

Las uniones consensuales y la nupcialidad en Tlaxcala rural y México: un ensayo de interpretación cultural

DAVID ROBICHAUX ✦

En el presente trabajo¹ propongo, a partir de preguntas que surgieron a raíz del trabajo de campo que realicé como etnólogo en una comunidad tlaxcalteca y de otras investigaciones,² analizar varios conjuntos de datos estadísticos provenientes de registros civiles y parroquiales de Tlaxcala rural para hacer una reflexión acerca del fenómeno de las uniones consensuales y la nupcialidad en dicha región y en México en general. No pretendo comprobar hipótesis, sino invitar a los estudiosos de la nupcialidad en México a considerar ciertas dimensiones del fenómeno, que permiten interpretar las estadísticas desde el punto de vista de las prácticas culturales, las cuales, seguramente, reflejan la complejidad ideológica de los actores sociales.

P

ara enmarcar esta discusión, comenzaré con una breve revisión de algunas obras que tratan la evolución y la variación de las prácticas nupciales en el ámbito europeo, donde se han realizado numero-

✦ Programa de
Posgrado en
Antropología Social
Universidad
Iberoamericana

¹ Una versión preliminar de este artículo fue presentada en la sesión sobre nupcialidad organizada por Julieta Quilodrán en la IV Reunión Nacional de Investigación Demográfica en México, celebrada en el Colegio de México el 23-27 de abril de 1990.

² Ver, por ejemplo, Robichaux 1992 y 1996, donde se analiza el impacto del trabajo asalariado en la edad de formación de la pareja.

sos estudios sobre los diferentes aspectos de la nupcialidad y la ilegitimidad. Considero de especial importancia los planteamientos de Jack Goody, ya que suponen un intento de explicar la existencia de prácticas que, históricamente, no concuerdan con las normas de la cultura dominante o hegemónica, situación que presenta ciertas similitudes con la que encontramos en México. Me referiré también a algunos estudios realizados en el ámbito caribeño, donde se da un alto índice de uniones consensuales, así como a determinados estudios que abordan esta problemática en México. Luego presentaré materiales etnográficos recabados fundamentalmente en la comunidad de Santa María Acxotla del Monte, pero complementados con algunos datos provenientes de otras comunidades de Tlaxcala rural. Con el propósito de explorar la profundidad histórica de los fenómenos constatados etnográficamente, analizaré datos de registros civiles y parroquiales procedentes de cuatro comunidades de Tlaxcala, no siempre fácilmente comparables dada su disparidad temporal. A pesar de estas dificultades, los datos permitirán proponer varias hipótesis de interpretación, a la luz del material etnográfico recabado en el campo. Concluiré con una breve discusión de algunos de los planteamientos relativos a la nupcialidad en México y propondré algunas ideas sobre posibles formas de abordar el tema en nuevos estudios.

Conceptos culturales del matrimonio, en el tiempo y en el espacio.— Los conceptos culturales en torno al matrimonio, aun en países y épocas en donde el poder espiritual y/o temporal de la Iglesia es o era importante, han variado enormemente. De acuerdo con Goody (1983), los valores, creencias y prácticas particulares relativas al matrimonio de la sociedad europea son el resultado de un larguísimo proceso de imposición por parte de la Iglesia, que se inició en la época de Constantino al declarar el cristianismo religión oficial. La Iglesia como institución desempeñó un papel clave al moldear muchos aspectos de la cultura europea relativos a los valores, conceptos y prácticas que regían la nupcialidad, logrando que se conformaran tanto a las creencias del cristianismo oficial como a las necesidades de la Iglesia como institución político-económica. Así, durante el

Medioevo, la Iglesia impuso paulatinamente a los europeos instituciones como el matrimonio monógamo, cuya validez —mediante una serie de requisitos que se sustentaban en la autoridad moral, sobrenatural y temporal— llegó a ser controlada exclusivamente por el clero.

