de un calpupal.

El calpul es endógamo, aunque conocemos algunas excepciones. En el caso en que los padres de una muchacha accedan a dar su hija a un muchacho de otro calpul, la residencia es matrilocal, ya que los padres de ella dudan de las buenas intenciones de un hombre que "tiene que ir lejos en busca de

23. También obtuvimos respuestas en el sentido de que había cuatro calpules. Esto se debió a que hace unos 45 años hizo una división en cuatro partes de los terrenos de los pedranos un empleado del gobierno estatal en el departamento de preservación de bosques, y colocó al frente de cada división a un pedrano conocido y respetado. Todavía hoy se recuerdan estas divisiones y los nombres de los hombres encargados de ellas. Estos llegaron a ejercer una poderosa influencia dentro del grupo y fueron considerados como caciques por los ladinos. Esta actitud era lógica de parte de unos y otros, pero la medida fue pasajera y nunca llegó a constituir un factor dentro de la estructura social.

esposa". Siempre se preguntan por qué no se casa dentro de su calpul y el consensus general dictamina que: "No es un hombre bueno el que no puede hallar mujer entre sus calpulales". Esta endogamia sigue siendo la costumbre en Chenalhó, pero no es imposible romperla, como lo es en Chalchihuitán.

Los informantes pedranos dicen que "debe haber hombres de cada uno de los calpules en el gobierno local, porque sólo ellos conocen a su gente y pueden llamarlos cuando el presidente necesita su cooperación". Pero, los cargos no son por riguroso turno ni se distribuyen equitativamente, y hemos observado que son los de los calpules más cercanos a la cabecera los que más frecuentemente ocupan estos cargos. Los problemas personales y de familia son ventilados ante las autoridades del Ayuntamiento cuando la mediación de la familia y la de los "pasados" no ha dado el resultado anhelado. Esto ocurre con gran frecuencia, muy al contrario de lo que sucede en Chalchihuitán. Las órdenes del presidente son transmitidas a los principales por él mismo o un regidor, y por ellos comunicados a la población de sus parajes respectivos. Los principales tienen sus escribanos que los acompañan cuando se colecta para el rito agrícola. El rito agrícola da comienzo en el centro ceremonial con la presencia de todos los principales que luego se separan para quemar sus velas y su incienso, rezar y

disparar sus cohetes en los ojos de agua de sus parajes.

Cada uno de los tres calpules tiene terrenos comunales que sólo pueden ser utilizados por los miembros del calpul. En la actualidad las tierras no pertenecen al calpul, y un pedrano puede adquirir tierras en un calpul que no es el suyo.

La brujería generalmente se practica entre los miembros de la misma familia y entre los miembros de un calpul.

Las casas en el centro ceremonial son habitadas temporalmente por los servidores de la comunidad y no están agrupadas por calpul aunque ésa es la situación ideal. Los que vienen a las fiestas o al mercado se hospedan preferentemente con calpulales, pero no es indispensable. Las relaciones entre los miembros de un calpul y otro se establecen mediante el parentesco ritual o compadrazgo; en los casos por nosotros conocidos el parentesco ritual surgió de la amistad entre dos hombres que desempeñaban cargos en el ayuntamiento durante el mismo año.

*El barrio.* Entre los tres grupos que estamos examinando aquí sólo encontramos hoy la organización en barrios en Chamula.<sup>24</sup> No se trata de una divi-

24. Guiteras Holmes, C. "Perils of the Soul", Free Press of Glencoe, Inc., 1961, 64-5. Chenalhó estuvo dividido en dos barrios antiguamente, división que se perdió alrededor de la sublevación indígena de 1868-69.

sión territorial, aunque los barrios, no localizados en la actualidad, sí lo estuvieran antiguamente. Todo Chamula pertenece a uno de tres barrios: el de San Juan, de San Pedro y de San Sebastián. Los chamulas que viven fuera de los límites del municipio conservan su calidad de miembros de su barrio originario. Los parajes situados al este del centro ceremonial están habitados por miembros del barrio de San Juan, los que se encuentran al norte y noroeste por miembros del barrio de San Pedro, y a los del sur por los del barrio de San Sebastián. En las mismas direcciones se encuentran los cementerios. Las casas construidas en el centro ceremonial y habitadas por aquellos que sustentan cargos políticos y religiosos, se distribuyen a lo largo de estas mismas direcciones. Las ovejas pertenecientes a miembros de cada uno de los tres barrios son llevadas por las mujeres y niños a las laderas de los cerros que rodean al pueblo, yendo cada grupo en la dirección de los parajes del barrio a que pertenece. Asimismo están situados los cerros con cruces.<sup>25</sup> Ahora bien, esta división va desapareciendo poco a poco en la medida en que aumenta la distancia a la cabecera. Actualmente hay parajes habitados por familias de dos barrios y aún de los tres. El chamula lo trata

de explicar diciendo: "ahora estamos revueltos". El barrio debe haber sido endogámico en tiempos anteriores y, todavía lo es el de San Juan, con excepciones que han crecido en número en los últimos años. Esta endogamia dejó de existir en los barrios de San Pedro y San Sebastián, este último casi se ha fundido con el de San Pedro; éste y el de San Juan tienen más de cuarenta parajes cada uno mientras que San Sebastián cuenta con sólo seis habitados por miembros del mismo barrio.<sup>26</sup>

La condición de miembro de barrio se hereda por la línea paterna. Una mujer que contrajera matrimonio con un hombre de un barrio diferente al suyo, sigue perteneciendo al barrio "en que ha nacido".<sup>27</sup> Miembros de los tres barrios integran los organismos político y religioso en números proporcionales al de sus miembros; en los casos en que hay sólo un cargo de una clase o categoría, éste será sustentado por cada uno de los barrios por riguroso turno.<sup>28</sup> Los asuntos personales y problemas familiares son consultados y planteados ante un "pasado" del paraje, pero esta costumbre está desapareciendo:

25. Guiteras Holmes C. 1958. MS no publicado.

26. Pozas, Ricardo, 1959. *Op. cit.*

27. Hemos sabido de algún caso en que una persona ha cambiado de barrio, pero carecemos de datos suficientes para asentarlo como un hecho generalmente aceptable por el grupo.

28. Pozas, Ricardo, 1959. *Op. cit.* 33

los vecinos recurren cada vez más ante las autoridades del gobierno local y las instituciones extratribales.

Para la organización del trabajo comunal, el ayuntamiento se dirige por separado a los miembros de los distintos barrios, por ejemplo: cuando todos los hombres de un paraje pertenecen al barrio de San Juan son visitados e informados por un miembro de su barrio quien se encuentra sustentando un cargo en el ayuntamiento acerca de las órdenes del presidente; si, por el contrario, se trata de un paraje donde viven miembros de dos o de los tres barrios, irá un miembro de cada uno; los miembros de un barrio no reciben órdenes de los miembros de otros barrios. Las colectas se realizan entre miembros de barrio. Los escribanos deben asimismo pertenecer al barrio en cuestión. El rito agrícola se celebra en diferentes fechas y en cada caso se limita al paraje o grupo de parajes que han tenido a bien ponerse de acuerdo para entrar al centro ceremonial y a la iglesia de San Juan, antes de separarse para ir a sus cerros y sus ojos de agua.

La brujería generalmente se practica entre familiares y vecinos.

Al pedir prestada una casa en el pueblo, o posada para "mirar" las fiestas, el chamula siempre se dirigirá a un miembro de su mismo barrio.

*V. Resumen.* Resumiendo, podemos decir que en esta zona de los altos de Chiapas hay dos sistemas distintos de

parentesco, el unilineal del tipo Omaha y el bilateral del tipo patrihawaiano; y que se ha cambiado de uno al otro como lo demuestran las dos fases encontradas en Chenalhó.

Que la residencia patrilocal, aun cuando sigue siendo la preferente, cede su lugar a la bi y neolocal. (La matrilocidad temporal como precio de la novia va desapareciendo, siendo nominal en Chamula y en parte de Chenalhó.)

Que se tiende hacia la desaparición de la exogamia en toda institución que no sea la familia del mismo apellido<sup>29</sup> que habita un paraje o grupo de parajes en tierras contiguas de linaje o de parte de un linaje; y se extiende la prohibición de matrimonio a la familia materna, en iguales condiciones.

Que desaparece la endogamia de calpul y barrio allí donde la proximidad geográfica hace posible todo tipo de relaciones entre dos o más subdivisiones de este tipo. (El calpul y el barrio tienen una función dentro de la organización política local, hecho que constituye un factor importante en la continuidad de su vigencia a pesar de haber perdido otras de sus funciones primitivas.)

Que es posible adquirir la tierra por

29. Averkieva, Y. P. "Relationship between Gens and Neighbourhood Communities Among Northamerican Indians". VII International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences. Moscow, 1964.

compraventa y, si no es reclamada con la devolución de su importe, pertenecerá al individuo y no a la familia de quien la adquirió.

Ningún grupo más allá de la familia nuclear constituye una unidad económica, ni de trabajo ni de producción y consumo. Ciertas formas de trabajo cooperativo se practican dentro de un grupo muy reducido de parientes consanguíneos y afines (vecinos del individuo), y el rito agrícola se realiza para las familias que reúne un mismo ojo de agua, además de celebrarse primeramente en beneficio de toda la comunidad; no de un linaje, un clan o sib, un calpul ni un barrio.

Se depende cada vez menos de los ancianos y de aquellos que han adquirido prestigio en la manera tradicional y se busca el apoyo de destacados jóvenes bilingües dentro del grupo y de

los representantes y delegados de determinados organismos estatales y federales<sup>30</sup> para la solución de problemas económicos y familiares.

Podemos atribuir una gran parte de estos cambios —realizados y en vías de realización— al contacto con la población no indígena,<sup>31</sup> produciéndose más visiblemente allí donde las relaciones extra comunidad son continuas o más frecuentes.

Para terminar, creemos que es urgente un estudio de las transformaciones sufridas en las instituciones originales en tiempos anteriores a la conquista y de aquellas acontecidas durante los primeros años del coloniaje, a fin de conocer dentro de lo que hoy confronta el antropólogo cuáles instituciones derivan de las originalmente indígenas y cuáles de reagrupamientos posteriores.

30. Dirección de Asuntos Indígenas del Estado, y el Instituto Nacional Indigenista en su Proyecto Tzeltal-tzotzil del estado de Chiapas.

31. Entre aquellos jóvenes pedranos que han salido a estudiar se escucha el empleo del término *juntot* para designar al hermano de la madre cuando hacen entre ellos referencias a este pariente, y muy especialmente al hablar con ladinos o al informar a los antropólogos.

## Las relaciones de parentesco \*

Jesús Jáuregui

---

... las ciencias físicas y naturales laboran con los símbolos de las cosas, en tanto que las ciencias humanas laboran con símbolos de cosas que son ya símbolos. . . (Lévi-Strauss, 1976: 580).

*La fonction symbolique constitue un univers à l'intérieur duquel tout ce qui est humain doit s'ordonner. [...] L'ordre humain se caractérise par ceci, que la fonction symbolique intervient à tous les moments et à tous les degrés de son existence.* (Lacan, 1978: 41-42).

El objetivo de este trabajo es presentar una *síntesis*, tomando como base la teoría de Claude Lévi-Strauss, de la conceptualización del parentesco como sistema de relaciones sociales es-

pecíficas, esto es, considerándolo en su relativa autonomía;<sup>1</sup> en esta tarea, además de introducir algunas acotaciones personales, fue necesario recurrir no solo a la etnología, que de ma-

\* Este artículo se discutió pacientemente en el seminario en el que participo en la Escuela Freudiana de México: mi gratitud a Guillermo Díaz de León, Francisco del Villar y Roberto Derbez, los exonera de mis deficiencias en la comprensión de la teoría psicoanalítico.

<sup>1</sup> Dentro de la abundante bibliografía etnológica sobre el parentesco, se puede revisar algunas conceptualizaciones diferentes de la de este trabajo, en B. K. Malinowski, "Parentesco", *Cuicuilco*, 1, 2, 1980 (1929): 20-28; "Kinship", *Man*, 30, 2, 1930: 19-29; A. R.

nera sistemática se ha dedicado a su estudio, sino también a la lingüística (de Saussure) y al psicoanálisis (Lacan). Sin embargo, una perspectiva que conjunte los enfoques de estas tres disciplinas en torno del análisis de lo simbólico, implica problemas que no creo haber superado.

El tratamiento se lleva a cabo a un nivel *abstracto*, derivado del análisis etnográfico comparativo. Los hechos parentales de la sociedad "occidental" capitalista —un caso de los casi tres mil que conforman el acervo cultural de la etnología, pero el que quizá más se aparta del conjunto— conllevan especificidades que exigen ajuste y adecuaciones en las proposiciones aquí presentadas.

Radcliffe-Brown, "Introduction", *African systems of kinship and marriage*, Oxford University Press, London, 1950: 1-85; E. Gellner, "The concept of kinship", *Philosophy of science*, 27, 1960: 187-204; D. M. Schneider, "La naturaleza del parentesco", *Introducción a dos teorías de la antropología social*, (Biblioteca Anagrama, Barcelona, 1975 (1964): 162-165; "What is kinship all about?", *Kinship studies in the Morgan centennial year*, (P. Reining ed.), *Anthropological Society of Washington*, Washington, 1972: 32-63; J. A. Barnes, "Physical and social kinship", *Philosophy of science*, 28, 1961: 296-299; "Kinship", *Enciclopedia Britannica*, 15th edition, vol. 10, *The University of Chicago*, 1974: 477-485; I. R. Buchler, "On physical and social kinship", *Anthropological quarterly*, 39, 1966: 17-25; R. Needham, "Introduction" y "Remarks on the analysis of kinship and marriage", *Rethinking kinship and marriage*, London, 1971: XIII-CXVII y 1-34; R. Fox, "Intro-

## 1. Reproducción, biología y simbolización.

La condición de existencia de toda sociedad es la *reproducción*, tanto de las condiciones materiales de la producción, como de las relaciones de producción. Las condiciones materiales de la producción comprenden los medios de producción (materias primas y medios de trabajo) y la *fuerza de trabajo*, "conjunto de las facultades físicas y mentales que existen en la corporeidad, en la personalidad viva de un ser humano, y que él pone en movimiento cuando produce valores de uso de cualquier índole" (Marx, 1975: 203). La reproducción de los medios de producción es resultado de

ducción", "Parentesco, familia y filiación" y "El problema del incesto", *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Alianza Editorial, Madrid, 1972: 13-71; "Family and kinship", *Encounter with anthropology*, Penguin books, London, 1973: 71-111; F. Eggan, "Parentesco, Introducción", *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, vol. 7, Editorial Aguilar, Madrid, 1974: 582-591; S. Tornay, "L'étude de la parenté", *L'anthropologie. Sciences des sociétés primitives*, (Le point de la question), Éditions E. p., París, 1971: 49-110.

Dos trabajos críticos interesantes sobre la teoría de Lévi-Strauss, el segundo con un claro intento de refutación, son el de J.P.B. de Josselin de Jong, *Lévi-Strauss's theory of kinship and marriage*, (*Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde*, Núm. 10), Brill, Leiden, 1970 (1952) y el de F. Korn, *Elementary structures reconsidered, Lévi-Strauss on kinship*, Tavistock Publications, London, 1973.

la actividad económica misma (de la cual ellos son producto); no así la reproducción de la fuerza de trabajo, que se lleva a cabo, en lo fundamental, fuera del ámbito económico, ya que, de entrada remite a la subsunción económica de la reproducción de los hombres, pues “la fuerza de trabajo solo existe como facultad del individuo vivo. Su producción, pues, presupone la existencia de este. Una vez dada dicha existencia, la producción de la fuerza de trabajo consiste en su propia reproducción o conservación. El propietario [soporte] de la fuerza de trabajo es mortal. Por tanto [. . .] habra de perpetuarse ‘del modo como se perpetúa todo individuo vivo, por medio de la *procreación*’” (Marx, 1975: 207-209).

Además de reproducir la base material de la fuerza de trabajo —el individuo vivo—, es necesario reproducirla con determinadas características socio-históricas, no solo en lo referente a la calificación técnica, sino también a su inserción en el conjunto de las relaciones sociales (cierta representación de la sociedad y del universo, ciertas normas de conducta, ciertas aspiraciones, etcétera); esto es, igualmente se debe reproducir el sometimiento de la fuerza de trabajo a las reglas del orden establecido y a la ideología dominante de la sociedad (Althusser, 1975, *passim*). De esta forma, la reproducción de la sociedad implica

la reproducción de las relaciones sociales, que se logra al reproducir instituciones (aparatos) que convierten a los individuos en “agentes sociales” adecuados: portadores de la fuerza de trabajo.

El sistema de parentesco, en cualquier sociedad humana, tiene como función primaria regular, mediante el apareamiento *reglado*, “la reproducción de la especie” (la reproducción de los individuos), que es la base o el trasfondo de la reproducción de los agentes sociales. En el proceso de conformación de los individuos en agentes sociales, además de las relaciones parentales intervienen las determinaciones lingüísticas, ideológicas, de poder, económicas, políticas, etcétera, variando, según la sociedad de que se trate, el ámbito de influencia de cada nivel de estructuración del que los agentes son “soportes”. *Simultáneamente*, los individuos son constituidos en *sujetos*, en un proceso que, mediante su inserción en el lenguaje, los introduce desde lo real al orden imaginario y al orden simbólico, constituyéndose, así, la realidad de un universo humano; la captura del individuo en el orden simbólico —captura del viviente que habla— produce los efectos de la subjetividad inconsciente, de los que da cuenta el psicoanálisis al operar sobre el síntoma mediante la palabra, pues el inconsciente se estructura como un lenguaje. De tal forma

que cada individuo es introducido en dos niveles de ordenación y forma parte, necesariamente, de ellos —vinculados, pero específicos—: el nivel de la estructura social (en el que se ubica el parentesco) y el nivel de inconsciente, que se conforma alrededor del deseo (que es fundamentalmente deseo del otro).

Las relaciones de parentesco, al reglamentar la reproducción de los individuos, están estrechamente vinculadas a los procesos biológicos: la procreación, el nacimiento, el crecimiento y la muerte. Si bien la base genética es el supuesto natural de la reproducción humana, el parentesco es, ante todo, aunque no solo, un sistema de símbolos “arbitrarios” —en el sentido saussuriano—,<sup>2</sup> que hace referencia a las relaciones biológicas, pero que *no coincide con ellas*. Los

hechos biológicos subyacen al parentesco, pero de ninguna manera lo constituyen: no son pertinentes en cuanto tales, sino solo a partir de su reinterpretación cultural-simbólica. Los procesos biológicos, en nuestra especie, son simbolizados globalmente, esto es, no se trata de un sistema de equivalencias, término a término, que haga corresponder a cada unidad biológica con una unidad simbólica, sino que un conjunto de elementos biológicos es *integrado* en el orden simbólico que constituye lo humano (Sebag, 1976: 106). “La cultura no está ni simplemente yuxtapuesta ni simplemente superpuesta a la vida. En un sentido la sustituye; en otro, la utiliza y la transforma para realizar una síntesis de un nuevo orden” (Lévi-Strauss, 1969: 36).

El parentesco es, así, una modalidad

<sup>2</sup> Para Ferdinand de Saussure, la lengua es un sistema de diferencias (oposiciones) que conforma una totalidad en sí y constituye un principio de clasificación (1969: 51). La unidad lingüística es el *signo*, totalidad constituida por el conjunto resultante de la asociación —íntima y que los reclama recíprocamente— de un *significante* (imagen acústica) y de un *significado* (concepto), ambos de naturaleza psíquica. En su modelo, significante y significado están separados por una barra y encerrados en una elipse.

En la medida en que la lengua estructura un campo por sí mismo no significativo (la realidad sonora a la que organiza con base en criterios fónicos), para utilizarlo con fines de significación (evocando conceptos asociados a los sonidos estructurados), el signo es *arbitrario*, esto es, el significante y el

significado no mantienen una relación unívoca de engendramiento o de correspondencia, ni están ligados por ninguna relación intrínseca, inmanente o natural, sino convencional; de tal forma que, en principio, un significado podría estar representado por cualquier significante. Sin embargo, el que el signo sea arbitrario en este sentido, de ningún modo implica que la unión entre el significante y el significado dependa de la libre elección del sujeto: en la medida en que el signo es tal, esto es, en tanto que se conforma como tal dentro de un sistema —donde los términos están en estrecha dependencia unos de otros—, la vinculación del significado con el significante es, a este nivel, *necesaria*; más aún, para todo sujeto hablante, tal relación, lejos de ser libremente elegida, es *impuesta*.

particular de un sistema universal de transformaciones simbólicas que definen la articulación primaria del hombre en sociedad con su propia naturaleza biológica (De Heusch, 1973: 135). Las reglas de elección del cónyuge determinan, incluso, cómo se reparten entre los distintos individuos los elementos que integran el caudal genético del grupo. Se trata, pues, de un campo predominantemente *social*, en el que los hechos biológicos generalmente son reconocidos; pero a veces son enfatizados, a veces son omitidos, y a veces son negados: son, en síntesis, reubicados en el universo simbólico.

Los imperativos económicos, referentes a la producción y reproducción de la fuerza de trabajo para la conformación de unidades de producción y de consumo, no se ejercen directamente sobre una "base genealógica" (entendida en términos biológicos), sino que requieren de la intermediación y la determinación de ese nivel simbólico que conforma el parentesco. *Las relaciones de parentesco constituyen el ámbito social-cultural que ordena y reubica, en primera instancia, la reproducción de la vida humana.*

## 2. Las fuentes del parentesco

Tradicionalmente, en los estudios de parentesco, se han distinguido dos fuentes para la constitución de parientes. Por una parte, la *consanguinidad*

es la relación que establece que una persona es descendiente de otra(s): no se trata de una descendencia biológica —aunque las más de las veces exista, de hecho, una relación genética—, sino del *reconocimiento social de la relación de descendencia*; si la consanguinidad hiciera referencia a una relación puramente biológica, el número de los parientes para cada persona sería infinito, ya que la progresión, de generación en generación, sería más que geométrica. El parentesco por consanguinidad es pues, ante todo, un sistema que clasifica de manera diferenciada a unos agentes sociales como parientes, con exclusión de otros. El supuesto, implícito en la ideología dominante de nuestra sociedad, y en algunas concepciones pretendidamente teóricas del problema, de que las relaciones parentales implica proximidad biológica, ha constituido uno de los impedimentos para la comprensión de este ámbito de las relaciones sociales, pues la naturaleza (simbólica) del parentesco se soslaya si se trata de reducirla a una dinámica natural o biologicista. La descendencia no solo establece relaciones entre la prole y sus padres (filialidad-paternidad/maternidad), sino también entre los germanos (*siblings*) hijos de los mismos padres (germanidad).<sup>3</sup> Por otra parte, la

<sup>3</sup> El término "germano" hace referencia a los hijos e hijas de un mismo padre y de una misma madre, es decir, a los descendientes

*afinidad* es la relación de parentesco surgida del matrimonio de dos personas, que no solo vincula a los cónyuges, sino también a sus respectivos parientes consanguíneos (abarcando un ámbito cuya extensión varía de sociedad en sociedad). En este caso, es evidente que se trata, asimismo de un hecho social y, por lo tanto, simbólico. En la actualidad, es más adecuado referirse a la consanguinidad con el concepto de *descendencia* y a la afinidad con el de *alianza*.

En muchas sociedades, existen relaciones a las que se aplican los términos de parentesco (o términos derivados de los de parentesco), *sin que dichas relaciones se originen en los principios de descendencia o en los de alianza*. A estas relaciones se las conceptualiza de *pseudoparentesco*, y corresponden a tres grandes tipos (Pitt-Rivers, 1975): a) *Uso figurado*. Los términos de parentesco se aplican extensivamente por convención social (como cuando se llama "abuelo" o "abuela" a toda persona anciana, o "hijo" e "hija" a las personas menores) o denotan simplemente una posición en un contexto social dado

(sin hacer alusión a su sexo-género) de una pareja. La "germinidad" es la relación entre hermanos.

La descendencia (principio que rige la transmisión del parentesco) se distingue de la herencia (principio que rige la transmisión de funciones). Estos tres hechos están vinculados estrechamente; pero, de ninguna manera, se identifican.

(como cuando se llama "tío" o "tía" a los amigos de los padres): estos usos son mera expresión de actitudes desfasadas respecto a dichos términos parentales, e implican más un tipo de conducta coyuntural, que una relación estructural. Otras veces, algunos términos de parentesco pueden utilizarse como *títulos convencionales* (como en el catolicismo, el término "padre" y el de "madre", aplicados a los sacerdotes y a las monjas, o el término "hermano", empleado por los miembros de una congregación religiosa).

b) *Uso consuetudinario*. La costumbre atribuye a una persona la condición de pariente, por ejemplo: la adopción (*en las sociedades en que dicho procedimiento parental se distingue de la descendencia*, pues la adopción no se debe conceptualizar a partir de criterios etnocéntricos);<sup>4</sup> o cuando a la coresidencia se le atribuye valor parental. c) *Parentesco ritual*. Determinados procesos rituales establecen

<sup>4</sup> Esta conceptualización del parentesco por descendencia, por alianza, y del pseudo parentesco, ha sido obtenida desde una perspectiva comparativa que abarca tipos muy diferentes de sociedades; en casos como el de nuestra sociedad, donde además de las prácticas parentales existe una *normatividad jurídica explícita*, es necesario realizar un análisis, primero de los comportamientos y de las normas "sociales" implícitas y explícitas; y luego, compararlos con lo establecido por las leyes jurídicas; se deben esclarecer, pues, las variaciones entre unos y otros (ya que, generalmente, los comportamientos sociales presentan "desviaciones" con respecto a lo establecido por la ideología jurídica).

vínculos análogos a los lazos de parentesco, esto es, *la relación es asimilada a la del parentesco, pero no se confunde con él*. Los casos más importantes son la “hermandad de sangre” y el “compadrazgo o copaternidad”, cuyo correlato es el “padrinazgo”. En este trabajo solo nos referimos al parentesco en sentido estricto y omitimos el tratamiento del pseudoparentesco.

### 3. Los aspectos del sistema de parentesco.

Un sistema de parentesco consiste en un conjunto significativo de hechos sociales, relativamente homogéneos, cuyos elementos se definen recíprocamente, y que comprende los siguientes aspectos inseparables y complementarios: en primer lugar, un *subsistema de denominaciones* (una terminología o conjunto de designaciones) que divide a los miembros de una sociedad en parientes y no-parientes, y clasifica a los primeros en diferentes grados, logrando —por este mecanismo—, entre otros efectos, la definición de los cónyuges prohibidos y la de los cónyuges posibles. En segundo lugar, incluye una *regla de descendencia* (de reconocimiento social de la progenie como hijos de determinados padres), una *regla de matrimonio* (derivada de la clasificación terminológica parental) y unas *reglas de residencia* (que sancio-

nan, tanto las relaciones de consanguinidad, como las de afinidad): estas reglas, en cada sociedad, puede ser explícita o implícitas. Finalmente, todo sistema de parentesco incluye un (sub) *sistema de actitudes institucionalizadas* —un conjunto de derechos y obligaciones complementarios— que regulan la conducta entre cualquier par de individuos definidos como parientes entre sí; a pesar de que se trata de relaciones diádicas (entre dos personas), solo tienen sentido en el interior del *conjunto* de actitudes institucionalizadas, exigidas y establecidas por el sistema de parentesco como un todo.

Todos los aspectos del sistema de parentesco mantienen no solo una coexistencia, sino una correspondencia funcional, una relación de interdependencia orgánica. La discusión, tradicionalmente, se ha centrado en la relación entre el sistema de actitudes y el sistema de denominaciones, que es parte del vocabulario lingüístico y, por lo tanto, de la estructura de la lengua. A veces, existe cierto “desfase” (cierta “contradicción”) entre ambos subsistemas (que son intrínsecos e indispensables al sistema de parentesco), en la medida en que no se da entre ellos una correspondencia, término a término, una coincidencia, sino que el sistema de actitudes realiza una integración dinámica del sistema de denominaciones: por ejemplo, cuando unos parientes unidos por determina-

dos vínculos genealógicos adoptan —debido a los roles que están desempeñando— la forma y el trato establecido para otros parientes, sin que se les aplique la designación correspondiente (como cuando muere el padre y un tío, hermano de la madre, desempeña su función y no se puede designarlo como padre, porque él no puede ocupar el lugar terminológico del esposo de su propia hermana). De esta forma, el nivel de las actitudes, al apoyarse en el de las denominaciones, crea una nueva dimensión de las funciones parentales que, ante la ausencia absoluta de “papeles naturales” en el parentesco, no son fijas, sino “arbitrarias”.

El sistema de parentesco, como todo sistema simbólico, es un conjunto regido por la distinción y la vinculación entre el significante y el significado, en el que el sentido surge, no a nivel de un término aislado, “sino de una cadena estructurada, en la que lo más importante es el lugar de los diferentes elementos que la componen, más que la naturaleza particular de cada uno de ellos [. . .] Cualquier reajuste que afecte a alguno de estos elementos repercute sobre toda la cadena y, [. . .] por este hecho, lo significado encuentra siempre una multiplicidad de expresiones que, latentes o presentes, son las que definen el horizonte en el seno del cual puede operarse cual-

quier progreso en el desarrollo de las significaciones” (Sebag, 1976: 104). Así, del carácter arbitrario del signo se desprende la homonimia, como caso particular de la polisemia universal: de esta forma, no existe ninguna correspondencia unívoca entre el significante y el significado; si bien no hay nada en el significado que no se presente marcado por la impronta del significante, este no se relaciona con un significado determinado, sino a través de su articulación con los otros significantes de la lengua. No se puede, pues, suponer al significante como dado, ya que no es posible separar pertinentemente en el nivel del significante una emisión de voz cuyo sentido se desconoce; por lo tanto, dentro de la elipse —que de Saussure plantea como constitutiva del signo— está encerrado un significante y *el lugar vacío de un significado* (pues sin él no habría significante), que puede llenarse en diferentes discursos, respecto a los cuales un significante único es un elemento común (Mannoni, 1973: 38). O, planteado de manera más radical (Lacan, 1977b: *passim*), se trata de una *cadena significante* (en la que se dan correlaciones de significante a significante, según un orden cerrado) bajo la cual se desliza incesantemente el significado: no hay ninguna significación que se sostenga si no es por referencia a otra significación.

En este planteamiento se mantiene la barra y se elimina la elipse del modelo saussuriano.

En el caso del parentesco —al igual que en otros ámbitos sociales, como el derecho, la literatura, etcétera— se utiliza como significante una materia tomada de un registro semiológico distinto (la lengua) de aquel en el que funciona el sistema: esta materia lingüística es reordenada por un nuevo principio de organización (la estructura de parentesco), que, al poner en relación cada unidad significativa con las demás unidades, define los significados respectivos y, así, lleva a cabo la disección de la realidad parental. De esta forma, el parentesco supone, requiere o incluye a la lengua (y una cierta organización de la realidad establecida por ella); pero el sistema de denominaciones parentales es más que lenguaje, pues tiene la impronta directa de otros ámbitos sociales más allá de la lengua: además de las constricciones propias del simbolismo, el parentesco es el resultado de las determinaciones de otras estructuras sociales que imponen coacciones específicas a la actividad simbólica. La terminología parental conforma, como tal, un (sub) sistema que “corresponde” a los demás aspectos del sistema de parentesco —en la medida en que, por la vía de los signos lingüísticos, permite que el campo del parentesco funcione— y, al operar así, responde necesariamente

a la estructura general de la lengua con la especificidad derivada de los determinaciones de la estructura de parentesco. Más que de un *metalenguaje*, se trata de un ámbito simbólico resultado de la imbricación de la estructura lingüística con la estructura parental.

Las relaciones de coherencia sincrónica, con posibilidades de combinación y de permutación, entre los aspectos del parentesco, están determinadas por la *estructura* que subyace al sistema y que conforma a dichos aspectos, de entrada heterogéneos, en elementos solidarios dentro de un campo social homogéneo, que funciona con regularidad y eficacia.

#### 4. La prohibición del incesto

La prohibición del incesto establece —en cada sociedad, para todos los miembros del grupo— la imposibilidad de uniones matrimoniales<sup>5</sup> entre ciertos tipos de agentes, clasificados como parientes mutuos.

<sup>5</sup> Para muchos autores, y para la ideología dominante, la prohibición del incesto tiene por objeto las *relaciones sexuales*, mientras que a la prohibición del matrimonio en cierto ámbito social la designan “exogamia”. Aquí sostenemos que, entre el coito y el matrimonio, existe relación en todas las sociedades; pero en ninguna son sinónimos: la prohibición más importante es la referente al uso reproductivo, socialmente sancionado, de los agentes, esto es, la que concierne al matrimonio. *La prohibición del incesto* es, pues, *la prohibición de relaciones matrimoniales* y, de esta manera, el aspecto negativo y el supuesto de cualquier tipo de exogamia.

El hecho de la regla, considerado con independencia de las modalidades que asume en cada sociedad, constituye lo fundamental de esta prohibición; desde este aspecto, no se trata más que de la afirmación, por parte del grupo, de que en materia de las relaciones entre los sexos, para lograr la reproducción, no se puede hacer cualquier cosa: la regla afirma que no es sobre la base natural que los agentes de la sociedad se pueden reproducir, esto es, no en un plano "individual", sino *social* (en el grupo y bajo el control del grupo). Esta intervención, al reglamentar las relaciones entre los sexos, en los aspectos indeterminados por la naturaleza, constituye el dispositivo por el cual la sociedad (la cultura) impone reglas a los mecanismos biológicos fundamentales de nuestra especie, los de la reproducción; "antes de ella, la cultura aún no existe; con ella, la naturaleza deja de existir, en el hombre, como reino soberano" (Levi-Strauss, 1969: 59). La naturaleza continúa exigiendo la vinculación entre los sexos, sin especificar las modalidades; la cultura, cuyo papel primordial es asegurar la existencia del grupo como grupo, impone, de inmediato, principios de organización en el ámbito de la reproducción. Así, "la prohibición del incesto no es más que una suerte de remodelamiento de las condiciones biológicas del apareamiento y de la

procreación [...] que las compele a perpetuarse únicamente en un marco artificial de tabúes y obligaciones. Es allí, y sólo allí, que hallamos un pasaje de la naturaleza a la cultura, de la vida animal a la vida humana y que podemos comprender la verdadera esencia de su articulación" (Levi-Strauss, 1974: 37). La prohibición del incesto es, pues, la intervención primordial de la cultura en el orden de la naturaleza, o, más bien, "el proceso por el cual la naturaleza se supera a sí misma" (Levi-Strauss, 1969: 59) y el hombre se hominiza. "Esta ley se da pues a conocer suficientemente como idéntica a un orden de lenguaje, pues ningún poder, sin las denominaciones de parentesco, tiene alcance de instituir el orden de las preferencias y de los tabúes que anudan y trenzan a través de las generaciones el hilo de las estirpes" (Lacan, 1977 a: 97).

En todos los casos, la prohibición se refiere a agentes sociales que se consideran parientes entre sí, aunque la regla no afecta la consanguinidad biológica —a menudo imposible de elucidar y, a veces, a todas luces inexistente—, sino las relaciones parentales (simbólico-sociales) que establecen que dos individuos están situados en determinadas categorías de parentesco. Al mismo tiempo, es necesario que, como regla, se extienda a todos los miembros del grupo.

Al establecer que no todo está

permitido, esta regla atrapa el funcionamiento de la reproducción de nuestra especie dentro de la estructura simbólica. La prohibición del incesto es, así, única y puramente simbólica, y lo simbólico sólo existe como universal (pues el orden simbólico, en la medida en que es distinto del mundo que simboliza, existe como una totalidad, conforma y constituye un "universo" y se estructura como un todo que se sostiene a sí mismo, que es completo), así como lo universal sólo existe como simbólico, pues las características biológicas que comparten todos los individuos de nuestra especie no son, en este sentido, universales, sino "genéricas" (generales) (Lacan, 1978). Como esta prohibición, esta regla por excelencia, es un aspecto imprescindible de la conformación del universo simbólico que toda sociedad humana requiere y supone, se presenta, por lo tanto, en todas las sociedades humanas y es, de esta forma, *universal*. Por lo demás, entendida como regla de prohibición que varía de caso en caso en lo referente a la extensión de las categorías de los parientes prohibidos, se encuentra en todas las sociedades humanas etnográficamente conocidas.

La prohibición del incesto establece que las familias pueden casarse entre sí, pero no dentro de sí mismas, afirma la existencia social de los demás y solamente prohíbe el matrimonio endogámico para introducir y pres-

cribir el matrimonio con un grupo distinto al de la "familia biológica" (no porque el matrimonio consanguíneo represente un peligro biológico, sino porque el matrimonio exogámico produce un beneficio social), y, por este medio, instaura "una mutua dependencia entre las familias, obligándolas, con el fin de perpetuarse a sí mismas, a la creación de nuevas familias" (Lévi-Strauss, 1974: 35-36). De esta forma, las prohibiciones matrimoniales "expresan la negativa, por parte de la sociedad, de admitir la existencia exclusiva de la familia biológica" (*idídem*: 42), y son, así, el resultado de los procesos mediante los cuales, en una sociedad determinada, las familias se relacionan unas con otras para lograr la reproducción del grupo por medio de su propia perpetuación.

Al prescribir el matrimonio en el interior del grupo, la prohibición del incesto elimina la competencia entre sus miembros para la obtención de los del sexo opuesto, y establece las bases de una cooperación interna adecuada. Simultáneamente, esta regla determina la mutua dependencia del conjunto de los grupos de una sociedad para su reproducción y exige, a partir de este mecanismo, distintos niveles de cooperación entre ellos, logrando así "una mayor cohesión, una solidaridad más eficaz y una articulación más ágil" (Lévi-Strauss, 1969: 556), al garantizar recíprocamente el acceso a los recursos comunes.

### 5. El principio de reciprocidad

“Considerada como interdicción, la prohibición del incesto se limita a afirmar, en un campo esencial para la supervivencia del grupo, el predominio de lo social sobre lo natural, de lo colectivo sobre lo individual, de la organización sobre lo arbitrario. Pero, incluso en este momento del análisis, la regla, al parecer negativa, ya engendró un opuesto, ya que toda prohibición es, al mismo tiempo [...] una prescripción” (Lévi-Strauss, 1969: 82). “El aspecto negativo no es más que el aspecto superficial de la prohibición. El grupo en el interior del cual se prohíbe el matrimonio, en seguida evoca la noción de otro grupo, de características definidas (prohibición del incesto, acompañada de un sistema exogámico) o ambiguas (prohibición simple sin exogamia), en el interior del cual el matrimonio es, según los casos, simplemente posible o inevitable” (*ibídem*: 89). De esta forma, “para reclamar una esposa, no puede invocarse ni el estado de fraternidad ni el de paternidad, sino que este reclamo puede apoyarse en el fundamento de que todos los hombres se encuentran en igualdad de condiciones en su competencia por todas las mujeres: en el fundamento de sus relaciones respectivas definidas en términos de grupo, y no de familia” (*ibídem*: 79).

Al mismo tiempo que prohíbe, la

regla establece una prescripción, ordena: la proscripción referente a la hija o la hermana, “obliga a dar en matrimonio la hija o la hermana a otro hombre y, al mismo tiempo, crea el derecho sobre la hija o la hermana de este último [o de otro]. Así, todas las estipulaciones negativas de la prohibición tienen una contrapartida positiva. La prohibición equivale a una obligación y la renuncia despeja el camino para un reclamo” (*ibídem*: 89). “La mujer que se rechaza y que os rechaza es, por ello mismo, ofrecida. ¿A quién se le ofrece? A veces a un grupo definido por las instituciones, a veces a una colectividad indeterminada y siempre abierta, limitada tan solo por la exclusión de los próximos, como sucede en nuestra sociedad” (*ibídem*: 89). De esta forma, más que una prohibición de matrimonio hacia cierta categoría de personas, se trata de una prescripción de “cederlas” como cónyuges a otros agentes. En todos los casos, “el fenómeno fundamental que resulta de la prohibición del incesto es el mismo: a partir del momento en que me prohíbo el uso de una mujer, que queda así disponible para otro hombre, hay, en alguna parte, un hombre que renuncia a una mujer que por este hecho se hace disponible para mí. El contenido de la prohibición no se agota en el hecho de la prohibición; esta se instaure solo para garantizar y fundar, de manera

directa o indirecta, inmediata o mediata, un intercambio” (*ibídem*: 90). En síntesis, en la medida en que por cada mujer cedida, otra mujer debe ser retribuida, *la prohibición del incesto se reduce a la donación de una mujer y la espera de una contradonación: constituye, por tanto, una regla de reciprocidad.*

El intercambio por la vía de la donación recíproca consiste en un conjunto de operaciones, conscientes e inconscientes, por las que “se ofrece un derecho al dar, y se impone una obligación al recibir” (*ibídem*: 99), ya que, una vez que se ofrece un don, cambia la relación entre los términos (agentes del intercambio) involucrados: se hace de cordialidad (si el don es aceptado y, entonces, se impone la obligación de retribuirlo) o se hace de hostilidad manifiesta (si el don es rechazado o, una vez recibido, no es retribuido); lo característico del don es establecer, necesariamente, una relación determinada entre el donador y el receptor, y la donación recíproca constituye, así, la posibilidad más simple del “pasaje de la hostilidad a la alianza, de la angustia a la confianza, del miedo a la amistad” (*ibídem*: 108). La donación recíproca —que implica las obligaciones de dar/recibir/devolver— remite, pues, a una estructura simbólica inconsciente, que se presenta cada vez que una situación social requiere la solución que ella

aporta: una síntesis inmediatamente lograda, por el pensamiento simbólico, de la relación-oposición entre el yo y el otro, por medio de un “don” que pasa del uno al otro, así, el don contiene, por su naturaleza misma, un *valor simbólico suplementario* al que tiene el objeto regalado, ya que, como tal, se opone a la ausencia de significado, y no aporta en sí ninguna significación determinada, sino que es susceptible de adquirir cualquier contenido simbólico. La conformación del pensamiento simbólico —y de la sociedad, a este nivel— no requiere tanto la oposición entre el yo y el otro, sino *aprehender al otro como oposición*, ya que *la toma de consciencia del yo sólo es posible como relación y, por lo tanto, la consciencia es siempre consciencia de una relación.* El principio de reciprocidad, que supone la oposición correlativa, es la forma más simple para superar-conservando dicha oposición: para llevar a cabo la mediación en el antagonismo e instaurar a los términos de la oposición como “compañeros”.