El proceso referido no se dio de golpe: la definición de lo que era un matrimonio válido varió con el tiempo y fue sólo hasta el siglo XII que llegó a fijarse (Goody 1983:146). Previamente a dicha reglamentación doctrinal de la validez del matrimonio, el consentimiento de los esponsales bastaba para que una unión fuera *válida* y dicha *validez* no dependía de ninguna ceremonia pública. Sin embargo, Goody destaca el hecho de que un matrimonio *válido* no era necesariamente un matrimonio *lícito*. Para que un vínculo matrimonial fuera plenamente *lícito*, era necesario cumplir con ciertos procedimientos, tales como: el compromiso formal ante testigos; las amonestaciones públicas en la parroquia; el intercambio del consentimiento de los desposados; la entrega de la dote y la entrega de la novia por el padre de ésta, todo ello seguido por una misa (Goody 1983:147). Cito *in extenso* a Goody para contrastar lo *lícito* con lo *válido*:

“Pero mientras sólo esta forma de matrimonio era lícita (Goody se refiere a la forma que se llevaba a cabo en las condiciones antes citadas), podían ser válidas otras uniones. El compromiso seguido por el acto sexual se convirtió en matrimonio, aun sin solemnizarse en la iglesia. Siendo así, puesto que los hombres y las mujeres no siempre se casaban *in facie ecclesiae*, pactando algunos su acuerdo en casa, o en un campo, un huerto, o aun en una cama, con frecuencia surgieron problemas para comprobar a satisfacción de los jueces eclesiásticos que había ocurrido un matrimonio..... Mientras que era, sin duda, la intención de la mayoría de las parejas seguir la celebración privada con una pública, ésta no ocurría en todos los casos”. (la traducción es mía) (Goody 1983:147).

Fue en el Concilio de Trento que tuvo lugar en el siglo XVI cuando la Iglesia logró imponer su plena autoridad sobre las uniones, invalidando aquéllas que no fueran realizadas en público ante el párroco (Goody 1983:148). No obstante, tardaron en desaparecer



costumbres como *les fiançailles*, o compromiso formal, que todavía persistía en Normandía en el siglo XVII. Incluso los especialistas en derecho canónico consideraban que este compromiso formal, que consistía en el intercambio de regalos o dinero previo a la ceremonia religiosa, daba el derecho a la pareja a compartir el lecho antes de la bendición eclesiástica (Goody 1983:148).

Según Goody (1983:149), la implantación de las nuevas normas culturales impuestas por la Iglesia no fue tan arrolladora. Este autor interpreta fenómenos como los embarazos prenupciales, el *bundling*³ y los matrimonios consensuales como persistencias de costumbres matrimoniales enraizadas en la cultura popular y que se remontaban a épocas posiblemente pre-cristianas. También Shorter (1975:103-106) señala la persistencia en Escandinavia y en algunas regiones de Alemania de la costumbre mediante la cual los novios iniciaban las relaciones sexuales a partir de un compromiso formal. Es más, este autor considera que en realidad el “matrimonio” escandinavo comenzaba con el noviazgo (Shorter 1975:106). Por otro lado, Flandrin (1979:181) afirma que, en el Medioevo europeo y en el siglo XVIII, a veces los muy pobres vivían en unión libre porque no tenían recursos para casarse. También observa que rara vez se encuentran evidencias de su prole en los archivos.

Otros autores han estudiado el fenómeno de los hijos ilegítimos sin preocuparse por distinguir entre hijos sin padre reconocido e hijos productos de una pareja no unida por el vínculo matrimonial formal. Es decir, a pesar de que a veces reconocen subtipos del fenómeno, algunos autores han tratado las uniones consensuales y a las madres solteras bajo la misma categoría de la ilegitimidad (Ver, por ejemplo, la discusión de Laslett 1980:1-68). El interés del presente estudio es la unión consensual, la cual distingo del fenómeno de niños sin padres reconocidos. Por lo tanto, para fines del presente trabajo considero más útiles las ideas propuestas por Goody acerca de la pervivencia de costumbres muy antiguas.

³ La acostada de la pareja semivestida, arreglada por los padres, generalmente con una tabla que separaba a la pareja en la cama. Según Stone (1979:384-385) se estilaba en Nueva Inglaterra y aún persistía a principios del siglo XIX.

Además, si se habla de uniones consensuales desde la perspectiva de la existencia de un conjunto de prácticas culturales en discrepancia con las de la cultura hegemónica, habría que pensar en el término *consensual*, no sólo como algo que surge de un acuerdo entre la pareja sino que, de alguna manera, existe un consenso en el seno de un grupo o de una cultura en cuanto al reconocimiento de la unión. En este sentido, es útil introducir el concepto de “principio de legitimidad” propuesto por Malinowski. Ante la falta de prácticas tan tajantes como la boda, que en las sociedades occidentales marcan formal y públicamente la unión de la pareja, este autor sostiene que deben aplicarse otros criterios para hablar de hijos legítimos o ilegítimos en otras sociedades. Para Malinowski, un hijo era legítimo, no tanto por la existencia de una ceremonia pública de matrimonio, sino por el hecho de que algún hombre asumía “el papel de padre sociológico, es decir, el guardián y el protector, el vínculo masculino entre el hijo y el resto de la comunidad” (citado por Laslett 1980:5).

Preocupado por las dificultades de comparar índices de ilegitimidad en distintas épocas y en diferentes culturas, Laslett (1980:7) afirma que las reglas de respetabilidad “...occidental, blanca, anglosajona, protestante, victoriana y post-victoriana, sobre todo la respetabilidad de la clase media —son mucho más drásticas que las exigencias del principio de legitimidad y más restrictivas que lo que establece la ley del Estado y aun de la convicción cristiana” (la traducción es mía). De este modo, muchos de los estudios del fenómeno de la ilegitimidad se basan en conceptos culturales europeos —y podemos agregar, de ciertas clases sociales europeas— lo que dificulta enormemente su aplicación a otras culturas y las comparaciones interculturales. Es más, como señala Laslett, los conceptos encierran prejuicios de clase y etnocentrismos a los que subyacen juicios morales y, de acuerdo con las citas anteriores de Goody, Shorter y Flandrin, distan mucho de ser conceptos universales, ya que no son aplicables en toda Europa ni en todo momento histórico.

En los estudios efectuados en el área caribeña se destaca el problema de la ausencia de un concepto universal de matrimonio y de legitimidad. Entre los garifunas (también conocidos como los caribes



negros), un grupo de afroestizos con orígenes en las Antillas Menores pero que actualmente viven en la costa caribeña de varios países centro-americanos, Nancie Solien (González) señala la escasa frecuencia de matrimonios sancionados por las autoridades civiles y religiosas. En consecuencia, la autora se ve obligada a distinguir entre el matrimonio “occidental” sancionado por la Iglesia y el Estado y lo que ella denomina “matrimonio étnico”, que es la costumbre local para la formación de la pareja (Solien 1969:81). En esta etnia predominan los grupos domésticos encabezados por las mujeres y la pareja inicia la relación conyugal, sin ceremonia formal, viviendo en casas separadas. El hombre permanece en casa de su madre aunque pasa noches con su pareja, quien también vive en casa de su propia madre. Existe una propensión —además del deseo—, si la estabilidad de los ingresos lo permite, a establecer la residencia neolocal pero, dadas las circunstancias económicas, no siempre se logra (Solien 1969:83).