El paso del estado de naturaleza al estado de cultura se define por la aptitud y la necesidad, por parte del hombre, de pensar las relaciones biológicas bajo la forma de un sistema de oposiciones —resultado de la aprehensión de una estructura lógica— en el que se distinguen: los hombres “propietarios” y las mujeres “apropiadas”;

las mujeres adquiridas (esposas) y las mujeres cedidas (hijas y hermanas); los vínculos de descendencia y los de alianza. Estas parejas de oposiciones determinan (implican) necesariamente el intercambio, que es un aspecto de una estructura global de reciprocidad, producto de la aprehensión inmediata e intuitiva, por parte del hombre social, de dos tipos de relaciones que se pueden tener con respecto a una mujer: hermana o hija (mujer pariente), esto es, mujer cedida; o esposa (mujer allegada), es decir, mujer adquirida. A partir de esta oposición, se establece "la estructura de reciprocidad, por la cual el grupo que adquirió debe devolver y el que cedió puede exigir" (Lévi-Strauss, 1969: 184). Si todas las mujeres, consideradas aisladamente, son iguales, dejan de serlo una vez que se les ubica en el lugar que les corresponde en la estructura de reciprocidad: perspectiva necesaria, ya que la relación de intercambio preexiste y determina a los objetivos intercambiados, y se da independientemente de ellos. Reposo simplemente en "un acto de conciencia, primitivo e indivisible, que hace aprender a la hija o la hermana como valor ofrecido y, de modo recíproco, a la hija o la hermana de los demás como valor exigible" (Lévi-Strauss, 1969:185).

Como el principio de reciprocidad tiene, pues, una existencia más general que su aplicación en el seno de la estruc-

tura de parentesco, "la prohibición [de matrimonio] se define en forma lógicamente anterior a su objeto. Si existe, no es porque este objeto [determinado pariente] presente en sí mismo tal o cual carácter que lo excluya del número de los posibles. Sólo lo adquiere porque es incorporado a un cierto sistema de relaciones antitéticas, cuyo papel consiste en fundar inclusiones por exclusiones, y viceversa, porque precisamente allí reside el único medio de instaurar la reciprocidad, que es la razón de la empresa" (Lévi-Strauss, 1969: 157-158). La única razón por la que una mujer es prohibida como cónyuge para un hombre es que es *misma* para él; la única razón por la que dicha mujer es permitida o prescrita como cónyuge para otro hombre es que es *otra* para él: para uno y para otro, es necesario el signo de alteridad, originado en una posición simbólica de la estructura.

La exogamia, aspecto positivo de la prohibición del incesto, implica la necesidad del intercambio de mujeres, basado en el *principio de reciprocidad*, que se verifica históricamente en diferentes estructuras (intercambio restringido), intercambio generalizado, etcétera), que conforman un "sistema de transformaciones". De esta manera, "el parentesco debe interpretarse como un fenómeno estructural y no como el resultado de una simple yuxtaposición

de términos y costumbres” (*ibídem*: 170). Los sistemas de parentesco no deben considerarse como objetos aislados, conformados por características particulares que les estarían adheridas indisolublemente; sino que en los sistemas concretos, geográfica e históricamente localizados, existen relaciones más simples que ellos, que son las que permiten todas las transiciones y las adaptaciones de los diferentes elementos. La extraordinaria variedad de los sistemas empíricos de parentesco, en el interior de los cuales se da una especificidad y una articulación (conexión, solidaridad, “equivalencia”) peculiar de los aspectos constituyentes del parentesco, responde a la modalidad que asume, en cada caso, la *estructura de reciprocidad*, que reposa en la prohibición del uso reproductivo de los agentes en el interior de su grupo y su puesta en circulación a nivel social; cada sistema de parentesco, para ser inteligible, debe ser reducido a un modelo en el que se expresa la estructura que determina su particularidad. Esta es, necesariamente, una estructura de reciprocidad, ya que cada grupo social (y cada individuo) se prohíbe ciertas categorías de parientes, porque los demás grupos (e individuos), a su vez, se prohíben también dichas categorías, posibilitándose, de esta forma, la obtención de cónyuge para el conjunto de los agentes sociales y la

reproducción socialmente determinada del grupo como tal.

El “carácter, en apariencia formal, de los fenómenos de reciprocidad que se expresa por la primacía de las relaciones sobre los términos que unen, no debe nunca hacer olvidar que estos términos [en el ámbito del parentesco] son seres humanos, que estos seres humanos son individuos de sexo diferente, y que la relación entre los sexos jamás es simétrica” (*ibídem*: 158).

#### 7. El intercambio de mujeres

*En la mayoría de las sociedades etnográficamente conocidas*, “la relación global de 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 mujer figura allí como uno de los objetos del intercambio, y no como uno de los compañeros entre los que se lleva a cabo. Esto es cierto aun cuando los sentimientos de la muchacha sean tomados en consideración, como por otra parte suele ocurrir. Al consentir la unión propuesta, ella precipita o permite la operación de intercambio; no puede modificar su naturaleza. Este punto de vista debe mantenerse con todo su rigor, incluso en lo que se refiere a nuestra propia sociedad, donde el matrimonio toma la apariencia de

un contrato entre personas. Ya que el ciclo de reciprocidad que el matrimonio abre entre un hombre y una mujer, y del cual el oficio del matrimonio describe los aspectos, no es más que un modo secundario de un ciclo de reciprocidad más vasto, que garantiza la unión de un hombre y una mujer, hija o hermana de alguien, por la unión de la hija o hermana de este hombre o de otro hombre, con este mismo alguien [. . .] El hecho fundamental {es} que son los hombres quienes intercambian mujeres, y no lo contrario [. . .] No podría decirse que [en las sociedades en las que se ofrece una imagen aproximada de una situación inversa] son las mujeres las que intercambian a los hombres, sino a lo sumo que los hombres intercambian otros hombres *por medio* de mujeres” (Lévi-Strauss, 1969: 159-160).

La razón por la cual las mujeres han fungido como objeto de realización del intercambio (presente en toda la estructura de parentesco)<sup>6</sup> —lo que su-

pone su consideración como valor y como signo— que circula entre “familias”, linajes u otros grupos sociales, es doble. Por una parte, son las mujeres las que se han considerado esenciales e imprescindibles para la reproducción del grupo humano, porque detentan de manera especial la facultad reproductiva. El acto de la procreación no compromete al hombre en la misma medida que a la mujer; esta tiene una relación intensa con la progenie, tanto durante el embarazo, como después del parto, y se ve, así más involucrada temporal, biológica y afectivamente en la reproducción. Las capacidades reproductivas son desiguales, pues un solo hombre puede fecundar a un gran número de mujeres, mientras que se requiere de una mujer para cada embarazo. Por otra parte, las mujeres han sido consideradas como *escasas*, no necesariamente en términos demográficos (aunque en algunos casos si existe —e incluso es producida— una des-

<sup>6</sup> El que en esta teoría a las mujeres se les asimile a *objetos* no implica una posición antifeminista. Es cierto que, predominantemente, las investigaciones etnográficas han sido realizadas por varones, y es posible que, en ocasiones, se hayan distorsionado los hechos sub-valorizando el rol femenino y añadiendo al enfoque etnocéntrico, el androcéntrico. No obstante, es indudable que, en muchas sociedades, las mujeres sí han sido el objeto del intercambio matrimonial, como lo atestiguan los patrones usuales de nuestra propia sociedad; si no, ¿cómo explicarnos el movimiento de liberación femenina, una de cuyas deman-

das principales es, precisamente, que la mujer supere su ubicación simbólica de objeto? Por lo demás, tanto los hombres, como las mujeres, no pueden menos de ser ubicados como *objetos de deseo* inconsciente. El que se dé explicación a un aspecto de la realidad no quiere decir en absoluto que se pretenda justificarlo; como se evidencia, en el caso de Marx, cuando demuestra la existencia de la explotación en el sistema capitalista. En este sentido, Rubin (1975: 171) ha comprendido que “en la medida en que Lévi-Strauss postula que la esencia de los sistemas de parentesco reposa en el intercambio de mujeres entre los hombres, construye una teoría implícita de la opresión sexual”.

proporción entre hombres y mujeres), sino ante todo simbólicos.

La reproducción duradera de los grupos sociales implica, pues, su mutua cooperación, de tal manera que el intercambio de mujeres lo acompaña el intercambio de acceso sexual, de *status* genealógico, de apellidos, de membresía a determinados linajes, de derechos y obligaciones, etcétera, así, al ceder una mujer, se proporciona la posibilidad de tener descendencia, y se asegura, así la reproducción.

No obstante que, en general, “el vínculo de reciprocidad que funda el matrimonio no es establecido entre hombres y mujeres, sino entre hombres por medio de mujeres, las que solo son su principal ocasión” (Lévi-Strauss, 1969: 160), ya desde *Las estructuras. . .* (1949) este autor plantea la posibilidad lógica de que el intercambio puede verse sobre los hombres, y no sobre las mujeres (notoriamente, al final de la demostración del matrimonio entre primos cruzados), sin que esto invalide, para nada, sus proposiciones teóricas sobre el parentesco. Es, sin embargo, en 1956 (*La familia*) cuando decididamente ya no solo postula que el intercambio matrimonial puede tener por objeto a las mujeres o a los hombres, sino incluso a “las relaciones sociales” (“Los lazos de parentesco”): el sistema de parentesco funcionaría entonces, por el intercambio de reciprocidades. De tal manera que *el in-*

*tercambio de mujeres no se postula como una necesidad cultural-simbólica universal. Plantear que son los grupos sociales (compuestos de hombres y mujeres) los que intercambian agentes matrimoniales, permite un alcance más amplio a la teoría de Lévi-Strauss, en la medida en que se abarca el caso de sociedades, como la nuestra, en la que un hombre renuncia a casarse con su hija o su hermana, con el fin de que otro hombre le ceda a su hija o a su hermana en matrimonio, así como una mujer renuncia a casarse con su hijo o con su hermano, a fin de que otra mujer le ceda a su hijo o a su hermano, en matrimonio. Incluso —como lo plantea el propio Lévi-Strauss (en Green, 1981)— “dentro de una sociedad donde los individuos son libres de elegir a su cónyuge, en el fondo, es la mujer —la futura madre— quien representa al grupo de los dadores: ella se da; y no solo como individuo, sino también como miembro de cierta categoría social, de cierto nivel de fortuna, de cierto estilo de vida, etcétera. [. . .] En realidad, en nuestras sociedades contemporáneas, el grupo de los dadores se funde con el sujeto del don” (113).*

Lo que sucede en algunos sectores de nuestra sociedad es que, empíricamente, la madre es la representante física del grupo de los dadores, pues la movilidad demográfica permitida por las estructuras complejas de parentesco

co implica que, frecuentemente, los parientes masculinos de la mujer no residan cerca de ella; debido a esto, entre otros factores, se manifiestan asimismos una tendencia a que la mujer "elija libremente", sin las presiones de los varones de su grupo, esto es, existe la tendencia al matrimonio "por autoentrega". El intercambio no se verifica entre grupos empíricos, sino entre grupos conformados por los parientes entre quienes rige la prohibición del incesto, que, a diferencia de las sociedades "primitivas", no conforman un grupo corporado; el intercambio, por lo tanto, es un proceso centrado fundamentalmente en la renuncia, que *ya implica una entrega*, si bien puede darse el caso de que esta no se materialice en una entrega en la que empíricamente el dador entrega el don al receptor. Como en todo sistema de intercambio recíproco, es necesario distinguir analíticamente sus términos (el dador y el receptor) y su objeto, que es el soporte material de la relación que crea el vínculo entre ellos; de tal manera que la mujer no representa *simbólicamente* al grupo de los dadores, sino que ella remite, vehicula y porta *empíricamente* el papel de representante del grupo de los dadores, pero no se identifica en términos simbólicos con él: el don es el vehículo de la relación entre dador y receptor, es el *portador de la relación*, y remite a sus

términos, pero no puede identificarse con ninguno de ellos.

## 8. El matrimonio

El matrimonio, o alianza matrimonial, consiste en un intercambio de agentes entre dos unidades sociales necesariamente exógamas; es imperativo en su forma (no solo reglamenta la circulación pura y simple de los agentes matrimoniales, sino que establece siempre la *forma* en que se produce y las *circunstancias y condiciones* en que se lleva a cabo) e inconsciente en su estructura (pues la estructura de reciprocidad, fundamento de todos y cada uno de los matrimonios, escapa a la consciencia de los agentes matrimoniales). "En las sociedades humanas pueden observarse tipos de matrimonio muy distintos: monógamos y polígamos, y en este último caso, poligínicos y poliándricos, o ambos; además, el matrimonio puede ser por intercambio [en el sentido de trueque], compra, libre elección, [autoentrega], o imposición familiar, etcétera. No obstante, el hecho sorprendente es que en todas partes se distingue el matrimonio como un lazo legal entre un hombre y una mujer sancionado por el grupo, y el tipo de unión permanente o temporal, que resulte, ya sea de la violencia, ya sea únicamente del consentimiento. Esta intervención del grupo puede ser

fuerte o débil; pero lo que importa es que dondequiera las sociedades poseen algún sistema que les permite distinguir entre las uniones libres y las uniones legítimas. Esta distinción opera a diferentes niveles” (Lévi-Strauss, 1974: 20). “Cualquiera que sea la forma en la que la colectividad expresa su interés por el matrimonio de sus miembros, ora a través de la autoridad investida en los poderosos grupos consanguíneos, ora más directamente, a través de la intervención del estado, sigue siendo cierto que el matrimonio no es, ni puede ser, un asunto privado” (Lévi-Strauss, 1974: 23). La alianza matrimonial consiste, pues, en los mecanismos por los cuales se lleva a cabo la *circulación pacífica* de los agentes matrimoniales.

“Uno de los rasgos casi universales del matrimonio es que no se origina en los individuos, sino en los grupos interesados (familias, linajes, clanes, etcétera), y que, además, une a los grupos antes y por encima de los individuos” (Lévi-Strauss, 1974:22). Así, el matrimonio es, por definición, siempre y en todas partes una institución de *tres*, pues como “las mujeres constituyen un valor esencial para la vida del grupo, este interviene necesariamente en todo matrimonio en una doble forma: la del ‘rival’ que, por intermedio del grupo, afirma que poseía un derecho de acceso igual al del cónyuge, de

modo que las condiciones en que se realiza la unión deben establecer que se respetó tal derecho; y la del grupo como grupo, el cual afirma que la relación que hace posible el matrimonio debe ser social —vale decir, definida en términos grupales, y no naturales—” (Lévi-Strauss, 1969: 80).

El intercambio, presente de manera universal en cada matrimonio, no es una operación comercial (como en el caso del matrimonio por trueque o compra), sino un fenómeno de reciprocidad, una donación recíproca: “el intercambio [. . .] puede no ser explícito ni inmediato; pero el hecho de que se pueda obtener una mujer es, en último análisis, la consecuencia de que un hermano o un padre hayan renunciado a ella” (Lévi-Strauss, 1969: 102). En este sentido el matrimonio es, al mismo tiempo, una condición para que se realice la reciprocidad.

Hay, así, una relación necesaria entre los regalos y el matrimonio, no solo porque el ritual es parte inherente de las prestaciones que lo acompañan y constituye su motivo central, sino porque el sistema de prestaciones recíprocas desemboca en el matrimonio, es continuado por el matrimonio, cada matrimonio renueva los anteriores al involucrar en las alianzas presentes las alianzas pasadas y, finalmente, porque la relación matrimonial se reproduce en la medida en que se reproduce la

reciprocidad por la vía de la donación (entre marido y mujer, y entre sus respectivos grupos).

El ritual matrimonial, acto simbólico complejo en significaciones, tiene como *función principal* resolver los conflictos entre los “tomadores” y los “dadores” de agentes matrimoniales (Devereux, 1965: 187-188); su fin no es, principalmente, el crear un vínculo entre marido y mujer, sino crear una alianza entre los dos grupos parentales involucrados: al enmascarar la hostilidad, evita la disputa, y sustituye la “guerra” por la “paz”. En las sociedades en que el objeto del intercambio matrimonial es la mujer, un aspecto del ritual la separa de su “familia inicial”, y el otro, la integra en su nueva “familia”. La transacción se enfoca, más que a establecer el vínculo conyugal, a hacer sentir como renunciamiento consentido, como donación benévola, la realidad de una pérdida.

### 9. El átomo del parentesco

La familia “nuclear”, “elemental” o “biológica” (padre, madre e hijos) no puede ser considerada como el átomo, la célula o la base de la sociedad, ya que toda familia requiere —a partir de la prohibición del incesto— la existencia, por lo menos, de dos familias (de las que provienen los cónyuges) que la preceden, y este requisito supone el funcionamiento de todo un sistema de

parentesco: toda familia solo es concebible como el resultado de la alianza entre dos familias. “Lo que verdaderamente diferencia al mundo humano del mundo animal es que en la humanidad una familia no podría existir si no existiera la sociedad, es decir, una pluralidad de familias dispuestas a reconocer que existen otros lazos además de los consanguíneos, y que el proceso natural de descendencia solamente llevarse a cabo a través del proceso social de afinidad” (Lévi-Strauss, 1974: 36). El rasgo primordial del parentesco consiste, pues, en requerir, como condición de existencia, la relación entre las “familias elementales”; no son, entonces, las familias —términos aislados— lo verdaderamente elemental, sino la *relación* entre dichos términos.

El elemento mínimo (capaz de concebirse, de existir y de observarse), que expresa una estructura de parentesco —en el que se contemplan con la mayor economía posible las relaciones constitutivas del parentesco: la de descendencia (tanto en el aspecto de la finalidad, como en el de la germanidad) y la de alianza— consiste en “un sistema cuadrangular de relaciones orgánicamente ligadas entre sí, entre hermano y hermana, marido y mujer, padre e hijo, tío materno y sobrino” (Lévi-Strauss, 1979: 83), en el que se dan “dos pares de oposiciones correlativas —traducidas inmediatamente a actitudes formalizadas— tales que, en

cada dos generaciones implicadas, existe siempre una relación positiva y otra negativa” (Lévi-Strauss, 1972: 44-45).

De manera simplificada, las relaciones “positivas” se refieren a relaciones libres y familiares; las relaciones “negativas”, a relaciones de hostilidad, antagonismo o reserva. “En realidad, el sistema de actitudes elementales comprende, por lo menos, cuatro términos: una actitud de afecto, ternura y espontaneidad; una actitud resultante del intercambio recíproco de prestaciones y contraprestaciones; y, además de estas relaciones bilaterales, dos relaciones unilaterales correspondientes, una, a la actitud del acreedor, la otra, a la del deudor. Dicho de otra manera: mutualidad [. . .]; reciprocidad [. . .]; derecho [. . .]; obligación [. . .]. En muchos sistemas, la relación entre individuos se expresa a menudo no por una sola actitud, sino por varias, que forman, por así decirlo, un haz” (*ibídem*: 47-48). “Los contenidos asignables a tales o cuales actitudes cuentan menos que las relaciones de oposición que se disciernen entre pares de actitudes acopladas. Lo que estas actitudes sean en sí mismas, los contenidos afectivos que cubran, no ofrecen [. . .] ninguna significación intrínseca. En el límite, ni siquiera nos haría falta saber cuáles son estos contenidos; bastaría que fuera descubrible, directa o indirectamente entre ellos, una relación de oposición” (Lévi-Strauss,

1979: 85), pues aquí solo se considera este aspecto del sistema de actitudes parentales, que expresa, de manera general, el primado del intercambio.

Entonces, los términos de esta estructura mínima son un marido, una esposa, un hijo y *un representante del grupo del cual proviene la mujer* y “la relación entre tío materno y sobrino es a la relación entre hermano y hermana, como la relación entre padre e hijo es a la relación entre marido y mujer” (Lévi-Strauss, 1972: 41), de tal forma que, en ningún caso, las relaciones marido-esposa y hermano-hermana pueden ser del mismo signo, como tampoco lo pueden ser las relaciones padre-hijo y tío materno-sobrino uterino.

Más que de un conjunto de posiciones parentales fijas, se trata de un *sistema de relaciones entre términos*, por lo que el lugar genealógico del tío materno es secundario al lado de la función que desempeña como “donador de la esposa”; su introducción, en este conjunto elemental, remite al intercambio por el cual ha sido posible un nacimiento; su función —al igual que la de los demás elementos— varía según los casos, equilibrando el sistema de relaciones. En síntesis, el tío materno, al ser el representante del grupo donador, es funcional (no individualmente) el significante del intercambio, “el operador a través del cual la concepción naturalista de la familia

sufre un desgarró, un punto donde la cultura se libera de la naturaleza, y donde el esquema operatorio de la prohibición del incesto aflora de manera canónica, puesto que el avunculado es el testigo y el lugar del intercambio" (Benoist en Green, 1981: 111).

Esta es la forma más simple del elemento del parentesco que, aunque se encuentra como tal frecuentemente en las diversas sociedades humanas, no es universal. Existen formas más complejas, derivadas de esta forma simple por medio de transformaciones, ya sea que se proceda por la yuxtaposición de varias formas simples (y la relación avuncular permanece, entonces, constantemente manifiesta), ya sea que la unidad de constitución se logre de manera más compleja (y, entonces, aunque el avunculado sigue estando presente, deja de ser predominante, y puede diluirse o confundirse con otras relaciones). En síntesis, los términos pueden cambiar o multiplicarse, lo que siempre está presente son las *relaciones constitutivas*.

#### 10. Alianza y descendencia: diacronía y sincronía.

La función principal de todo sistema de parentesco es, así, generar, a partir de categorías parentales establecidas, posibilidades e imposibilidades matrimoniales que, al asegurar la circulación

de los agentes para fines reproductivos, remplazan las relaciones meramente genéticas por un *sistema sociológico de alianza*, estableciendo una "comunicación" tanto entre los grupos como entre los individuos.

El parentesco sólo puede ser conceptualizado *dinámicamente*, en términos de la reproducción, pues, por un lado, toda relación de alianza supone relaciones de descendencia, y toda relación de descendencia tiene, a su vez, como requisito previo, una relación de alianza; mientras que, por otro lado, toda relación de alianza trae consigo, estructuralmente, nuevas relaciones de descendencia, y toda relación de descendencia está destinada a reproducir nuevas relaciones de alianza. Cualquier sistema de parentesco existe, pues, tanto en el ámbito sincrónico como en el diacrónico, y en esta doble vertiente las relaciones de alianza son las determinantes, y las de descendencia son las determinadas, en la medida en que lo principal es la relación entre los grupos y no las relaciones en el interior de ellos: el sistema es lo fundamental para la explicación de los elementos, y no viceversa.

De esta forma, "si bien el matrimonio origina la familia, es la familia, o más bien las familias, las que generan matrimonios como el dispositivo [...] más importante que poseen para establecer alianza entre ellas" (Lévi-Strauss, 1974: 22). "Aun la más elemental

estructura de parentesco existe simultáneamente en el orden sincrónico y en el diacrónico. El parentesco no es un fenómeno estático; sólo existe para perpetuarse. [...] En casi todos los sistemas de parentesco, el desequilibrio que se produce en una generación dada, entre el que cede a una mujer y el que la recibe, únicamente puede estabilizarse mediante las contraprestaciones [restituciones] que tienen lugar en las generaciones ulteriores” (Lévi-Strauss, 1968: 45).

#### 11. Estructuras elementales y estructuras complejas.

Las estructuras de parentesco son de dos grandes tipos: elementales y complejas. Las estructuras elementales corresponden a los sistemas cuya nomenclatura clasifica todos los agentes sociales como parientes, y establece, de manera inmediata y directa, no solo los cónyuges prohibidos, sino también los posibles. Por su parte, las estructuras complejas corresponden a los sistemas que, al caracterizar a los parientes, solamente establecen los cónyuges prohibidos y dejan a otras instancias (económica, política, estética, etcétera) la determinación del cónyuge, que puede ser un pariente no-prohibido o una persona no-pariente. Es decir, en las estructuras elementales el cónyuge es seleccionado porque pertenece a un grupo o categoría de parentesco,

mientras que, en las estructuras complejas, la selección se realiza con base en criterios de otro tipo, por lo que, en este caso, el parentesco interviene no más que de manera mediata —por la vía de la prohibición— en la determinación del cónyuge.

“En las estructuras elementales, las reglas de alianza son apresadas en una red extraordinariamente rica, lujosa, de preferencias y de prohibiciones, de indicaciones, de mandamientos, de facilitaciones [*frayages*], que cubren un campo mucho más vasto que en las formas complejas. Cuanto más nos acercamos, no al origen, sino al elemento, tanto más se impone la estructuración, la amplitud, la intrincación del sistema propiamente simbólico de la nomenclatura. La nomenclatura del parentesco y de la alianza es mucho más amplia en las formas elementales que en las formas llamadas complejas, es decir [en las formas] elaboradas en ciclos culturales mucho más extendidos” (Lacan, 1978: 42).

Una estructura elemental puede ser, indistintamente, preferencial o prescriptiva, ya que un sistema “preferente” es aquel “en el que, a pesar de la existencia de coacciones ‘prescriptivas’, la tasa de matrimonios con un cierto tipo de parientes es más alta de lo que sería en el caso de que todos los matrimonios se realizaran al azar” (Lévi-Strauss, 1973: 70) “*Al nivel del modelo incluso un sistema preferente es prescriptivo,*

mientras que a nivel de la realidad un sistema prescriptivo no puede ser más que preferente" (*ibídem*: 69).

Estos conceptos son herramientas analíticas útiles para abordar el estudio de los sistemas de parentesco concretos; pero por sí mismos no permiten clasificar un sistema dado, ya que no se puede trazar una separación nítida entre estructuras elementales y estructuras complejas: las *clases de parientes*, definidas en las estructuras elementales, siempre están integradas por varios individuos, y excepcionalmente establecen a un solo individuo como el cónyuge prescrito de lo cual resulta que aun allí siempre se da cierta libertad de elección; por lo demás, en ninguna estructura compleja se permite una elección absolutamente libre,<sup>7</sup> pues nada más se puede escoger entre personas que ocupan posiciones no prohibidas en la nomenclatura parental, o que no ocupan ninguna posición en ella. Así pues, en todos los sistemas de parentesco hay un núcleo "elemental" que se manifiesta en la prohibición

del incesto, y en cualquier sistema se da un aspecto "complejo" que consiste en el margen de elección presente, aun en la estructura más elemental. De esta manera, no se puede fijar una línea de demarcación radical entre las estructuras elementales y las estructuras complejas: existen varios tipos de formas híbridas entre los sistemas que parentalmente determinan el cónyuge y los que lo dejan indeterminado, ya sea porque los privilegios económicos permiten efectuar una elección secundaria en el interior de la categoría prescrita (como en el matrimonio por compra, asociado al matrimonio por intercambio, caso Kachin), ya sea porque se presentan varias soluciones de tipo preferencial (esto es, varias categorías de parientes dentro de las que se puede optar), o bien finalmente, porque se trate de los casos — como los sistemas *crow-omaha* — que marcan el pasaje hacia las estructuras complejas.

Tanto en las estructuras elementales, como en las complejas, se presentan subdivisiones mayores: por ejemplo, en

<sup>7</sup> "Solo nuestra inconsciencia de su permanencia [de las estructuras de parentesco, es] la que nos permite creer en la libertad de las elecciones, en las estructuras llamadas complejas, de la alianza bajo cuya ley vivimos. Si la estadística deja ya entrever que esa libertad no se ejerce al azar, es que una lógica subjetiva la orientaría en sus efectos [...] El complejo de edipo [forma cultural, entre otras igualmente posibles, que promueve la función de la castración en el psiquismo (Safouan, 1977: 125)], en cuanto que re-

conocemos siempre que recubre con su significación el campo entero de nuestra experiencia, en nuestro desarrollo, marca los límites que nuestra disciplina asigna a la subjetividad: a saber, lo que el sujeto puede conocer de su participación inconsciente en el movimiento de las estructuras complejas de la alianza, verificando los efectos simbólicos en su existencia particular del movimiento tangencial hacia el incesto que se manifiesta desde el advenimiento de una comunidad universal" (Lacan, 1977a: 96).

las elementales, las estructuras de intercambio restringido y las de intercambio generalizado y, a su vez, en cada una de estas subdivisiones se da una enorme cantidad de sistemas diferenciados y específicos. "El intercambio restringido apela, implícita o explícitamente, a un número par de unidades de cambio, poco numerosas: la reciprocidad es inmediata y permanente entre los grupos reunidos por pares. El intercambio generalizado, por el contrario, pone en juego, por lo menos, tres unidades exogámicas unidas por una relación, teóricamente circular, cuya fórmula simple es: *A* es dador de esposas con respecto a *B*, el cual es dador con respecto a *C*, el cual es dador con respecto a *A*" (De Heusch, 1973: 114); en este caso, la reciprocidad es menos inmediata que en el caso precedente; pero se logra una mayor solidaridad orgánica en el grupo. El intercambio restringido está asociado a la distinción entre primos paralelos (prohibidos) y primos cruzados (prescritos); la introducción de la distinción pertinente entre los primos cruzados, matrilaterales y patrilaterales, es la base del intercambio generalizado.

Las tres estructuras elementales del intercambio (bilateral, matrilateral, patrilateral) constituyen desarrollos lógicos de ciclos de reciprocidad limitados y orientados por la dialéctica de la filiación y de la residencia, que en-

gendra ora regímenes inarmónicos (estructuralmente estables y susceptibles de producir un proceso regular de reproducción por fisiparidad, desde mitades hasta secciones, subsecciones, etcétera), ora regímenes armónicos (estructuralmente inestables, incapaces de adquirir estructuras autónomas, sino en el estado de intercambio generalizado de *n* clases matrimoniales) (De Heusch, 1973: 119 *passim*). La teoría de las estructuras complejas se halla menos desarrollada, y conlleva dificultades peculiares; se sabe, sin embargo, que estas estructuras parentales no son privativas de la sociedad occidental capitalista, pues se les encuentra en las sociedades de filiación cognaticia de Nueva Guinea, Filipinas, Nueva Zelanda, etcétera.

Cada estructura, elemental o compleja, se manifiesta en una enorme cantidad de sistemas de parentesco diferenciados y específicos. Lévi-Strauss, lejos, pues, de reducir los sistemas de parentesco concretos a un puro conjunto matemático, permite explicar su ubicación histórica por el juego variable de la estructura matrimonial que da cuenta de la diversidad de los sistemas de parentesco concretos. "Pero sea en forma directa o indirecta, global o especial, inmediata o diferida, explícita o implícita, cerrada o abierta, concreta o simbólica, el intercambio, y siempre el intercambio, es lo que surge

como la base fundamental y común a todas las modalidades de la institución matrimonial” (Lévi-Strauss, 1969: 555).

## 12. Parentesco, estructura social y praxis

El parentesco no es más que un subsistema del sistema global de cualquier sociedad y, en cada caso, asume características especiales, desde dos vertientes de determinación. Por un lado, intrínsecamente, los distintos aspectos que lo conforman (sistema de denominaciones, reglas de matrimonio, de descendencia, de residencia y sistema de actitudes) deben ser congruentes entre sí, y deben permitir la instauración y el mantenimiento de la estructura de reciprocidad, que determina las reglas de su combinación y de su permutación, por las cuales se puede prever cuáles son las evoluciones posibles y cuáles son los principios organizativos a que se someterán. Por otro lado, extrínsecamente, no obstante su relativa autonomía, la estructura de parentesco se adecúa a las determinaciones provenientes de las demás instancias sociales, sobre todo, de las relaciones de producción, que determinan el constante remodelamiento del parentesco.

El conjunto de las estructuras sociales (económicas, políticas, parentales, míticas, etcétera), sin embargo, es solo *determinante* del movimiento his-

tórico: además de que las estructuras implican (intra e inter) contradicciones, la *praxis* —lucha contradictoria que los agentes sociales entablan entre ellos y, juntos, con la naturaleza (De Heusch, 1973: *passim*)— es fundamental en los procesos temporales, en la transición de un estado estructural a otro. La historia no es, pues, puramente estructural (“autorregulada”), ya que se da una confrontación permanente entre estructura y acontecimiento: la *praxis* es así, *dominante* en el marco de las posibilidades estructurales que rigen la historia, hecha por los mismos hombres, sin darse cuenta. El objetivo de la etnología (y de la ciencia social) no es solo el conocimiento de las leyes generales, sino también la explicación de las sociedades concretas, en su contingencia histórica.

El parentesco presenta una funcionalidad y un estatuto heterogéneos. En algunas sociedades que no están sometidas al imperio de la mercancía, donde el trabajo no emerge todavía como categoría autónoma —ya que los agentes no se relacionan, de entrada, unos con otros como trabajadores (pues no están separados de sus medios de producción) y donde no existe exacción de excedente ni explotación, las relaciones de producción dominantes toman la forma del parentesco, ya que, como el intercambio de bienes está poco desarrollado, este encarna la función de comunicación esencial para

la reproducción de la sociedad: en este caso, el predominio de los lazos de parentesco conduce a estas relaciones a funcionar como relaciones de producción. Por esto el parentesco ocupa allí el primer plano, ya que distribuye los agentes, las relaciona socialmente unos con otros al relacionarlos con sus condiciones de producción y de reproducción; constituye el modelo de representación y racionalización, y el entramado del poder y de la actividad política: en síntesis, organiza a los seres humanos en sociedad. En otras sociedades —tanto mercantiles, como de “caza y recolección”, preclasistas o clasistas— el parentesco no desempeña la función de relación de producción; pero mantiene la de relación de reproducción, como en el modo de producción capitalista.

La importancia del sistema de parentesco es diferente, pues, en cada sociedad: en algunas es el medio principal para regular la mayor parte de las relaciones sociales; en otras, como la nuestra, su función es más reducida; incluso en las que constituye el armazón de la sociedad (como en el caso de las sociedades de linajes), no lo hace siempre en igual forma. Pero aun en la sociedad capitalista, donde ocupa un lugar relativamente secundario, el parentesco es una instancia imprescindible para la reproducción social.

Las relaciones de parentesco solo

existen en la medida en que se materializan en instituciones y grupos sociales (familias, grupos domésticos, linajes, clanes, grupos de edad, parentelas, . . .), a partir de su imbricación con las determinaciones de las demás instancias sociales, particularmente las relaciones de producción.<sup>8</sup>

El estudio del proceso integral, con múltiples aspectos, que ha determinado la existencia de una estructura concreta de parentesco, y no de otra, adoptando tal funcionalidad, y no otra, remite necesariamente a la consideración de las causas extrínsecas al campo específico del parentesco.

Así, en la medida en que el parentesco no agota en sí mismo sus determinaciones, además de analizar su conformación relativamente autónoma, es necesario partir del *modo de producción*, para examinar su lugar y las funciones que asume en el todo social. La problemática marxista, para

<sup>8</sup> Este concepto se trata detalladamente en otro trabajo, titulado “Las relaciones de producción y los grupos económico-parentales”, que, junto con el presente artículo, conforma la introducción teórica de un libro (en redacción) sobre *Parentesco y capitalismo*. El proyecto de esta obra incluye cinco temas: “Las estructuras complejas, el modo de producción capitalista y las clases sociales”, “El grupo doméstico en el capitalismo”, “Formación social mexicana y heterogeneidad parental”, “La legislación jurídica mexicana sobre el parentesco y la familia”, y “Notas sobre la historia del parentesco en el capitalismo”. Se incluirá, finalmente, una bibliografía comentada de los estudios sobre el parentesco en México.

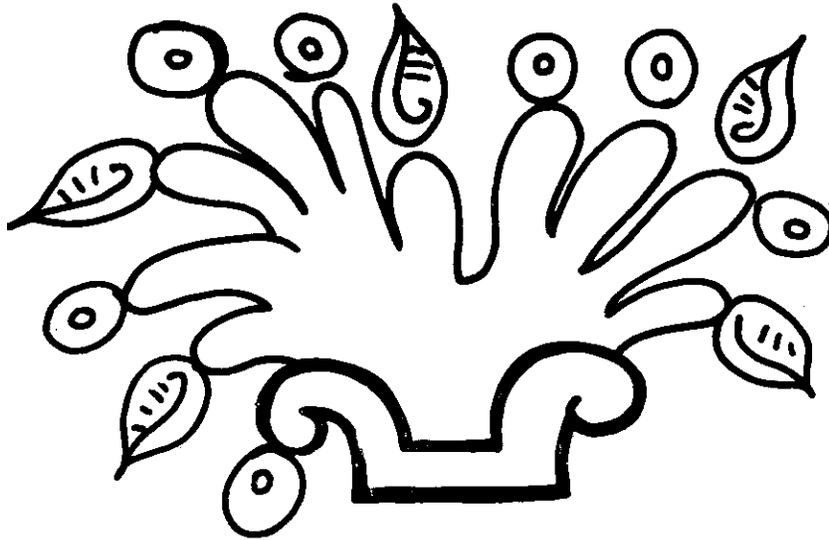
afrontar su estudio, no solo debe profundizar en los conceptos de la etnología (que, privilegiando las relaciones, han desmistificado las nociones de "familia" y de "linaje"), sino refundirlos y producir unos nuevos.<sup>9</sup>

### Bibliografía

- Althusser, Louis, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Comité de Publicaciones de los alumnos de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, México 1975 (1970).
- Devereux, George, "Consideraciones etnopsicoanalíticas acerca de la noción de parentesco", *Etnopsicoanálisis complementarista*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1975 (1965): 171-203.
- Godelier, Maurice, "Las relaciones hombre/mujer: el problema de la dominación masculina", *En teoría*, 5, 1979: 3-28.
- Green, André, "Átomo de parentesco y relaciones edípicas", *La identidad. Seminario interdisciplinario dirigido por Claude Lévi-Strauss*, Ediciones Petrel, Barcelona, 1981 (1977): 87-117.
- Heusch, Luc de, *Estructura y praxis. Ensayos de antropología teórica*, Siglo XXI editores, México, 1973 (1971).
- Lacan, Jaques, "La agresividad en psicoanálisis" *Escritos 2*, Siglo XXI editores, México, 1978 (1948): 65-87.
- Mujeres, graneros y capitales*, Siglo XXI editores, México, 1977 (1975): 13-127; M. Abeles, *Anthropologie et marxisme*, (Dialectiques), Editions complexe, Bruxelles, 1976: 48-85; M. Bloch, "La propiedad y el final de la alianza", *Análisis marxistas y antropología social*, (Biblioteca Anagrama de Antropología, Núm. 10), Editorial Anagrama, Barcelona, 1977 (1975): 241-168; J. Friedman, "Tribus, estados y transformaciones", *Análisis marxistas y antropología social*, (Biblioteca Anagrama de Antropología, Núm. 10), Editorial Anagrama, Barcelona, 1977 (1975): 191-239; A. Marie, "Rapports de parenté et rapports de production dans les sociétés lignagères", *L'anthropologie économique. Courants et problèmes*, Maspero, París, 1976: 86-116; P. Bonte, "Classes et parenté dans les sociétés segmentaires", *Dialectiques*, París, 21, 1977: 103-115 (de próxima aparición en *Cuicuilco*).
- <sup>9</sup> El intento de un tratamiento marxista del parentesco, en la etnología contemporánea, puede consultarse en E. Terray, "El rango y el papel de las relaciones de parentesco", *El marxismo ante las sociedades primitivas*, (Ciencias del hombre), Losada, Buenos Aires, 1971 (1969): 135-151; P. P. Rey, "Qu'est-ce que la parenté", *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la "Comilog" au Congo-Brazaville*, (Economie et Socialisme, Núm. 15), Maspero, París, 1971: 207-215; "Contradicciones de clase en las sociedades de linaje", *Cuicuilco*, 1, 1, 1980 (1977): 10-18; R. Makarius, "Dialectique de la parenté", *La pensée*, 168, 1973: 21-36; M. Godelier, "Modos de producción, relaciones de parentesco y estructuras demográficas", *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI editores, Madrid, 1974 (1973): 223-255; C. Meillassoux, "Introducción" y "La comunidad doméstica",

- Lacan, Jacques, "El mito individual del neurótico o 'poesía y verdad' en la neurosis", *Cuadernos Sigmund Freud 2/3: Maud y Octave Mannoni, el estallido de las instituciones*, Buenos Aires, 1972 (1953): 141-158.
- Lacan, Jacques, "L'univers symbolique", *Le séminaire, livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955)*, Editions du Seuil, París, 1978: 39-53.
- Lacan, Jacques, "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", *Escritos I*, Siglo XXI editores, México, 1977a (1956): 59-139.
- Lacan, Jacques, "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud", *Escritos I*, Siglo XXI editores, México, 1977b (1957): 179-213.
- Lévi-Strauss, Claude, "El análisis estructural en lingüística y en antropología", *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1972 (1945): 29-50.
- Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales de parentesco*, (Biblioteca de psicología social y sociología, Núm. 44), Editorial Paidós, Buenos Aires, 1969 (1949).
- Lévi-Strauss, "Introducción a la obra de Marcel Mauss", *Sociología y antropología* (Marcel Mauss), Editorial Tecnos, Madrid, 1971 (1950): 13-42.
- Lévi-Strauss, "Lenguaje y sociedad", *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1972 (1951): 51-61.
- Lévi-Strauss, "La familia", *Polémica sobre el origen y universalidad de la familia*, (Cuadernos Anagrama, Núm. 68), Editorial Anagrama, Barcelona, 1974 (1956): 7-49.
- Lévi-Strauss, *El futuro de los estudios de parentesco*, Cuadernos Anagrama, Núm. 10), Editorial Anagrama, Barcelona, 1973 (1965): 49-88.
- Lévi-Strauss, "El alba de los mitos y 'Finale'", *Mitológicas IV*, Siglo XXI editores, México, 1976 (1971): 483-628.
- Lévi-Strauss, "Reflexiones sobre el átomo del parentesco", *Antropología estructural. mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI editores, México, 1979 (1973): 82-109.
- Mannoni, Octave, "La elipse y la barra", *La otra escena. Claves de lo imaginario*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1973 (1969): 28-57.
- Marx, Karl, *El capital. Crítica de la economía política*, I, 1 (Biblioteca del pensamiento socialista), Siglo XXI editores, México, 1975 (1867).
- Pitt-Rivers, Julián, "Seudoparentesco", *Enciclopedia internacional de las ciencias sociales*, vol. 7, Editorial Aguilar, Madrid, 1975 (1968): 596-601.
- Rubin, Gayle, "The traffic in women: notes on the 'political economy' of sex", *Toward an anthropology of*

- women, (Edited by Rayna R. Reiter), *Monthly Review Press*, New York, 1975: 157-210.
- Safouan, Moustapha, "¿El edipo es universal?", *Estudios sobre el edipo. Introducción a una teoría del sujeto*, Siglo XXI editores, México, 1977 (1971): 117-127.
- Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1969 (1915).
- Sebag, Lucien, *Marxismo y estructuralismo*, Siglo XXI editores, México, 1976 (1967).