A pesar de que en la sociedad mexicana existe un mito que enaltece un solo modelo de formación y composición familiar —el derivado de la doctrina cristiana⁴—, distintos investigadores han señalado para el caso de México un alto índice de grupos domésticos encabezados por mujeres (Tuirán 1995:17-19), así como altos índices de uniones consensuales (Pebly y Goldman 1986:267). Además, dichos fenómenos que se apartan del modelo occidental —es decir, de la versión católica oficial— no son nuevos ni exclusivos de ciertos estratos de la sociedad, ya que fueron señalados por historiadores en capas sociales de distintos niveles económicos y de distinta filiación étnica en la época colonial (Ver, por ejemplo, Calvo 1991, en referencia a la situación en Guadalajara en el siglo XVII).

En un esfuerzo por sistematizar los fenómenos que se apartan del modelo tradicional de la familia mexicana unida por la autoridad de la Iglesia, Quilodrán plantea la existencia de dos patrones de nupcialidad en México: el “tradicional”, que predomina en el país y se aso-

⁴ Por ejemplo, de la Peña (1984:212 y 226-227) sostiene que tanto rancheros mestizos, empresarios criollos y campesinos indígenas del sur de Jalisco compar ten los mismos “principios ideológicos” en torno al matrimonio y la formación de la familia. Es evidente que se trata de los “principios ideológicos” emanados de la doctrina oficial de la Iglesia que permean el estrato hegemónico (criollo) de esta sociedad regional.

cia con las normas de la Iglesia católica sobre la nupcialidad (1989:611), y el patrón del Golfo-Caribe, que se encuentra en Veracruz y se asemeja en cierta medida a los patrones ampliamente descritos en el Caribe. En este último patrón "...una gran parte de las uniones no recibe la sanción de la Iglesia, que existe una proporción importante de uniones consensuales o libres y que la disolución de uniones se acompañaría más frecuentemente que en otras regiones de una unión ulterior" (Quilodrán 1989:612). Se trata, desde luego, de un intento de aplicar el esquema del alto índice de uniones libres asociadas con matrimonios poco estables descrito por muchos autores para el área del Caribe (Ver Solien 1969: 118-133 para una discusión de parte de la literatura).

Si bien es posible que el modelo Golfo-Caribe tenga aplicación en ciertas regiones del país,⁵ otras investigaciones han mostrado que las uniones consensuales no son necesariamente inestables. Por ejemplo, Pebley y Goldman (1986) intentan descubrir con qué frecuencia las uniones que comienzan como consensuales en México llegan a legalizarse. Subrayan que en la Encuesta Mexicana de Fecundidad (EMF) se detectó que el 12% de las mujeres unidas lo estaban bajo el régimen de unión libre y citan a Quilodrán (1982), quien afirma que una proporción sensiblemente mayor había vivido en este tipo de uniones en alguna época de sus vidas (Pebley y Goldman 1986:267). Estas autoras también sostienen que la cohabitación previa al matrimonio no constituye una variable que influya en la estabilidad del matrimonio (Pebley y Goldman 1986:290). Esto sugiere que el fenómeno de la unión consensual en México debe de interpretarse desde una perspectiva distinta a la del modelo Golfo-Caribe planteado por Quilodrán (1989). Por otro lado, a partir de datos del EMF, Pebley y Goldman afirman que las uniones libres representan más de la cuarta parte del total de uniones en México y constituyen una alternativa aceptable al matrimonio civil o religioso, aunque frecuentemente constituyen un paso en el camino hacia el matrimonio legal (Pebley y Goldman 1986:280).

⁵ Para la costa de Veracruz, Graciela Alcalá (1985) describe una situación de uniones inestables que corresponde al modelo Golfo-Caribeño de Quilodrán.



Continuidad y cambio de las costumbres en torno a la formación de la pareja en Tlaxcala rural.— A partir del método de la etnografía —es decir, a través de estancias prolongadas en el campo en las cuales, mediante la observación participante complementada por entrevistas semi-dirigidas— fue posible constatar que en las comunidades tlaxcaltecas de Acxotla del Monte y Tepeyanco numerosas parejas viven en unión libre y muchas otras, ya casadas por lo civil y/o por la Iglesia, habían iniciado su vida de pareja de este modo.⁶ En Acxotla del Monte es frecuente oír la expresión “ya agarró mujer” para referirse a la formación de la pareja. También al preguntar si una pareja está casada, se puede oír que “todavía no se casan, nomás están juntos”.⁷ Esta forma de expresión es tan común que no cabe la menor duda que implica una norma estadística en cuanto al inicio de la relación conyugal.