# El papel del parentesco en una comunidad tarasca, San Felipe de los Herreros, (1981)

Blandine Solomieu

---

## 1. El marco de referencia del análisis

### *La investigación sobre la asignación de recursos en una comunidad indígena*

El análisis del parentesco que se presenta a continuación forma parte de una investigación más amplia sobre la asignación de recursos en un área geográfica, social y étnica específica: la comunidad de San Felipe de los Herreros en la meseta tarasca del estado de Michoacán. Por esta razón se considera pertinente dar algunos elementos acerca de la naturaleza de dicha investigación, con el fin de ubicar mejor el mencionado análisis de parentesco.

En numerosos estudios se ha reiterado que en las comunidades indígenas se dan "racionalidades" y mecanismos

que no necesariamente obedecen a la lógica de mercado de la sociedad global, lo que constituyó uno de los incentivos principales para investigar las particularidades que asumía en forma concreta el fenómeno de la asignación de los recursos.

En dicha investigación, se partió más que de una definición "operativa" de comunidad, del hecho de que ésta se presenta al observador con la evidencia de su existencia. Para su aprehensión se asumieron las siguientes consideraciones analíticas y metodológicas:

a) Se supuso que la comunidad tenía tres características esenciales: i) no constituir un todo homogéneo, quedando por determinar el contenido y lo substantivo de esta "heterogeneidad"; ii) no funcionar con una radical autonomía, faltando por precisar la naturaleza y los mecanismos de su vinculación

con un entorno determinado, y iii) constituir un conjunto estructurado,\* restando por analizar la naturaleza de "eso que es estructura y eso que está estructurado". Ello implicó suponer la existencia de una red compleja de determinaciones sólo evidenciables por el análisis, dado que no son inmediatamente perceptibles.

b) Lo anterior significó que no pudiera aceptarse la afirmación de que el funcionamiento de las comunidades indígenas deriva de algo que les es "propio e inherente", sino que precisamente constituye un objeto de análisis, es decir, que debe ser explicado en función de la estructura interna de la comunidad y de sus vinculaciones con el exterior.

c) A su vez, esto no implicó suponer un sistema de determinaciones mecánicas merced al cual las diferentes instancias de la estructura social resultan meros epifenómenos de lo económico, sino plantear que existe un sistema complejo de correspondencias que no puede ser interpretado como resultante de un modelo combinatorio susceptible de ser establecido de antemano.

d) Para fines prácticos, suponer la existencia de una red compleja de interrelaciones jerarquizadas que se

establecen, primero, entre las diferentes instancias constitutivas de la comunidad y, segundo, entre ésta y el sistema económico global, implicó elegir las instancias de observación entre las cuales se establecen las relaciones de orden y jerarquía, optando por estudiar los fenómenos de asignación de recursos en su vinculación con dos elementos de la organización social: el sistema de cargos y el de parentesco, con los que constituye un sistema de determinaciones.

#### *El parentesco y su papel en la organización social*

Por lo anterior, quizá convenga enfatizar el hecho de que el análisis que aquí se presenta no forma un todo autónomo, ni tampoco constituye un esfuerzo acabado, dado que la investigación en general y por ende el análisis del parentesco, fueron concebidos como un esfuerzo indagativo que, merced a un esquema de retroalimentación, iría desarrollándose por etapas, cada una de las cuales se iniciaría con los resultados (y su evaluación) de las anteriores. Lo que aquí se presenta corresponde apenas a la primera de las etapas planeadas, por lo que constituye más un punto de partida que uno de llegada.

Dicho punto de partida es doble: por una parte, subrayar la importancia —más allá del sistema de las denomi-

\* Los términos de estructura, función y sus derivados están utilizados en un sentido descriptivo y no conceptual.

naciones— del análisis del sistema del parentesco en su vinculación con otras prácticas específicas, por la otra, convenir en que, si bien para cualquier sociedad el conjunto de sus representaciones se presenta como un todo arbitrario, las relaciones entre los elementos de ese conjunto no son diferenciadas.

En esta perspectiva, la organización interna de la comunidad se presenta como un todo cuyos componentes mantienen una relación sistémica merced a la cual cada elemento “remite” o envía a otros no por mero reflejo sino por la existencia de lo que Augé (1975) llama “regla de acuerdo”. El parentesco no refleja mecánicamente lo económico, ni la organización del parentesco la organización del trabajo o viceversa. Existe un sistema de correspondencias entre todas las categorías que posibilitan el “pensarse en sociedad”, constituyendo, dichas correspondencias, el punto de partida para una etapa subsecuente de investigación.

## 2. El análisis del sistema de parentesco

### *El análisis de la terminología*

Se supone que la investigación genealógica proporciona datos sobre la constitución y los factores determinantes de los grupos locales. El análisis de la estructura genealógica permite deter-

minar hasta que punto los integrantes de cada grupo actúan como unidad para tareas específicas. A su vez, los términos posibilitan establecer cuál es la conducta de cada uno de los miembros hacia los demás, distinguiendo lo ideal de lo real y las formas ceremoniales.

La familia, más que una unidad de base de la sociedad, se presenta como una unidad cuya existencia y reproducción requiere de una interdependencia con otras familias, la cual se norma por reglas sociales de descendencia y residencia. Estas reglas, y los términos que designan en la lengua del grupo estudiado las relaciones de consanguinidad, alianza, etc., conforman los aspectos visibles del sistema del parentesco.

Por ello se afirma que no pueden deducirse las relaciones del parentesco del análisis de la terminología. Este último puede proporcionar una clasificación formal de los componentes del sistema, resaltando sus características y peculiaridades. En este sentido, se coincide con Fox (1967) cuando señala que lo más adecuado parece ser considerar las terminologías de parentesco simplemente como el modo en que las personas clasifican su mundo de parentesco y aceptar que, dado que la realidad cambia más rápidamente que el lenguaje, el análisis de la terminología no puede dar cuenta de la realidad social del parentesco.

La terminología del parentesco de-

tectada en la investigación es la que se presenta a continuación (no se da el equivalente en español por no ser correspondiente en todos los casos, y deben hacerse notar dos cosas: la primera es que se desconoce si la transcripción fonológica de los términos en la correcta, y la segunda es que los números remiten al esquema que se adjunta):

Lexemas	Posibles denotata
1. Mutz <sup>1, 3, 6</sup>	MPP, MMP, MPM, MMM, PPP, PMP, PPM, PMM, Hno MPP, Eo Hno MPP, M Eo Hno PP, Hno MPM, Eo Hno MPM, M Eo Hno PM, Hno MMP, Eo Hno MMP, M Eo Hno MP, Hno MMM, Eo Hno MMM, M Eo Hno MM, Hno PPP, Eo Hno PPP, P Eo Hno PP, Hno PMP, Eo Hno PMP, P Eo Hno MP, Hno PPM, Eo Hno PPM, P Eo Hno PM, Hno PMM, Eo Hno PMM, P Hno MM.
2. Keri <sup>1, 3, 6</sup>	PP, PM, MP, MM, Hno PP, Hno PM, Hno MP, Hno MM, Eo Hno PP, Eo Hno PM, Eo Hno MP, Eo Hno MM, P Eo Hno P, P Eo Hno M.
3. Tatí	P
4. Nandi	M
5. Taata* Tat Zapichu	Hno P, Hno M, Eo Hna P, Eo Hna M. Hno P Ea, Hno M Ea, Eo Hno P Ea, Eo Hna M Ea.
6. Uauachi* Nan Zapichu	Hna P, Hna M, Ea Hno P, Ea Hno M. Hna P Ea, Hna M Ea, Ea Hno P Ea, Ea Hno M Ea.
7. Mimiti	Hno, Ho Hno P, Ho Hno M, Ho Hna P, Ho Hna M.
8. Pipiti	Hna, Ha Hno P, Ha Hna P, Ha Hno M, Ha Hna M.

9. Primo<sup>1, 5</sup> Ho Ho Hno PP, Ho Ho Hno PM, Ho Hno MP, Ho Ho Hno MM, Ho Ho Ho Hno PPP, Ho Ho Ho Hno MMP, Ho Ho Ho Hno MPP, Ho Ho Ho Hno MPM, Ho Ho Ho Hno MMM, Ho Ho Ho Hno PMP, Ho Ho Ho Hno PPM, Ho Ho Ho Hno PMM.
10. Uapa<sup>4, 6</sup> Ho, Ha.
11. Sobrinuti<sup>1, 5</sup> Ho Hno, Ho Ho Hno P, Ho Ho Hno M, Ho Ho Ho Hno PP, Ho Ho Ho Hno MP, Ho Ho Ho Hno PM, Ho Ho Ho Hno MM, Ho Ho Ho Ho Hno PPP, etc..
12. Nimacuichi<sup>1, 5</sup> Ho Ho, Ho Ho Hno, Ho Ho Ho Hno M, Ho Ho Ho Hno P, Ho Ho Ho Ho Hno PP, etc..
13. Kuniatempa Hna Ea, Ea Hno, Ea Ho Hno P, Ea Ho Hna P, Ea Ho Hno M, Ea Ho Hna M.
14. Kuniadutim Hno Ea, Eo Hna, Eo Ha Hno P, Eo Ha Hna P, Eo Ha Hno M, Eo Ha Hna M.
15. Taskua Ea Ho
16. Talaskuati Eo Ha
17. Tuimba Ea
18. Acheti Eo

\* Se especificó a los parientes de la esposa de ego solamente cuando existe el término diferente para designarlos.

1. Ho, Hno, Eo, se utilizan sin distinción de sexo igual a Ho o Ha, Hno o Hna, Eo o Ea.
2. Cuando es femenino se añade "Nanita"; masculino "Tatita".
3. Cuando es femenino se añade "Nan"; masculino "Tat".
4. Cuando es femenino se añade "Nanaka"; masculino "Tataka".
5. Esos términos no diferencian el sexo.
6. Esos términos diferencian el sexo al añadir otra palabra.

Leyenda de las abreviaturas:

P = padre; M = madre; Ha = hija; Ho = hijo; Ea = esposa; Eo = esposo; Hno = hermano; Hna = hermana.

Esta terminología presenta las siguientes características:

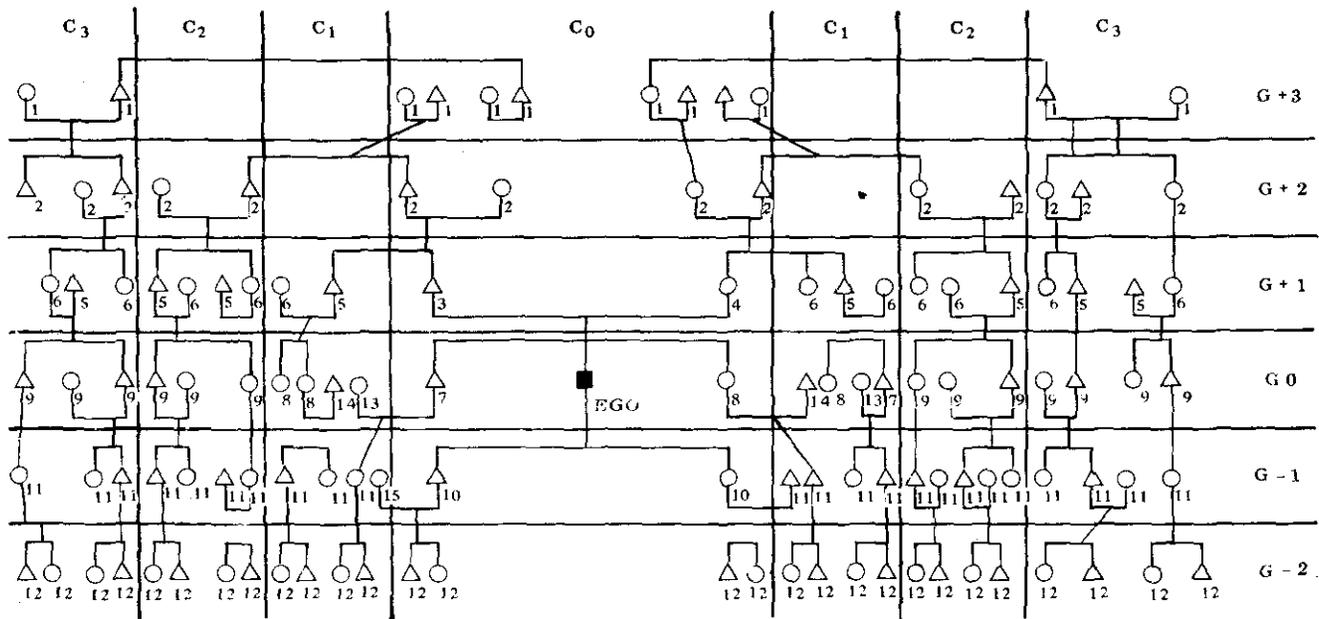
i) tres generaciones:  $G+3$ ;  $G+2$ ;  $G-2$  se designan con términos generacionales tanto para colaterales como para lineales, lo cual podría sugerir en uso social generacional para aludir a las personas pertenecientes a esas generaciones. La diferenciación de sexo se marca con el prefijo "tat", "nan" en  $G+2$  y el diminutivo "tatita", "nanita" en  $G+3$ y, al igual que el lexema 5 "taata" son derivados de "tata" o "tati" (= padre), "nandi" (= madre). Conviene recordar que "tata" en la comunidad (y entre los tarascos en general), es una marca social de respeto y afecto, lo que permite suponer que es por ello que se aplica indiscriminadamente a tres generaciones.

ii) en  $G+1$  y  $G-1$  también se utilizan términos generacionales para los colaterales con distinción de sexo sólo para  $G+1$ , mientras que los lineales se diferencian en la terminología y por sexo.

iii) en la generación de ego, si bien se utiliza un término generacional sin distinción de sexo, éste se aplica solamente a partir de C2.

La terminología generacional total ( $G+3$ ,  $G+2$ ,  $G-2$ ) o parcial ( $G+1$ ,  $G_0$ ,  $G-1$ ) podría indicar un sistema de parentesco cognaticio "hawaianizante". Sin embargo existe un núcleo de personas alrededor de ego diferenciado

en la terminología (y sobre el cual se abundará más adelante). Esta diferenciación se aplica a: padre y madre en  $G+1$ ; hermano(a) extendiendo el lexema a los hijos del hermano del padre y de la madre y considerando a sus esposas(os) como cuñadas(os) en  $G_0$ ; hijo(a) en  $G-1$ . Aparentemente se destacaría así al núcleo ampliado de la familia nuclear, característica específica del sistema "esquimal". Pero, a este respecto, señala Fox (1967) que, en este tipo de sistema, los términos que se utilizan para los miembros de la familia nuclear (padre, madre, hijo, hija, hermano, hermana), en ningún caso se aplican a los ajenos a la familia y, en la figura 1, se nota la extensión de hermano(a) a los hijos(as) del hermano(a) del padre y de la madre en  $G_0$ . Eso podría corresponder a una tendencia actual de esquimalización gradual del sistema que puede funcionar ya en la realidad de las relaciones de parentesco pero cuyo cambio no ha trascendido todavía a la terminología. Recordemos que el cambio en la terminología es más lento que el de la realidad. La comprobación de esta suposición requeriría de un estudio de mucha mayor amplitud diacrónica basada en fuentes de archivo para precisar el sentido del cambio en la terminología. Por el momento sólo se podría hablar de un sistema actualmente "mixto", y si se recuerda el hecho de



que los tarascos constituyen uno de los grupos indígenas que con mayor fuerza sintetizó elementos europeos con los suyos, y que el sistema denominado "esquimal" es el que prevalece en la sociedad occidental, se podría hablar de un parentesco-síntesis cuya evolución cronológica resulta de difícil determinación.

Regresando a la diferenciación en la terminología de un núcleo alrededor de ego, una hipótesis atrayente para explicarla es, partiendo de la organización vigente en la actualidad de los grupos, postular una regla de unidad residencial entre los miembros de este núcleo, señalando las siguientes observaciones:

i) existe una semejanza en los lexemas para padre (tatí) y taata que induce a suponer que en una época pasada no se hacía diferencia entre el padre y sus hermanos,

ii) los lexemas designando a hermano(a) se extienden a los hijos del hermano del padre.

Así, la unidad residencial se hubiese compuesto comúnmente de abuelo-abuela, padre-madre, hijos y sus esposas e hijos entre los cuales no se hacía diferencia entre hijos propios e hijos de los hermanos, y en su turno, los hijos no diferenciaban entre su padre y sus tíos paternos. Se puede objetar lo anterior, señalando que no hay término diferencial para los hermanos de la madre y que el lexema para hijos

no incluye a los hijos del hermano. Desafortunadamente no se puede afirmar rotundamente que hayan o no existido dichos lexemas, ya sea porque no se hacía una diferenciación terminológica siendo un sistema cognaticio, o porque se haya admitido la imprecisa terminología de parentesco occidental (en este caso española), o porque se produjo un cambio en el parentesco, pasando de una terminología puramente generacional a otra en la que se destaca la familia nuclear. Lo que cabe señalar es que el lexema correspondiente a la tía difiere mucho del de la madre, sugiriendo que la madre biológica quedaba bien diferenciada.

Siendo la residencia preferentemente virilocal se deberían, en este caso, diferenciar los parientes del padre de los de la madre. Si bien Zantwijk (1974) afirma que existía una en los lexemas que designaban a los parientes del padre y los de la madre —aun cuando señala que no se puede estar seguro del significado de los términos por haberse perdido la versión tarasca de la *Relación* (1541)— resulta imposible en este trabajo hacer similar afirmación puesto que no se pudieron encontrar estos términos diferenciales. Sin embargo, de haber existido, esa diferenciación podría apoyar la tesis del cambio del sistema de parentesco tarasco al impreciso sistema occidental. De todas formas, parece importante señalar que las hipótesis que pudie-

sen formularse no deben sustentarse en la sola terminología por lo antes expuesto.

En conclusión, en lo que a este punto se refiere, sólo se puede emitir alguna hipótesis a partir de la organización actual de las relaciones de parentesco, las cuales serían las siguientes: i) Existía un sistema de parentesco "generacional" que tuvo que sufrir cambios en la esencia de sus relaciones debido a las variaciones ocurridas en la propiedad de los medios de producción, en este caso la tierra, la que pasó a ser recurso de cada grupo, y por la inserción de la sociedad en un sistema económico que primero propició el despojo de este medio de producción y después permitió su acceso sobre las bases de las posibilidades económicas de cada uno; ii) Lo anterior, añadido a la influencia cultural del sistema de parentesco español, provocó un cambio en las relaciones de parentesco al viabilizar la organización en grupo doméstico y un reajuste parcial en la terminología de parentesco (nótese que uno de los desfases entre términos y conducta que se encuentra en ese reajuste terminológico en la generación G-1, no es un lexema tarasco sino un préstamo del español: *sobrinuti*), que destacó a dicho grupo.

De considerar como medianamente aceptables estas hipótesis, debe hacerse notar que a pesar del cambio sufrido por la terminología, ésta no se modela

exactamente al experimentado en las relaciones de parentesco vigentes hasta fecha muy reciente en la comunidad. Hoy por hoy, para la joven generación, por factores intra y extra-comunales (entre los que sobresalen la migración y la diversificación de la ocupación), el grupo doméstico tiene una configuración muy variable y muchas veces truncada. La fisión prematura del grupo doméstico paternal es muy frecuente, como podrá verse a continuación.

Para terminar este apartado convendría señalar que este análisis de la terminología dista mucho de ser completo en su orientación y metodología por las razones aludidas al inicio del artículo. Por otra parte, parecería interesante considerar más a fondo la relación entre el término y el significado con el objeto de determinar si existe una inseparabilidad entre ellos, es decir que al cambiar uno cambia el otro o si el significado puede evolucionar y modificarse asociado al mismo término. Otro aspecto relacionado sería tratar de determinar si la influencia de otra terminología provocó cambios en los roles de los parientes, o si una terminología establecida en relación con cierta organización social, económica y política, al sufrir cambios esta organización, hubo de modificar la terminología para adecuarla a la realidad de las relaciones de parentesco. También conviene apuntar que en el caso estudiado, no puede hablarse del

parentesco como en las sociedades de linajes, cuya peculiaridad es precisamente la omnipresencia de aquél. Aquí no se trata de una sociedad de linajes, sino de una sociedad con rasgos característicos: jerarquización, especialización profesional, desarrollo de grupos o estratos definidos en un sistema de relaciones de producción y aparición de un aparato político-administrativo especializado.

Por fin, resulta necesario enfatizar que en este punto se presenta un "parentesco ideal" que, si bien es aun vigente, se encuentra en un proceso de desintegración cuyo resultado puede llevarlo a una semejanza total con el parentesco occidental, en el cual la familia se encuentra despojada de su función productiva, conservando la reproductiva. Como señala Meillassoux (1975): "todos los modos de producción modernos, todas las sociedades de clase descansan, para proveerse en hombres, es decir, en fuerza de trabajo, en la comunidad doméstica y, en el caso del capitalismo, tanto ésta como su transformación moderna, la familia, están desprovistas de funciones productivas, pero siempre provistas de funciones reproductivas". De hecho, en los últimos veinte años, el sistema de parentesco antes presentado ha visto modificada su vigencia y alcance por tres razones. La primera de ellas es que, las últimas generaciones han perdido, a la par que la lengua tarasca, los

términos de lo que podría llamarse el parentesco "amplio", es decir, el presentado en el análisis precedente, con lo que éstos parecen ver disminuída notablemente su aplicabilidad a pesar de que aún, en la práctica, toda persona en la comunidad es capaz de reconocer a sus parientes.\* La segunda es que, en esta práctica el sistema se ve reducido, tendiendo a circunscribirse al grupo doméstico al cual pertenece o perteneció ego. La tercera deriva de los efectos que ejercen sobre el grupo doméstico la presión demográfica sobre los recursos y la falta de oportunidades ocupacionales, las que, amén de provocar la migración, restringen, por así decirlo, la amplitud del grupo o, dicho en otras palabras, hay una tendencia a limitar los derechos y obligaciones del parentesco a un cada vez más reducido número de personas con vínculos más directos.

*Las relaciones de parentesco  
y los tipos de parentela*

Se puede calificar el sistema de paren-

\* Quizá pudiese relacionarse esta "amplitud del parentesco, este "hablar parentesco" con la forma en que se constituyó el pueblo tarasco en sus inicios y que se relata en la *Relación* (1541): "aquellos (los primeros que fueron señores) empezaron a casarse con sus parientes, por hacerse beneficio unos a otros y por ser todos unos parientes. "Esta endogamia fuertemente marcada dentro de un "linaje" o barrio, debió provocar forzosamente que se reconociese a todos los del barrio como parientes.

tesco de San Felipe, en términos generales, como un sistema absolutamente cognaticio, con una muy marcada residencia virilocal. Fox (1967) subraya que en los sistemas cognaticios se encuentra un matiz patrilineal, es decir, una fuerte tendencia a mantener juntos a padres, hijos y hermanos, con el fin de defensa y cooperación en las tareas, lo cual significa que a menudo predomina la residencia patrilocal. De hecho, el derecho sobre la tierra ya no se puede ejercer a través del parentesco amplio, por las formas civiles mismas de tenencia que se resumen en la propiedad privada imperante en la práctica, a pesar de las restricciones jurídicas.

Para una adecuada comprensión de las modalidades de parentesco, debe distinguirse en ellas las pertenecientes al parentesco en sentido estricto y las referentes al parentesco ritual. A su vez, cabe diferenciar en las primeras: i) las relaciones que se establecen dentro del "parentesco restringido" concretado en los grupos domésticos y ii) las relaciones que se entablan vía el "parentesco amplio" y que funcionan en lo que aquí se llama "los grupos centrados en torno a ego". En lo que toca al parentesco ritual, éste se manifiesta en el compadrazgo.

a) Parentesco y grupo doméstico. A partir de las relaciones de parentesco vigentes actualmente en la comunidad parece justificado establecer la siguiente suposición: a partir de un sistema

de parentesco "amplio" cuyas relaciones no se conocen cabalmente y que, por otra parte, requeriría de una amplia investigación específica, parece en un momento del proceso histórico haberse "destacado" por su operatividad cotidiana, el parentesco "restringido", es decir, el correspondiente al grupo doméstico. La dimensión variable de éste y por ende la de las relaciones de parentesco en él involucradas, se ven fuertemente condicionadas por la etapa de desarrollo en la que se encuentre y ésta a su vez sufre la influencia de diversos factores entre los que destacan: el monto y calidad de los recursos de que dispone el grupo, la migración, etc. Pese a que cada grupo presenta particularidades, puede señalarse que existe una tendencia a retardar el mayor tiempo posible la fisión del grupo y la división de recursos mediante la herencia "formal".

De hecho se ilustra la relación: grupo doméstico — parentesco con las figuras 2, 3, 4, 5, 6.

La figura 2 representa a todas las personas que comparten el mismo grupo doméstico que ego en alguna de las etapas de dicho grupo (representadas en las figuras 3, 4, 5, 6). Aún cuando la correspondencia no sea exacta, se puede notar cierta relación entre este grupo de parientes (figura 2) y el grupo de lexemas diferenciales que se encontraron en la terminología de parentesco, a pesar de las reservas y des-

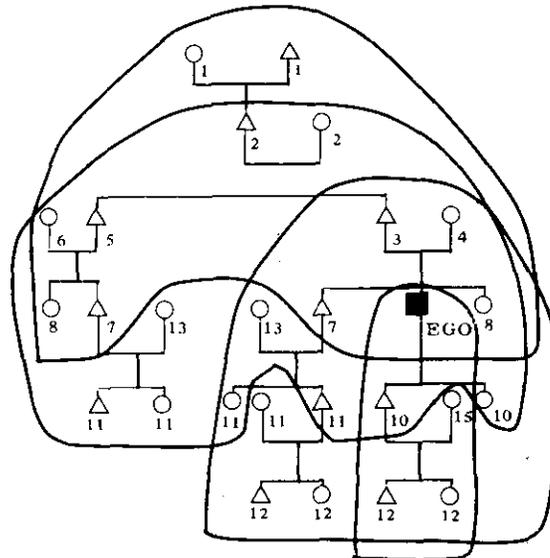


Fig. 2. Total de personas que tienen en algún momento de su vida el mismo grupo doméstico que EGO.

fases existentes y antes expuestos. De hecho la organización actual en San Felipe indica que no se destaca a la familia nuclear sino al grupo doméstico, el cual es un concepto y una unidad más amplia y más operativa en la realidad de la comunidad, a raíz de los cambios en la organización social, política y económica de ésta. Las figuras 3, 4, 5, 6, si bien son fases ideales de la historia de los grupos domésticos, evidencian, por una parte, que las hijas del grupo se encuentran reemplazadas por las esposas de los hijos, permitiendo así la reproducción biológica de éste; siendo la residencia viri-

local; por otra parte al heredar de los padres, el grupo se fisiona (entendiéndose por ello un proceso definitivo) para conformar dos grupos domésticos autónomos y completos en sí. En fin, al casarse un hijo no se produce una fisión sino una segmentación, es decir el proceso mediante el cual algún grupo social se subdivide internamente, y sin embargo conserva su propia unidad (Barnes: 1955), lo cual posibilita, dadas las condiciones económicas de la comunidad y los recursos de los grupos, la reproducción económica y social de este grupo, lo cual se tratará más adelante.

Fig. 3. ETAPA 1

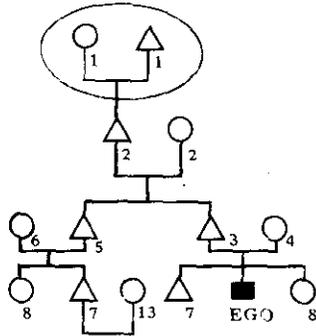


Fig. 4. ETAPA 2

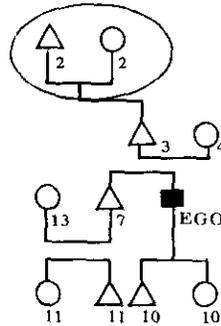


Fig. 5. ETAPA 3

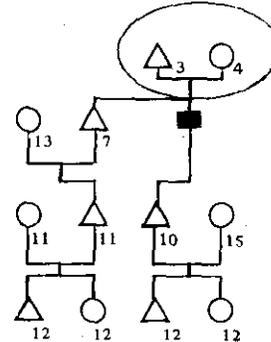
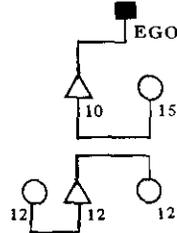


Fig. 6. ETAPA 4



GRUPOS DOMESTICOS A LOS QUE PERTENECE EGO A LO LARGO DE SU VIDA

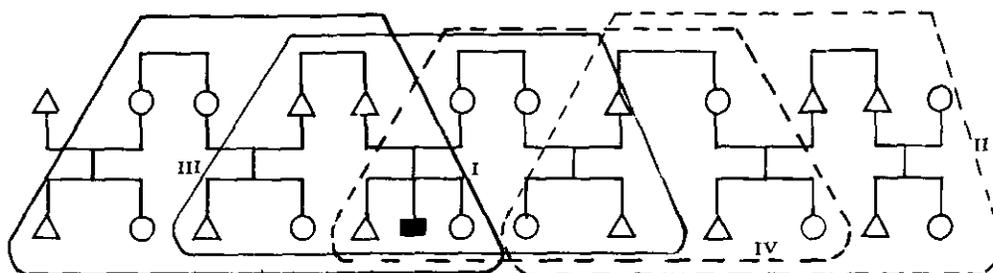
b) Los grupos centrados en torno a ego. Fox (1967) señala que existen dos formas de enfocar cualquier sistema de parentesco: desde el punto de vista de los grupos de parientes que componen la sociedad (por ejemplo: una sociedad compuesta de clanes) y desde el punto de vista de ego y sus parientes. "Aún cuando todos los sistemas de parentesco pueden analizarse desde ambos enfoques, solo algunos de ellos utilizan el enfoque

del antepasado para la formación de grupos (grupos de filiación) mientras que otros utilizan el enfoque de ego." En este enfoque se considera el conjunto de familiares que se reclutan a partir del grado de relación que sus miembros tienen respecto a un ego común (que no es antepasado). No todos los miembros de esos grupos se relacionan entre sí, pero si se relacionan todos con ego. "Excepto los hermanos, no habrá dos personas que ten-

gan el mismo conjunto de familiares y los conjuntos se imbricarán interminablemente.” (Véase en la figura 9). Es por tanto un grupo puramente personal que nace y muere con ego y no puede ser una unidad “constitutiva” de la sociedad; no puede detentar la tierra y heredarla como una corporación. “Será un grupo útil en las so-

ciudades en que las personas actúan independientemente pero en algunos momentos necesitan pedir ayuda para ciertos fines. . . Jamás constituye una unidad residencial y sólo surge cuando existe una finalidad que lo imponga.” El conjunto familiar se compondrá, entonces, de los parientes de ego hasta cierto grado definido.

Figura 9: GRUPOS CENTRADOS EN TORNO A EGO.



De acuerdo a lo antes expresado, hay en San Felipe un sistema de parentesco cognaticio que destaca: i) un grupo (el grupo doméstico en la extensión que puede tener de acuerdo a las etapas de su desarrollo) que es unidad de consumo, de residencia y de producción y, ii) grupos centrados en torno a ego definidos cognaticia-mente. Estos grupos entran en acción sólo en ciertas ocasiones en las que el grupo doméstico no puede desempeñarse aisladamente, algunas de las cuales se examinan adelante.

c) El parentesco ritual: el compadrazgo. De hecho, el compadrazgo establece un parentesco ritual entre

padre y padrino y representa una importante ampliación de las relaciones de parentesco. Si se acepta la afirmación de Keesing (1975) de que “el compadrazgo en Mesoamérica deriva en una gran parte de la institución católica del bautismo”, debe hacerse notar que esta práctica rebasó su papel de responsabilidad espiritual sobre el ahijado.

#### *Las interrelaciones del parentesco con otras instancias*

a) A nivel de parentesco restringido: el grupo doméstico.

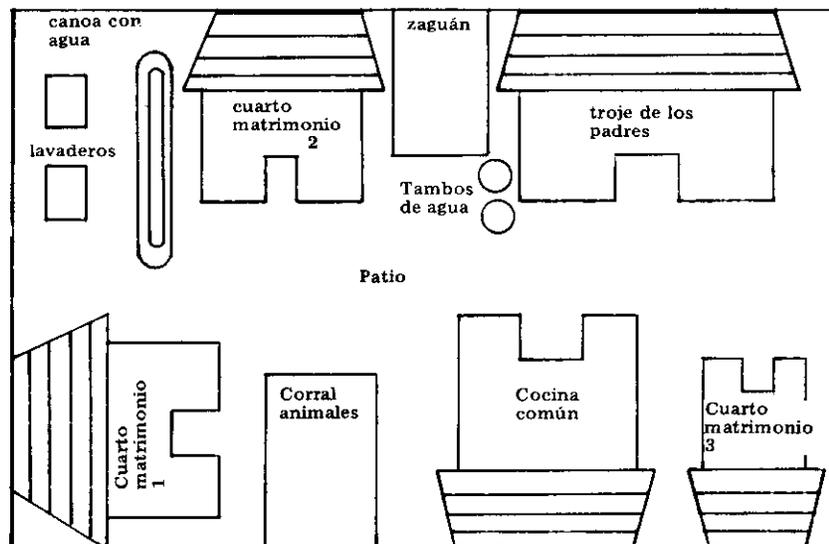
En el caso de San Felipe, a partir

de la observación y comprobación sobre el terreno se consideró el grupo doméstico como el "taller de la reproducción social" según la expresión de Meyer Fortes (1971), apareciendo como un concepto capaz de dar cuenta de fenómenos complejos, dado que constituye la unidad de redistribución del control sobre los recursos productivos y de determinación de los procesos de producción, distribución y consumo. En efecto, el grupo doméstico en San Felipe se presenta como:

i) unidad de residencia. Como se

señaló antes y como se puede ver en la figura 10, el grupo doméstico vive en un solo solar y por lo tanto tiene unidad de residencia. Sin embargo, según la etapa en la cual se encuentra dicho grupo, eso puede representar en ciertos casos una pura coincidencia geográfica. De hecho, si el padre ya murió y/o heredó sus recursos entre sus hijos, en un solo solar se puede encontrar varios grupos domésticos. Por lo tanto, un grupo doméstico se caracteriza no sólo por la unidad residencial, sino también por:

Figura 10: SOLAR TIPICO CON COCINA COMUN



ii) unidad de consumo, entendiendo por ello la cooperación de los diferentes jefes de familia y miembros del grupo doméstico tanto en el consumo del (de los) producto(s), como en el (los) trabajo(s) y el allegamiento de recursos. Los grupos son a la vez productores y consumidores. Frente a la limitación de los recursos por varias razones que no entran en el marco de este artículo, los grupos tenderán a evitar la división de éstos (de ahí la forma de residencia) y a diversificar sus actividades (de ahí la formación de equipos de trabajo internos al grupo). El grupo doméstico se presenta no sólo como una unidad demográfico-social sino como:

iii) unidad económica compleja. Todos los grupos se sustentan en una base común constituída por las relaciones de propiedad del "jefe de casa" sobre los medios de producción y sobre las modalidades de acceso al producto obtenido, básicamente sobre el consumo grupal. Esta unidad compleja de producción permite al grupo una "plurifuncionalidad", la cual presenta para éste varias ventajas de cooperación, diversificación de las actividades, ampliación de los recursos, mayor flexibilidad frente al trabajo. Conviene señalar que esos factores dependerán de la composición del grupo (dependientes y trabajadores), de la posición del jefe de casa, de la cantidad de necesidades, y de recursos, y de las alter-

nativas ocupacionales. No hay que olvidar también que la composición de un grupo puede ser afectada en su estructura por factores como la migración.

iv) marco social mínimo de referencia. Si bien en la comunidad se "habla parentesco" y se reconocen parientes hasta un punto muy distante, cuando se habla de una persona, no se hace con referencia a su parentesco amplio, sino a su grupo doméstico actual. Se hablará así de la mujer de fulano o de la nuera de fulano (o de la esposa del hijo de fulano), siendo, en este caso fulano el jefe de casa. Si fulano es mi compadre, se hablará de la nuera de mi compadre fulano. Si el hijo ya conformó su propio grupo doméstico, se hablará entonces de la esposa de zutano, el hijo de mi compadre fulano.

Faltaría para terminar esta parte sobre el grupo doméstico señalar:

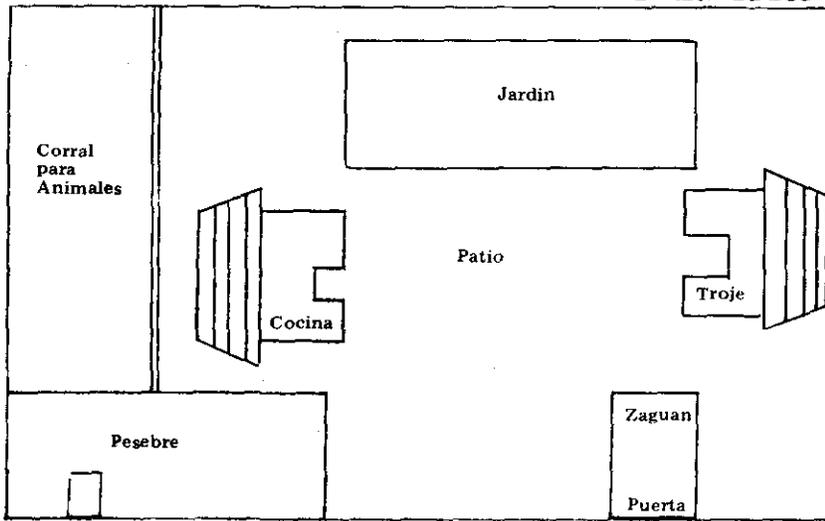
v) las reglas de herencia.

El solar y sus contribuciones. Como puede verse en las figuras 11 y 12, el jefe de grupo tratará de edificar tantas casas como hijos casados tenga viviendo en la comunidad. No obstante, la regla general es que, a su muerte, sea el hijo menor quien se quede con la troje principal donde vivieron sus padres. Se trata de una suerte de "seguro de vida", ya que se supone que, en el caso de que los otros varones se separen del grupo, será el hijo menor quien cuide a sus padres cuando estos

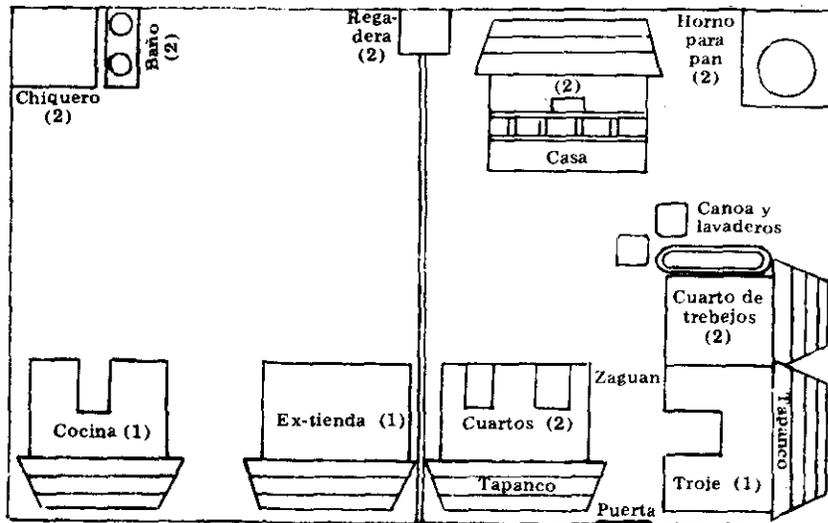
lleguen a la vejez. Dado que la residencia es virilocal, las mujeres no toman parte de la herencia. Cuando el grupo vive en un solar para el cual no se tomó ninguna disposición previa, ocu-

rrer que, a la muerte del jefe, se divide éste y si es necesario se mueven físicamente de lugar las casas (el hecho de que éstas sean hechas de madera y tejamanil las hace aptas para esta tarea).

Figura 11 y 12 ORGANIZACION DEL SOLAR. TIEMPO DEL PADRE DE EGO



TIEMPO DESPUES DE LA MUERTE DEL PADRE DE EGO



Propiedad del hermano de EGO con las construcciones heredadas (1).

Propiedad de EGO con las construcciones añadidas (2) para los hijos casados de EGO.

*La tierra.* La tierra se distribuye usualmente entre los varones, aunque actualmente hay una tendencia a considerar también a las hijas. Este reparto sigue la estrategia antes señalada, es decir, efectuarlo lo más tarde posible. En términos generales, sólo se distribuye la tierra en vida del jefe cuando, por diferentes razones, se separa algún hijo dentro de la comunidad. Aún en este caso, pese a que el hijo ya ocupa y trabaja la tierra que le fue dada, sólo hereda legalmente a la muerte del padre. Habitualmente, el jefe de grupo tratará, a lo largo de su vida, de conseguir un pedazo de tierra para cada uno de sus hijos, inclusive para los que emigraron, mediante el desempeño y/o el tomar empeñada alguna tierra. Cuando la mujer posee tierras (de sus padres o de un difunto esposo), las heredará preferentemente a sus hijas (si las tiene).

b) El parentesco amplio representado por los grupos centrados en torno a ego.

Estos grupos no conforman una unidad de residencia, ni de consumo, ni de producción. Funciona únicamente en las ocasiones en que ego y su grupo doméstico se encuentran incapacitados para hacer frente a situaciones excepcionales por su corte o significación social. Se presenta primero como:

i) respaldo social. Los grupos de parentela "localizan" al individuo como parte de este grupo de parientes a los ojos de la comunidad, como pue-

de verse en la ceremonia de la "Parandantzikua": Las "mujeres nuevas", las que se casaron en el transcurso del año, se levantan temprano ese día para preparar atole con el cual, una vez listo, recorren el pueblo, yendo de casa en casa de sus parientes, ofreciéndoles un poco. Estos las reciben con un ramo de flores y algunos huevos. Después se juntan frente al templo con las flores, los huevos, y sus parientes mujeres para hacer una procesión. La Parandantzikua significa ofrecer la pureza, y la presencia de las parientas evidencia su entrada a la vida de mujer en el seno de un conjunto social determinado. Al fin de la procesión se depositan las flores y los huevos en el altar de la Virgen como símbolos de la pureza.

ii) ayuda directa para el grupo de ego. En otras ocasiones, además de respaldo social, el grupo centrado en torno a ego representa, como en el matrimonio, una ayuda directa y efectiva en fuerza de trabajo (la mayoría de las veces femenino) y ayuda económica. Es importante subrayar que hay que entender "ayuda" como "préstamo". Efectivamente, como habrá ocasión de verse con detalle en la descripción de una boda, esta ayuda, tanto en trabajo como económica, no significa un don, sino que queda apuntada para que ego la devuelva en igual cantidad cuando uno de sus parientes así lo requiera. Esto se ilustra con el siguiente ejemplo:

Para la realización de una boda confluyen tres grupos centrados en torno a ego o grupos de parentela: el de la novia, el del novio y el del padrino. En el desarrollo de esta ceremonia se podrían distinguir las cuatro fases que se examinan a continuación.

*La preparación.* Un mes antes de la boda, el padre del novio y el padrino llaman a sus respectivos grupos de parentela, los cuales les dan el "medio" o cooperación. Este puede consistir en dinero, costales de harina, alcohol, maíz, en una palabra, todo aquello que será utilizado en la comida de bodas. El medio variará en importancia según el grado de cercanía en el parentesco que se tenga con el padre del novio o con el padrino. Se apunta en un cuaderno quién y cuánto dió. Tres días antes de la celebración se reúnen las mujeres de la parentela del padre del novio y del padrino en las casas respectivas para hacer el pan que se dará en el desayuno. Esta elaboración puede durar 1 o 2 días, dependiendo de la cantidad de gente que se espere.

*La víspera.* El grupo de parentela de la novia se reúne en casa de ésta y lo mismo sucede en las casas del novio y del padrino. El grupo de parentela del novio emprende su marcha con la banda de música, encabezada por el padre del novio, el novio y sus padrinos de bautizo. Les siguen primero los hombres y luego las mujeres en orden

a su cercanía de parentesco. Llegando a la casa del padrino, saludan a éste y a sus parientes y reciben un vaso de aguardiente (las mujeres saludan a las mujeres y los hombres a los hombres). Las mujeres que vinieron a saludar invitan a los hombres parientes del padrino a bailar y las mujeres de la casa a los hombres que acaban de llegar. A continuación, los dos grupos de parentela emprenden la marcha por el pueblo para ir a saludar a los parientes de la novia, en cuya casa se repite el mismo ceremonial.

*La boda en casa del novio.* Ese día, la banda (cuyo costo está a cargo del padre del novio, desde la víspera hasta la noche de la boda), el novio, su padre, sus hermanos y primos van a tocar las mañanitas a la novia llevando ponche para sus familiares. Entretanto, desde el alba, las mujeres parientes del novio preparan el chocolate para el desayuno, el churipo (guiso de carne) y corundas (tamales) para la comida. Después de la misa los tres grupos de parentela se encuentran en casa del novio. A esos grupos se añaden los amigos y compadres que, al llegar, entregan su "medio". Se apunta quién y cuánto dió para darle una parte proporcional de pan en el desayuno. Todos, incluida la banda, desayunan pan y chocolate caliente. Luego se cambia la novia para bailar. Los hermanos y primos del novio le "ponen el corte"

(prendas de vestir y cortes de diferentes géneros de tela). El novio recibe de sus abuelitas servilletas, y a su vez les adorna de listones y las saca a bailar. A esto sigue la "copa". El padrino se sienta con sus familiares, y lo mismo hacen los padres del novio y los de la novia. Las mujeres hacen lo mismo. Los parientes varones del novio pasan entonces en fila, cada uno con una botella, a servir a cada uno de los demás hombres. Lo mismo las parientes del novio con las otras mujeres. Esta organización rige también el servicio de la comida. Después viene el baile y, a continuación, todos van a casa del padrino a realizar el compadrazgo.

*La boda en casa del padrino.* La boda entra en su segunda etapa, a cargo del padrino que reproducirá lo sucedido en la primera. Después de la ceremonia del compadrazgo, los novios se quedan en la casa del padrino hasta el día siguiente, cuando la boda entrará en su segundo día de festividad.

Como se expresó, los grupos centrados en torno a ego, en un sistema en que cada uno actúa individualmente (o "grupo domesticamente"), permite en un momento de necesidad reunir una numerosa cantidad de pequeños recursos (proporcionales al grado de parentesco de cada pariente) que permiten afrontarlo. Estos se devolverán parte por parte a cada pariente cuando sea requerido. El mecanimo de los grupos centrados en torno a ego sería el

siguiente: ego llama a los miembros de su conjunto familiar, quienes a su vez se dirigen a los del suyo propio, y así sucesivamente, logrando reunir una importante ayuda para la ocasión, misma que será devuelta posteriormente.

iii) función ritual. En el caso de una defunción, se dan dos tipos de participación de los parientes. En el primero, se reúnen éstos en la casa para la velación que efectúan las mujeres durante toda la noche. Los hombres se quedan afuera del cuarto. Se organizan equipos de mujeres para preparar bebidas calientes a lo largo de la noche y comida para todos los asistentes al entierro del día siguiente (éstos dan una participación bajo forma de maíz, alcohol, etcétera).

En el segundo, se reúnen las mujeres después del entierro durante 9 días al anochecer para rezar por el muerto bajo la dirección de una de ellas.

El mismo papel desempeñan los grupos de parentela cuando ego decide ser carguero de San Juan por haber formulado alguna "manda".

c) El parentesco ritual: el compadrazgo.

Como se señaló anteriormente, el compadrazgo rebasa con mucho un papel de responsabilidad espiritual sobre el ahijado. Ahí se deben diferenciar dos tipos de compadrazgo y subrayar que los dos son consecuencia del apadrinamiento.

El padrino de bautizo se considera

todavía como un segundo padre; para sus hijos, el ahijado se denomina aún "hermano de pila" y se le deben las mismas obligaciones que a un hermano, es decir, salir en su defensa en caso de problemas y ayudarle en caso de necesidad económica aún cuando no participa de la herencia, a menos de haber sido "adoptado" en el grupo doméstico del padrino. Ello explica el papel importante que desempeña el padrino cuando el ahijado se casa y que acompañe el padre de éste en la celebración.

Muy diferente es la situación del padrino de matrimonio. El padre del novio buscará con mucha antelación un padrino para su hijo que tenga las posibilidades económicas requeridas y tratará de comprometerlo, una vez que lo haya seleccionado, por todos los medios hasta lograr su aceptación. Tener un buen padrino de matrimonio significa una menor incertidumbre económica en el futuro del novio y un aliado obligado para el padre de éste último en caso de necesidad. Dado el alto costo que representa financiar un día de boda (aún con el "préstamo" de la parentela), las obligaciones del ahijado con su padrino duran toda la vida. Este último tiene el derecho de llamar al ahijado cuantas veces lo necesita y en las labores éste deberá ayudar cuanto se le requiera a pesar de sus propias obligaciones.

En una palabra, este compadrazgo y el apadrinamiento provocan relaciones mucho más fuertes que el grupo de parentela. Se indica "este compadrazgo" para enfatizar en el que se establece entre el padre el novio y el padrino. El que se establece entre éstos y el padre de la novia no tiene ningún interés económico y sólo instaura un lazo de mutua ayuda en caso de necesidad. El compadrazgo que contraen las parentelas entre sí "no vale", es decir que no encubre ninguna relación específica. El compadrazgo sólo se establece en el bautizo y en el matrimonio y existen algunas restricciones: en caso de familiares se puede "hacer compadre" solamente si se está involucrado como padre o padrino del novio(a), si no, no se puede realizar con ninguna persona que se reconozca como pariente.

### 3. Conclusión.

Se quisiera recalcar aquí que —de aceptar que es dable concebir a la comunidad como un conjunto estructurado que resulta de las diferentes prácticas pero que a su vez es distinto a ellas en la medida en que dichas prácticas están sobredeterminadas en una coyuntura dada por el lugar que ocupan en dicho conjunto— podría entonces decirse que lo que constituye el objeto de estudio es un sistema de relacio-

nes donde la esencia es el sentido de esta configuración no inmediatamente perceptible. En este artículo se eligió en el conjunto de "prácticas sociales" al parentesco, cuyo sistema no se expresa solamente en una nomenclatura dado que los individuos que utilizan los términos se sienten o no obligados a una determinada conducta recíproca de derecho, respeto, deber, etcétera.

Las condiciones de funcionamiento de un ciclo productivo y su reproducción engendran relaciones de producción caracterizadas por la necesidad de una cooperación estrecha que más que duradera, es virtualmente perenne. Eso explica en parte el hecho de que esas relaciones tomen forma de relación de parentesco (Marie: 1976).

Cuando se dice que el parentesco

funciona como relación económica, se hace referencia a ciertas modalidades de la producción y de la distribución, las cuales, por una parte, implican elecciones precisas al interior de las redes existentes y, por la otra, no recubren todo el campo económico, por ejemplo, en el caso que nos interesa, la gestión de los recursos comunales.

Como lo afirma Augé (1975), las reglas de filiación, de alianza, de residencia, de organización de la producción, de la distribución, etc. . . presentan lo arbitrario de su existencia: su caracterización por sí misma es arbitraria, pero al ponerse en relación dos elementos, se hace necesario relacionarlos con otros. Esos planteamientos podrían poner un punto final a la ubicación y orientación del sistema de parentesco antes presentado.

#### Bibliografía

Anónimo *Relación de las ceremonias y ritos y población y gobierno de los indios de la provincia de Michoacán*. Reproducción facsímil del Ms. c.IV.5 de El Escorial, 1541. Balsas Editores S.A., Morelia, 1977.

Augé, M. "Les parents et les autres", y "La parenté et le reste", en *Les domaines de la parenté*, varios autores, Maspero, Paris, 1975.

Barnes, J.A. "Seven types of segmentation", en *The Rhodes-Livingstone Journal*, # 17, 1955.

Fox, R. *Kinship and marriage: an anthropological perspective*. Harmondsworth, Pelican Books, 1967. Traducción al español: *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Alianza Universidad, Madrid, 1972.

Keesing, R. M. *Kin group and social structure*. Holt, Rinehart and Winston, 1975.

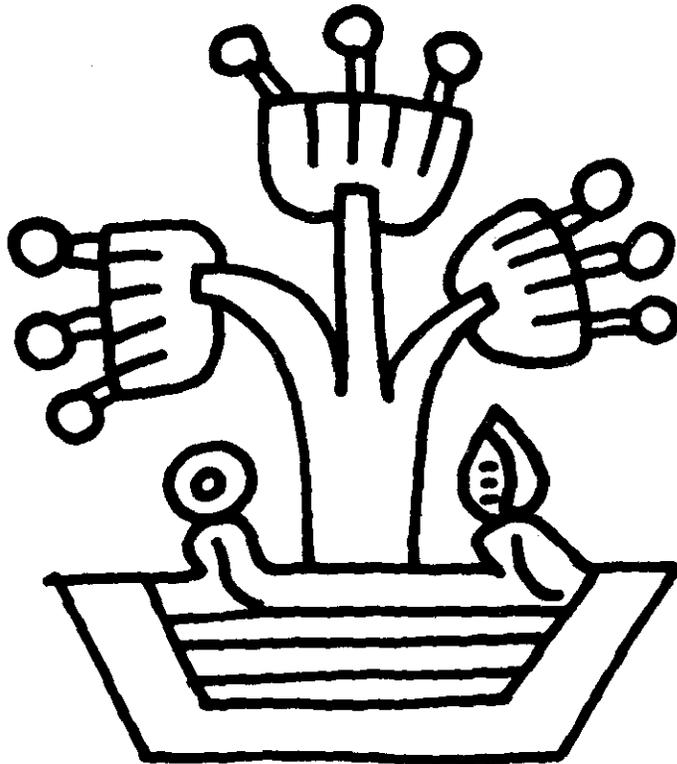
Marie, A. "Rapports de parenté et rapports de production dans les sociétés lignagères", en *L'anthropologie économique*, varios autores, Maspero, Paris, 1976.

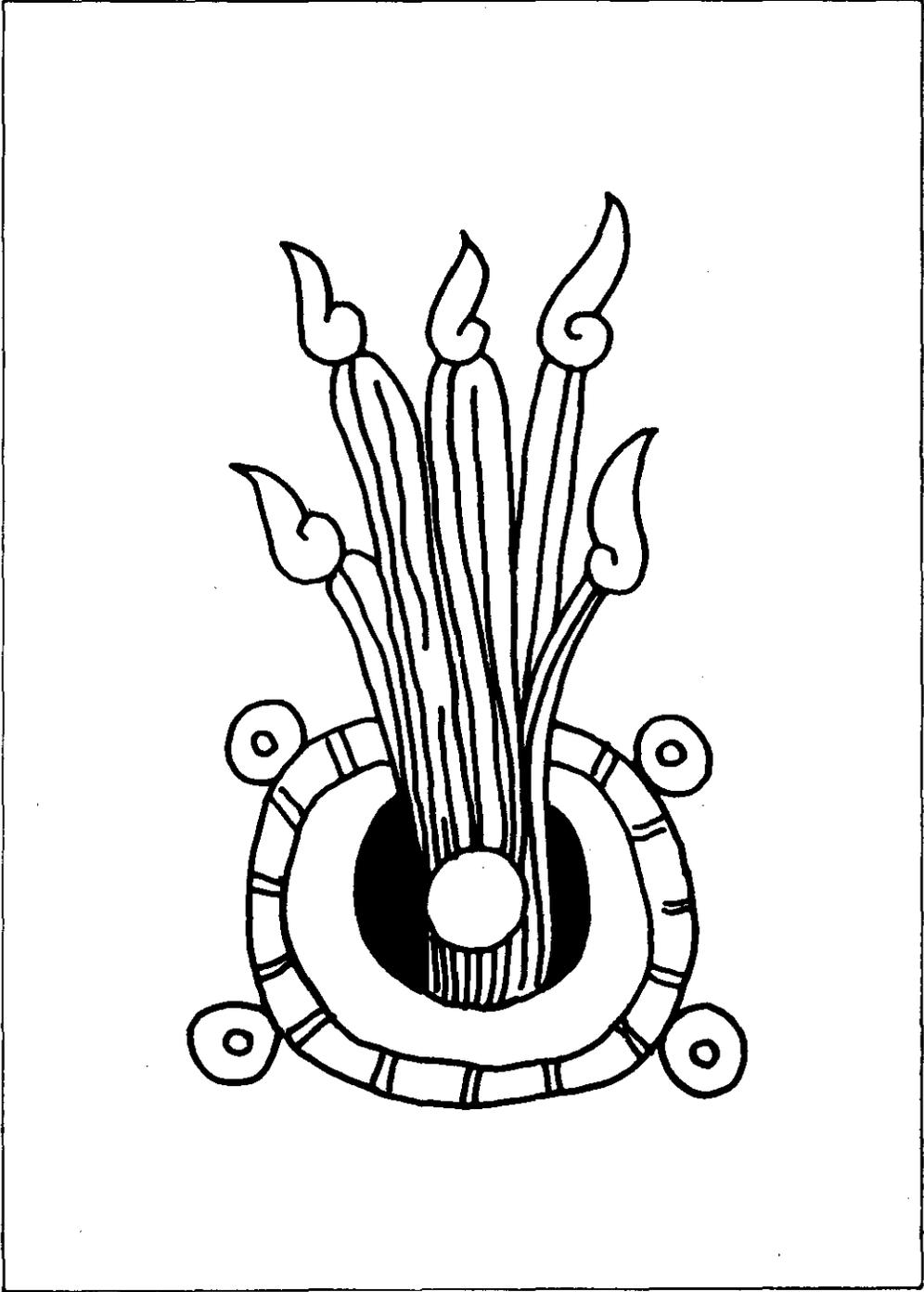
Meillassoux, C. *Femmes, greniers et capitaux*. Maspero, Paris, 1975.

Meyer Fortes. "Introduction", en *The*

*developmental cycle in domestic groups*. Jack Goody ed., Cambridge University Press, 1958. Willmer brothers limited, reprinted, Birkenhead, 1971.

Van Zantwijk, R.A.M. *Los servidores de los santos*. S.E.P.-I.N.I., # 32, México, 1974.





## Articulaciones e intercambios desde la perspectiva del compadrazgo entre los zoque-popoluca\*

Félix Báez-Jorge

---

### Antecedentes

Los doce mil hablantes de Zoque-Popoluca habitan principalmente en el municipio de Soteapan, en la tropical e industrial porción sur del Estado de Veracruz. Los datos que aquí se consignan corresponden básicamente a San Pedro Soteapan (principal poblado del municipio mencionado, con una población aproximada de dos mil habitantes). En lo fundamental, son parte del conjunto de materiales que el autor obtuvo, entre 1966 y 1971. En visitas posteriores (1973, 1974 y 1980) se lograron informaciones complementarias.

\* Lectura presentada en el coloquio "Aspectos estructurales y metodológicos en el estudio del compadrazgo" organizado por Italo Signorini, Julian Pitt-Rivers y Félix Báez-Jorge. Xalapa, Veracruz, 15-17 octubre 1981. Versión original. dio

Tal vez el exterior poco exótico de los zoque-popoluca, su carencia de "colorido folklórico", su rudeza frente a los forasteros, o lo inhóspito del clima, han sido la causa del escaso interés de los antropólogos. Lo cierto es que, a excepción de Foster (en los años cuarenta) y del autor (en las fechas mencionadas) ningún otro profesional de la antropología social o la etnología, ha realizado pesquisas prolongadas en el área.<sup>1</sup>

Los zoque-popoluca se enfrentan a un rápido (más bien acelerado) proceso de transformación, producto de los cambios económicos de la región en

<sup>1</sup> Para una información bibliográfica, casi completa, consúltese Báez-Jorge (1973). Tradicionalmente, se ha llamado a los zoque-popoluca "popolocas" o "popolucas de la sierra". Una amplia discusión sobre el asunto y respecto de la configuración social y cultural del grupo se puede leer en la obra antes citada.

que se orientan. A casi sesenta kilómetros de San Pedro Soteapan, se localiza Minatitlán, principal centro petroquímico de México. La secuela del cambio incluye el faccionalismo político, interacción multiétnica, la dislocación comunitaria, el acentuamiento de las desigualdades de clase, la ruptura del orden tradicional, y la presencia de nuevas alternativas de inserción en la dimensión económica, producto del desarrollo de la ganadería, el incremento de los cultivos comerciales, las demandas de mano de obra en la industria petrolera, etcétera.

Enfrentamos el análisis de las relaciones de "compadriazgo" y "padriazgo", utilizando como concepto central el de compadriazgo, neologismo propuesto por Raviz (1967) que, a nuestro parecer, es útil en tanto comprende los dos ejes de la relación.

La institución, que como ha señalado Pitt-Rivers (1973:93), representa la formalización de un vínculo amistoso mediante una analogía mística con el parentesco, manifiesta entre los zoque-popoluca la impronta del violento proceso de transformación social, evidenciando una extraordinaria capacidad de adaptación, de ajuste dinámico, que le permite funcionar como elemento organizador y director en distintos niveles, que van de lo familiar a lo comunitario, de lo económico a lo ritual.

Por otra parte, en tanto que es actuante en una sociedad campesina, el

compadriazgo cumple, entre los zoque-popoluca, funciones paralelas y de apoyo respecto al parentesco, cuya influencia está relacionada con el carácter familiar de las unidades de producción, y permite resolver numerosas dificultades características del sistema campesino, hecho que le sitúa como hilo conductor, como canal de cooperación en el trabajo, de acuerdo con la precisa observación de Díaz Polanco (1977: 96-97). Desde tales perspectivas desarrollamos nuestro análisis.

### 1. Contexto

Entre los zoque-popoluca, el matrimonio y la confirmación tienen importancia secundaria, en cuanto son referencias para el establecimiento de relaciones de compadriazgo. Inversamente, el bautismo constituye el núcleo fundamental para el análisis de la institución, razón por la cual, en torno de tal sacramento, centraremos nuestra descripción y discusión.

Antes de proceder a detallar los aspectos espirituales y sociales que comprende el compadriazgo entre los zoque-popoluca, debe señalarse que este presenta dos modalidades plenamente diferenciadas por lo que concierne a su estructura y la casi totalidad de sus funciones. Con sentido provisional, las he denominado "compadriazgo antiguo" y "compadriazgo moderno", en tanto que se manifiestan

(en sus fundamentos, normas, amplitud de relaciones, etc.), como entidades asociadas a complejos socio-culturales de carácter temporal, íntimamente articulados a la dinámica de la *tradición-modernidad* y a la tipología social de los actores involucrados en ellas. Lo anterior hace especial referencia a la posición económica y adscripción etnocultural de los participantes.

Desde tal perspectiva, se analizan ambas modalidades, con base en la observación de veinticuatro casos, de los cuales corresponden diez a la modalidad antigua y catorce a la moderna.

Los zoque-popoluca, en tanto que son miembros de una sociedad campesina, enfrentan la penetración y absorción económica, política y cultural, de la formación económica-social mexicana, que se concretan en el creciente aumento de las desigualdades hacia el interior del grupo (en los aspectos mencionados) y la extracción

de excedentes en beneficio de las clases sociales dominantes.

En el orden de la configuración socio-cultural en su conjunto, estos fenómenos determinan la coexistencia de dos sistemas estructurales, dinámicos en un sentido correlativo, que se expresan en términos de *continuidad* y *ruptura*, como fuerzas de la tradición *versus* la modernidad. De tal forma, nos ocupamos de una sociedad escindida (desde la perspectiva clasista y étnica), en la cual sus miembros se articulan a jerarquías, creencias, lealtades y normas referidas a grupos concretos más que al conjunto societal.

Así se explica la vigencia de las dos modalidades del compadrinazgo mencionado, correspondiendo a cada una de ellas comportamientos individuales que conjugan —en cada caso— patrones de conducta, de los cuales se enuncian a continuación los que se consideran más importantes:

#### Compadrinazgo antiguo

Adscripción de grupo en términos étnicos (“popolucas”).

Actividad económica orientada de acuerdo con el modelo capitalista, pero sustentada en la unidad doméstica y en patrones de reciprocidad.

#### Compadrinazgo moderno

Adscripción de grupo, en términos de ciudadanía (“mexicanos”).

Actividad económica orientada plenamente de acuerdo con modelo capitalista. Preponderancia de individualismo y de sentido pecuniario.

Función <i>organizadora</i> del parentesco en actividades económicas y ceremoniales.	Limitación de las funciones del parentesco a su propio ámbito institucional.
Apego al ceremonial tradicional.	Ruptura con el ceremonial tradicional.
Versión particular del catolicismo.	Tendencia al catolicismo de acuerdo con las normas eclesiásticas.
Dimensión de lo sagrado y de la tradición.	Dimensión del "progreso" y la modernidad.

Antes de presentar el apartado descriptivo, se ha considerado conveniente apuntar algunos comentarios sobre el comportamiento religioso de los zoque-popoluca, en vista de sus evidentes conexiones con las modalidades de compadrinazgo que se han presentado.

La evangelización se inició en la región alrededor de 1534, año en que se intentó crear el obispado de Coatzacoalcos, sin que tal iniciativa se concretara. En su lugar se fundó el de Oaxaca en 1535 que comprendía los pueblos del sur de Veracruz. El proceso se vió entorpecido por las constantes rebeliones que prevalecieron durante el siglo XVI y el fracaso en la ejecución de las congregaciones de indios. Navarro y Noriega enlista a Soteapan como vicariato en 1813 y José María Iglesias informa en 1831 de la existencia de un curato secular de la mitra de Oaxaca "administrado interinamente por el de Jáltipan". Los informes de los ancianos indican que nunca ha

residido en San Pedro Soteapan un sacerdote,<sup>2</sup> señalamiento válido en la actualidad.

En 1946, se inicia en el área la evangelización protestante, impulsada por el Instituto Lingüístico de Verano, arraigando el nuevo culto en casi la totalidad de comunidades que se localizan en la abrupta porción serrana.

En realidad, se faltaría a la verdad si se hablara de los zoque-popoluca en términos de católicos o protestantes, dado el gran número de fenómenos de reinterpretación que funcionan en ambas direcciones. En tal sentido, es más adecuado referirse a un substrato común de creencias en torno de lo sagrado, encubierto de un superficial barniz cristiano, que en la versión correspondiente al catolicismo expresa ordenamientos actualmente en desuso dentro de las normas eclesiásticas (cf. Foster, 1940: 21).

<sup>2</sup> Vid. Báez-Jorge (1971:261).

IncurSIONES de religiosas en el área, durante los últimos tiempos, han dado ocasión para que un sector de los zoque-popoluca empiece a orientarse dentro de las modernas normas de la Iglesia Católica, sector, que por lo demás, se asocia, en términos genéricos, al que sigue las prácticas del compadriazgo moderno. Por el contrario, el conjunto de prácticas ceremoniales de carácter tradicional (“velorios de santos”, mayordomías, etcétera) deben agruparse en la dimensión del compadriazgo antiguo.

## 2. Normas, funcionamiento y modalidades de la institución.

Las denominaciones utilizadas en las relaciones del *compadriazgo antiguo* (sin diferenciarse, según se trate de bautizo, confirmación o matrimonio) son:

Comadre	=	<i>kumáni</i>
Compadre	=	<i>kompáni</i>
Padrino	=	<i>?okhátun</i>
Madrina	=	<i>?óko</i>
Ahijado	=	<i>?okma. n^k</i>
Ahijada	=	<i>?okma. n^k</i>

Es evidente que los términos propios de la relación de compadriazgo son una simple modificación de los nombres castellanos, mientras que los utilizados en el padriazgo corresponden al idioma del grupo.

Las denominaciones para padrino,

ahijado y ahijada, se forman agregando a los términos que se emplean para nombrar al padre (*hátun*) y a los hijos —sin distinción de sexo— (*ma.n^k*), el prefijo *?ok*, una difusa y presumible forma antigua de los sistemas zoquemixe, según Foster (1949:333), está también en el término que designa a la madrina (*?oko*).

Debe señalarse además que existe plena identidad entre la denominación para los miembros de la segunda generación descendente (nietos y nietas) y la de los ahijados y ahijadas.

Obviando los matices menos significativos, propios de cada caso, a la modalidad del compadriazgo antiguo resultante del bautismo, corresponden las características siguientes:

El compadriazgo se establece a petición del futuro padrino y su esposa, quienes “piden al niño” a sus padres, rogando ser aceptados para cumplir tal función. Ante varias solicitudes (situación poco frecuente, toda vez que los posibles aspirantes se limitan al enterarse de un requerimiento previo), la selección estará favorecida por la preferencia paterna sustentada en los atributos de los solicitantes y los vínculos amistosos o parentales establecidos con ellos.

Las condiciones imprescindibles para aspirar a un padriazgo en este contexto, se centran en la situación personal del futuro padrino, el cual debe ser cabeza de familia con hijos o

sin ellos y, desde luego, tener mujer; ser miembro del mismo grupo étnico y, podría decirse que, preferentemente, vecino de la misma comunidad. La posición económica y el prestigio o la esfera política del posible padrino, tienen escasa significación en su elección. Contrariamente, un aspirante significado comunitariamente por su participación (aunque sea incipiente) en el ceremonial y las jerarquías religiosas, su solidaridad grupal y su esfuerzo personal en el trabajo, será favorecido. Aceptada la solicitud, los futuros compadres acuerdan lo relativo a gastos y fecha del bautizo, para lo cual se aprovecha alguna de las festividades religiosas de la cabecera municipal o los municipios cercanos de Mecayapan u Oteapan. Celebrada la ceremonia, los padrinos y los padres del bautizado ofrecen una fiesta a la que invitan a los parientes de los encompadrados.

El rechazo a una petición de compadrazgo es un acto extremo casi nunca visto, o, por lo menos no explicitado por los informantes. Llegado el caso, los motivos podrían ser el repentino enviudamiento de los solicitantes y la comisión de un grave delito (robo, asesinato, adulterio), por parte de ellos.

En ocasiones, los vínculos del compadrazgo se ven fortalecidos por cuenta doble, cuando el compadre-padre solicita al compadre-padrino bautizar a uno de sus hijos, actuando

en forma recíproca. Los pleitos entre compadres son mal vistos y dan motivo para que "se condenen en la otra vida". Los compadres "deben respetarse como si fueran hermanos".

Asimismo, el compadrazgo antiguo comprende una amplia red de responsabilidades de carácter social y ritual, que constituye, para los participantes, un fondo de obligaciones recíprocas. Entre compadres, deben apoyarse los reclamos mutuos de "mano vuelta", o "dar mano" para la construcción de casas, cosechar, limpiar la milpa, tareas funerarias, etcétera. Los préstamos de dinero, objetos de trabajo, animales, son normales entre compadres. Llegado el momento, los auxilios mencionados se dan entre padrinos y ahijados, generalmente a solicitud de los primeros. En caso de orfandad, el padrino y/o la madrina asumen frente al ahijado o ahijada funciones substitutivas, en lugar del padre o la madre fallecidos. Los gastos de la boda del ahijado o ahijada son cubiertos, en su parte proporcional, por el padrino de bautizo conjuntamente con su compadre. A falta de este es, precisamente, el padrino quien se encarga del conjunto de responsabilidades inherentes a la boda.

Antes de casarse, la mujer recibe consejos de su madre y su madrina respecto del trato que debe dar a su futuro esposo y el cuidado del hogar. Los padrinos de ambos cónyuges in-

tervienen, a solicitud de los padres, en situaciones de conflicto o ruptura matrimonial.

La ancianidad del padrino o la madrina constituye la época del ciclo vital, en la que sus ahijados cumplirán mayores funciones de auxilio. Las visitas durante este período se tornan más frecuentes. De especial importancia resultan las obligaciones que quedan contraídas entre quienes participan en el padrinzago, en caso de muerte. Cuando el padrino de bautizo muere, un ahijado será el encargado de colocar en su mano derecha —mientras permanece en el lecho mortuario— una vela “para que se alumbré el camino a la otra vida”; por ello es necesario tener ahijados, “para no irse a oscuras en el viaje”. En caso de muerte de la madrina, es la ahijada la encargada de “alumbrarle el camino”. Esto determina la necesidad de que todo matrimonio haya apadrinado, por lo menos, a dos personas de diferente sexo. Contrariamente, cuando el ahijado muere, es el padrino “el que lo despide”, poniendo en su diestra, también, una vela; corresponde a la madrina hacerlo en caso del fallecimiento de la ahijada. Padrinos y ahijados (cuando estos son adultos) participan activamente en la preparación y gastos del funeral.

Cuando un niño o niña muere, sin ser bautizado, se da el caso del padrinzago *post mortem*: el padre de este (o los familiares) buscan un padrino

para él, el cual debe rociar al niño con “agua bendita” y poner en su boca una pequeña flor, a la que llaman *push mo.ya* (flor amarilla), “para que no tenga hambre en la otra vida”. El “agua bendita” servirá para protegerlo de los nagueles que, tomando la forma de tigres, serpientes o cualquier otro animal, pueden llegar a exhumar su cuerpo para comérselo.<sup>3</sup>

Al igual que otros grupos, como los tzotziles, cuicatecos, y los antiguos mexicanos, los zoque-popolucos creen que el alma de toda persona, al morir, debe cruzar un río de sangre guiada (o montada, dicen también) por (o en) un perro negro. Es, por tanto, necesario que todo individuo sea propietario de un can con tales características y “que lo cuide, que no le pegue, para que lo quiera llevar por el río”. Se espera de algún pariente el regalo de un perro con tales características, preferentemente de parte del padrino.<sup>7</sup>

El compadrinzago antiguo comprende un sistema de relaciones derivadas que se producen como extensión de los vínculos directos. Ejemplifiquemos: si un niño es bautizado, su padrino se convierte también en padrino de sus *siblings*, de edad aproximada, y también de sus primos y primas que participan de tal categoría de edad. Además el padrino será compadre no

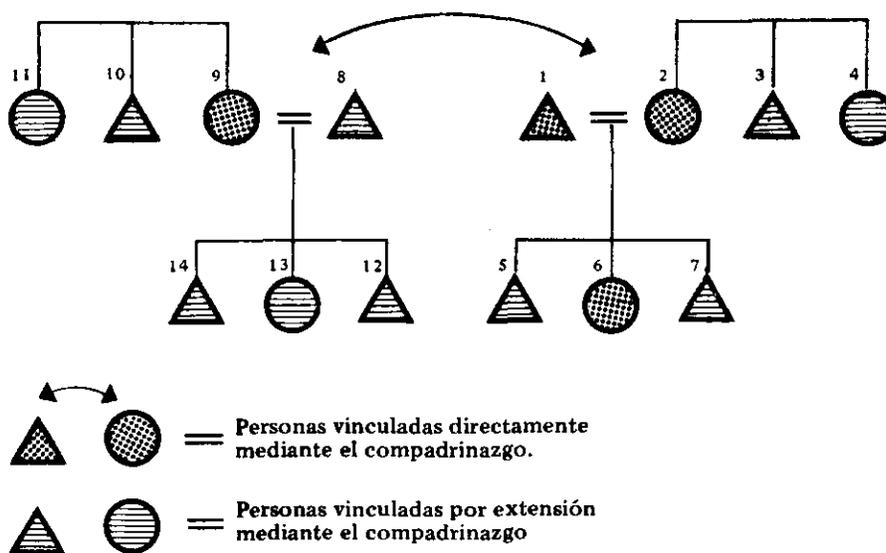
<sup>3</sup> Cf. Foster (1945:183).

<sup>4</sup> Vid. Báez-Jorge (1973:115).

solamente de los padres del ahijado, sino también de los *siblings* de estos y de los *siblings* del ahijado que sean mayores que él. El mismo fenómeno se observa en el caso de la madrina. A la vez, los *siblings* del compadre y de

la comadre, y sus primos y primas, adquieren la categoría de compadres y comadres de los padres del ahijado.

A continuación expresamos, de manera gráfica, la extensión de las categorías, tal como se ha descrito.



- 9 y 8 = madrina y padrino de 6 y, por extensión, de 7.  
 1, 2, 8 y 9 = compadrazgo directo entre sí; por extensión se incluyen en tal relación a 3, 4, 11 y 10.  
 9 y 8 = comadre y compadre de 5, que tiene mayor edad que 6.  
 14, 13, 12, 5, 6 y 7, se consideran "como hermanos".

Es evidente que los vínculos directos (o primarios) del compadrazgo son más importantes (en cuanto a fundamentos, normas y obligaciones) que los de carácter extensivo (o secundario). No debe pensarse, sin embargo, en que estos carecen de significación. La terminología para nombrar a los compadres, comadres, padres, madres, ahijados y ahijadas, por extensión, es la misma que se utiliza en el compadrazgo y padrinazgo directos. La cooperación laboral, sin tener la importancia manifiesta entre quienes sostienen vínculos directos, se cumple y se considera conveniente entre miembros de la modalidad extensiva. No obstante, en el conjunto de obligaciones referidas al matrimonio de los ahijados y la muerte de quienes participan en la relación de padrinazgo, las personas vinculadas, por extensión, tienen escasa o nula participación, salvo el caso en que muere el padrino o la madrina, una de las personas involucradas en el compadrazgo por extensión del vínculo, habrá de cumplir el papel de sustituto para "alumbrarle el camino". Lo mismo debe decirse ante la muerte del ahijado o la ahijada.

La extensión del compadrazgo debe describirse también desde la perspectiva de las prohibiciones de incesto. En principio, cualquier pariente puede ser aceptado como compadre-padrino. A pesar de ello, los cuñados (hermanos de la esposa) participan, en mínimo

grado, en las relaciones de compadrazgo. Desde nuestro punto de vista, esto es resultado de que, si un cuñado se convierte en compadre, la esposa (o sea su hermana) adquiriría la categoría de comadre, pues como se ha explicado, el compadrazgo se hace extensivo a los hermanos y primos, y quedaría excluida de la relación sexual, por motivos de la amplitud del vínculo a que nos hemos referido.

Los hijos de las personas que han establecido vínculos de compadrazgo, no pueden unirse en matrimonio "porque son como hermanos". El compadrazgo extiende notablemente las prohibiciones de incesto que se desprenden del parentesco biológico y de la afinidad; operando de tal forma, no solamente elimina la potencial relación sexual entre compadre/comadre, padrino/ahijada, madrina/ahijado, sino que excluye también de dicha relación y del matrimonio a algunos parientes colaterales y lineales de los participantes en tal unión ritual.

Las normas y obligaciones correspondientes al compadrazgo moderno expresan la nueva y diferente orientación de la institución, por cuanto a sus fundamentos y funciones. Describo a continuación el conjunto de sus características.

En el compadrazgo moderno, los términos usados para nombrar a quienes participan en la relación corresponden exactamente a los del castellano.

Por otra parte, en este contexto, es el padre quien, después de consultar con su esposa, procede a buscar al futuro compadre-padrino.

Además de la amistad previa y los vínculos parentales, se consideran como factores de importancia en la elección del posible compadre-padrino, su posición social, particularmente en lo referente al aspecto económico; su relevancia en la comunidad y la amplitud de sus relaciones hacia el interior o exterior de la misma. Es posible que la elección recaiga en una persona sin arraigo comunitario, que ni siquiera sea nativa del poblado. Así, comerciantes a vecindades, empleados públicos y otras personas con corta estancia en el lugar, pueden ser requeridos como compadres, sin importar su condición étnica.

Los catorce casos conocidos de compadrazgo moderno evidenciaron la menor importancia otorgada en tal contexto a la cooperación laboral, aunque los préstamos monetarios entre compadres parecían ser frecuentes. Por lo demás las visitas domiciliarias entre quienes participaban del compadrazgo y/o del padrino no tenían la regularidad ni la frecuencia observada en las reuniones del compadrazgo antiguo. No obstante, continúa señalándose como deseable que el padrino y la madrina se preocupasen por los ahijados "para que nada les falte".