Después de visitas más cortas a otras comunidades del suroeste de Tlaxcala tuve la impresión de que el fenómeno era bastante generalizado. En 1989, algunos informantes casuales me indicaron que preferían postergar la legalización de la unión, ya que el período de unión libre era como una prueba para ver si la pareja se llevaba bien. Después, si la pareja congeniaba, se procedía a formalizar la unión ante las autoridades. Esta idea de un período inicial de prueba también surgió en varias entrevistas realizadas por María Eugenia Guzmán (Comunicación personal 1996) en una práctica de campo realizada en San Luis Teolocholco en 1996. Por otro lado, en el Ejido de Guadalupe, cerca de Apizaco, los jóvenes, al iniciar la cohabitación, suelen levantar un acta ante el agente municipal, como una manera de formalizar la unión sin llegar a legalizarla. Se considera que este trámite responsabiliza al hombre por los hijos que nazcan de la unión (Valdemiro Barreiro 1987: comunicación personal). Aunque no hemos estudiado sistemáticamente la idea de un matrimonio a prueba o el índice de fracaso matrimonial,⁸ la expresión explícita de estos

⁶ Trabajo de campo en distintos períodos a partir de 1974 hasta la fecha en Acxotla del Monte, y Trabajo de Campo en Tepeyanco de 1986 a 1989.

⁷ También se emplea el término “amancebados” para referirse al mismo fenómeno.

⁸ En Acxotla del Monte se dan casos de divorcios pero, de manera más frecuente, los fracasos matrimoniales terminan

pocos datos sugiere que el concepto no es del todo desconocido en Tlaxcala rural.

En Acxotla del Monte y en otras comunidades del suroeste de Tlaxcala, se cuenta que en el pasado se pedía la mano de la novia de una forma altamente ritualizada y que, actualmente, lo que se conoce localmente como el “pedimento”, al menos con el mismo grado de formalidad que en el pasado, es menos frecuente. Varios informantes coinciden en sus relatos del pedimento y, si bien es arriesgado especular sobre su relativa frecuencia en la época actual en comparación con el pasado, se puede pensar que este rito constituía una norma cultural en el sentido de una forma ideal vista por la gente como la manera correcta de realizar las cosas. He aquí cómo se realizaba el pedimento:

Los padres del pretendiente, en compañía de sus padres y a veces padrinos y músicos, llevaban un brasero con fuego, una vela en un candelero, flores, un petate y dos canastas grandes de pan y se presentaban temprano en la mañana a la puerta de la casa de la novia. Solicitaban permiso para entrar a la casa y, una vez adentro, pedían permiso para prender la vela, la cual colocaban junto con las flores ante los “santitos”, es decir, en el altar de la casa. Después de dirigirse a los familiares de la pretendida, expresando el deseo de su hijo de casarse con ésta, entregaban las canastas de pan a los parientes de la novia. Luego extendían el petate y lo regaban de flores, dulces y galletas, que eran recogidos por los hermanos varones de la novia. Entonces se fijaba la fecha de la boda, la cual generalmente se llevaba a cabo dos o tres meses después. En esta ocasión la familia de la novia ofrecía mole y pulque a los familiares del novio y éstos en la tarde entregaban guajolotes vivos al padre de la novia. Cabe mencionar que este ritual se efectuaba después de varios contactos previos entre los padres de los novios y era normal que los padres de la novia no aceptaran los primeros acercamientos. Varios informantes también indicaron que el acuerdo entre los novios era condición para que se efectuara este rito y que los padres no podían imponer su voluntad

en separaciones permanentes. La expresión empleada localmente es “ya se dejaron” o “ya se soltaron”, y la conducta esperada después de terminar la unión es que cada uno “agarre mujer” o “agarre hombre”.