Asimismo, el auxilio económico del

padrino para la celebración de la boda del ahijado o ahijada, es considerado una obligación de importancia, como su mediación en los conflictos conyugales con que llegan a enfrentarse; no obstante, el cumplimiento de esta función no está revestida de la solemnidad y el sentido paternal que corresponde a la versión del compadrazgo antiguo.

Al orientarse, en términos sociales más que espirituales, y al ordenarse de acuerdo con la dinámica del cambio, el compadrazgo moderno no incorpora el conjunto de obligaciones, respecto a la muerte que hay en las relaciones que corresponden al compadrazgo antiguo. Sin embargo, la participación económica de padrinos y/o ahijados en los gastos del funeral, su presencia en el velorio, el entierro y el pago de misas para "el eterno descanso del difunto" deben mencionarse como conductas de importancia.

El fenómeno de extensión de vínculos hacia los parientes colaterales y lineales que hemos descrito, no se reconoce en la modalidad del compadrazgo moderno. Las relaciones que se establecen son, estrictamente, de carácter diádico. Consecuentemente, las prohibiciones de incesto se limitan a los directamente participantes.

En el compadrazgo moderno se aprecian nuevas tendencias respecto al conjunto de conductas deseadas (más que prescritas), tanto en el nivel de

compadrazgo, como en el del padrino. Si bien el trato entre compadres es menos respetuoso (en esta modalidad pueden embriagarse juntos, por ejemplo) y las visitas domiciliarias no implican necesariamente el intercambio de pequeños regalos (azúcar, alimentos, jabón), como en el compadrazgo antiguo; las relaciones se caracterizan por la camaradería, la mutua comunicación de proyectos y problemas, para los cuales se solicitan apoyos, en caso de ser necesarios. Así, es posible pedir al compadre-padrino el aval para un préstamo, recomendación para obtener empleo, auxilio ante problemas judiciales, etcétera, de acuerdo con su posición y condición social. El hecho de escoger compadres fuera de la comunidad (principalmente en Acayucan, Minatitlán, Coatzacoalcos, Jaltipán) abre la oportunidad de contar con un techo y alimento cuando se viaja a esas ciudades por motivos comerciales, o disponer de algún género de auxilio para enviar a los hijos a continuar estudios superiores o trabajar en tales poblaciones.

En otro sentido, se espera que el padrino, en situaciones especiales, provea al ahijado de obsequios y ayudas económicas. Por ejemplo, ropa o zapatos en su cumpleaños, o para asistir a la escuela; dinero para la compra de materiales escolares, etcétera. En tres de los casos conocidos, los ahijados habían sido empleados por sus padri-

nos, como vaqueros, en dos de ellos; como chofer, en el otro.

Por último, es conveniente subrayar que si bien las relaciones del padrino, en esta modalidad, no están envueltas en normas de solemnidad y obediencia extrema, sí implican un trato respetuoso y mutuamente solidario, que puede definirse adecuadamente en términos de confianza.

### 3. Reflexiones finales

Inicialmente, nos interesa establecer los componentes estructurales propios de las dos modalidades del compadrazgo de que hemos hablado, subrayando, nuevamente, que deben analizarse como tipologías construidas a partir de las conductas observadas. Debe entenderse, como es evidente, que en la realidad se observan comportamientos que involucran normas y prácticas de una y otra versión, y que, por tanto, se manifiestan como expresiones intermedias entre ambas.

Una primera apreciación del conjunto de datos que aparecen en este estudio, lleva a señalar que en el compadrazgo antiguo se prioriza (en sentido ritual y social) la relación de padrino frente a la de compadrazgo; aseveración que desprendemos del amplio código de obligaciones que implica respecto a momentos trascendentes del ciclo vital: el proceso de socialización, el matrimonio y, de manera singular, la

muerte. En este contexto, el co-padre y la co-madre son, realmente, co-responsables de la integración personal y social, y de la conducta y apoyo psicológico de los apadrinados. De la misma manera que estos —junto con otros miembros de la parentela— serán co-responsables de atender la ancianidad de sus padrinos. En la esfera ritual, la importancia del padrinazgo crece notablemente al articularse, como hemos visto, al ritual funerario y a las creencias sobre la vida ultraterrena, aspectos de extraordinaria importancia e en la cosmovisión zoque-popoluca.<sup>5</sup> En tal sentido, es adecuado mencionar que, para un zoque-popoluca adscrito al complejo socio-cultural tradicional, carecer del auxilio de su ahijado o su padrino en el momento de su muerte, equivaldría —en términos de angustia— a la situación en la que un católico muriera sin recibir la extremaunción. Con fundamento en lo anterior, se establece un sistema de intercambio de servicios rituales con un ritmo de alternación generacional, en el cual todo padrino, que es o fue también un ahijado, otorga y recibe prestaciones tendientes a hacer posible la adecuada presencia de él o de su ahijado en el mundo de los muertos, otorgándole con ello la posibilidad del “descanso eterno” y la “salvación”.

<sup>5</sup> Al respecto Vid. Foster (1945 y 1966); Báez-Jorge (1970 y 1973) y Hangert (1970).

Las evidencias no son suficientes; pero el uso de términos propios del idioma autóctono en la relación del padrinazgo, y el paralelismo de estos con los utilizados en las denominaciones del parentesco biológico, sugieren la probable presencia arcaica de un sistema de relaciones orientado a cumplir funciones sociales y rituales articuladas al ciclo de vida que, al correr del tiempo, y por resultado de la evangelización, posiblemente fueron reinterpretadas en el contexto del *compadrinazgo*.

Cabe señalar que conviene reflexionar en la extensión de los vínculos en las relaciones del *compadrinazgo antiguo*, fenómeno que motiva la formación de grupos extrafamiliares y/o la mayor consolidación de los de carácter familiar cuando intervienen parientes para establecerlo. La referida extensión de los vínculos directos es relevante, por cuanto cumple funciones de cooperación económica y ritual, evidenciando una sólida estructura interna, toda vez que implica prohibiciones de incesto que amplían y consolidan las limitantes desprendidas del orden parental. Si bien se puede hacer el análisis de estos aspectos, desde la óptica de las normas decretadas por la Iglesia Católica (a partir de Justiniano), es posible también inspeccionarlos basándose en su articulación interna, en la cual el intercambio, la solidaridad

y las conductas cooperativas tienen un alto valor en la organización comunitaria, correspondiendo —en sentido diacrónico— a una etapa de escaso desarrollo de las fuerzas sociales de la producción e incipiente articulación a la economía capitalista. Así se puede explicar su ausencia (tanto en normas, como en conductas) en la modalidad del compadrazgo moderno, plenamente imbricado a las tendencias seguidas por el desarrollo del capitalismo. En el mismo sentido se explica, también, la orientación intraétnica y simétrica que regula el compadrazgo en la modalidad antigua, frente a la

dirección interétnica y asimétrica de la versión moderna.

Una diferencia fundamental entre las dos modalidades de compadrazgo, es la manera en que se establecen los vínculos. En la versión antigua, como hemos visto, la relación se articula a partir de la búsqueda de un ahijado, mientras que en la moderna se fundamenta en la búsqueda de un compadre, priorizando, como es evidente, el padrinazgo en el primer caso, y el compadrazgo en el segundo. La dinámica de intercambio que opera en ambas situaciones, puede esquematizarse en la forma siguiente:



Antes de confrontar los datos expuestos anteriormente con algunas de las apreciaciones teóricas de índole general, se ha ordenado el conjunto de

características más significativas de cada modalidad, a fin de apreciar su articulación interna y sus oposiciones básicas:

#### COMPADRINAZGO ANTIGUO

#### COMPADRINAZGO MODERNO

1. Relaciones simétricas, intraétnicas e intracomunitarias.

Relaciones asimétricas, interétnicas y extracomunitarias.

- |   |   |
|---|---|
| <ol style="list-style-type: none"> <li>2. Extensión de los vínculos (horizontales y verticales).</li> <li>3. Reforzamiento de los vínculos parentales y amistosos.</li> <li>4. Amplitud de funciones rituales y sociales.</li> <li>5. Mayor importancia del padrinzago.</li> <li>6. Relación contractual grupal.</li> </ol> | <p>Concreción de los vínculos (horizontales y verticales).</p> <p>Reforzamiento de los vínculos amistosos.</p> <p>Limitadas funciones sociales.</p> <p>Mayor importancia del compadrazgo.</p> <p>Relación contractual diádica (modalidad "patrón-cliente").</p> |
|---|---|

Numerosos problemas quedan sin despejar, y una gran parte de los puntos de vista externados deben tomarse en sentido provisional. Por ejemplo, es necesario profundizar en las variables que determinan la prioridad del padrinzago en la modalidad antigua, y también ahondar en sus particularidades, a partir de las cuales se establece la relación. Lewis (1957) y Hermitte-Herran (1970) han registrado "buscadores de ahijados" en grupos insertos plenamente en la modernidad. Por otra parte, es posible también que la extensión de los vínculos pudiera tener o haya tenido un sentido vertical-ascendente.

Respecto de ambas modalidades, y en el mismo orden de ideas, se ubica otra amplia serie de aspectos que no han sido suficientemente tratados, en vista de la falta de evidencias convincentes, referidos a la orientación recíproca o no recíproca del compadrazgo, la frecuencia o ausencia de "seleccionamientos redundantes"—como los llamara Ingham (1970:286)—

mediante los cuales los padrinos son escogidos para las diferentes ceremonias de los primogénitos, y luego repetidos para la prole subsecuente. También las implicaciones de la poliginia y el sororato con el compadrazgo, en consideración a la importancia que los zoque-popoluca otorgan a tales formas de unión conyugal.

También precisaría de un mayor análisis el proceso de secularización que se advierte en la dinámica del compadrazgo moderno, y una más amplia descripción de la trama de obligaciones recíprocas en ambas modalidades, para llegar a establecer con certidumbre las características de índole prescriptiva moral que, a primera vista, se aprecian priorizadas en la forma antigua.

Finalmente, como antes lo indicamos, procederemos a confrontar lo expuesto, con algunas apreciaciones teóricas de índole general, ya sea por advertir oposición y diferencias frente al caso estudiado, ya sea por considerar que nuestros datos comprue-

ban o apoyan los postulados de referencia.

Mintz y Wolf (1970:43) han expresado que: "En los casos donde la comunidad es en sí misma una clase, u homogénea tribalmente, el compadrazgo es prevalente de carácter horizontal (intra-clases). En los casos donde la comunidad contiene algunas clases interactuantes, el compadrazgo estructurará estas relaciones en forma vertical (entre-clases)". Tal apreciación es adecuada para explicar, en términos amplios, la dinámica estructural del compadrazgo entre los zoque-popolucos, si bien nuestra pesquisa ha evidenciado que en una misma comunidad pueden funcionar las dos formas propuestas por los citados autores. Lo anterior lleva a enfatizar el papel de la institución, en tanto que sea "estrategia adaptativa", de acuerdo con el punto de vista de Kirk (1976).

La afirmación de Foster (1961:1174), en el sentido de que el compadrazgo se expresa en relaciones contractuales de carácter diádico, hecho que determina su limitación para constituirse en base de cualquier tipo de agrupación, opera —en nuestro caso— únicamente en el compadrazgo moderno. En la versión antigua, la institución adquiere dimensiones comunales que, tal como lo pensaran Nutini y Barry (1974:347-348), al teorizar sobre otro contexto, "no solo tiene aspectos individuales y exocéntricos

que afectan a la tríada básica, sino también tiene aspectos colectivos y exocéntricos que pueden unir, por lazos permanentes o semipermanentes, a grupos a veces bastante grandes de individuos, y con funciones importantes dentro de la organización comunal. Cuando esto sucede, el compadrazgo se puede considerar como el complemento o equivalente funcional del parentesco e instituciones relacionadas". En sentido semejante, se pronuncia la tesis que establece para el compadrazgo la función creadora de establecer un sistema de alianzas entre grupos, al igual que el matrimonio, misma que Signorini (1979) ha discutido ampliamente desde el contexto huave.

En la modalidad antigua, el énfasis del padrinazgo sobre el compadrazgo lo asemejan al patrón original hispánico (Foster 1962:215ss); mientras que la versión moderna que prioriza el compadrazgo corresponde al modelo latinoamericano (cf. Berruecos 1976:38ss). En el *compadrazgo antiguo* se confirma, además, una hipótesis formulada por Hammel (1968:89ss), quien advierte la semejanza entre los modelos latinoamericanos y el compadrazgo servio, caracterizado por relaciones contraídas entre grupos, más que entre individuos, ubicándose en contextos agnáticos con mínima movilidad, homogeneidad étnica y estancamiento económico. En tal apreciación, la movilidad, la diferenciación clasista y el

desarrollo económico son elementos que actúan en favor de la individualización de la relación de compadrazgo, al mismo tiempo que la forma asimétrica.<sup>6</sup> Tales postulados contradicen frontalmente los puntos de vista de Adams (1965:21), para quien la flexibilidad y variabilidad del compadrazgo es atribuida a la habilidad de los individuos para mantener sus relaciones abiertas. Sin embargo, debe recordarse el señalamiento de Pitt-Rivers (1958: 412ss), en el sentido de que el parentesco ritual es tan susceptible de explotación, como cualquier otra forma de amistad y, como esta, depende del equilibrio de favores hechos, en forma recíproca, sobre bases de creencias compartidas, más allá de cuestiones políticas y económicas. Alavi (1976) llama "lealtades primordiales" a los factores que mediatizan los procesos por medio de los cuales la *clase en sí* se transforma en *clase para sí*, en el contexto de las sociedades campesinas;

ubica en esta categoría al parentesco y la identidad étnica. El compadrazgo, en su modalidad antigua, puede situarse en tal dimensión; función que no cumple en su versión moderna, en la cual —precisamente en sentido contrario— promueve el desarrollo de nuevas autoapreciaciones respecto a las posiciones y los papeles sociales, y dinamiza el sentido que siguen las relaciones en el marco de las nuevas formas de articulación económica.

Aunque, de manera preliminar, el enfoque permite visualizar la complejidad de la institución, sus múltiples orientaciones, diversidad normativa y operativa, y su disociación dinámica. Los enfoques totalistas de corte estructural funcionalista y las aproximaciones del individualismo metodológico, son herramientas inadecuadas para lograr este tipo de análisis.

México, D. F., a 10 de octubre de 1981.

#### Bibliografía

- Adams, R. N. "Social Organization: Introduction". In Heath, D. B. and Adams, R. N. eds. *Contemporary Cultures and Societies of Latin America*. New York, Random House. págs. 257-287, 1965.
- Alavi, H. *Las clases campesinas y las*

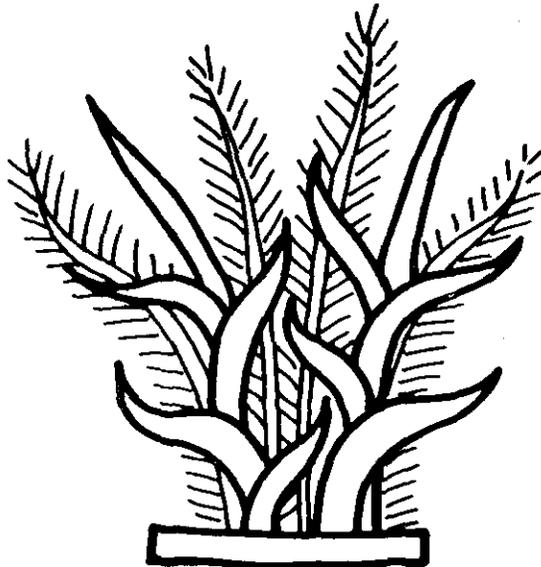
*lealtades primordiales*. Cuadernos Anagrama, Barcelona, 1976.

- Báez-Jorge, F. "La vida sexual entre los zoque-popoluca de Soteapan, Veracruz", en *Anuario Antropológico*, Escuela de Antropología, Universidad Veracruzana, Núm. 1, 1970.

———"La Semana Santa entre los zoque-popoluca de Soteapan:

- Aspectos sincréticos”, en *Anuario Antropológico*, Escuela de Antropología de la Universidad Veracruzana, Núm. 2, 1971.
- *Los zoque-popoluca. Estructura social*. SEP-INI. México, 1973.
- Berruecos, L. *El compadrazgo en América Latina. Análisis antropológico de 106 casos*. I.I.I., México, 1976.
- Díaz Polanco, H. *Teoría marxista de la economía campesina*, Juan Pablos editor, México, 1977.
- Foster, G. M. *Notes on the Popoluca of Veracruz*. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México, 1940.
- *Sierra Popoluca Folklore and Beliefs*, University of California, “American Archeology and Ethnology”, vol. 42, Núm. 2, 1945.
- “Sierra Popoluca Kinship Terminology and Its Wider Relationships”, *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 5, Núm. 4, págs. 330-344, Albuquerque, 1949.
- “The Dyadic Contract: A Model for the Social Structure of a Mexican Peasant Village”, en *American Anthropologist*, 63, 6:1173-1192.
- *Cultura y Conquista*, Universidad Veracruzana, México, 1962.
- *A Primitive Mexican Economy*, “Monograph” V, “American Ethnological Society, University of Washington Press”. 1966.
- Hammel, E.A. *Alternative Social Structures and Ritual Relations in the Balkans*. “Englewood Cliffs” (N.J.) 1968.
- Hangert, W. “Fiestas de merecimiento entre los popolucas de Sotetapan, Veracruz”, en *Boletín de Antropología*, III-12, Medellín, Colombia, 1970.
- Hermitte, E. y Herrán, C. “¿Patronazgo o cooperativismo?” *Revista Latino Americana de Sociología*, 6 (2): 293-317. 1970.
- Ingham, J. M. *The Asymmetrical Implications of Godparenthood in Tlayacapan, México*. Man (ns) vol. 5, 1970.
- Kirk, R. C. “El compadrazgo y la reforma agraria: Cambio de patrones en San Antonio, Yucatán”, en *América Indígena*, vol. XXXVI, Núm. 3, 1976.
- Lewis, O. “Urbanización sin desorganización”, en *América Indígena*, vol. XVII, Núm. 3, 1957.
- Mintz, S. y Wolf, E. *Análisis del parentesco ritual (compadrazgo) WAYKA*, vols. 4-5:16-46. Programa académico de antropología, Universidad Nacional del Cuzco, Perú, 1970.
- Nutini, H. G. y Barry, L. I. *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. SEP-INI, México, 1974.
- Pitt-Rivers, J. A. “Ritual Kinship in Spain *Transactions of the New York*

- Academy of Sciences, Series II, 20:*  
Núm. 5, págs. 424-431, 1958.
- “The Kith and the  
Kin”, in Goday J. (ed) *Character of  
Kinship*. Cambridge, 1973.
- Ravicz, R. “Compadrinazgo”, en *Hand-  
book of Middle American Indians,*  
*University of Texas Press, vol. 6.*  
Texas, 1967.
- Signorini, I. *Los Huaves de San Mateo  
del Mar. Ideología e Instituciones  
Sociales*. INI, México, 1979.



# Bibliografía cronológica y onomástica

Jesús Jáuregui  
Victor Manuel Esponda

---

A don Antonio Pompa y Pompa

## 1. Introducción

En la elaboración de la presente bibliografía, con el fin de lograr la mayor comprensión, se consideró al parentesco.

### A. En todos sus sentidos:

1. Tanto los estudios sobre la terminología (nomenclatura), como sobre la familia y el grupo doméstico, el matrimonio y la parentela, así como los estudios sobre los sistemas y las estructuras de parentesco; también se tomaron en cuenta los trabajos sobre las relaciones diádicas e interdomesticas y los análisis del parentesco ritual (compadrazgo y compadrinazgo) y del pseudoparentesco.
2. Los estudios sobre el parentesco de los diferentes grupos étnicos indígenas y no-indígenas, así como las distintas clases sociales mestizas; los trabajos sobre el parentesco urbano, rural y el de los migrantes de poblaciones rurales hacia áreas urbanas, el de los campesinos, los capitalistas, los artesanos y el de los obreros.
3. Los estudios sobre la mujer, que —en nuestra opinión— deben ubicar el tema no sólo desde la perspectiva simbólica y de clase social, sino también

- desde la perspectiva familiar y parental para lograr, desde allí, aclarar la especificidad de este género.
4. Tanto los estudios dedicados íntegramente al parentesco y la familia, como las monografías que sólo incluyen algún(os) capítulo(s) sobre el tema.
  5. La bibliografía hace referencia tanto a los estudios dedicados con exclusividad al parentesco y la familia, como a los que contemplan su vinculación con los aspectos económicos, políticos, rituales, etcétera.
- B. En lo referente a los enfoques disciplinarios, no sólo se tomó en cuenta la perspectiva antropológica (etnología, antropología social y lingüística), sino también la sociológica, la económica, la demográfica, la psicológica, la psicoanalítica, etcétera.
- C. Para la delimitación geográfica, además de todos los estudios que se refieren a poblaciones de la actual República mexicana, se incluyeron:
1. Los trabajos sobre Guatemala y sobre algunos países centroamericanos, ya que —en la medida en que todos ellos forman parte del “área cultural centroamericana”— hay rasgos sociales que se comparten y su estudio arroja luz sobre los casos mexicanos.
  2. Los estudios sobre la población *chicana*, ya que, aunque reside en los Estados Unidos de América, sus rasgos parentales y familiares tienen una vinculación histórica cultural que permite, a grandes rasgos, asimilarlos a los casos mexicanos (aunque es necesario señalar también las diferencias).
- D. Desde la perspectiva histórica, incluimos todos los trabajos que hacen referencia a poblaciones que habitaron en las áreas geográficas del territorio mexicano (actual o pasado): tanto en la época prehispánica, como colonial o contemporánea.
- E. No se presentan en esta bibliografía:
1. Las fuentes prehispánicas o coloniales que, aunque conocemos que presentan información sobre el tema, requieren de un trabajo previo de selección y de análisis; (sí se incluyen algunos trabajos que —como los de de Sahagún y de Tapia Zenteno— llevan a cabo un claro estudio del parentesco).
  2. Las publicaciones censales.
  3. Las fuentes de hemeroteca.

Las fichas se presentan, enumerándolas progresivamente, en una primera sección de la bibliografía, por orden cronológico, porque esta opción permite percibir las constantes y las mutaciones, en síntesis, el desarrollo de los estudios de este campo teórico en México. En la segunda sección se da un tratamiento onomástico, recordando solamente el número de las fichas (de la sección primera) correspondientes a cada autor.

Buscamos, como en toda bibliografía, que está se convierta en un instrumento adecuado para los interesados en este campo. Lamentamos no haber podido presentar, por el momento, esta bibliografía de forma *comentada* y clasificada por subtemas; así como el que algunos fichas —que obtuvimos por referencia— se presenten incompletas (falta, por ejemplo, el paginado de la publicación). No obstante que se trata de un trabajo *preliminar*, pretendemos haber demostrado lo infundado de las aseveraciones acerca de los pocos estudios sobre el tema o de lo reciente de su estudio. Somos conscientes, sin embargo, de que el tratamiento adecuado y satisfactorio del parentesco en México apenas se inicia. Agradecemos nos sean remitidas las correcciones, las adiciones y los comentarios a la Escuela Nacional de Antropología e Historia (especialidad de etnología), Periférico Sur y Calle del Zapote, México 22, D.F.

## II. Bibliografía Cronológica

- |   |  |
|---|--|
| <p>1<br/>Olmos, Fray Andrés de, "Huehue Tlatolli (Pláticas de los Ancianos)", <i>Colección de Documentos para la Historia Mexicana</i>, (Publicados por Antonio Peñafiel), Tercer Cuaderno, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México, 1901: 1-42, (c. 1545, publicado originalmente c. 1600).</p> <p>2<br/>Alcalá, Fray Jerónimo de, <i>La Relación de Michoacán</i>, (Colección de Estudios Michoacanos, núm. 5), Fimax</p> | <p>Publicistas Editores, Morelia, 1980 (c. 1550), Versión Paleográfica, Separación de Textos, Ordenación Coloquial, Estudio Preliminar y Notas de Francisco Miranda.</p> <p>3<br/>Córdova, Fray Juan de, <i>Vocabulario Castellano-Zapoteco</i>, Instituto de Antropología e Historia, México, 1942, (<i>Vocabulario en Lengua Zapoteca</i>, México, 1578).</p> <p>4<br/>Sahagún, Bernardino de, <i>Códice Florentino</i>, Manuscrito, 218-220 de la</p> |
|---|--|

- Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, Gobierno de la República, México, 1980 (c.1578).
- 5 Sahagún, Bernardino de, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, Editorial Porrúa, México, 1956 (entre 1578-1580), Tomo II, Libro Sexto, Capítulos XVII-XL: 121-217. Tomo III, Libro Décimo, Capítulos I-III: 99-108.
- 6 Ordaz, Juan de, *Arte de la Lengua Tzotzlem o Tzinacanteca, con Explicación del Año Solar y un Tratado sobre los Eventos de los Indios en Lengua Tzotzlem. 1688*. Manuscritos mexicanos núm. 411, Biblioteca Nacional de París.
- 7 Tapia Zenteno, Carlos de, *Noticia de la Lengua Huasteca que en Beneficio de sus Nacionales, de Orden del Ilmo. Sr. Arzobispo de esta Santa Iglesia Metropolitana y a sus Expensas da Carlos de Tapia Zenteno*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, México, 1767.
- 8 Terán, "Documentos para la Historia de México, Año de 1828. Noticia de las Tribus Salvajes Conocidas que Habitan en el Departamento de Texas, y del Número de Familias de que Consta cada Tribu, Puntos en que Habitan y Terrenos en que Acampan", *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística de la República Mexicana*, Segunda Epoca, Tomo II, Imprenta del Gobierno, México, 1870, (1828): 264-269.
- 9 Ramírez, Ignacio, "Cuestión Antropológica", *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística de la República Mexicana*, Tercera Epoca, Tomo I, Imprenta de Díaz de León y White, México, 1873: 204-208.
- 10 Pimentel, Francisco, "Sobre los Nombres de Parentesco en las Lenguas Indígenas", *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística de la República Mexicana*, Tercera Epoca, Tomo I, Imprenta Díaz de León y White, México, 1873: 208-211.
- 11 Bandelier, Adolph F., "On the Distribution and Tenure of Lands and the Customs of Inheritance, Among the Ancient Mexicans", *Eleventh Annual Report of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, 2, 1878: 384-448.
- 12 Bandelier, Adolph E., "Des Calpullis Mexicains, de leur Administration, de leur Origine et du Principes communists qu'ils Impliquent", *Congres International des Americanistes*, III, 1, 1879: 58-60.

- 13  
Bandelier, Adolph F., "On the Social Organization and Mods of Government of the Ancient Mexicans", *Twelfth Annual Report of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, 1880.
- 14  
Martínez Gracida, Manuel, *El Rey Cosijoeza y su Familia. Reseña Histórica y Legendaria de los Ultimos Soberanos de Zachila*, México, 1888.
- 15  
León, Nicolás, "El Matrimonio entre los Tarascos Precolombianos y sus Actuales Usos", *Anales del Museo Michoacano*, 2, 1889: 155-165.
- 16  
León, Nicolás, "Adición al Estudio 'Matrimonio entre los Tarascos'", *Anales del Museo Michoacano*, 1889: 2: 185-186.
- 17  
García Icazbalceta, Joaquín (ed.), "Relación de la Genealogía y Linaje de los Señores. . . de la Nueva España", *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*, Tomo III, México, 1891, Imprenta de Francisco Díaz de León, pp. 263-281.
- 18  
Junta Colombiana, *Vocabulario castellano-zapoteco*, México, 1893.
- 19  
López Ruíz, Mariano, "Estudio Cronológico sobre la Dínastía Mixteca", *Memorias de la Sociedad Científica "Antonio Alzate"*, México, Vol. XI, 1898: 437-448.
- 19 bis  
Lumholtz, Carl, *El México Desconocido*, Charles Schribner's Sons, Nueva York, 1904, I y II.
- 20  
Tozzer, A., *A Comparative Study of Maya and Lacandones*, Archaeological Institute of America, Report 40-41, Mac-Millan, New York, 1907.
- 21  
Flores, Canuto, "Modo de Elegir Esposa entre los Indios Naturales del Pueblo de San Gaspar, Estado de México", *Anales del Museo Nacional de México*, época III, 1, 1909: 59-66.
- 22  
Orozco y Jiménez, Francisco Fray, "Filiación del Capitán Juan de la Tovilla. Extracto del Libro de Blasones de la Familia Tovilla, de San Cristóbal Las Casas", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, VI, 1909: 530.
- 23  
Alliot, Hector, "Primitive Eugenics (Marriage)", *Bulletin of the Southern California Academy of Science*, 11, 1, 1912: 9-12.
- 24  
Waterman, T.T., "Bandelier's Contribution to the Study of Ancient Mexican Social Organization", *Univer-*

- sity of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 12, 1917: 249-282.
- 25  
Krieckerberg, Walter, "Die Totonaken: eine Beitrag sur historischen Ethnographie Mittleamericas", *Baessler Archiv Beitrag zur Volkerkunds*, 7, 1918: 1-55.
- 26  
Breton, A.C., "Relationship in Central America", *Man*, 1919.
- 27  
Radin, Paul, "The Relationship of Huave and Mixe", *Société des Americanistes. Journal*, Vol. XI, 1919: 489-499.
- 28  
Mendieta y Núñez, Lucio, "Ensayo sobre el Estado Civil en México", *Ethnos*, Vol. I, 1920: 21-26.
- 29  
Adan, E. "La Organización Social Actual de los Zapotecas", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, 1, 1922: 53-64.
- 30  
Gamio, Manuel, *La Población del Valle de Teotihuacán, México*, Secretaría de Educación Pública, México, 1922.
- 31  
Gamio, Manuel, "El Celibato y el Desarrollo de la Población en México", *Ethnos*, Vol. I, núm. 2, 1923.
- 32  
Radin, Paul, "The Relationship of Maya to Zoque-Huave", *Société des Americanistes. Journal*, Vol. XVI, 1924: 317-324.
- 33  
Angulo, J. de, "Kinship Terms in Some Languages of Southern Mexico", *American Anthropologist*, 27, 1925: 103-107.
- 34  
Radin, Paul, "Maya, Nahuatl, and Tarascan Kinship Terms", *American Anthropologist*, 27, 1925: 100-102.
- 35  
Valdivieso, Eulogio R., "La Ofrenda a la Novia", *Mexican Folkways*, II, 1, 1926: 23-27.
- 36  
Redfield, Robert, "The Calpulli-Barrio in a Present-day Mexican Pueblo", *American Anthropologist*, 30, 1928: 282-294.
- 37  
Valdivieso, E.R., "El Matrimonio Zapoteca", *Quetzalcoatl*, 1, 1929: 21-22, 89.
- 38  
Höltker, Georg, "Die Familie bei den Azteken in Altmexiko", *Anthropos*, XXV, 1930: 465-526.
- 39  
Redfield, Robert, *Tepoztlán, a Mexican Village*, University of Chicago Press, Chicago, 1930.

- 40  
Watkins, M.H., *Terms of Relationship in Aboriginal Mexico*, Master's Thesis, University of Chicago, Chicago, 1930.
- 41  
Höltker, Georg, "Die Familie bei dem Azteken und Maya", *Semaine D'ethnologie Religieuse*, París, 5, 1931: 314-327.
- 42  
Kroeber, A.L., *The Seri*, Southwest Museum Paders, núm. 6, 1931: 1-60.
- 43  
Moreno, Manuel M., "Restos de un Régimen de Castas entre los Antiguos Mexicanos", *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística*, México, 1931.
- 44  
Radin, Paul, "Mexican Kinship Terms", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 31, 1931: 1-14.
- 45  
Beals, Ralph L., "Unilateral Organization in Mexico", *American Anthropologist*, 34, 1932: 467-475.
- 46  
Beals, Ralph L., "The Comparative Ethnology of Northern Mexico before 1750", *Iberoamericana*, 2, 1932: 118-121.
- 47  
Conzemius, Eduard, "Ethnographic Survey of the Miskito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua", *BAE-B* 106, 1932.
- 48  
Olson, Ronald L., *Unilateral Institutions of North America*, Manuscrito, 1932.
- 49  
Persons Clews, Elise, "The Kinship Nomenclature of the Pueblo Indians", *American Anthropologist*, 34, 4, 1932: 377-389.
- 50  
Persons, E. C., "Casándose en Mitla, Oaxaca", *Mexican Folkways*, 7, 1932: 129-137.
- 51  
Redfield, Robert, "Casamiento en un Pueblo Maya", *Mexican Folkways*, VII, 1932: 154-159.
- 52  
Roys, Ralph L., "Family Histories in Yucatan", *Carnegie Institution of Washington, Year Book*, 32, 1932-1933: 104-106.
- 53  
Minnaert, Paul, "Le Mariage dans l'Ancien Mexique", *Bulletin de la Société Royale Belge d'Anthropologie et de Préhistoire*, Bruxelles, XLVIII, 1933: 139-150.
- 54  
Olson, Ronald L., "Clan and Moity in Native America" *Publication in American Archaeology and Ethnology*, University of California, 33, 4, 1933: 351-422.

- 55  
Morley, Sylvania G., "History of the Xiu Family", *Annual Report, Year Book*, Carnegie Institution of Washington, 33, 1933-1934: 105.
- 56  
Eggan, Fred, "The Maya Kinship System and Cross-cousin Marriage", *American Anthropologist*, 36, 1934: 188-202.
- 56 bis  
Redfield, Robert y Villa Rojas, Alfonso, *Chan Kom. A Maya Village*, Carnegie Institution of Washington, Washington, 1934.
- 57  
Bennett, W. C., and R. M. Zingg, *The Tarahumara: An Indian Tribe of Northern Mexico*, The University of Chicago Press, Chicago, 1935. *Los Tarahumaras: Una Tribu India del Norte de México*, INI, México, 1978.
- 58  
Hoover, J.W., "Generic Descent of the Papago Villages", *American Anthropologist*, 37, 1935: 257-264.
- 59  
Beals, Ralph L., "Problems in the Study of Mixe Marriage Customs", *Essays in Anthropology in Honor of A. L. Kroeber*, (Ed. Robert H. Lowie) University of California Press, Berkeley, 1936: 7-14.
- 60  
Parsons, Elsie C., *Mitla: Town of the Souls*, Chicago University Press, Chicago, 1936.
- 61  
Soustelle, Jacques, *La Famille Otomí-Pame du México Central*, Université de Paris, Institut d'Ethnologie, Travaux et Mémoires, XXVI, 587, 1937.
- 62  
Arriaga, Antonio, *La organización social de los tarascos*, Talleres Linotipográficos de la Escuela Técnica Industrial, Morelia, 1938.
- 63  
Redfield, Robert, *Race and Class in Yucatan*, Publications of the Carnegie Institution of Washington, núm. 501, 1938.
- 64  
Haldern, Lazars, "Un Marriage chez les Tarasques", *Congres International des Américanistes*, XXVII, México, 2, 1939: 493-498.
- 65  
Underhill, Ruth Murray, *Social Organization of the Papago Indians*, Columbia University, Contribution to Anthropology, IX, Columbia University Press, New York, 1939.
- 66  
Kirchhoff, Paul, "Los Pueblos de la Historia Tolteca-Chichimeca: Sus Migraciones y Parentesco", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Tomo IV, 1940: 77-104.

- 67  
Roys, Ralph L., *Personal Names of the Maya of Yucatan*, Carnegie Institution of Washington, Pub. núm. 523, Contribution 31, Washington, D.C., 1940.
- 68  
Gamio de Alba, Ana Margarita, *El Matrimonio Prehispánico Azteca*, México, 1941.
- 69  
Pomar-Zurita, *Relaciones de Texcoco y de la Nueva España*, (Nueva Colección de Documentos para la Historia de México), Editorial Salvador Chávez Hayhde, México, 1941.
- 70  
Shimkin, E.S., "The Uto-Azteca Systems of Kinship Terminology", *American Anthropologist*, A3, 1941: 223-245.
- 71  
Harrington, M.R., "Maya Wedding Picture", *South West Museum, Masterkey*, XVI, 5, 1942: 163-164. (Los Angeles.)
- 72  
Paul, Benjamin D., *Ritual Kinship, with Special Reference to God Parenthood in Middle America*, PH. D. Dissertation, University of Chicago, Chicago, 1942.
- 73  
Siegel, Morris, "Effects of Culture Contact on the Form of the Family in a Guatemalan Village", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 72, 1942: 55-68.
- 74  
Carochi, P. (Editor), "Huehuetlatolli, Documento A", *Tlalocan*, Vol. I, 1 y 2, Sacramento, Cal., 1943 (C. 1545).
- 75  
León Márquez, Adrián Félix, *Cuadro Genealógico de los Señores Mexicanos, Obtenidos de Datos de la Crónica Mexicayotl de Tezozomoc*, Mecanoescrito Inédito, 1943, (Biblioteca del Museo INAH).
- 76  
Passin, Herbert, "The Place of Kinship in Tarahumara Social Organization", *Acta Americana, México*, Vol. 1, 1943: 360-383 y 471-495.
- 77  
Rojas González, Francisco, "La Institución del Compadrazgo entre los Indios de México", *Revista Mexicana de Sociología*, V, 2, 1943: 201-213.
- 78  
Humphrey, Norman Daymond, "The Changing Structure of the Detroit Mexican Family: An Index of Acculturation", *American Sociological Review*, 9, 1944: 622-626.
- 79  
Passin, Herbert, "Some Relationships in Northwest Mexican Kinship Sys-

- tems", *El México Antiguo*, VI, 1944: 205-218.
- 80  
Beals, Ralph L., "Ethnology of the Western Mixe", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 42, 1, 1945.
- 81  
Gómez de Orozco, Federico, "Costumbres, Fiestas, Enterramientos y Diversas Formas de Proceder de los Indios de Nueva España", *Tlacopán*, Vol. 2, 1945: 60-67.
- 82  
Monzón, Arturo, *Restos de Clanes Exogámicos entre los Cora de Nayarit*, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Pub. núm. 4, I.N.A.H., México, 1945.
- 83  
Osborne, Lily de Jongh, *Costumes and Wedding Customs at Mixco, Guatemala*, Carnegie Institution of Washington, Notes on Middle American Archaeology and Ethnology, II, 48, 1945: 148-152.
- 84  
Pozas A. Ricardo, "El Fraccionamiento de la Tierra por el Mecanismo de la Herencia en Chamula", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, VII, 1945: 187-197.
- 85  
Villa Rojas, Alfonso, *The Maya of East Central Quintana Roo*, Carnegie Institution of Washington, Pub. 559, 1945.
- 86  
Weitlaner, Robert J., *Parentesco y Compadrazgo Coras*, E.N.A.H., Publicación núm. 4, I.N.A.H., México, 1945.
- 87  
Beals, Ralph Leon, *Cheran: a Sierra Tarascan Village*, Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology, Publication núm. 2, Washington, 1946.
- 88  
Guiteras Holmes, Calixta, *Diario de San Pablo Chalchihuitán*, INI, Mecanoscrito, 1946.
- 89  
Novelo Grosa, Paulino, "Tópicos Mayas (Vocablos para los Grados de Parentesco)", *Yikal Maya Than*, VII-81, 1946: 99-100.
- 90  
Villa Rojas, Alfonso, *Notas sobre la Organización Unilineal de Algunos Grupos Mayances*, Mecanoscrito, 1946.
- 91  
Villa Rojas, Alfonso, "Unilateral Organization and Nagualism in Southern Mexico", *Central States Bulletin* I, 1, Ann Arbor, Michigan, 1946.
- 92  
Cowan, F. H., "Linguistic and Ethnological Aspects of Mazateco Kinship", *Southwestern Journal of Anthropology*, 3, 1947: 247-256.