sobre la elección de la pareja de sus hijos. A modo de ejemplo, una mujer nacida en 1935 nos relató en 1996 el proceso de su boda que tuvo lugar en 1960. La comitiva de su pretendiente, encabezada por el padre de éste, hizo cuatro visitas a su casa, ofreciendo en cada ocasión un gran chiquihuite de pan a sus padres. En la cuarta ocasión se aceptó la propuesta y se fijó la fecha para la boda civil. La pareja se casó pronto por lo civil y, finalmente, 29 años después se celebró la boda religiosa.

Mientras transcurría el tiempo entre el pedimento y la fecha de la boda, la familia del novio enviaba a la novia una serie de regalos. El gran gasto de la boda lo sufragaba la familia del novio y la fiesta principal se realizaba, y aún se realiza, en su casa. La boda también suponía una serie de intercambios de regalos prescritos, sobre todo en forma de guajolotes entregados a los padrinos de bautizo de los novios y la entrega por parte de éstos a los desposados de determinadas cantidades de maíz y metates. Supimos de una boda efectuada en 1981 en la cual se mataron unos 200 pollos, 7 borregos y 15 guajolotes para preparar el mole para la celebración.⁹ Hay que destacar que, al realizar esta fiesta, la pareja ya llevaba 9 años viviendo juntos, casados sólo por lo civil, y habían procreado 4 hijos.

Tuve la oportunidad de asistir a otra boda religiosa en Acxotla del Monte, en 1975, en la cual se hizo el traslado ritual del ropero (que en el pasado era un arcón) que es el tradicional regalo de boda de parte de los padres de la novia. Se cargó el ropero desde la casa de la novia hasta su nueva casa (la casa de los padres de su marido) acompañados por una procesión de músicos y los padrinos de bautizo de la novia, quienes cargaban con su regalo prescrito: un metate adornado de flores. Cabe señalar que la pareja había cohabitado durante 7 meses en la casa del padre del novio.

A partir de una entrevista realizada en 1986 en Acxotla del Monte a una mujer de casi 70 años que se casó en los años cuarenta, surgieron datos que hacen pensar que el pedimento tiene mayor peso ritual en la formación de la pareja que la boda civil o religiosa. Esta mujer,

⁹ El mole es el manjar festivo en Tlaxcala, tanto para bodas como para otras celebraciones tanto del ciclo de vida como en las fiestas religiosas de carácter comunitario; se prepara sólo en ocasión de una fiesta.

ante la pregunta de cuánto tiempo había transcurrido entre el pedimento y la boda religiosa, indicó que dos o tres años. Sin embargo, afirmó: “Como ya me habían pedido y me habían regalado mi escapulario, me vine a vivir aquí luego”.¹⁰ Es decir, se fue a vivir a casa de la familia de su marido después del pedimento, no después de la boda religiosa, la cual se efectuó varios años más tarde. Además, la misma mujer expresó su disgusto porque ya no se estilaba tanto el pedimento. Según ella, refiriéndose a lo que sucedió con sus propios hijos varones y nietos, muchas veces el muchacho llegaba con la muchacha a casa sin previo aviso a los padres. No obstante, y por el caso que describo a continuación, es posible que su disgusto no fuera tanto por el hecho de que el pedimento ya no se realizara, sino porque no siempre se llevaba a cabo antes del inicio de la cohabitación.