- 93  
Guiteras Holmes, Calixta, "Clanes y Sistema de Parentesco de Cancuc (México)", *Acta Americana*, 5, 1947: 1-17.
- 94  
Soustelle, Georgette, "Les Noms de Famille Nahua dans la Region de Tequilla, Veracruz", *Congres International des Americanistes*, París, 28, 1947: 321-326.
- 95  
Villa Rojas, Alfonso, "Kinship and Nahualism in a Tzeltal Community. Southeastern Mexico", *American Anthropologist*, 49, 1947: 578-587.
- 96  
Elson, Ben, "Sierra Popoluca Personal Names", *International Journal of American Linguistics*, 14, 1948: 191-193.
- 97  
Foster, George M., *Empire's Children. The People of Tzintzuntzan*, Smithsonian Institution, Institute of Social Anthropology, Publication núm. 6. 1948.
- 98  
Guiteras Holmes, Calixta, "Sistema de Parentesco Huasteco", *Acta Americana*, 6, 1948. 152-172.
- 99  
Guiteras Holmes, Calixta, "Organización Social de Tzeltales y Tzotziles, México", *América Indígena*, 8, 1948: 45-62.
- 100  
Jones, Robert C., "Ethnic Family Patterns: The Mexican Family in the Unites States", *American Journal of Sociology*, 53, 1948: 450-452.
- 101  
Pike, Eunice V., "Head-washing and other Elements in the Mazateco Marriage", *América Indígena*, VIII, 31, 1948: 219-222.
- 102  
Baer, P., and Baer, M., "Notes on Lacandon Marriage", *Southwestern Journal of Anthropology*, 5, 1949: 101-106.
- 103  
Foster, George M., "Sierra Popoluca Kinship Terminology and its Wider Relationships", *Southwestern Journal of Anthropology*, 5, 1949: 330-334.
- 104  
Humphrey, Norman D., *Family Patterns in Tecolotlán, Jalisco*, American Anthropological Association, 48th Meeting, New York, 1949.
- 105  
Lewis, Oscar, "Husbands and Wives in a Mexican Village: A Study of Role Conflict", *American Anthropologist*, 51, 1949: 602-611.
- 106  
López Chiñas, Gabriel, *Breve Estudio sobre la Evolución Social y Jurídica de la Familia Zapoteca*, Tesis, Escue-

- la Nacional de Jurisprudencia, México, 1949.
- 107  
Monzón, Arturo, *El Calpulli en la Organización Social de los Tenocha*, Instituto de Historia, núm. 14, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1949.
- 108  
Palerm, Angel; Gurría Lacroix, J.: Ortíz de Montellano, T., Ortega y Medina, J.A.; Quirarte, Martín et al., "Sobre las Relaciones Poligámicas entre Indígenas y Españoles Durante la Conquista de México, y sobre Algunos de sus Antecedentes en España", *Cortés ante la Juventud* (Edición de Rafael García Granados), Editorial JUS, México, 1949.
- 109  
Pike, Eunice V., "The Mazateco Marriage Ceremony", *Mexican Life*, XXV-8, 1949: 21-22 y 48.
- 110  
Villa Rojas, Alfonso, "Kinship System of the Lacandones", *XXIX Congreso Internacional de Americanistas*, New York, 1949.
- 111  
Wagley, Charles, "The Social and Religious Life of a Guatemalan Village", *Memoirs of the American Anthropological Association*, núm. 58, 1949.
- 112  
Carrasco, Pedro, *Los Otomíes. Cultura e Historia Prehispánicas de los Pueblos Mesoamericanos de Habla Otomiana*, UNAM, México, 1950.
- 113  
Mintz, Sidney, and Wolf, Eric R., "An Analysis of Ritual Co-parenthood (Compadrazgo)", *Southwestern Journal of Anthropology*, 6, 1950: 341-368.
- 114  
Paul, Benjamin D., "Symbolic Sibling Rivalry in a Guatemalan Indian Village", *American Anthropologist*, 52, 1950: 205-218.
- 115  
Aguirre Beltrán, Gonzalo, "Casamiento del Monte", *Homenaje a Alfonso Caso*, UNAM, México, 1951: 41-54.
- 116  
Brand, Donald D., *Quiroga: a Mexican Municipio*, Smithsonian Institution, Institut of Social Anthropology, Publication núm. 11, 1951.
- 117  
Guiteras Holmes, Calixta, "El Calpulli de San Pablo Chalchihuitan", *Homenaje al Dr. Alfonso Caso*, (Juan Comas, ed.), Imprenta Nuevo Mundo, S.A., México, 1951: 199-206.
- 118  
Lewis, Oscar, *Life in a Mexican Village: Tepoztlan Restudied*, University of Illinois Press, Urbana, 1951.
- 119  
Weitlaner, Robert J., "Notes on the Social Organization of Ojitán, Oaxa-

- ca", *Homenaje al Dr. Alfonso Caso* (eds. Juan Comas et al), Imprenta Nuevo Mundo, S.A., México, 1951: 441-455.
- 120  
Bunzel, Ruth, *Chichicasterango: a Guatemalan Village*, Publications of the American Ethnological Society, Vol. 22, 1952.
- 121  
Guiteras Holmes, Calixta, "Social Organization", *Heritage of Conquest*, The Macmillan Company, New York, 1952: 97-118.
- 122  
Humphrey, Norman D., "Family Patterns in a Mexican Middletown", *Social Service Review*, 26, 1952.
- 123  
Lewis, Oscar, "Urbanización sin Desorganización. Las Familias Tepoztecas en la Ciudad de México", *América Indígena*, 18 (3), 1957: 230-242. "Urbanización without Breakdown. A Case Study", *The Scientific Monthly*, 75, 1952: 31-41.
- 124  
Paul, Benjamin D., and Paul, Lois, "The Life Cycle", *Heritage of Conquest*, (Ed. Sol Tax), The Macmillan Company, New York, 1952: 174-192.
- 125  
Tax, Sol (ed.), *Heritage of Conquest: The Ethnology of Middle America*, The Free Press, Glencoe Ill., 1952.
- 126  
Aulie, E., y Aulie, W., "Términos de Parentesco en Chol", *Memorias del Congreso Científico Mexicano, Ciencias Sociales*, 12, 1953: 151-158.
- 127  
Foster, George M., "Cofradia and Compadrazgo in Spain and Spanish America", *Southwestern Journal of Anthropology*, 9, 1, 1953: 1-28.
- 128  
Slocum, Mariana C., *The Familial Organization among the Oxchuc Tzeltals*, Mecanoescrito inédito, 1953.
- 129  
Aguirre Beltrán, G. y Ricardo Pozas, *Instituciones Indígenas en el México Actual. Métodos y Resultados de la Política Indigenista en México*, (Memorias del Instituto Nacional Indigenista, núm. 21), Tomo II, México, 1973 (1954): 26-44.
- 130  
Gibson, Lorna F., "El Sistema de Parentesco Pame", *Yan* (Órgano Oficial del Centro de Investigaciones Antropológicas de México), 3, 1954: 77-82.
- 131  
Guiteras Holmes, Calixta, *Background of a Changing Kinship System among the Tzotzil Indians of Chiapas*, Manuscrito inédito, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1954.
- 132  
Bermúdez, Marta Elvira, *La Vida Fa-*

- miliar del Mexicano*, Antigua Librería de Robledo, México, 1955.
- 133  
Castro, Carlo Antonio, *¡Hablemos en Tzeltal!*, Cuaderno 2: La Consulta, 1a. parte (con dos capítulos sobre términos de parentesco. . .), I.N.I., Centro Coordinador Tzeltal-Tzotzil, San Cristóbal de Las Casas, Chis. 1955.
- 134  
Jiménez L., Blanca Luisa, "Nivel Socioeconómico y Condiciones Higiénicas de un Grupo de Familias Burócratas", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 7, (36), 1955: 159-170.
- 135  
Oberg, Kaler, "Types of Social Structure among the Lowlands Tribes of South and Central America", *American Anthropologist*, 57, 1-6, 1955: 472-487.
- 136  
Wolf, Eric, "Types of Latin American Peasantry: A Preliminary Discussion", *American Anthropologist*, 1955, 57: 452-471. *Tipos de Campesinado Latinoamericano: Una Discusión Preliminar, Una Tipología del Campesinado Latinoamericano*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1977: 15-64.
- 137  
Cabrera Ipiña de Corsi, Matilde, *Cuatro grandes dinastías mexicanas en los descendientes de los hermanos Fernandez de Lima y Barragán*, Edición del autor, San Luis Potosí, 1956.
- 138  
Wolf, Eric R., "Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico", *American Anthropologist*, Vol. 58, núm. 1, 1956: 1065-1078.
- 139  
Guerrero, Julián, N., "El Matrimonio entre los Aborígenes Centroamericanos", *Nicaragua Indígena*, Segunda Epoca, III, 21, 1957: 31-39.
- 140  
Ramírez, S., and Parres, R., "Some Dynamic Patterns in the Family Organization of the Mexican Family", *International Journal of Social Psychiatry*, 3, 1957: 18-21.
- 141  
Wolf, Eric, "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", *Southern Journal of Anthropology*, 1957, 13: 1-18. "Las comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central", Ediciones Nueva Visión, Bs.As. 1977: 65-10.
- 142  
Lewis, Oscar, "Urbanización sin desorganización", *América Latina*, XVII, 3, 1957.
- 143  
Carsch, H., "The Family, Child Rearing and Social Controls among the Aztecs", *International Anthropological*

- and *Linguistic Review*, Miami, III, 1957-1958: 8-21.
- 144  
Fernández Marina R. et al., "Three Basic Themes in Mexican and Puerto Rican Family Values", *Journal of Social Psychology*, XLVIII, 1958: 167-181.
- 145  
Gillen, John P., *San Luis Jilotepeque*, Edit. del Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 1958.
- 146  
Olmsted, D.L., "Tequistlatec Kinship Terminology", *Southwestern Journal of Anthropology*, 14, 1958: 44-53.
- 147  
Pozas Arciniega, Ricardo, "Los Problemas Sociales en el Proceso Urbanístico de Ciudad Sahagún", *Ciencias Políticas y Sociales*, 4, (13), 1958: 227-270.
- 148  
Spitzer, Allen, "Notes on a Merida Parish", *Anthropological Quarterly*, 31 (1), 1958: 1-20.
- 149  
Vargas Delgadillo, María Eugenia, *El Compadrazgo en una comunidad Zapoteca*, Tesis de Maestría, ENAH, México, 1958.
- 150  
Carballo, Emmanuel, "La Organización Familiar de los Chamulas", *México en la Cultura*, núm. 553, octubre, 1959.
- 151  
Gilbert, G.M., "Sex Differences in Mental Health in a Mexican Village", *The International Journal of Psychiatry*, 3, 1959: 208-213.
- 152  
Grimes, Barbara F., and Grimes, Joseph E., "Notes on Huichol Kinship Terminology", *El México Antiguo*, 9, 1959: 561-576.
- 153  
Lewis, Oscar, *Five Families*, Basic Books, Inc., New York, 1959. *Antropología de la Pobreza: Cinco Familias*, F.C.E. México, 1961.
- 154  
Medina, Andrés y Verbitsky Hunt, Eva, *Chanal Genealogies from the 1959 Census*, (Incompleto), manuscript, Chiapas Project File, University of Chicago, 1959.
- 155  
Merrifield, W. R., "Chinantec Kinship in Palantla, Oaxaca, México", *American Anthropologist*, 61, 1959: 875-881.
- 156  
Miller, Frank C., *What Happened to Name Groups in Huistan*, Documento presentado en la 58a. Reunión Anual de la American Anthropological Association, México City, 1959.
- 157  
Paz, Octavio, *El Laberinto de la Soledad*, (Colección Popular, núm. 107), F.C.E. México, 1959.

- 158  
Pozas, Ricardo, *Chamula: Un Pueblo Indio de los Altos de Chiapas, México*, Memorias del Instituto Nacional Indigenista, Vol. 8, México, 1959.
- 159  
Stavenhagen, María Eugenia V., "El Compadrazgo en una Comunidad Zapoteca", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas*, 17, 1959: 365-401.
- 160  
Vargas de Stavenhagen, María Eugenia, "El Compadrazgo en una Comunidad Zapoteca", *Ciencias Políticas y Sociales*, 4, 17, 1959: 364-402.
- 161  
Voorhees, T.E., *The Formal Analysis and Comparison of Yuman Kinship Systems*. M.A. Thesis. Stanford University, 1959.
- 162  
Barba de Piña Chan, Beatriz, "Bosquejo Socio-Económico de un Grupo de Familias de la Ciudad de México", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 11 (40), 1960: 87-152.
- 163  
Drucker, Susana, "La Vida Infantil en Jamiltepec, Oaxaca", *Tlatoani*, 13, 1960: 15-19.
- 164  
Guiteras Holmes, Calixta, "La Familia Tzotzil en la Salud y en la Enfermedad", *Tlatoani*, 13, 1960: 4-6.
- 165  
Hotchkiss, John, *The Life Cycle*, Mimeograph, Chiapas Project File, University of Chicago, 1960.
- 166  
Landar, H.J., "Semantic Components of Tequistlatec Kinship", *International Journal of American Linguistics*, 26, 1960: 72-73.
- 167  
Lewis, Oscar, "Dinámica Familiar Comparada en un Pueblo Mexicano", *Tlatoani*, 13, 1960: 7-14.
- 168  
Reeves, Peggy, *The Compadrazgo in Aguacatenango*, Mecanoescrito, inédito. Harvard Chiapas Project, 1960.
- 169  
Weitlaner, R.J., y Hoogshagen, S., "Grados de Edad en Oaxaca", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 16, 1960: 183-209.
- 170  
Whiteford, Andrew H., *Two Cities of Latin America: A Comparative Description of Social Classes*, (Logan Museum Bulletin núm. 9), Beilol, 1960. Popayán y Querétaro Facultad de Sociología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1963.
- 171  
Woodrow, Borah, "Sources and Possibilities for the Reconstruction of the Demographic Process in the Mixteca Alta, 1519-1895", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*

- cos, Soc. Mex. de Ant. Vol. XVI, 1960: 159-171.
- 172  
York, Henry E., *The Kinship Systems of Yalcuc*, Mecanoescrito inédito, Harvard Chiapas Project, 1960.
- 173  
Carrasco, Pedro, "El Barrio y la Regulación del Matrimonio en un Pueblo del Valle de México en el Siglo XVI", *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, 16, 1961: 7-26.
- 174  
Colby, Benjamin y Pierre Van Der Berghe, "Ethnic Relations in Southeastern Mexico", *American Anthropologist*, 63, 1961: 772-792.
- 175  
Cumming, Elaine and Schneider, David M., "Sibling Solidarity: A Property of American Kinship", *American Anthropologist*, 63, 3, 1961: 498-507.
- 176  
Foster, George, "The dyadic contract. a model for the social structure of a mexican peasant village", *American Anthropologist*, 63, 6, 1961: 1173-1192.
- 177  
Hoogshogan, S.S., y Merrifield, W.R., "Coatla Mixe Kinship", *American Anthropologist*, Vol. 17, 1961: 219-225.
- 178  
Lewis, Oscar, *The Children of Sánchez*, Randon House, New York, 1961. *Los Hijos de Sánchez*, F.C.E., México, 1964.
- 179  
Manrique Castañeda, Leonardo, "La Organización Social de Jiliapan, Hidalgo", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México, 13, 1961: 95-111.
- 180  
Metzger, Duane, *The Social Structure of Three Tzeltal Communities: Omaha Systems in Change*, Report on the "Man in Nature Project", Department of Anthropology of the University of Chicago in the Tzeltal-Tzoltzil Speaking Region of the State of Chiapas. 1961.
- 181  
Nutini, Hugo G., "Clan Organization in a Nahuatl-Speaking Village in the State of Tlaxcala, México", *American Anthropologist*, 63, 1961: 62-78.
- 182  
Verbitski (Hunt), M. Eva, *Residence Patterns in a Tzeltal Community*, Report on the "Man in Nature" Project, Par II, Section 28, 1961.
- 183  
Foster, George M., *Las Culturas Tradicionales y los Cambios Técnicos*, F.C.E., México 1962.
- 184  
Grimes, J.E., y Grimes, B.F., "Semantic Distinctions in Huichol (Uto-Aztecan) Kinship", *American Anthropologist*, 64, 1962: 104-114.

- 185  
 Hunt, Eva, *The Dynamics of the Domestic Group in Two Tzeltal Villages: A Contrastive Comparison*, PH. D. Dissertation, University of Chicago, Chicago, 1962.
- 186  
 Laughlin, R.M., *Throug the Looking Glass: Reflections on Zinacantan Courtship and Marriage*, PH. D. Dissertation, Harvard University, 1962.
- 187  
 Montagu, Roberta and Hunt, Eva, "Nombre, Autoridad y el Sistema de Creencias en los Altos de Chiapas", *Estudios de Cultura Maya*, 2, 1962: 141-148.
- 188  
 Moreno, Manuel E., *La Organización Política y Social de los Aztecas*, I.N.A.H., México, 1962.
- 189  
 Sousberghe, L. de y Robles Uribe, Carlos, "Nomenclature et Structure de Parenté des Indiens Tzeltal (Mexique)", *L'Homme*, 2, 1962: 102-120.
- 190  
 Cancian, Francesca, *Family Interaction in Zinacantan*, Unpub. PH. D. Thesis, Harvard University, Cambridge, Mass, 1963.
- 191  
 Deshon, Shirley K., "Compadrazgo on a Henequen hacienda in Yucatan: A Structural Re-evaluation", *American Anthropologist*, 65, 1963: 574-583.
- 192  
 Foster, George M., "The Dyatic Contract in Tzintzuntzan, II: Patron-Client Relationship", *American Anthropologist*, 65, 6, 1963: 1280-1294.
- 193  
 Harvey, Herbert R., *Términos de parentesco en otomangue. Reconstrucción preliminar de algunos sistemas de términos de parentesco en el grupo lingüístico otomangue*, INAH, México, 1963.
- 194  
 Hunt, Eva, *The Family and Domestic Group in the Highlands of Chiapas*, Manuscrit, Chiapas proyect Files, University of Chicago, Department of Anthropology, 1963.
- 195  
 Medina Hernández, Andrés, *La Organización Social de Tenejapa*, Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas, E.N.A.H., México, 1963.
- 196  
 Merrifield, W. R., "Sierra Popoluca Kinship", *American Anthropologist*, 65, 1963: 660-661.
- 197  
 Metzger, D., and G. E. Williams, "A Formal Ethnographic Study of Tenejapa Ladino Weddings", *American Anthropologist*, 65, 1963: 1076-1101.
- 198  
 Nader, L., and Metzger, D., "Conflict Resolution in Two Mexican Com-

- munities", *American Anthropologist*, 65, 1963: 584-592.
- 199  
Paul, L., and Paul, B.D., "Changing Marriage Patterns in a Highland Guatemalan Community", *Southwestern Journal of Anthropology*, 19, 1963: 131-148.
- 200  
Sousberghe, L. de, "Nomenclature et Structure de Parenté des Maya du Yucatan D'Aprés les Sources Anciennes (Motul, Beltrán)", *L'Homme*, 3, 1963: 77-112.  
Sousberghe, L. de, "Nomenclature et Structure de Parenté des Mayas du Yucatan. D'Aprés les Sources Anciennes Motul, Beltrán", *Summa Anthropologica en Homenaje a Roberto J. Witlaner*, INAH, 1966: 219-227.
- 201  
Villa Rojas, Alfonso, "El Nagualismo como Recurso de Control Social entre los Grupos Mayences de Chiapas", *Estudios de Cultura Maya*, 3, 1963: 243-260.
- 202  
Zantwijk, R. Van, "Principios Organizadores de los Mexica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 4, 1963: 187-222.
- 203  
Beals, Ralph L., "Some Value Changes in Modern Mexico", *Process and Pattern in Culture: Essays in Honor of Julian H. Steward*, Aldine, Chicago, 1964: 326-336.
- 204  
Cancian, Francesca M., "Interaction Patterns in Zinacanteco Families", *American Sociological Review*, 1964, 29: 540-550. *Loz Zinacantecos*, (Ed. Evon Z. Vogt.), Instituto Nacional Indigenista, México 1966: 251-274.
- 205  
Carrasco, Pedro "Family Structure of Sixteenth Century Tepoztlan", *Process and Pattern in Culture*, (Robert A. Manners, ed.), Aldine Publishing Company, Chicago, 1964: 185-210.
- 206  
Cornejo Cabrera, Ezequiel, "Estudio Sociológico de la Familia del Ejidatario Veracruzano", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas*, 35, 1964: 185-202.
- 207  
Diaz, May Nordquist, "Opposition and Alliance in a Mexican Town", *Ethnology*, 3, 1964: 179-184.
- 208  
Kennedy, John G., "Tarahumara Joking Relationships: Some Theoretical Implications", *Actas y Memorias del XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, 3, 1964: 179-186.
- 209  
Miller, F., "Tzotzil Domestic Groups", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 94, 1964: 172-182.
- 210  
Montoya Briones, José de Jesús, *Atla*:

- Etnografía de un Pueblo Náhuatl*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1964.
- 211  
Nader, L. "Talea and Juquila: A Comparison of Zapotec Social Organization", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 48, 1964: 195-296.
- 212  
Reyes Sánchez, Rudecindo, *Algunos Aspectos de la Familia y la Vivienda Obrera en un Sector del Distrito Federal*, México, 1964. Tesis para el grado de Licenciatura en Ciencias Sociales, Escuela Nacional de Ciencias Políticas, UNAM.
- 213  
Spores, Ronald, "The Genealogy of Tlaxaltepec: A Sixteenth Century Mixtec Manuscript; *Southwestern Journal of Anthropology*, 20, 1964: 15-31.
- 214  
Tax, Susan, "Actividad de Desplazamiento en Zinacantan", *América Indígena*, 1964, 24: 111-121. *Los Zinacantecos* (ed. Evon Z. Vogt), Instituto Nacional Indigenista, México, 1966: 298-312.
- 215  
Villa Rojas, Alfonso, "Barrios y Calpules en las Comunidades Tzeltales y Tzotziles del México Actual", *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, 1, 1964: 321-334.
- 216  
Vogt, Evon Z., "Some Implications of Zinacantan Social Structure for this Study of the Ancient Maya", *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, 1, 1964: 307-319.
- 217  
Berghe, Gwendoline Van den, *Compadrazgo among the Ladino Population of San Cristobal de Las Casas*, Mecanoescrito, inédito, Harvard Chiapas Project, 1965.
- 218  
Cancian, Francesca, "The Effect of Patrilocal Households on Nuclear Family Interaction Zinacantan", *Estudios de Cultura Maya*, 1965, 5: 299-315.
- 219  
De la Fuente, Julio, *Relaciones Interétnicas*, (Colección de Antropología Social), I.N.I., México, 1965.
- 220  
Friedrich, Paul, "A Mexican Cacicazgo". *Ethnology*, 4, 1965: 190-209.
- 221  
González, Elda y Rolando Mellafe, "La Función de la Familia en la Historia Social Hispanoamericana Colonial", *Revista Latinoamericana de Investigaciones Sociales*, Vol. 8, Rosario, Argentina, 1965:
- 222  
Hunt, R.C., "The Developmental Cycle of the Family Business in Rural Mexico", *Proceedings of the Annual*

- Apring Meeting: Essays in Economic Anthropology*, American Ethnological Society, University of Washington Press, Seattle, 1965: 54-79.
- 223  
Law, Joan L., *An Ethnolinguistic Study of Nahua Consanguineal Kinship Terminology*, Tesis Inédita, University of Texas, 1965.
- 224  
Mann, Charles E., *A Formal Analysis of Chiapas Residence Patterns*, Ph. D. Dissertation, Stanford University, 1965.
- 225  
McGinn, Noel F., Ernest Harburg y Gerald P. Ginsburg, "Dependency Relations with Parents and Affiliative Responses in Michigan and Guadalajara", *Sociometry*, 28 (3), 1965: 305-321.
- 226  
Nutini, Hugo G., and Buchler, Ira R., "calan Community", *Ethnology*, 4, 1965: 123-147.
- 227  
Nutini, Hugo G., and Buchler, Ira R., "Structural Changes in the Kinship Terminology of San Bernardino Contla: A Nahuatl-Speaking Village of the Central Mexican Highlands", *Anthropological Linguistics*, 7, 1965: 67-75.
- 228  
Ravicz, Robert S., *Organización Social de los Mixtecos*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1965.
- 229  
Siverts, Henning, *Oxchujk, Maya-Stamme i Mexico*, Universitats Forlaget, Bergen, 1965.
- 230  
Siverts, H., *Some Economic Implication of Plural Society in Highland Chiapas*, Folk-Danks Etnografisk Tidskrift, Vol. 7, Danish Ethnographical Association, Copenagen, 1965.
- 231  
Swadesh, M., *Kin Terms Common to Tarasco and Zuni*, Manuscrito del Instituto de Historia, UNAM, México, s.f. (1965).
- 232  
Berghe, Gwendoline Van den y Pierre L. Van den Berghe, "Compadrazgo and Classes in Southeastern Mexico", *American Anthropologist*, Vol. 68, núm. 5, 1966: 1236-1244.
- 233  
Borah, W. y Cook, S.F., "Marriage and Legitimacy in Mexican Culture: Mexico and California", *California Law Review*, 54, 2, 1966.
- 234  
Cañedo, Clemencia M. de, "Investigación sobre la Planificación de la Familia en Tepeapan", *Comunidad*, 5, 1966: 74-78.
- 235  
Carmack, Robert, "La Perpetuación del Clan patrilineal en Totonicapán", *Antropología e Historia de Guatemala*, Vol. 18, 1966, núm. 2, Guatemala.

- 236 Carrasco, Pedro, "Sobre Algunos Términos de Parentesco en el Náhuatl Clásico", *Estudios de Cultura Náhuatl*, 4, 1966: 149-166, México.
- 237 Coberly, Russell Wallace, *Residence Patterns and Social Classification in a Mexican Town*, Ph. D. Dissertation, Stanford University, Stanford, 1966.
- 238 Collier, Jane, "El Noviazgo Zinacante-co como Transacción Económica", *Los Zinacantecos*, (Ed. Evon Z. Vongt.), Instituto Nacional Indigenista, México, 1966: 235-250.
- 239 Diebold, Richard A., "The Reflection of Coresidence in Mareño Kinship Terminology", *Ethnology*, 5, 1966: 37-79.
- 240 Guiteras Holmes, Calixta, "Cambio de un Sistema Omaha a un Sistema Bilateral entre los Tzotziles de Chiapas", *Revista de Etnología y Folklore*, Academia de Ciencias de Cuba, 1, 1966: 41-63.
- 241 Hayden, Robert G., "Spanish-Americans of the Southwest: Life Style Patterns and their Implications", *Welfare in Review*, 4, 1966: 14-25.
- 242 Robles Uribe, Carlos, "Términos de Parentesco entre los Tzeltales", *Anales del INAH*, XIX, 48, 1966: 147-150.
- 243 Romney, A. Kimball and Romney, Romaine, *The Mixtecons of Juxtlahuaca, México*, John Wiley and Sons, New York, 1966.
- 244 Rubel, Arthur J., *Across the Tracks: Mexican Americans in a Texas City*, University of Texas Press, Austin, 1966.
- 245 Selby, H.A., *Social Structure and Deviant Behavior in Santo Tomás Mazaltepec*, Unpublished Ph. D. Thesis, Stanford University, Stanford, Cal., 1966.
- 246 Turner, P.R., y Olmsted, D.L., "Tequistlatecan Kinship and Limitations on Choice of Spouse", *Ethnology*, Vol. V, 1966: 245-250.
- 247 Uribe, Elena, *Algunas Consideraciones sobre el Compadrazgo en Mesoamérica*, Mecanoescrito inédito, Harvard Chiapas Project, 1966.
- 248 Woodrow, Borah and Cook, Sherburne, "Marriage and Legitimacy in Mexican Culture, Mexico and California", *Latin American Series in California*, Law Review, Vol. LXIV, núm. 2, Calif., 1966.
- 249 Zantwijk, R. Van, "Los seis Barrios

- Sirvientes de Huitzilopochtli”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, 6, 1966: 177-185.
- 250  
Zimbalist, Michelle, “La Granadilla: Un Modelo de la Estructura Social Zinacanteca”, *Los Zinacantecos*, I.N.I., México, 1966: 275-297.
- 251  
Collier, George A., “Familia y tierra en varias comunidades mayas”, *Estudios de Cultura Maya*, 6, 1967: 301-336.
- 252  
Collier, Jane Fishburne, *Zinacanteco Kin Terms*, Mecanoescrito inédito, Harvard Chiapas Project, 1967.
- 253  
Collier, Jane Fishburne, *The Economics of Divorce and Remarriage in Zinacantan*, Documento presentado en la 66a. Reunión Anual de la American Anthropological Association, Washinton, 1967.
- 254  
Foster, George, *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World*, Little and Brown, Boston, 1967.
- 255  
Hunt, Eva and Nash, June, “Local and Territorial Units”, *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, Austin, 1967, Vol. 6: 253-282.
- 256  
León Portilla, Miguel, “La Institución de la Familia Náhuatl Prehispánica. Un Antecedente Cultural”, *Cuadernos Americanos*, Sept-Oct. de 1967: 143-161.
- 257  
Medina Hernández, Andrés, *El Paraje y la Familia en Tenejapa*, Mecanoescrito, Biblioteca Fray Bartolomé de Las Casas, San Cristóbal de Las Casas, Chis., sin fecha.
- 258  
Metzger, Duane and Williams, G.E., “Patterns of Primary Personal Reference in a Tzeltal Community”, *Estudios de Cultura Maya*, VI.
- 259  
Nash, June, *Social Structure and Social Organization in Oxchuc, Chiapas*, Mimeograph, Chiapas Project File, n.d. University of Chicago.
- 260  
Nutini, Hugo G., “A Synoptic Comparison of Mesoamerican Marriage and Family Structure”, *Southwestern Journal of Anthropology*, 23, 1967: 383-404.
- 261  
Olivera, Mercedes, “Notas sobre la Desorganización Social de una Comunidad Nahua”, Suplemento Cultural Del Diario *Novedades* de Yucatán, 8 de diciembre de 1967.
- 262  
Olivera, Mercedes, *Tlaxcalancingo*, (Publicaciones, núm. 18), I.N.A.H., México, 1967.
- 263  
Olivera, Mercedes, “La Familia en Tlax-

- calancingo, un Problema de Desorganización Social", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 18, 1967: 109-123.
- 264  
Olivera, Mercedes, "Comentario a la Desorganización social de Arturo Monzón", *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, Vol. XXVIII, 1967: 76-85, Instituto Panamericano de Geografía y Estadística.
- 265  
Romney, A. Kimball, "Kinship and Family", *Handbook of Middle American Indians*, University of Texas Press, Austin. Vol. 6. 1967: 207-237.
- 266  
Rosaldo, Michelle Z., *Ever-Changing Kinship*, Mecanoescrito inédito Harvard Chiapas Project. 1967.
- 267  
Selby, H.A., "Ethnology: Middle America" *Handbook of Latin American Studies* (Henry Adams ed.), Vol. 29, University of Florida Press, Gainesville, 1967.
- 268  
Selby, H.A., and I. R. Buchler, *The Mating Game in Mazaltepec: A Game Theoretic and Linear Programming Analysis*, Paper Read at the Annual Meeting of the American Anthropological Association, Washington, 1967.
- 269  
Spoors, Ronald, *The Mixtec Kings and Their People*, University of Oklahoma Press, Norman, 1967.
- 270  
Taggart, James M., "Residential Mobility in Yaonahuac", *América Indígena*, 28, 1967: 445-459.
- 271  
Valencia, Enrique, *La Merced: Estudio Ecológico y Social de una Zona de la Ciudad de México*, (Serie Investigaciones, núm. 11), INAH, México, 1967.
- 272  
Villa Rojas, Alfonso, "Los Lacandonnes. Recursos Económicos y Organización Social", *América Indígena*, 27, 1967: 461-494.
- 273  
Collier, Jane, *Courtship and Marriage in Zinacantan, Chiapas, México*, (Middle American Research Institute, Pub. 25), Tulane University Press, New Orleans, 1968.
- 274  
Folan, William J. and Phil C. Weigard, "Fictive Widowhood in Rural and Urban Mexico", *Anthropológica*, 10, 1968: 119-127.
- 275  
Hunt, Robert, Hunt, Eva and Weitlaner, Robert, "From Parallel-nominal to Patrinominal: Changing Cuicatec Pedernal Names", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 19, 1968: 191-223.

- 276  
Leñero Otero, Luis, *Investigación de la Familia en México*, Instituto Mexicano de Estudios Sociales, A.C., México, 1968.
- 277  
Lewis, Oscar, *Tepoztlán. Un Pueblo de México*, Joaquín Mortiz, México, 1968.
- 278  
Nutini, Hugo C. *San Bernardino Con-tla: Marriage and Family Structure in a Tlaxcalan Municipio*, University of Pittsburg H. Press, Pittsburg, 1968.
- 279  
Peñalosa, Fernando, "Mexican Family Roles", *Journal of Marriage and Family*, 30, 1968. 680-189.
- 280  
Ravics, Robert S., "Compadrinazgo", *Handbook of Middle American Indians* (Robert Wauchope, ed.) University of Texas Press, Austin, vol. 6, 1968. 238-251.
- 281  
Waterhouse, V., and Merrifield, W.R., "Coastal Chontal of Oaxaca Kinship", *Ethnology*, 7, 1968. 190-196.
- 282  
Weitlaner, Robert, "The Cuicatec" *Handbook of Middle American Indians* (Robert Nauchope, ed.) University of Texas Press, Austin, 1968, Vol. 7: 437-447.
- 283  
Cano Rangel, Salvador, *La familia y la educación en la escuela primaria*, Tesis, México, 1969.
- 284  
Esteva F., Claudio, "Familia y Matrimonio en México: El Patrón Cultural", *Revista de Indias*, Enero-Diciembre, Madrid, 1969: 115-118.
- 285  
Foster, George M., "Godparents and Social Networks in Tzintzuntzan", *Southwestern Journal of Anthropology*, 25, 1969: 261-278.
- 286  
Hopkins, Nicholas A., "A Formal Account of Chalchihuitan Tzotzil Kinship Terminology", *Ethnology*, 8, 1969. 85-102.
- 287  
Hunt, Eva, "The Meaning of Kinship in San Juan. Genealogical and Social Models", *Ethnology*, 8, 1969. 37-53.
- 288  
Ibarrola Arriaga, Gabriel, *Familias y casas de la vieja Valladolid*, Fimax, Morelia, 1969.
- 289  
Law, Joan A., "Nahua Affinal Kinship. A Comparative Study", *Ethnology*, 8, 1969: 10-121.
- 290  
Olivera, Mercedes, "Los Tiachcas y Tlatoanis de San Francisco Cuapan", *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 1969. 38: 32-33.

- 291  
Olivera, Mercedes, "Los Choloques y los Cholultecas. Apuntes para el Estudio de las Relaciones Interétnicas en Cholula", *Anales del INAH, Séptima Epoca*, T. I. 1969: 247-274.
- 292  
Selby, H.A., "Ethnology: Middle America", *Handbook of Latin American Studies*, (Henry Adams eds.), Vol. 31, University of Florida Press, Gainesville, 1969.
- 293  
Siverts, Henning, *Oxchuc: Una Tribu Maya de México*, (Ediciones Especiales, 52), I.I.I., México, 1969.
- 294  
Suárez Candaneda, Mireya, *Trabajo e Integración: Un Estudio de Cambio en Familias Migrantes*, Tesis de Maestría, E.N.A., México, 1969.
- 295  
Vogt, Evon, *Zinacantan: A Maya Community in the Highlands of Chiapas*, The Belknap Press of Harvard University, Cambridge, Mass, 1969.
- 296  
Báez-Jorge, Félix, "La Vida Sexual entre los Zoque-Popolucas de Sotepan", *Anuario Antropológico*, Escuela de Antropología, Universidad Veracruzana, 1970: 48-64.
- 297  
Bastarrachea, Juan Ramón, *Organización Social y de Parentesco entre los Mayas Peninsulares. (Una Visión Diacrónica)*, Tesis de Maestría, ENAH, México, 1970.
- 298  
Buchler, Ira R. y Murphy, Timoty D., "Labor Migration and Family Structure in the Tlaxcalan Pueblan Area, México", *The Social Anthropology of Latin America*, (Ed. Walter Goldschmidt and Harry Hoijer), University of California Press, Los Angeles, 1970. 80-103.
- 299  
Camposeco Rojas, Jerónimo y Maxia Cutzal Marcial, "El Problema de los Nombres y Apellidos de los Kanjobales de San Miguel Acatán", *Guatemala Indígena*, Vol. V. núms. 3-4, 1970: 63-78.
- 300  
Collier, George A. and Bricker, Victoria R., "Nicknames and Social Structure in Zinacantan", *American Anthropologist*, 72, 1970: 289-302.
- 301  
Cortés Ruíz, Efraín C., *La Organización Familiar y lo Mágico Religioso en el Culto al Oratorio entre los Mazahuas de San Simón de La Laguna, México*, Tesis de Maestría, E.N.A.H., México, 1970.
- 302  
Davis, Shelton Harold, *Land of our Ancestors: A Study of Land Tenure and Inheritance in the Highlands of Guatemala*, Ph. D. Dissertation, Harvard University, Harvard, 1970.

- 303  
Haviland, William A., "Marriage and the Family among the Maya of Cozumel Island, 1570", *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 8, 1970: 217-226.
- 304  
Haviland, W. A. "A Note on the Social Organization of the Chontal Maya", *Ethnology*, 9, 1970: 96-98.
- 305  
Hermitte, E. y Herrán, C., "¿Patronazgo o cooperativismo?", *Revista Latinoamericana de Sociología*, 6, 2, 1970: 293-317.
- 306  
Ingham, J.M., "The Asymmetrical Implications of Godparenthood in Tlayacapan, Morelos", *Man*, 5, 2, 1970: 281-289.
- 307  
Kennedy, John G., "Bonds of Laughter among the Tarahumara Indians: A Re-thinking of Joking Relationship Theory", *The Social Anthropology of Latin America* (ed. Walter Goldschmidt and Harry Hoijer). University of California Press, Los Angeles, 1970: 36-68.
- 308  
Kennedy, John G., *Inápuchi. Una Comunidad Tarahumara Gentil*, (Ediciones Especiales núm. 58), Instituto Indigenista Interamericano, México, 1970.
- 309  
Mintz, Sidney y Wold, Eric, "Análisis del parentesco ritual", *Wayka*, 4-5, 1970: 16-46.
- 310  
Montiel, Miguel, "The Social Science Myth of the Mexican American Family", *El Grito: A Journal of Contemporary Mexican American Thought*, 3, 1970: 56-63.
- 311  
Price, Richard S., and Price, Sally H., "Aspects of Social Organization in a Maya Hamlet", *Estudios de Cultura Maya*, 8, 1970: 297-318.
- 312  
Saquic, Rosalío, "La Familia Indígena y la Planificación Familiar", *Guatemala Indígena*, V, 3-4, 1970: 91-100.
- 313  
Sepúlveda y Herrera, María Teresa, La Organización Social, *Los Cargos Políticos y Religiosos en la Región del Lago de Pátzcuaro*, Tesis de Maestría, E.N.A.H., México, 1970.
- 314  
Torres-Trueba, Henry E., "Faccionalismo en un Municipio Mexicano: Estudio Preliminar de las Expresiones Políticas, Económicas y Religiosas de Faccionalismo en Zacapoaxtla, Puebla", *América Indígena*, 30, 1970: 727-749.
- 315  
Vogt, Evon, *The Zinacantecos of Mexico: A Modern Maya Way of Life*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1970.

- 316  
Berruecos Villalobos, Luis A., *El Compadrazgo en la Comunidad Nahua de San Sebastián Teziutlán, Puebla, México*, Tesis de Maestría, E.N.A.H., México, 1971.
- 317  
Bushwell, John H. y Bushwell, Donna D., "Sociocultural and Psychodynamic Correlates of Polygyny in a Highland Mexican Village", *Ethnology*, 10, 1971: 44-56.
- 318  
Carranza, Luis Felipe, "Costumbres o Ceremonias Matrimoniales Indígenas en el Departamento de Totonicapán", *Guatemala Indígena*, VI, 1, 1971: 161-171.
- 319  
Carrasco, Pedro, "Social Organization of Ancient Mexico", *Handbook of Middle American Indians* (Robert Wauchope ed.), Vol. 10, University of Texas Press, Austin, 1971: 349-375.
- 320  
Chance, John, K., "Kinship and Urban Residence: Household and Family Organization in a Suburb of Oaxaca, Mexico", *Journal of the Steward Anthropological Society*, 2, 1971: 122-147.
- 321  
Forbes Tanner, Catherine Jean, *El Sistema de Compadrazgo en Santa María Beién Atzitzmitlán, Tlaxcala*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, U.I.A., México, 1971.
- 322  
Goodman, Mary Ellen y Alma Beman, "Child's Eye View of Life in an Urban Barrio", *Chicanos: Social and Psychological Perspectives*, (Nathaniel W. Wagner y Marsha J. Haug ed.), C.V. Mosby, Saint Louis, 1971: 109-122.
- 323  
Hubbell, Linda Jean Moulder, *The Network of Kinship, Friendship, and Compadrazgo among Middleclass Women of Uruapan, Mexico*, Ph. D. Dissertation, University of California, Berkeley, 1971.
- 324  
Hubbell, Linda J., *The Network of Compadrazgo among Middle-Class Mexican Women*, Documento presentado en la Annual Meeting of American Anthropological Association, New York, 21 November, 1971.
- 325  
Hunt, R. C. "Components of Relationship in the Family: A Mexican Village", *Kinship and Culture*, (ed. Francis L. K. Hsu), Aldine Publishing Company, Chicago, 1971: 106-143.
- 326  
Ingham, John M., "Time and Space in Ancient Mexico: The Symbolic Dimension of Clanship", *Man*, VI, 4, 1971: 615-629.