Cuando no hay pedimento previo a la cohabitación, se dice que “ya se robó a la muchacha” y los padres del novio pueden acudir a casa de la novia para “contentarlos” y para fijar una fecha para la boda. En Acxotla del Monte tuve ocasión de observar un caso de este tipo en junio de 1996. Un domingo en la noche, uno de los hijos de la viuda Doña Eustaquia llegó a casa con una muchacha del vecino pueblo de San Francisco Tetlanohca. Al día siguiente, la viuda fue a la casa de los padres de la muchacha para avisarles que su hija estaba bien y que se encontraba con su hijo en casa. Ese mismo día, la nueva compañera de su hijo hizo atole para la familia, siguiendo la tradición prescrita para toda nueva mujer al llegar a casa del marido.¹¹ A lo largo de la semana, la nuera se fue incorporando a las labores domésticas y agrícolas, así como a las actividades comerciales que, en pequeña escala, realizaba su suegra.

Al siguiente domingo, tuve la oportunidad de acompañar a Doña Eustaquia y a sus cinco hijos a la casa de la muchacha para la ceremonia del pedimento. Al llegar a la casa de la muchacha, que para esta ocasión había regresado con sus padres, con un chiquihuite de pan, una vela gruesa de unos 50 Cms. de largo y unas flores, pidieron permiso para entrar. Los recibieron los padres de la muchacha, la

¹⁰ Además de expresar su cambio de residencia de acuerdo con la costumbre mesoamericana de la virilocalidad, cabe notar que, en los años cuarenta, se estilaba que el novio regalara un escapulario a la novia en el momento del pedimento.



abuela materna y un tío. Una vez dentro de la casa, Doña Eustaquia pidió permiso para encender la vela que, junto con las flores, colocó en el altar de la casa. Con los dos grupos familiares frente a frente, comenzó un largo discurso ritualizado en el cual Doña Eustaquia pidió que les dispensaran, pues el muchacho había llegado a la casa con la muchacha y que ella no estaba enterada de que esto iba suceder. Su hijo “ya la abrazó” y por eso explicó que ella había ido a ver a los padres el lunes. Después de asegurar que los muchachos querían casarse, les presentó un chiquihuite¹² de pan (teleras) cubierto con una servilleta y una botella de brandy; los padres aceptaron los regalos y todos intercambiaron abrazos, como si sellaran el trato y la unión de los dos grupos familiares. En los ojos de la abuela y del padre de la muchacha asomaron algunas lágrimas.

Los padres de la muchacha pidieron a los familiares del muchacho que se sentaran a la mesa. Entonces sirvieron atole seguido por platos de arroz y luego mole con pollo, acompañados con cerveza. Al terminar la comida, Doña Eustaquia, en un discurso altamente ritualizado, les dio las gracias por el mole y comenzó a explicar que ella quería que se casaran por lo civil al día siguiente pero que el juez no podía. Ella pensaba que se podía hacer en 8 días y dijo que quería aclararlo para que no pensarán que no iban a cumplir; la familia de la novia aceptó su ofrecimiento. Doña Eustaquia añadió que pensaba que se podía celebrar la boda religiosa en octubre, es decir, unos cuatro meses después. Tomando la palabra, el tío de la novia dijo que tal vez octubre era muy pronto ya que la boda supondría mucho gasto y que sería mejor esperar hasta diciembre. Ante esto, Doña Eustaquia respondió que, aunque sí era mucho gasto, si entre todos los de la familia se ayudaban, “hacer compromiso”¹³ no era tan pesado. El padre de la novia sacó una botella de brandy y todos tomaron cubas (con Coca Cola) como para sellar el trato.

11 Esta tradición existe también en Tepeyanco, donde se realiza al día siguiente de la boda. Allí, una informante comentó que algunas suegras untaban manteca al palo que se usaba para remover el atole para que éste se cortara. Al procurar que el atole saliera mal, la suegra demostraba su poder sobre la nuera.