- 327  
Murillo, Nathan, "The Mexican American Family", *Chicanos Social and Psychological Perspectives*, (Nathaniel N. Wagner y Marsha J. Haugh, eds.), C.V. Morsby, Saint Louis, 1971: 97-108.
- 328  
Ordoñez Chipín, Martín, "Estudio sobre la Poliginia en Santa María Chiquimula, Municipio del Departamento de Totonicapan", *Guatemala Indígena*, VI, 1, 1971: 154-159.
- 329  
Palomino Ojeda, Aquiles, *Marriage Patterns among the Ixil People of Chajul, Guatemala*, PH. D. Dissertation. University of California, Irvine, 1971.
- 330  
Salovesh, Michael, "Pautas de Residencia y Estratificación entre los Mayas: Algunas Perspectivas de San Bartolomé, Chiapas", *Estudios de Cultura Maya*, UNAM, México, 5, 1971: 317-337.
- 331  
Taggart, James M., *The Factors Affecting the Developmental Cycle of Domestic Groups in a Nahuatl-Speaking Community of Mexico*, PH. D. Dissertations, University of Pittsburg, Ann Arbor, 1971.
- 332  
Arias García, Juan Jesús, *El Grupo Doméstico en una Localidad Henequenera de Yucatán*, Tesis de Maestría en Etnología, E.N.A.H., México, 1971.
- 333  
Arizpe, Lourdes, "Zacatipan Kinship Terminology: A Dual Approach", *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 1972, 9: 227-237.
- 334  
Baer, Phillip y Merrifield, William R., *Los Lacandones de México. Dos Estudios*, INI, Serie Antropología Social, núm. 15, México, 1972.
- 335  
Bozzole de Wille, María, "Notas sobre el Parentesco entre los Indios Talamaqueños y Guatusos de Costa Rica", *América Indígena*, Vol. XXXII, 1972: 553-597.
- 336  
Carrasco, Pedro, "La Casa y Hacienda de un Señor Tlahuica", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 10, México, 1972: 225-244.
- 337  
Carrasco, Pedro, "Los Barrios Antiguos de Cholula", *Estudios y Documentos de la Región de Puebla-Tlaxcala*, Instituto Poblano de Antropología e Historia, T. 3, Puebla, 1972: 9-88.
- 338  
Cortés Ruíz, Efraín C., *San Simón de La Laguna: La Organización Familiar y lo Mágico-Religioso en el Culto al Adoratorio*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1971.
- 339  
Hernández Cuesta, Urbano, *Angustia*

- y *Familia Tradicional; Un Estudio de Correlaciones*, México, 1972, Tesis para el Grado de Doctor en Psicología Clínica, Facultad de Psicología, UNAM.
- 340  
Jacklein, Klaus, "Falsificazioni Etnografiche e Realità Sociale. La Famiglia in un Municipio Messicano", *Studi Storici*, Vol. XIII, núm. 3, 1972: 551-567.
- 341  
Olivera, Mercedes, "El Barrio de San Andrés Cholula", *Estudios y Documentos de la Región de Puebla Tlaxcala*, Instituto Poblano de Antropología e Historia. Vol. III. 1972.
- 342  
Palomino, Aquiles, "Patrones Matrimoniales entre los Ixiles de Chajul", *Guatemala Indígena*, VII, 1/2, 1972: 5-159.
- 343  
Schwartz, Norman B., "Relaciones entre Padre e Hijo y Diversos Niveles de Educación en un Pueblo Guatemalteco", *América Indígena*, Vol. XXXII, núm. 2, 1972: 391-412.
- 344  
Taggart, James M., "The Fissirarous Process in Domestic Groups of a Nahuat-Speaking Community", *Ethnology*, 11, 1972: 132-149.
- 345  
Weigard, Phil C., *Co-Operative Labor Groups in Subsistence Activities among the Huichol Indians of the Gubernancia of San Sebastian Teponahuastla, Municipio de Mexquitic, Jalisco, México*, (Mesoamerican Studies, núm. 7), University Museum, Southern Illinois University, Carbondale, 1971.
- 346  
Arizpe, Lourdes, *Parentesco y Economía en una Sociedad Nahuatl: Nican Pehua Zacatipan*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1973.
- 347  
Báez-Jorge, Félix, *Los Zoque-Popolucas. Estructura Social*, (SEP-INI, núm. 18), Instituto Nacional Indigenista, México, 1973.
- 348  
Carlos, Manuel L., "Fictive Kinship and Modernization in Mexico: A Comparative Analysis", *Anthropological Quarterly*, 46, 2, 1973: 73-95.
- 349  
Cervantes Gutiérrez, Carmen Ma., *La Familia y la Unidad Habitacional: un Estudio Exploratorio de dos Unidades Habitacionales*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, U.I.A., México, 1973.
- 350  
Chance, John K., "Parentesco y Residencia Urbana: Grupo Familiar y su Organización en un Suburbio de Oaxaca, México", *América Indígena*, XXXIII, 1, 1973: 187-212.

- 351  
Downing, Theodore E., *Zapotec Inheritance*, PH.D. Dissertation, Stanford University, Stanford, 1973.
- 352  
Downing, Theodore E., "A Report on the Social Consequences of Zapotec Inheritance" *Paper Presentes to the Annual Meeting of the American Anthropological Association*, New Orleans, 1973.
- 353  
Durand, Pierre, *La Réproduction Economique et Politique d'une Communauté Paysanne Mexicaine*, Etudes Méso-Américaines, Université de Montreal, Département d'Anthropologie, Montreal, Mai, 1973.
- 354  
Favre, Henri, *Cambio y Continuidad entre los Mayas de México*, Siglo XXI Editores, México, 1973.
- 355  
González Martínez, Joaquín, *Economía y Sociedad en las Comunidades Indígenas de México*, Tesis de Licenciatura, Escuela Nacional de Economía, UNAM, México, 1973.
- 356  
González V., Pedro, "El Matrimonio Mixe", *Estudios Indígenas*, III, 1, 1973: 53-70.
- 357  
Haviland, William A., "Rules of Descent in Sixteenth Century Yucatan", *Estudios de Cultura Maya*, Vol. 9, 1973: 135-150.
- 358  
Hollenbach, Elena E. de, "El Parentesco entre los Triques de Copala, Oaxaca", *América Indígena*, Vol. 33, núm. 1, 1973: 167-186.
- 359  
Lomnitz, Larissa, "Supervivencia en una Barriada de la Ciudad de México", *Demografía y Economía*, 19, 1973: 58-85.
- 360  
Madsen, William, *The Mexican Americans of South Texas*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1973.
- 361  
Moore, Alexander, *Life Cycles in Atchán: The Diverse Careers of Certain Guatemalans*, New York, Teachers College, 1973.
- 362  
Oettinger, Marion, "The Burning of the Firewood Ceremony: Final Consecration of Marriage in the Tlapanec Community of Tlacopa, Guerrero", *Balance y Perspectivas de la Antropología de Mesoamérica y el Norte de México*. XIII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. México 1973.
- 363  
Ramos, Reyes, "A Case of Point: An Ethnomethodological Study of a Poor Mexican American Family", *Social Sciences Quarterly*, 53, 1973: 905-919.
- 364  
Romano, Octavio Ignacio V., "The

- Anthropology and Sociology of the tortion of Mexican-American History", *Voices: Readings from "El Grito"*, *A Journal of Contemporary American Thought*, Quinto Sol Publications, Berkeley, 1973: 43-56.
- 365  
Wiest, Raymond E., "Wage-Labor Migration and the Household in a Mexican Town", *Journal of Anthropological Research*, 29, 1973: 180-209.
- 366  
Carrasco, Pedro, "Sucesión y Alianzas Matrimoniales en la Dinastía Teotihuacana", *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 11, 1974: 235-241, México.
- 367  
Castro Gusuara, Carlos A., *Dialéctica del Compadre Tlacuas de la Sierra de Puebla*, Tesis de Maestría, ENAH, México, 1974.
- 368  
Jourdain, Alain y Lulieta Quilodrán de Aguirre, "Análisis de la Nupcialidad Legal por Generaciones en México, 1922-1969", *Demografía y Economía*, 23, 1974: 187-202.
- 369  
Kemper, Robert V., "Family and Household Organization among Tzintzuntzan Migrants in Mexico City", *Latin American Urban Research*, 4, 1974.
- 370  
Quilodrán de Aguirre, Julieta, "Evolución de la Nupcialidad en México, 1900-1970", *Demografía y Economía*, 22, 1974: 34-49.
- 371  
Rocha Alduena, Irma, *Relaciones Interfamiliares e Intrafamiliares en una Comunidad Rural*, Tesis U.I.A., México, 1974.
- 372  
Salovesh, Michael, "Componential Analysis of a Tzotzil Maya Kinship System", *Studies in Linguistics*, 24, 1974: 65-91.
- 373  
Selby, Henry A., *Zapotec Deviance: The Convergence of Folk and Modern Sociology*, University of Texas Press, Austin, 1974.
- 374  
Slade, D., *The Mayordomos of San Mateo: Political Economy of a Religious System*, PH. D. Dissertation, University of Pittsburg, Ann Arbor, 1974.
- 375  
Spores, Ronald, "Marital Alliance in the Political Integration of Mixtec Kingdoms", *American Anthropologist*, 76, 1974: 297-311.
- 376  
Turner, Paul R., *Los Chontales de los Altos*, México, Ed. SEP-Setentas núm. 119, 1974.
- 377  
Arias García, Juan Jesús, "El Grupo Doméstico como Estructura. Una Aplicación del Esquema de Nadel",

- Mexican-American Family. The Dis-  
*Anales del INAH*, Vol. 4, 1975:  
179-190.
- 378  
Báez-Jorge, Félix, "El Sistema de Pa-  
rentesco de los Zoques de Ocotepéc  
y Chapultenango, Chiapas", *Los Zo-  
ques de Chiapas*, INI, Serie de An-  
tropología Social, núm. 39, México,  
1975: 155-185.
- 379  
Berruecos, Luis "Los Compadrazgos  
en América Latina", *Cultura y So-  
ciedad*, núm. 3, Tomo II, 1975:  
44-47.
- 380  
Carlos, Manuel L., "Traditional and  
Modern Forms of Compadrazgo  
among Mexicans and Mexican-Ame-  
ricans: A Survey of Continuities and  
Changes", *Att: Del XL Congresso  
Internazionale degli Americanist*,  
Génova, III, 1975: 469-483.
- 381  
Friedlander, Judith, *Ser indio en Hue-  
yapan*, (Colección Popular, núm.  
164), F.C.E., México, 1977 (1975).
- 382  
Hawkes, Glenn R., y Taylor, "Power  
Structures in Mexican and Mexican  
American Farm Labor Families",  
*Journal of Marriage and the Family*,  
37, 1975: 807-811.
- 383  
Medina, Andrés, "Introducción a los  
Estudios de Parentesco en México",  
*Anales de Antropología*, UNAM,  
México, Vol. XII, 1975: 197-222.
- 384  
Olivera, Mercedes, "La Opresión de la  
Mujer en el Sistema Capitalista",  
*Historia y Sociedad*, Segunda Epo-  
ca, núm. 6, 1975: 3-12.
- 385  
Rodríguez, Catalina, "El Trabajo de la  
Mujer Campesina entre los Taras-  
cos", *América Indígena*, 35, 1975:  
599-608.
- 386  
Royce, Anya P., *Prestigio y Afiliación  
en una Comunidad Urbana: Juchi-  
tán, Oaxaca*, Serie Antropología So-  
cial núm. 37, I.N.I., México, 1975.
- 387  
Sugiyama, Iutaka, "Efectos del Estatus  
y de la Movilidad Sociales sobre la  
Ilegitimidad y el Matrimonio Sub-  
secuente", *Demografía y Economía*,  
25, 1975: 1-31.
- 388  
Taggart, James M., "'Ideal' and 'Real'  
Behavior in the Mesoamerican Non-  
residential Extended Family", *Ame-  
rican Ethnologist*, II, 2, 1975: 347-  
357.
- 389  
Alvarez, David y Frank D. Bean, "The  
Mexican American Family, *Ethnic  
Families in America*, (Charles H.  
Mindel y Robert W. Habenstein  
ed.), Elsevier, New York, 1976:  
271-292.

- 390  
Arrom, Silvia M., *La Mujer Mexicana ante el Divorcio Eclesiástico (1800-1957)*, (Colección Sep-Setentas, núm. 251), S.E.P., México, 1976.
- 391  
Berruecos, Luis, *El compadrazgo en América Latina. Análisis antropológico de 106 casos*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1976.
- 392  
Carrasco, Pedro, "The Joint Family in Ancient Mexico: The Case of Molotla", *Essays on Mexican Kinship* (Nutini, Carrasco and Taggart eds.), University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1976: 45-64.
- 393  
Carrasco, Pedro, "Los Linajes Nobles del México Antiguo", *Estratificación Social en la Mesoamérica Prehispánica*, (Pedro Carrasco y Johanna Broda Ed.), CISINAH, INAH, México, 1976: 19-36.
- 394  
Casasa García, Glorinella Patricia, *Análisis Componencial y Formal de los Sistemas de Parentesco de la Familia Lingüística Otomangue y Reconstitución del Sistema de Parentesco Proto-Otomangue*, Tesis para el grado de Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México, 1976.
- 395  
Chamoux, Marie-Noëlle, *Paysannerie et indianité dans la Sierra de Puebla. Recherche sur l'organisation sociale actuelle d'un village nahua du Mexique*, Thèse de Doctorat de 3e cycle. Université de Paris, Paris, 1976.
- 396  
Cook, Shelburne F., "Type of Marriage Ceremony as a Carryover in Acculturation of Mexicans in the United States", *Sobretiro de Ethnohistory*, Vol. 23, 1976.
- 397  
Garay, Alfonso L. de, Cobo de Gallejos, Lourdes y Bowman, James E., "Relaciones Familiares en el Pedigree de los Lacandones de México", *Anales del INAH*, Vol. 5, 1976: 271-304.
- 398  
Hernández Hernández, Santos, "Matrimonio Náhuatl", *Estudios Indígenas*, (CENAPI), Vol. 6, núm. 2, 1976: 117-120.
- 399  
Hunt, Eva, "Kinship and Territorial Fission in the Cuicatec Highlands", *Essay on Mexican Kinship*, (Nutini, Carrasco and Taggart eds.), University of Pittsburg Press.
- 399 bis  
Jauregui, Jesús; Kuschick, Murilo; Itriago, Hilario y García-Torres, Ana Isabel, *La unidad de producción*

- agrícola de los ejidatarios tabacaleros de Nayarit*, Tabamex, México, 1976, Mecanuscrito y Fotocopiado.
- 400  
Kemper, Robert V., *Campesinos en la Ciudad, Gente de Tzintzuntzan*, (Septententas, núm. 270), México, 1976.
- 401  
Kenny, Michael, "Observations on Contemporary Spanish Families in Mexico: Inmigrants and Refugees", *Mediterranean Family Structures*, (Peristiani, J.C. ed.), Cambridge University Press, London, 1976: 335-346.
- 402  
Kirk, R. Carlos, "El Compadrazgo y la Reforma Agraria: Cambio de Patronos en San Antonio, Yucatán", *América Indígena*, Vol. XXXVI, núm. 4, 1976: 499-504.
- 403  
Lona Reyes, Arturo, "Familia Indígena", *Estudios Indígenas*, Vol. 6, núm. 2, 1976: 109-116.
- 404  
Murphy, Timothy D., "Marriage and Family in a Nahuat-Speaking Community", *Essay on Mexican Kinship*, (Nutini, Carrasco and Taggart eds.), University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1976: 187-205.
- 405  
Nutini, Hugo G., *Ritual Kinship: The Structure and Historical Development of the Compadrazgo System in Santa María Belén and Rural Tlaxcala, and its Comparative and Ideological Implication for Latin America*, University of Texas Press, Austin, 1976.
- 406  
Nutini, Hugo G., "Introduction: The Nature and Treatment of Kinship in Mesoamerica", *Essays on Mexican Kinship* (Nutini, Carrasco and Taggart eds.), University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1976: 3-27.
- 407  
Nutini, Hugo G., "The Demographic Functions of Compadrazgo in Santa María Belén Azitzimitlan and Rural Tlaxcala", *Essays on Mexican Kinship*, (Nutini, Carrasco and Taggart eds.), University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1976: 219-236.
- 408  
Olivera, Mercedes, "The Barrio of San Andrés Cholula", *Essay on Mexican Kinship*, (Nutini, Carrasco and Taggart eds.), University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1976: 65-95.
- 409  
Olivera, Mercedes, "El Despotismo Tributario en la Región de Cuauhtinchan-Tepeaca", *Estratificación Social en Mesoamérica*, SEP-INAH, México, 1976: 181-207.
- 410  
Rivera, Marie-Odile, *Una Comunidad Maya en Yucatán*, (SEP-Setentas, núm. 261), México, 1976.

- 411  
Salovesh, Michael, "Postmarital Residence in San Bartolomé de los Llanos. Chiapas", *Essay on Mexican Kinship* (Nutini, Carrasco and Taggart eds.), University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1976: 207-217.
- 412  
Selby, Henry A., "The Study of Social Organization in Traditional Mesoamerica", *Essay on Mexican Kinship* (Nutini, Carrasco and Taggart eds.), University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1976: 29-43.
- 413  
Signorini, Italo, "Terminología del Parentesco de los Huaves del Istmo de Tehuantepec", *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1976; III: 56-58.
- 414  
Slade, Doren L., "Kinship in the Social Organization of a Nahuat-Speaking Community in the Central Highlands", *Essay on Mexican Kinship* (Nutini, Carrasco and Taggart eds.), University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1976: 155-186.
- 415  
Taggart, James M., "Action Group Recruitment: A Nahuat Case", *Essay on Mexican Kinship* (Nutini, Carrasco and Taggart eds.), University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1976: 137-153.
- 416  
Virk, R. Carlos "El Compadrazgo y la Reforma Agraria: Cambio de Patrones en San Antonio, Yucatán", *América Indígena*, Vol. XXXVI, núm. 3, 1976: 499-515.
- 417  
García, Brígida, Humberto Muñoz y Orlandina de Oliveira, *Migración, Familia y Fuerza de Trabajo en la Ciudad de México*, Cuadernos del C.E.S., núm. 26, México, 1977.
- 418  
García, Brígida, Humberto Muñoz y Orlandina de Oliveira, *Migración, Familia y Fuerza de Trabajo en la Ciudad de México*, El Colegio de México, México, 1977.
- 419  
Jiménez, María del Carmen, "Reseña Bibliográfica sobre la Familia en México", *Historia y Sociedad*, 14, 1977: 46-59.
- 420  
Lomnitz, Larissa A. de, *Cómo Sobreviven los Marginados*, Siglo XXI Editores, México, 1977.
- 421  
Nolasco Armas, Margarita, *Proceso de Urbanización y Estructura Familiar*, Proyectos Especiales de Investigación, INAH, México, 1977.
- 422  
Nutini, Hugo G., y White, Douglas R., "Community Variations and Net-

- work Structure in the Social Functions of Compadrazgo in Rural Tlaxcala, México”, *Ethnology*, Vol. XVI, núm. 4, 1977: 353-384.
- 423  
Olivera, Mercedes, “Papel de los Pillis de Tecali en la sociedad Prehispánica del Siglo XVI”, *Anales de Antropología*, Vol. XIV, UNAM, México, 1977: 214-280.
- 424  
Quilodrán de Aguirre, Julieta, *Análisis de la Nupcialidad a Través de la Historia de Uniones*, Centro de Estudios Económicos y Demográficos, El Colegio de México, CONACYT, México, 1977.
- 425  
Rees, Michael James, *Mathematical Models of Lacandon Kinship*, PH. D. Tulane University, New Orleans, 1977.
- 426  
Scott, Michael Farrell, *Peasant Farmers, Masons, and Maids: Migration and Family Structure in Tlaxcala, Mexico*, PH. D. University of California, Santa Bárbara, 1977.
- 427  
Whitecotton, Joseph W., *The Zapotecs. Princes, Priests and Peasants*, University of Oklahoma Press, Norman, 1977.
- 428  
Arizpe, Lourdes, *Migración, Etnicismo y Cambio Económico*, El Colegio de México, México, 1978.
- 429  
Arizpe, Lourdes, “Mujeres Migrantes y Economía Campesina: Análisis de una Cohorte Migratoria a la Ciudad de México, 1940-1970”, *América Indígena*, 38, 2, 1978: 303-326.
- 430  
Brun Martínez, Gabriel, *La Organización del Trabajo y la Estructura de la Unidad Doméstica de los Zapateros y Cigarreros de la Ciudad de México en 1811*, Ponencia presentada en el Simposio sobre la Organización de la Producción y Relaciones de Trabajo en el Siglo XIX en México, 14-17 de febrero de 1978, D.I.H. — I.N.A.H., México.
- 431  
CONACYT, *Memorias de la Primera Reunión Nacional sobre la Investigación Demográfica en México*, Realizada del 14 al 18 de junio de 1977, México, 1978.
- 432  
De Gortari, Ludka y José del Val “Mujer campesina, parentesco y explotación” *Nueva Antropología*, 8, 1978: 5-16.
- 433  
Dehouve, Daniele, “Parenté et Marriage dans une Communauté Nahuatl de l’État de Guerrero (Mexique)”, *Journal de la Société des Americanistes*, Tome LXV, 1978. 173-208.
- 434  
Elliot, Ray, “Términos de Parentesco Unitarios en los Ixiles de Nejab”,

- Guatemala Indígena*, XIII, 1-2, 1978: 103-148.
- 435  
Holmes, Barbara Ellen, *Women and Yucatec Kinship*, PH. D., Tulane University, New Orleans, 1978.
- 436  
Lustig, Nora y Teresa Rendón, "Female Employment, Occupational Status, and Socioeconomic Characteristic of the Family in Mexico", *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 5, núm. 1, Chicago, 1979: 143-153. "Condición de Actividad y Posición Ocupacional de la Mujer y Características Socioeconómicas de la Familia en México", *Demografía y Economía*, 12, núm. 1, 1978.
- 437  
Miranda, Porfirio J., *Perceptions of Locus of Control among Three Multi-generation Chicago/Mexican Families*, PH. D. University of California, Los Angeles, 1978.
- 438  
Nolasco Armas, Margarita, "La Familia Mexicana", *FEM*, 7, 1978.
- 439  
Nolasco Armas, Margarita, "La Mujer Pobre de Tijuana", *¡Siempre!* núm. 1304: VI-VIII, Suplemento Cultural, México, 1978.
- 440  
Olivera, Mercedes, *Pillis y Macehuales. Modos de Producción y Formaciones Sociales de Teocali del Siglo XII a XVI*, (FCE/CISINAH, México, 1978.
- 441  
Pérez-Lizaur, Marisol y Larissa Lomnitz, *Los Gómez. Una Familia de Empresarios en la Ciudad de México*, (Simposio sobre Empresarios en México, Dic. 11-15 de 1978), Centro de Investigaciones Superiores del INAH.
- 442  
Quilodrán, Julieta, *Investigación Demográfica en México*, CEED, COLMEX, CONACYT, México, 1978.
- 443  
Rojas González, Francisco, "Los Novios", *Cuentos Completos*, (Letras Mexicanas, 102), Fondo de Cultura Económica, México, 1978: 291-297.
- 444  
Rosenblueth Vieira, Ingrid Margarita, *Roles Conyugales y Redes de Relaciones Sociales*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UIA. Escuela de Antropología, México, 1978.
- 445  
Simeone, Mary Odell, *Family Formation, Productive Systems and Demographic Change in Aguacatan, Guatemala*, PH. D. Temple University, Philadelphia, 1978.
- 446  
Torrado, Lusana, "Clases Sociales, Familia y Comportamiento Demográfico: Orientaciones Metodológicas", *Demografía y Economía*, 36, 1978: 343-376.

- 447  
Villalobos, Gabriela, "La Mujer Campesina: Su Aporte a la Economía Familiar y su participación Social", *América Indígena*, Vol. XXXVIII, núm. 2, 1978: 405-446.
- 448  
Young, Kate, "Economía Campesina, Unidad Doméstica y Migración", *América Indígena*, Vol. XXXVIII, núm. 2, 1978: 279-302.
- 449  
Alvarez, Robert Richard Jr., *Familia: Migration and Adaptation in Alta and Baja California, 1800-1975*, PH. D. Stanford University, Stanford, Cal., 1979.
- 450  
Barbiere, Teresita de, *Mujeres y Vida Cotidiana*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México 1979, mimeografiado.
- 451  
Brandes, Stanley, "Crianza Infantil y Comportamiento Relativo a Roles Familiares en México", *Ethnica*, 8, Barcelona, 1979: 45-58.
- 452  
Brandes, Stanley, "The Household Development Cycle in Tzintzuntzan", *Essays in Honor of George M. Foster*, The Kroeber Anthropological Society Papers, Nos. 55/56, Berkeley, California, 1979: 13-23.
- 453  
Brown, Penélope, *Language, Interaction and Sex Roles in a Mayan Community: a Study of Politeness and the Position of Women*, PH. D. University of California, Berkeley, 1979.
- 454  
Casasa, Patricia, "Parentesco prototomangue: reconstrucción en base al análisis componencial", *Estudios lingüísticos en lenguas otomangues* (Hopkins y Jossiron eds.), SEP/INAH, México, 1979: 25-30.
- 455  
Castaingts, Juan, *Articulación de Modos de Producción*, Ediciones El Caballito, México, 1979.
- 456  
Del Valle Prieto, María Eugenia, *Parto y Aborto en las Ciudades Perdidas de México*, Proyectos Especiales de Investigación, INAH, México, 1979.
- 457  
Fonseca Moreno, Omar, *Estructura Política y Tenencia de la Tierra. Estudio de Caso: Ejido de "Loma Tendida"*, Municipio de Valle de Santiago, Guanajuato, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, E.N.A.H., México, 1979.
- 458  
Galinier, Jacques N'yühü. *Les indiens otomis. Hierarchie sociale et tradition dans le sud de la huasteca*. (Estudios Mesoamericanos, series II, núm. 2), Misión Arqueológica y Etnológica Francesa en México, México, 1979.

- 459  
García, Brígida y Orlandina de Oliveira, "Una caracterización Sociodemográfica de las Unidades Domésticas en la Ciudad de México", *Demografía y Economía*, 37, 1979. 1-18.
- 460  
García, Brígida, Humberto Muñoz y Orlandino de Oliveira, *Participación Familiar en la Actividad Económica: México 1970*, El Colegio de México, I.I.S./UNAM, México, 1979. mimeografiado.
- 461  
González Fuentes, Silvia, *La Migración y los Grupos Domésticos en Cuatro Localidades del Estado de Guanajuato*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, E.N.A.H., México, 1979.
- 462  
Huerta Ríos, César, *Organización Socio-política de una Minoría Nacional (Los Triques de Oaxaca)*, Tesis, E.N.A.H., México, 1979.
- 463  
Kemper, Robert V., "Compadrazgo in City and Countryside: A Comparison of Tzintzuntzan Migrants and Villagers", *Essays in Honor of George M. Foster*, The Kroeber Anthropological Society Papers, nums. 55/56, Berkeley, Calif., 1979: 25-44.
- 464  
Lomnitz, Larissa y Marisol Pérez Lizaur, "Kinship Structure and the Role of Women in the Urban Upper Class of Mexico", *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 5, núm. 1, Chicago, 1979: 164-168.
- 465  
Lozoya, Carolina, Carmen Fontanoy y Federico Pérez, *Estudio Exploratorio de la Estructura Familiar en un Grupo de Familias de una Colonia Marginal, Pedregal Santo Domingo*, U.I.A., México, 1979.
- 466  
Méndez y Mercado, Leticia Irene, *Reproduction Rituel, Economique et Social et Migration de une Communauté Mexicain Santo Tomás Ocotepc, Oaxaca*, Thèse de Doctorat de Troisieme Cycle en Anthropologie, Ecoles des Hautes Etudes en Sciences Sociales, París, 1979.
- 467  
Mirandé, Alfredo, "La Familia Chicana: Revisión de Puntos de Vista Opuestos", *Revista Mexicana de Sociología*, Instituto de Investigaciones Sociales, XLI, 4, 1979: 1279-1296, UNAM, México.
- 468  
Molinari, María Sara, "Un Análisis de la Fecundidad en los Asentamientos Marginados", *Boletín del INAH*, Epoca III, 26, 1979: 26-31.
- 469  
Molinari Soriano, María Sara, *La Familia por Dentro*, Proyectos Especiales de Investigación, INAH, México, 1979, mecanoescrito.

- 470  
Muñoz Franco, Ma. Liliana, *La Estructura Familiar en Ciudades Perdidas de Latinoamérica*, U.I.A., Tesis, México, 1979.
- 471  
Murphy, Arthur Dennis, *Urbanization, Development, and Household Adaptive Strategies in Oaxaca, a Secondary City of Mexico*, PH. D. Temple University, Philadelphia, 1979.
- 472  
Olivera, Mercedes, "Sobre la Explotación y Opresión de las Mujeres Acasilladas en Chiapas", *Cuadernos Agrarios*, 9, 1979: 43-55.
- 473  
Quilodrán, Julieta, "La Nupcialidad en las Areas Rurales de México", *Demografía y Economía*, 39, 1979: 263-316.
- 474  
Rounds, J., "Lineage, Class, and Power in the Aztec State", *American Ethnologist*, 6, 1, February, 1979: 73-86.
- 475  
Selby, Robert Leon, *Women, Industrialization, and Change in Querétaro, México*, PH. D. The University of Utah, Salt Lake City, 1979.
- 476  
Signorini, Italo, *Los Huaves de San Mateo del Mar: Ideología e Instituciones Sociales*, (Colección INI, núm. 50), Instituto Nacional Indigenista, México, 1979.
- 477  
Slade, Doren L., "Status Marital e Identidad Sexual. La Posición de la Mujer en la Sociedad Campesina Mexicana", *Antropología y Feminismo*, (Biblioteca Anagrama de Antropología, núm. 13), Editorial Anagrama, Barcelona, 1979: 181-201.
- 478  
Thomas, Norman D., "The Mesoamerican Barrio: A Reciprocity Model for Community Organization", *Essays in Honor of George M. Foster* The Kroeber Anthropological Society Papers, núms. 55/56, Berkeley, California, 1979: 45-58.
- 479  
Young, Kate, "Modos de Apropiación y Trabajo Femenino: Oaxaca, México", *Antropología y Feminismo*, (Biblioteca Anagrama de Antropología, núm. 13), Editorial Anagrama, Barcelona, 1979: 267-300.
- 480  
Acevedo Conde, María Luisa, *La Mujer en el Trabajo Rural. Su Participación en la Producción*, Proyectos Especiales de Investigación, INAH, México, 1980.
- 481  
Acevedo, María Luisa, *Propuesta para un Programa de Desarrollo Comunal en Areas Marginadas de Coatzacoalcos, Minatitlán y Cosoleacaque*, Proyectos Especiales de Investigación, INAH, México, 1980.

- 482  
Arizpe, Lourdes, *La Migración por Relevos y la Reproducción Social del Campesinado*, CES, Colegio de México, México, 1980.
- 483  
Biezuner, Zlate, *La Proletarización de la Mujer Mazahua*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, E.N.A.H., México, 1980.
- 484  
Calleja, Margarita, Bertha C. Falomir y J.J. Madrazo, *Unidades Domésticas y Organización del Trabajo de la Industria del Calzado en León, Guanajuato*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, U.I.A., México, 1980.
- 485  
Campos Sevilla, Marcia, *La Mujer Jefa de Familia*, Proyectos Especiales de Investigación, INAH, México, 1980, mimeografiado.
- 486  
Del Valle Prieto, María Eugenia, *El Nivel de Vida de la Mujer Precarista*, Proyectos Especiales de Investigación, INAH, México, 1980.
- 487  
Estrada Iguiniz, Margarita, *Condiciones de la Reproducción Social: La Familia de los Trabajadores del Calzado en León, Guanajuato*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, E.N.A.H., México, 1980.
- 488  
García, Brígida, Humberto Muñoz y Orlandina de Oliveira, *Hogares y Trabajadores en la Ciudad de México*, El Colegio de México, I.I.S./UNAM, México, 1980, mimeografiado.
- 489  
García Brígida, Humberto Muñoz y Orlandina de Oliveira, *Hogar, Trabajo y Reposición de Grupos Sociales*, El Colegio de México, I.I.S./UNAM, México, 1980, mimeografiado.
- 490  
Labarthe, María de la Cruz, *Zapatero a tus Zapatos. Las Picas o Talleres Tradicionales Productores de Calzado*, C.I.E.S.A.S., Mecanoesctricto, México, 1980.
- 491  
Leñero Orozco, Luis, *Los Modelos Familiares y las Conductas Sociodemográficas en México*, Institución Mexicana de Estudios Sociales, A.C., México, 1980, mecanuscrito.
- 492  
Lomnitz, Larissa y Marisol Pérez Lizaur, *Significados Culturales y Expresión Física de la Familia en México*, Mecanuscrito, 1980.
- 493  
Margulis, Mario, Teresa Rendón y Mercedes Pedrero, *Fuerza de Trabajo, Estrategia de Supervivencia en una Población de Origen Migratorio*, Centro de Estudios Económicos y Demográficos, El Colegio de México, México, 1980, Mecanuscrito.

- 494  
Martínez, Marielle y Teresa Rendón, *Algunas Estrategias de Reproducción de las Unidades Domésticas Campesinas*, El Colegio de México, México, 1980, mecanuscrito.
- 495  
Monjarás-Ruiz, Jesús, *La Nobleza Mexicana*, Editorial Edicol, México, 1980.
- 496  
Olaya García, Irma, *Determinantes de la fecundidad en el México Rural*, Tesis Doctoral, El Colegio de México, México, 1980.
- 497  
Tarrés, María Luisa, *Economías de Subsistencia y Necesidades de la Mujer Campesina. Las Mujeres de la Sierra Norte de Puebla*, CEESTEM, México, 1980, mimeografiado.
- 498  
Tarrés, María Luisa, Agustín Porras y Pablo Ramírez, *Dinámica Demográfica y Desarrollo Rural en Tres Regiones de México*, CEESTEM, México, 1980, mimeografiado.
- 499  
Zingg, Robert M., "El Casamiento y la Relación de los Sexos entre los Huicholes", *México Indígena*, Suplemento núm. 39, Julio 1980: 1-8.
- 500  
Báez-Jorge, Felix, "Articulaciones e intercambios desde la perspectiva del compadrazgo entre los Zoque-  
Popolucá", lectura presentada en el coloquio: *Aspectos estructurales y metodológicos en el estudio del compadrazgo*, Xalapa, Veracruz, 15-17 de octubre de 1981.
- 501  
Chardón, María Cristina, "Descripción del Nivel de Desarrollo de un Grupo de Familias de Ciudad Nezahualcóyotl", *Tres Comunidades en Busca de su Identidad*, Editorial Alhambra Mexicana, México, 1981: 83-87.
- 502  
Gatti, Luis María, "Clases Sociales y Cooperación Interdoméstica", *Montemorelos: Cuestiones Regionales I*, (Cuadernos de la Casa Chata, 39), Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México, 1981: 96-105.
- 503  
Lomnitz, Larissa y Pérez Lizaur, Marisol, "Significados culturales y expresión física de la familia en México", mecanuscrito, México, 1981.
- 504  
Nolasco, Margarita, "Modelos estructurales de las familias pobres de las ciudades de México", mecanuscrito, México, 1981.
- 505  
Pintos, Eduardo, "Descripción del Nivel de Desarrollo de un Grupo de Familias de la Unidad Habitacional Tlatelolco", *Tres Comunidades en Busca de su Identidad*, Editorial Al-

- hambra Mexicana, México, 1981: 88-91.  
506
- Rutsch, Metchthild y Fonseca, Omar, "La importancia del parentesco en la conformación ejidal: un estudio de caso", manuscrito, México, 1981.  
507
- Solomieu, Silvestre, Blandine, Marie, *Grupo Doméstico y Uso de Recursos. Un Estudio de Caso en la Meseta Tarasca*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1981.  
508
- Brockway, E., *Términos de Parentesco del Náhuatl, Dialecto de (sic) Norte de Puebla*, Inédito, mecanoscrito. Sin fecha.

#### ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Acevedo Conde, María Luisa, 480, 481  
Adán, E., 29  
Aguirre Beltrán, Gonzalo, 115, 129  
Alcalá, Fray Jerónimo de, 2  
Alliot, Héctor, 23  
Alvarez, Robert Richard Jr., 449  
Alvirez, David, 389  
Angulo, J. de, 33  
Arias García, Juan Jesús, 332, 377  
Arizpe, Lourdes, 333, 346, 428, 429, 482  
Arriaga, Antonio, 62  
Arrom, Silvia M., 390  
Aulie, E., 126  
Aulie, W., 126  
Baer, M., 102  
Baer, Phillip, 102, 334  
Báez-Jorge, Félix, 296, 347, 378, 500  
Bandelier, Adolph F., 11, 12, 13  
Barba de Piña Chan, Beatriz, 162  
Barbieri, Teresita de, 450  
Bastarrachea, Juan Ramón, 297  
Beals, Ralph L., 45, 46, 59, 80, 87, 203  
Bean, Frank D., 389  
Beman, Alma, 322  
Bennett, W.C., 57  
Berghe, Gwendoline Van Den, 217, 232  
Berghe, Pierre L. Van Den, 174, 232  
Bermúdez, Marta Elvira, 132  
Berruecos Villalobos, Luis A., 316, 379, 391  
Biezuner, Zlate, 483  
Borah, W., 233  
Bowman, James E., 397  
Bozzole de Wille, María, 335  
Brand, Donald D., 116  
Brandes, Stanley, 451, 452  
Breton, A.C., 26  
Bricker, Victoria R., 300  
Brockway, E., 508  
Brown, Penélope, 453  
Brun Martínez, Gabriel, 430  
Buchler, Ira R., 227, 268, 298

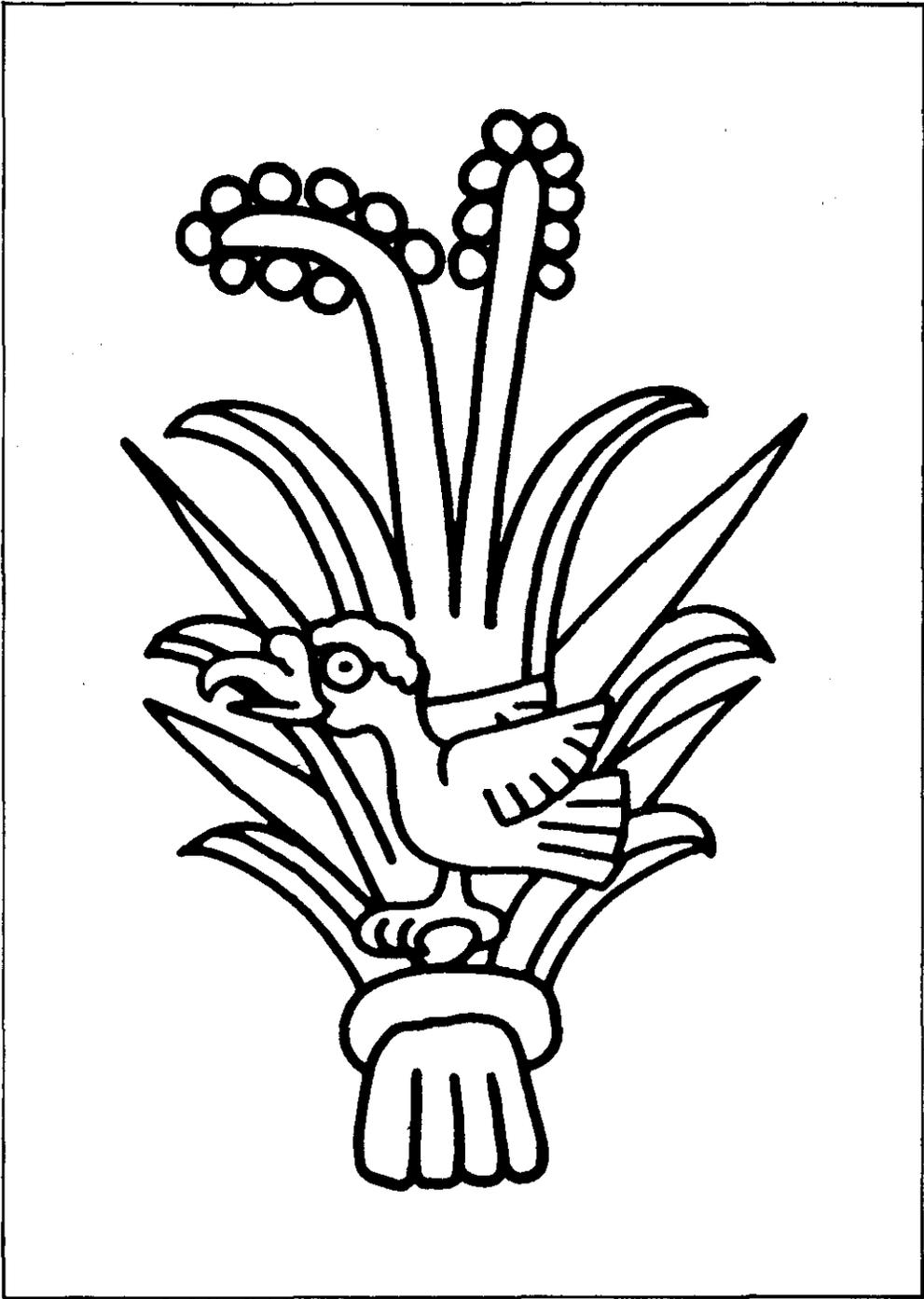
- Bunzel, Ruth, 120  
 Bushwell, Donna D., 317  
 Bushwell, John H., 317  
 Cabrera Ipiña de Corsi, Matilde, 137  
 Calleja, Margarita, 484  
 Campos Sevilla, Marcia, 485  
 Camposeco Rojas, Jerónimo, 299  
 Cancian, Francesca M., 190, 204, 218  
 Cano Rangel, Salvador, 283  
 Cañedo, Clemencia M. de 234  
 Carballo, Emmanuel, 150  
 Carlos, Manuel L., 348, 380  
 Carmack, Robert, 235  
 Carochi, P., 74  
 Carranza, Luis Felipe, 318  
 Carrasco, Pedro, 112, 173, 205, 236,  
 319, 336, 337, 366, 392, 393  
 Carsch, H., 143  
 Casasa García, Glorinella Patricia, 394,  
 454  
 Castaingts, Juan, 455  
 Castro Gusuara, Carlos Antonio, 133,  
 367  
 Cervantes Gutiérrez, Carmen M., 349  
 Chamoux, Marie-Noelle, 395  
 Chance, John K., 320, 350  
 Chardón, María Cristina, 501  
 Coberly, Russell Wallace, 237  
 Cobo de Gallegos, Lourdes, 397  
 Colby, Benjamín, 174  
 Collier, George A., 251, 300  
 Collier, Jane Fishburne, 238, 252,  
 253, 273  
 CONACYT, 431  
 Conzemius, Eduard, 47  
 Cook, Shelburne F., 233, 248, 396  
 Córdova, Fray Juan de, 3  
 Cornejo Cabrera, Ezequiel, 206  
 Cortés Ruíz, Efraín C., 301, 338  
 Cowan, F.H., 92  
 Cumming, Elaine, 175  
 Cutzal Marcial, Maxia, 299  
 Davis, Shelton Harold, 302  
 De Gortari, Ludka, 432  
 De la Fuente, Julio, 219  
 Dehouve, Daniele, 433  
 Del Val, José, 432  
 Del Valle Prieto, María Eugenia, 456,  
 486  
 Deshon, Shirley K., 191  
 Díaz, May Nordquist, 207  
 Diebold, Richard A., 239  
 Downing, Theodore E., 351, 352  
 Drucker, Susana, 163  
 Durand, Pierre, 353  
 Eggan, Fred, 56  
 Elson, Ben, 96  
 Elliot, Ray, 434  
 Esteva F., Claudio, 284  
 Estrada Iquiniz, Margarita, 487  
 Falomir Bertha C., 484  
 Favre, Henri, 354  
 Fernández, Marina R., 144  
 Flores Canuto, 21  
 Folan, William J., 274  
 Fonseca Moreno, Omar, 457, 506  
 Fontanoy, Carmen, 465  
 Forbes Tanner, Catherine Jean, 321  
 Foster, George M., 97, 103, 127, 176,  
 183, 192, 254, 285  
 Friedlander, Judith, 381  
 Friedrich, Paul, 220  
 Galinier, Jacques, 458  
 Gamio, Manuel, 30, 31

- Gamio de Alba, Ana Margarita, 68  
 Garay, Alfonso L. de, 397  
 García, Brigida, 417, 418, 459, 460, 488, 489  
 García Icazbalceta, Joaquín, 17  
 García Torres, Ana Isabel, 399 bis  
 Gatti, Luis María, 502  
 Gibson, Lorna F., 130  
 Gilbert, G.M., 151  
 Gillin, John P., 145  
 Ginsburg, Gerald P., 225  
 Gómez de Orozco, Federico, 81  
 González, Elda, 221  
 González Martínez, Joaquín, 355  
 González Fuentes, Silvia, 461  
 González Martínea, Joaquín, 355  
 González V., Pedro 356  
 Goodman, Mary Ellen, 322  
 Grimes, Bárbara F., 152, 184  
 Grimes, Joseph E., 152, 184  
 Guerrero, Julián N., 139  
 Guiteras Holmes, Calixta, 88, 93, 98, 99, 117, 121, 131, 164, 240  
 Gurría Lacroix, J., 108  
 Haldern, Lazars, 64  
 Harburg, Ernest, 225  
 Harrington, M.R., 71  
 Harvey, Herbert R., 193  
 Haviland, William A., 303, 304, 357  
 Hawkes, Glenn R., 382  
 Hayden, Robert G., 241  
 Hermite, E., 305  
 Hernández Cuesta, Urbano, 339  
 Hernández Hernández, Santos, 398  
 Herrán, C., 305  
 Hollenbach, Elena E. de, 358  
 Holmes, Barbara Ellen, 435  
 Höltker, Georg, 38, 41  
 Hoogshogan, S.S., 169, 177  
 Hoover, J.W., 58  
 Hopkins, Nicholas A., 286  
 Hotchkiss, John, 165  
 Hubbell, Linda Jean Moulder, 323, 324  
 Huerta Ríos, César, 462  
 Humphrey, Norman Daymond, 78, 104, 122  
 Hunt (Verbitski), Eva, 154, 182, 185, 187, 194, 255, 275, 287, 399  
 Hunt, Robert C., 222, 275, 325  
 Ibarrola Arriaga, Gabriel, 288  
 Ingham, John M., 306-326  
 Itriago, Hilario, 399 bis  
 Jacklein, Klaus, 340  
 Jáuregui, Jesús, 399 bis  
 Jiménez L., Blanca Luisa, 134  
 Jiménez, María del Carmen, 419  
 Jones, Robert C., 100  
 Jourdain, Alain, 368  
 Junta Colombina, 18  
 Kemper, Robert V., 369, 400, 463  
 Kennedy, John G., 208, 307, 308  
 Kenny, Michael, 401  
 Kirchhoff, Paul, 66  
 Kirk, R. Carlos, 402  
 Kriegerberg, Walter, 25  
 Kroeber, A.L., 42  
 Kuschick, Murilo, 399 bis  
 Labarthe, María de la Cruz, 490  
 Landar, H.J., 166  
 Laughlin, R.M., 186  
 Law, Joan A., 289  
 Law, Joan L., 223  
 Leñero Orozco, Luis, 491  
 Leñero Otero, Luis, 276

- León Nicolás, 15, 16  
 León Márquez, Adrián Félix, 75  
 León Portilla, Miguel, 256  
 Lewis, Oscar, 105, 118, 123, 142, 153, 167, 178, 277  
 Lomnitz, Larissa A. de, 359, 420, 441, 464, 492, 503  
 Lona Reyes, Arturo, 403  
 López Chiñas, Gabriel, 106  
 López Ruíz, Mariano, 19  
 Lozoya, Carolina, 465  
 Lumholtz, Carl, 19 bis  
 Lustig, Nora, 436  
 Medraza, J.J., 484  
 Madsen, William, 360  
 Mann, Charles E., 224  
 Manrique Castañeda, Leonardo, 179  
 Margulis, Mario, 493  
 Martínez, Marielle, 494  
 Martínez Gracida, Manuel, 14  
 Mc Ginn, Noel F., 225  
 Medina Hernández, Andrés, 154, 195, 257, 383  
 Mellafe, Rolando, 221  
 Méndez y Mercado, Leticia Irene, 466  
 Mendieta y Núñez, Lucio, 28  
 Merrifield, William R., 155, 178, 196, 281, 334  
 Metzger, Duane, 180, 197, 198, 258  
 Miller, Frank C., 156, 209  
 Minnaert, Paul, 53  
 Mintz, Sidney, 113, 309  
 Miranda, Porfirio J., 437  
 Mirandé, Alfredo, 467  
 Molinari Soriano, María Sara, 468, 469  
 Monjarás-Ruíz, Jesús, 495  
 Montagu, Roberta, 187  
 Montiel, Miguel, 310  
 Montoya Briones, José de Jesús, 210  
 Monzón, Arturo, 82, 107  
 Moore, Alexander, 361  
 Moreno Manuel E., 188  
 Moreno Manuel M., 43  
 Morley, Sylvania G., 55  
 Muñoz, Humberto, 417, 418, 460, 488, 489  
 Muñoz Franco, María Lilitana, 470  
 Murillo, Nathan, 327  
 Murphy, Arthur Dennis, 471  
 Murphy, Timothy D., 298, 404  
 Nader, L., 198, 211  
 Nash, June, 255, 259  
 Nolasco Armas, Margarita, 421, 438, 439, 504  
 Novelo Grosa, Paulino 89  
 Nutini, Hugo G., 181, 226, 227, 260, 278, 405, 406, 407, 422  
 Oberg, Kaler, 135  
 Oettinger, Marion, 362  
 Olaya García, Irma, 496  
 Oliveira, Orlandina de, 417, 418, 459, 460, 488, 489  
 Olivera, Mercedes, 261, 262, 263, 264, 290, 291, 341, 384, 408  
 Olmos, Fray Andrés de, 1  
 Olmsted, D.L., 146, 246  
 Olson, Ronald L. 48, 54  
 Ordaz, Juan de, 6  
 Ordoñez Chipín, Martín, 328  
 Orozco y Jiménez, Francisco Fray, 22  
 Ortega y Medina, J.A., 108  
 Ortiz de Montellano, T., 108  
 Osborne, Lily de Jongh, 83  
 Palerm, Angel, 108

- Palomino Ojeda, Aquiles, 329, 342  
Parres, R., 140  
Parsons Claws, Elise, 49, 50, 60  
Passin, Herbert, 76, 79  
Paul, Benjamín, D., 72, 114, 124, 199  
Paul, Lois, 124, 199  
Paul, Lois, 124, 199  
Paz, Octavio, 157  
Pedrero, Mercedes, 493  
Peñalosa, Fernando, 279  
Pérez, Federico, 465  
Pérez-Lizaur, Marisol, 441, 464, 492, 503  
Pike, Eunice V., 101, 109  
Pimentel, Francisco, 10  
Pintos, Eduardo, 505  
Pomar-Zurita, 69  
Porras, Agustín, 498  
Pozas Arciniega, Ricardo, 84, 129, 147, 158  
Price, Richard S., 311  
Price, Sally H., 311  
Quilodrán de Aguirre, Julieta, 368, 370, 424, 442, 473  
Quirarte, Martín, 108  
Radín, Paul, 27, 32, 34, 44  
Ramírez, Ignacio, 9  
Ramírez, Pablo, 498  
Ramírez, S., 140  
Ramos, Reyes, 363  
Ravics, Robert S., 228, 280  
Rees, Michael James, 425  
Reeves, Peggy, 168  
Redfield, Robert, 36, 39, 51, 56 bis, 63  
Rendón, Teresa, 436, 493, 494  
Reyes Sánchez, Rudecindo, 212  
Rivera, Marie-Odile, 410  
Robles Uribe, Carlos, 189, 242  
Rocha Alduena, Irma, 371  
Rodríguez, Catalina, 385  
Rojas González, Francisco, 77, 443  
Romano, Octavio Ignacio V., 364  
Romney, A. Kimball, 243, 265  
Romney, Romaine, 243  
Rosaldo, Michelle Z., 266  
Rosenblueth Vieira, Ingrid Margarita, 444  
Rounds, J., 474  
Royce, Anya P., 386  
Roys, Ralph L., 52, 67  
Rubel, Arthur J., 244  
Rutsch, Metchthild, 506  
Sahagún, Bernardino de, 4, 5  
Salovesh, Michael, 330, 372, 411  
Saquic, Rosalío, 312  
Schneider, David M., 175  
Schwartz, Norman B., 343  
Scott, Michael Farrell, 426  
Selby, Henry A., 245, 267, 268, 292, 373, 412  
Selby, Robert Leon, 475  
Sepúlveda y Herrera, María Teresa, 313  
Shimkin, E.S., 70  
Siegel, Morris, 73  
Signorini, Italo, 413, 476  
Simeone, Mary Odell, 445  
Siverts, Henning, 229, 230, 293  
Slade, Doren L., 374, 414, 477  
Slocum, Mariana C., 128  
Solomieu, Silvestre, Blandine Marie, 507  
Sousberghe, L. de, 189, 200  
Soustelle, Georgette, 94  
Soustelle, Jacques, 61

- Spores, Ronald, 213, 269, 375  
Spitzer, Allen, 148  
Suárez Candaneda, Mireya, 294  
Sugiyama, Iutaka, 387  
Swadesh, M., 231  
Taggart, James M., 270, 331, 344, 388, 415  
Tapia Zenteno, Carlos de, 7  
Tarrés, María Luisa, 497, 498  
Tax, Sol, 125  
Tax, Susan, 214  
Taylor, 382  
Terán, 8  
Thomas, Norman D., 478  
Torrado, Lusana, 446  
Torres-Trueba, Henry E., 314  
Tozzer, A., 20  
Turner, Paul R., 246, 376  
Underhill, Ruth Murray, 65  
Uribe, C.R., 247  
Uribe, Elena, 241  
Valdivieso, Eulogio R., 35, 37  
Valencia, Enrique, 271  
Vargas (de Stavenhagen) Delgadillo, María Eugenia, 149, 154, 159, 160  
Villa Rojas, Alfonso, 56 bis, 85, 90, 91, 95, 110, 201, 215, 272  
Villalobos, Gabriela, 447  
Virk, R. Carlos, 416  
Vogt, Evon Z., 216, 295, 315  
Voorhees, T.E., 161  
Wagley, Charles, 111  
Waterhouse, V., 281  
Waterman, T.T., 24  
Watkins, M.H., 40  
Weigard, Phil C., 86, 274, 345  
Weithlaner, Robert J., 86, 119, 169, 275, 282  
Whitecotton, Joseph W., 427  
White, Douglas R., 422  
Whiteford, Andrew H., 170  
Wiest, Raymond E., 365  
Williams, G.E., 197, 258  
Wolf, Eric R., 113, 136, 138, 141, 309  
Woodrow, Borah, 171, 248  
York, Henry E., 172  
Young, Kate, 448, 479  
Zantwijk, R. Van., 202, 249  
Zimbalist, Michelle, 250  
Zingg, Robert M., 57, 499



## Noticias de los autores

---

Fray Bernardino de Sahagún, español (1499?-1590). Estudió en Salamanca alrededor de 1512 y en 1516 profesó en la Orden Franciscana. Llegó a la Nueva España en 1529 en donde vivió hasta su fallecimiento. Fue maestro en el Colegio de Santa Cruz de Tlaltelolco. Alrededor de 1547 comenzó a recoger materiales en lengua náhuatl —a partir de la información directa de los indígenas— acerca de casi todos los aspectos de su cultura; la mayor parte de esta información se encuentra en el *Códice Florentino* y los *Códices Matritenses*, cuya redacción se realizó después de 1570. Escribió, además, una *Psalmodia cristiana*, impresa en México en 1583. Es considerado el fundador de la etnografía en el Nuevo Mundo.

Carlos de Tapia Zenteno, novohispano ( ? - ? ). Colegial del Seminario

Tridentino, Bachiller en Teología y Cánones. Fue cura y juez eclesiástico en Tampamolón; catedrático de lengua náhuatl en la Real y Pontificia Universidad de México y el primero en el Seminario Conciliar de México. Fue autor de *Arte novísima de la lengua mexicana* (1753) y de *Noticia de la lengua husteca. . . con catecismo y doctrina* (1767), escrita c. 1727.

Terán ( ? - ? ). Sólo conocemos el apellido de este autor y que redactó su informe en Nagodoches en 1828. El trabajo fue publicado originalmente en 1870, siendo editor Manuel Payno, en el tomo II de la segunda época del *Boletín de la Sociedad de Geografía y Estadística de la República Mexicana*.

Ignacio Ramírez (“El Nigromante”), mexicano (1818-1879). Abogado de la

Escuela de Jurisprudencia de la Universidad de México. Perteneció, entre otras asociaciones, a la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística y a la Academia de Letrán; participó en innumerables discusiones científicas en sociedades científicas, liceos y escuelas nacionales. Periodista (*Don Simplicio*, *El clamor progresista*, *El monitor Republicano*, *La chinaca*, *La insurrección*, *El correo de México*). Profesor en el Instituto Literario de Toluca. Político (diputado al Congreso Constituyente, ministro de Justicia y Fomento en el Gabinete de Juárez, desterrado en California durante el Imperio, magistrado de la Suprema Corte de Justicia al reestablecerse la República). Se publicaron póstumamente sus *Lecciones de literatura* (1884) y sus *Obras* (1889).

Francisco Pimentel, mexicano (1832-1893). Hizo sus estudios principalmente con profesores particulares (por línea materna heredó los títulos de conde de Heras y vizconde de Querétaro). Político (regidor y secretario del Ayuntamiento de México y prefecto político de la capital en tiempos del Imperio, cargo al que renunció). Fundador de la Academia Mexicana de la Lengua, presidió el Liceo de Hidalgo y perteneció a muchas sociedades científicas de México y del extranjero. Filólogo con importantes aportaciones a la lingüística americana. Publicó *Cuadro descriptivo y comparativo de las*

*lenguas indígenas de México* (1862-1865) *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios para remediarla* (1864), *Economía política aplicada a la propiedad territorial en México* (1866), *Historia crítica de la poesía en México* (1883). Sus obras completas se publicaron en 1903-1904.

Nicolás León, mexicano (1859-1929). Cursó la carrera de medicina en el Colegio de San Nicolás Hidalgo de Morelia, en donde se tituló en 1883. Fue médico en ejercicio (con especialidad obstétrica), bibliófilo, lingüista, antropólogo físico, folklorista, arqueólogo, etnólogo, naturalista e historiador. Profesor de la Escuela de Medicina de Morelia, de latín en el Colegio Nicolaíta y de Botánica en Colegios Particulares (1883). Director de la sala de medicina y cirugía de mujeres en el Hospital Civil de Morelia (1885), Director del Museo Michoacano (1886), Profesor de Ciencias Naturales en la Escuela Normal de Oaxaca (1891), de Fisiología Vegetal en la Escuela de Agricultura de San Jacinto (1892), Miembro del Instituto Bibliográfico Mexicano (1899), Director del Museo Nacional de México (1900), Profesor de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología (1910) y miembro y presidente de la Academia Nacional de Medicina (1914). Publicó más de 500 trabajos, entre ellos: *Apun-*

tes para la historia médica de Michoacán (1886), *Apuntes para la historia de la cirugía* (1887), *Apuntes para la historia de la obstetricia* (1887), reeditor y prologista de *Quatro libros de la naturaleza* de Francisco Ximénez, publicado originalmente en 1615 (1888), *Anomalías y mutilaciones dentarias de los tarascos* (1890), *Bibliografía botánica mexicana* (1895), *Bibliografía mexicana del siglo XVIII* (1899), *Los precursores de la literatura médica mexicana en los siglos XVI, XVII, XVIII y primer tercio del siglo XIX* (1913). Fue, quizás, el primer antropólogo integral mexicano.

Canuto Flores, mexicano ( ? - ? ). Sólo conocemos, por los datos que el autor proporciona en el mismo artículo, que era sacerdote del Arzobispado de México.

Robert Dean Redfield, norteamericano (1897-1958). Realizó su actividad académica en torno a la University of Chicago: allí obtuvo su *Bachelor of Philosophy* (1920), se graduó de abogado (1921), recibió su doctorado (1928) y llegó a decano de la División de Ciencias Sociales en 1934. En 1923 visitó México por primera vez e inició su relación con los antropólogos mexicanos a través de Manuel Gamio. En 1926 realizó su trabajo de campo en Tepoztlán para, desde un enfoque funcionalista, analizar una comunidad

campesina que “por siglos había formado parte de la civilización”. De 1930 a 1946 llevó a cabo investigaciones de campo en la zona maya (Yucatán, Chiapas y Guatemala). Su interés principal fue la construcción de un modelo para la transición de las comunidades rurales a las comunidades urbanas (civilizadas). Tuvo gran influencia en la conformación de la “Escuela de Chicago” (de antropología social) y en la formación de antropólogos mexicanos (particularmente Alfonso Villa Rojas y Julio de la Fuente). Sus obras principales son: *Tepoztlan, a mexican village: a study of folk life* (1930), *Chan Kom: a maya village* (con Villa Rojas) (1934), *The folk culture of Yucatán* (1941), *A village that chose progress: Chan Kom revisited* (1950), *The primitive world and its transformations* (1953), *The little community: viewpoints for the study of a human whole* (1955), *Peasant society and culture: an anthropological approach to civilization* (1956), *Papers* (1962-1963).

Ralph Leon Beals, norteamericano (1901). Su vida académica ha girado en torno a la University of California, en donde obtuvo su *Bachelor of Arts* en filosofía (1926) y —bajo la dirección de Kroeber, Lowie y Gifford— su Ph. D. en antropología (1930); de la cual es profesor emérito de antropología. De 1930 a 1933 fue investigador del *National Research Council* y en

1940 fundó el Departamento de Antropología y Sociología de la University of California (Los Angeles). Fue profesor honorario del Instituto Politécnico Nacional en 1938. Su interés principal ha sido el estudio de la adaptación de las culturas nativas a las circunstancias modernas en América Latina; más de la mitad de su producción es sobre México, en donde llevó a cabo extensos trabajos de campo en el noroeste, en el centro y en el sur. Editor, entre otras revistas, del *Handbook of Latin American Studies* (1942-1947), *Acta Americana* (1943-1948), *Journal of American Folklore* (1947-1951), y *American Anthropologist* (1952-1960). Prolijo autor, entre cuyas obras destacan: *The contemporary culture of the Cahita* (1945), *Cherán: a Sierra Tarascan Village* (1946), *An introduction to Anthropology* (uno de los manuales más importantes de antropología general, escrito con Harry Hoijer; con sucesivas ediciones corregidas y aumentadas) (1953), *No frontier to learning: the mexican student in the United States* (1957), *Politics of social research: an inquiry into the ethics and responsibilities of social scientists* (1969). Formado en la tradición de Boas, es uno de los antropólogos norteamericanos más importantes de este siglo.

Frederick Russel Eggan, norteamericano (1906). Profesor de antropología

en la University of Chicago, en la que ha realizado una carrera prominente: *Bachelor of Philosophy* (1927), *Master of Anthropology* (1928) y Ph. D. (1933). Detentador de la medalla del *Viking Fund*, miembro de la *American Philosophical Society* y *Fellow* de la *National Academy of Sciences*. Su extenso trabajo de campo se ha concentrado en los indígenas del territorio norteamericano (hopis y cheyenes) y en las etnias indígenas de Filipinas (tinguian e igorot). Es autor de *Social organization of the western Pueblos* (1950), *The american indian: perspectives for the study of social change* (1966), *Essays in social anthropology and ethnology* (1975) y editor de *Social anthropology of North American Tribes* (1937). El discípulo más prominente de Radcliffe-Brown en norteamérica, es uno de los autores más reputados mundialmente en el campo del parentesco.

Pedro Carrasco, español naturalizado mexicano (1921). Profesor de antropología en la State University of New York, Stony Brook. Graduado de etnólogo en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (1945), Profesor de la especialidad de etnología de la E.N.A.H., de la University of California (Los Angeles) y del Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Sus estudios, además de versar sobre cultu-

ras contemporáneas, se han enfocado al ámbito etnohistórico. Es autor de *Los otomíes. Cultura e historia prehispánica de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana* (1950), *Tarascan Folk Religion* (1952), *Ethnohistory of Yucatán* (1953), *Some aspects of peasant society in Middle America and India* (1957), *Land and polity in Tibet* (1959), *The civil religious hierarchy* (1961), coeditor de *Economía política e ideología en el México prehispánico* (1976), *Estratificación social en Mesoamérica prehispánica* (1976) y *Essays in mexican kinship* (1976). Uno de los especialistas más reputados en el estudio del parentesco en México.

Calixta Guiteras, cubana (1905). Doctora en filosofía por la Universidad de La Habana (1930). Participó activamente en el movimiento contra la dictadura en su patria, por lo que tuvo que salir exiliada a México en 1935. Alumna de la carrera de etnología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (1939). Realizó trabajo de campo en Chiapas (bajo la dirección de Sol Tax) y en la Huasteca. Durante las décadas de 1940 y de 1950 fue profesora de la especialidad de etnología de la E.N.A.H; durante esa época combinó el trabajo académico con su participación en el movimiento revolucionario cubano. Es autora de *Sayula* ( ), *Los peligros del alma* (1961)

y de numerosos informes de campo (inéditos, microfilmados por la University of Chicago). Con el triunfo de la revolución cubana regresó a su patria en donde, entre otros puestos, ha fungido como miembro del Consejo Asesor del Instituto de Etnología de la Academia de Ciencias de Cuba. Es uno de los autores que más han trabajado el campo del parentesco en México.

Jesús Jáuregui, mexicano (1949). Profesor de tiempo completo de la Especialidad de etnología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, de la que ha fungido como coordinador (1979-1980). Bachelor of Science and Philosophy del *Moctezuma College* (Catholic University of America, 1968), Licenciado en etnología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (1978) y maestro en ciencias antropológicas, con especialidad en antropología social, de la Universidad Nacional Autónoma de México (1980). Ha realizado trabajo de campo en el Valle de Oaxaca, el Valle del Mezquital (Hidalgo), la Sierra Gorda (Querétaro), la Costa de Nayarit, la Costa Grande (Guerrero) y la Huasteca (Hidalgo y San Luis Potosí). Es autor de *Tabamex: un caso de integración vertical de la agricultura* (1980) y editor de *Replanteamiento marxista de la etnología: relaciones de producción y relaciones de parentesco en las*

*sociedades de linajes* (de próxima aparición en *Cuicuilco*).

Blandine Solomieu, francesa (1955). Licenciada en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (1981). Alumna de la maestría en antropología social de la Universidad Iberoamericana. Ha realizado trabajo de campo en el Valle de Toluca (Estado de México), la Costa de Hermosillo (Sonora), la región de Valsequillo (Puebla), la Mixteca Baja (Oaxaca), La Huasteca (San Luis Potosí) la Sierra de Chihuahua y la Meseta Tarasca (Michoacán).

Félix Báez-Jorge, mexicano (1945). Graduado de antropología social en la Universidad Veracruzana (1972); director de la Facultad de Antropología Social de dicha Universidad (1972-1974). Actual subdirector general de Antropología Social del Instituto Na-

cional Indigenista. Ha realizado trabajo de campo en Veracruz (zoque-popolucas, totonacos de la Sierra de Misantla y nahuas del Sur) y Chiapas (Zoques). Es autor de *Los zoque-popoluca: estructura social* (1973) y coautor de *Los zoques de Chiapas* (1975), *Siete ensayos sobre indigenismo* (1978) y *El pensamiento antropológico e indigenista de Julio de la Fuente* (1980).

Víctor Manuel Esponda, mexicano (1953). Profesor de asignatura de las especialidades de etnología y de arqueología de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Pasante de la carrera de etnología de dicha escuela. Ha realizado trabajo de campo entre los tzeltales-tzotziles, choles, zoques y lacandones (en Chiapas), en la Alta Tarahumara (Chihuahua), entre los seris de Punta Chueca (Sonora), en la Huasteca (San Luis Potosí) y en la Costa de Nayarit.

# DOCUMENTOS

## Lucha por derechos laborales en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social

Jorge Alonso\*

---

### 1. De profesionales a trabajadores

Los antropólogos sociales nacieron de una trasmutación: profesionales provenientes de otras disciplinas, estudiosos de sociedades ajenas a las propias, hicieron surgir una profesión liberal nueva que empezó a reproducirse y constituirse con propia especificidad. Además, su inicio tuvo un indeleble pecado original: la antropología apareció como respuesta a necesidades de la estructura colonial, como instrumento de países metropolitanos, y bajo el signo de la dominación y sujeción de los pueblos dependientes y explotados. En esta forma, descarada o hipócrita, la antropología social fue adquiriendo la mayoría de edad en complicidad con las fuerzas más oscuras. En su plenitud, y en países con profunda tradición de reivindicaciones anticoloniales y antimperialistas, se produjo una rebelión y rompimiento. Inmersos en procesos sociales de grupos en lucha por sus derechos económicos y culturales, muchos antropólogos se pasaron de bando y empezaron una búsqueda

\* Jorge Alonso, investigador del CIESAS y secretario general del SUTCIESAS.

\* Secretario General del Sindicato Unico de trabajadores del CIESA (SUTCIESAS). Ponencia presentada en la mesa redonda sobre *Las relaciones laborales de los trabajadores académicos*, organizada por el Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales, A. C., y que se efectuó el martes 20 de octubre de 1981. En esta mesa participaron también la presidenta del CEAS, Victoria Novelo, y compañeros del SITUAM (Sergio Martínez), del STUNAM (José Woldenberg) y Sindicato de Académicos del INAH (María Elena Morales).

científica propia al servicio de las clases subalternas. Este fenómeno no solo obedece a esa proletarianización de la conciencia descrita por Marx y Engels en el *Manifiesto del Partido Comunista*, por la que sectores de la pequeña burguesía se incorporan a la lucha obrera. El desarrollo de la fase actual del capitalismo, caracterizado como capitalismo monopolista de Estado, se ha encargado de convertir a grandes sectores de la población en auténticos trabajadores, sujetos mediata o inmediatamente a los caprichos de la acumulación de capital. No solo ha desmembrado de la antigua clase media de principios de siglo a los empleados dedicados a tareas administrativas, sino que ha tocado a los cuadros científicos, despojándolos de su prístina superioridad sobre los obreros de la industria, haciéndoles perder su independencia ocupacional y aun golpeándolos en sus niveles salariales. La antigua pequeña burguesía de profesionales va desapareciendo de hecho, aunque perduren falsas imágenes de conciencia. El avance implacable del capital monopolista transforma prácticamente a la mayoría de la población en empleados del capital. En esta forma, como lo indica mordazmente Harry Braverman (1975: 4-6-3),<sup>1</sup> cuadros científicos, técnicos, especialistas y profesionales de todo tipo, ya sea en la iniciativa privada, ya sea en el Estado, a semejanza de la clase obrera, han dejado de poseer "independencia económica u ocupacional", son empleados por el capital y sus vástagos, no tienen control sobre el proceso de trabajo, ni en los medios de producción fuera de su empleo, y deben renovar su trabajo para el capital, incesantemente, a fin de subsistir.

## 2. Salvaguardando lo académico a costa de lo laboral

En 1973, se creó el Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CISINAH), con el fin de que, contando con elementos científicos de alto nivel, se enfatizara la investigación científica creativa que llegara al análisis de los problemas nacionales más significativos. Paradójicamente, para asegurar este cometido, se establecieron relaciones *sui-generis* entre la institución y los

1. Braverman, Harry: *Trabajo y capital monopolista*. Editorial Nuestro Tiempo, 1975.

investigadores. No obstante que en el decreto<sup>2</sup> de creación del Centro se ordenaba que las relaciones de trabajo se deberían regir por la Ley Federal de los Trabajadores al Servicio del Estado, solo se les reconoció base a un puñado del personal administrativo, y no inmediatamente. El decreto también ordenaba que el personal del Centro debería quedar incorporado al régimen de la Ley del ISSSTE; tampoco esto se llevó a cabo, sino muchos años después. Para colmo, un prejuicio se fue imponiendo; sindicato y excelencia académica estaban reñidos. Además, la posibilidad de una organización laboral se desechó, dado que se enfatizaba la idea de que el Centro era un lugar de "paso". La línea establecida era la renovación periódica del personal académico, "a fin de formar a la mayor cantidad posible de estudiantes y de jóvenes profesionales, que de este Centro deben irradiar hacia los lugares y las instituciones donde su presencia y su trabajo sean más necesarios".<sup>3</sup> No obstante, la realidad iba configurando un núcleo de personal académico estable, la idea de "paso" prevalecía en contra de los derechos emanados de las relaciones laborales de hecho. Dado que se exigía tiempo completo y exclusividad, se reconocía la necesidad de establecer compensaciones adecuadas al personal académico;<sup>4</sup> sin embargo, la crisis inflacionaria hizo trizas este deseo. Los conflictos laborales no escaseaban, y se trataban de resolver "de una manera familiar", pero no del todo satisfactoria. El deterioro de los niveles de vida crecía y las condiciones laborales seguían siendo malas. Antigüedad, año sabático, y otras prestaciones acostumbradas en el medio académico, no se tenían en cuenta. Sin embargo, el personal de investigación toleraba eso, pues gozaba de una gran participación en la dirección académica del Centro.

### 3. Hacia la defensa de los derechos laborales

En los últimos tiempos del CISINAH, se empezó a estudiar un pliego de demandas laborales. Este proceso se vio interrumpido a causa del cam-

2. El decreto de fundación del CISINAH fue dado el 19 de septiembre de 1973. Véase en *Centro de Investigaciones Superiores del INAH*, México. Ediciones de la Casa Chata, 1975, págs. 13-21.
3. Véase al respecto el, "Programa-presupuesto 1974" en la misma publicación; pág. 84.
4. *Ibidem*. "Memorándum 1, Principios y Normas Generales", pág. 58.

bio de CISINAH por CIESAS (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social), ocurrido en septiembre de 1980.<sup>5</sup> La toma de posesión de la nueva dirección sucedió en los inicios de octubre, y con sus actuaciones, las contradicciones laborales se extremaron. En un principio, la formulación de demandas seguía manteniendo los contratos por tiempo y obra determinados; los problemas principales se centraban en torno de prórrogas a tales contratos, ya que generalmente los proyectos de investigación han sido muy ambiciosos, y el plazo mayor que imponía la costumbre no podía pasar de dos años. Además, como un elemento ganado por la práctica cotidiana, se seguía defendiendo el carácter de dirección participativa y colectiva en los programas y proyectos que integran el Centro. A principios de este año, en las primeras escaramuzas de diálogo con la nueva dirección, los trabajadores, apoyados en la estructura de una asamblea permanente, elaboraron un pliego de demandas laborales. La primera exigencia era que la dirección reconociera a la representación de los trabajadores, para que de común acuerdo se elaboraran las condiciones generales de trabajo. En este documento había un avance; se estipulaba la base para los trabajadores académicos, contra la tendencia patronal de entender como personal de confianza a todos los investigadores. Se exigían nombramientos a los trabajadores de base, aunque todavía persistía la confusión entre nombramientos y contratos. Se demandaba la antigüedad, desde el ingreso en el CISINAH, se solicitaba un aumento general de salarios, a partir del 1o. de enero de 1981, y la nivelación con la UNAM. Además, se enlistaba una serie de prestaciones que respondían a las necesidades reales de la investigación antropológica. Ante esto, la dirección dijo que la comisión que representaba a los trabajadores no tenía carácter legal, e insinuó la necesidad de que se creara un sindicato.

La táctica de la dirección, que se pronunciaba por postulados progresistas, y que de hecho frenaba las iniciativas de los trabajadores, llevó, por una parte, a aumentar la desconfianza por la creación de un

5. Véase al respecto el decreto de fundación del CIESAS. Publicado en el *Diario Oficial*. 12 de septiembre de 1980. Primera sección, págs. 50-52. En dicho decreto, se indica que "el personal y los recursos materiales y financieros con que actualmente cuenta el CISINAH, se integrarán al CIESAS, el que además, responderá en sus términos, de las obligaciones contraídas a la fecha" (Art. 3o. transitorio).

sindicato, y por otra, a tratar de establecer otro tipo de negociaciones. Así, a través de varios experimentos organizativos, en mayo de este año, se llegó a la integración de una comisión laboral para que convirtiera los monólogos de la dirección en negociaciones efectivas. La comisión laboral revisó los tabuladores vigentes de salarios y entregó a la dirección un documento con proposiciones de criterios clasificatorios de los trabajadores administrativos, y volvió a exigir que la clasificación del personal académico se hiciera en equiparación con la UNAM. Otra tarea encomendada a esta comisión, fue la de acelerar un proceso organizativo para poder contar con una instancia laboral con personalidad jurídica. Las alternativas que empezó a explorar llevaban a una coalición, o a una asociación civil, o a un sindicato.

En este contexto, dado que la definición laboral está íntimamente conectada con el trabajo de investigación, surgió otra demanda que urgía la normalización de la vida académica del Centro, ya que la dirección había desmembrado los órganos académicos colegiados, retenía indefinidamente decisiones que tenían que ver con la marcha de los proyectos, e instrumentaba el crecimiento de una dirección administrativa divorciada de la investigación, que en lugar de servir de apoyo a las tareas encomendadas al centro, las obstaculizaba.

La dirección trató de escindir a la comisión laboral: argumentaba que a los asuntos académicos no tenían porqué ir los representantes administrativos. Así se llegó al acuerdo de la formación de una comisión mixta paritaria de académicos, para discutir la clasificación y aumento salarial de este, y la formación de una comisión mixta paritaria que actualizara el documento que se había presentado del personal administrativo, y que formulara un reglamento de escalafón. A mediados de julio de este año, los representantes académicos en la comisión mixta paritaria, sometieron a consideración y estudios una propuesta de tabulador para dicho personal, en el que se atendía a las sugerencias de los trabajadores, para que los cambios fueran aceptados por consenso. En su elaboración, se tomó como base comparativa la UNAM; este documento pretendía ser un instrumento que atendía, tanto a los problemas salariales, como a los lineamientos de la política académica. Sin embargo, la dirección prosiguió en sus argucias de diálogo, impidiendo cualquier solución. En esta forma, no obstante que la resistencia para la formación de un sindicato seguía siendo fuerte, a través de asesorías se

comprendió que la única forma legal posible de defender los derechos laborales era el sindicato. Se hizo un *referéndum* entre los trabajadores, y la votación fue contundente: había que constituir un sindicato. Este se hizo realidad en septiembre de este año, en medio de un proceso unitario, democrático e independiente.

#### 4. Agresión en contra de los derechos laborales y académicos de los trabajadores del CIESAS

Todavía no cumplía un mes el sindicato, cuando sufrió la primera provocación. A finales de septiembre, la dirección, unilateralmente, y basándose en un procedimiento desconocido, anunció una "equiparación", que en realidad, implicaba una baja de categorías a todo el personal del Centro, tanto académico, como administrativo. La respuesta del sindicato no se hizo esperar: mítines, protestas internas, protestas públicas, solicitud de intervención del presidente de la Junta Directiva del Centro.<sup>6</sup> Finalmente la dirección se tuvo que sentar a la mesa de negociaciones. No obstante, ha proseguido en sus tácticas dilatorias y se han multiplicado acciones encaminadas a burocratizar al Centro. La dirección, de hecho, se ha puesto en manos de gente ajena totalmente a la antropología, incapaz de entender el carácter de la investigación antropológica y obstinada en uniformar la estructura del Centro, siguiendo esquemas burocráticos y extraños a su especificidad. No obstante, la lucha de los trabajadores se ha levantado en defensa de sus derechos laborales y hacia la conquista de una institución al servicio del pueblo.

#### 5. Los derechos laborales de los trabajadores íntimamente vinculados en una orientación académica, democrática y popular

En 1968, estalló un descontento popular que la intransigencia y represión no pudieron contener. Fue avanzándose y consolidándose una

6. La Junta Directiva es el órgano superior de gobierno del Centro. La integran el secretario de Educación Pública, quien la preside; los subsecretarios de Cultura y Recreación y de Educación Superior e Investigación Científica de la SEP; los directores del Instituto Nacional de Antropología e Historia y del Instituto Nacional Indigenista; el director general del Centro; tres miembros designados por el presidente de la Junta Directiva, y un representante de los investigadores del propio Centro, que será elegido por voto directo de sus representados ("Decreto por el que se crea el CIESAS". *Diario Oficial*. 12 de septiembre de 1981, primera sección, artículo 4o.).

tendencia democratizadora y progresista en el ámbito de la educación superior. 1981 está significando la renovación de la intransigencia que pretende echar atrás los logros alcanzados por los trabajadores académicos. El conflicto de la Universidad Autónoma Metropolitana es una muestra clara del contraataque de las fuerzas reaccionarias: hay violaciones flagrantes al contrato colectivo, se hacen cateos ilegales a estudiantes y trabajadores, a cargo de agentes de órganos represivos; surgen amenazas en contra de los estudiantes, a causa de su apoyo al sindicato. Los sindicalistas de la UNAM también están siendo hostigados. Lo denunciado por el Sindicato de Trabajadores e Investigadores Agrícolas es paradigmático: se impuso una estructura burocrática, un control vertical; se hicieron cambios de adscripción al personal académico; se boicoteó y reprimió al personal académico; finalmente, se ha pretendido liquidar al sindicato independiente, con una maniobra que intenta transferir a los trabajadores a un "sindicato charro". Tampoco es casual la confusión y anarquía que existen en cuanto al régimen jurídico de diversas instituciones de educación e investigación superior. A pesar de que en realidad son semejantes, y aun iguales, unas se encuentran en el apartado A y otras han sido colocadas en forma arbitraria en el apartado B. Esto pretende restarles posibilidades de lucha y obstaculizar un frente común. No obstante, la única alternativa actual es la de conjuntar las fuerzas del sindicalismo independiente, más allá de las fronteras del sector educativo. El ataque de la reacción va más allá de nuestro medio. Y hay que frenarlo y derrotarlo. No podemos permitir que nos sean arrebatadas conquistas alcanzadas. No podemos tolerar el sofisma que intenta separar lo académico y lo laboral. Nuestro trabajo, al ser académico, tiene que ver íntimamente en ese quehacer específico y con su orientación. Los sindicatos, en el nivel superior de educación e investigación, tienen que mantener la lucha por el reconocimiento de los derechos laborales y por la política académica y de investigación inherente a la especificidad de su trabajo. Tienen que hacer un frente único, vinculándonos más que nunca en la lucha de las clases oprimidas y explotadas a cuyo servicio deben poner el esfuerzo y los logros de la educación e investigación superior. Solo así podrán vencer y colaborar en hacer que avance un proyecto alternativo de nación.