12 Canasta hecha de carrizo, sin asas, con un diámetro de unos 45-50 Cms. y una altura similar.

13 Costear una fiesta de la comunidad o del ciclo de vida.

En la descripción anterior es posible rescatar varios elementos de la forma de pedimento descrita por distintos informantes como la costumbre usual en el pasado. Encontramos, por ejemplo, la llegada del grupo familiar del novio a la casa de la novia con el chiquihuite de pan, flores y una vela. Encontramos también que piden permiso para prender la vela en el altar de la casa de la familia de la novia y que ésta les ofrece mole. Finalmente, encontramos que en el rito de pedimento se fija la fecha para la boda, en este caso, tanto para la boda civil como la religiosa. Por otro lado, la complejidad ritual del pasado, como la presencia de músicos, las flores y los dulces en el petate, ya no existe en el rito actual. Sin embargo, no es posible constatar si en el pasado era más frecuente el pedimento antes del inicio de la cohabitación o si también se realizaba de menos lujosa como en el caso aquí descrito.

Otro informante relató que en 1992 acompañó a su hijo al pedimento de su novia. Aún no vivían juntos y, durante la negociación de la fecha de la boda, ofreció a los padres de la novia efectuar pronto la boda civil. Ellos no estaban de acuerdo con esta propuesta, ya que querían que la boda religiosa tuviera lugar lo antes posible. El informante les contestó que habría que esperar pues hacía poco que había casado a otro hijo y necesitaba tiempo a fin de prepararse para enfrentar dicho “compromiso”. Los padres de la novia no aceptaron y, aparentemente, se canceló el proyecto de matrimonio. Sin embargo, a los pocos días, por voluntad propia, la muchacha se fue a casa de los padres de su pretendiente. Así, comenzaron su vida en pareja y se casaron por lo civil algunos meses después. A los tres años, con gran dispendio y el mole obligatorio, se casaron por la Iglesia.

A partir de estos casos y de otros similares de los cuales tengo conocimiento y que representan distintas modalidades de iniciar la cohabitación conyugal previa a la ceremonia civil o religiosa, formularé una hipótesis sobre el matrimonio en Tlaxcala, una región de fuertes raíces nahuas donde, hasta principios de este siglo y hasta más recientemente en muchos casos, el náhuatl era la lengua de uso cotidiano.¹⁴ Propongo que la frecuencia de la unión libre, dentro del

¹⁴ Acxotla del Monte fue clasificada como comunidad indígena en 1956 y actualmente cuenta con un Centro de



contexto etnográfico que acabamos de plantear, debe enfocarse como parte de un complejo ideológico y ritual en el cual subyace un sistema muy antiguo de valores que da legitimidad a la pareja. Desde esta perspectiva se puede considerar el pedimento, caracterizado por un acuerdo formal entre los respectivos grupos familiares del novio y la novia, como el rito que formalmente marca el reconocimiento social de la pareja, aunque también es posible que las parejas que no pasan por el pedimento, con el tiempo sean reconocidas.¹⁵ Se puede pensar que el pedimento, que implica el consentimiento de los dos grupos familiares involucrados, es una especie de boda de la cultura original y que la boda tanto religiosa como civil constituyen imposiciones de la cultura hegemónica. Estas ceremonias han sido aceptadas por los habitantes de Tlaxcala rural y las llevan a cabo en un ambiente ritualizado, elaborado a partir del acervo cultural mesoamericano y así han quedado incorporadas a la cultura indígena.¹⁶

Así, se puede sostener que ni la boda religiosa ni la civil tienen el mismo sentido para estos actores sociales que el que tiene entre los estratos de la sociedad mexicana que Bonfil (1990) califica como el

Educación Pre-Escolar Indígena (kinder bilingüe), de entre las 14 con que cuenta el estado (Ver Robichaux, 1994, para una discusión sobre la etnicidad en la región y Nutini e Isaac, 1976, para un modelo del proceso de aculturación regional).

15 En Acxotla del Monte, tanto el presidente municipal auxiliar (ex-agente municipal) como el escribano ("secretario" del ayuntamiento religioso) mantienen una lista de "jefes de familia" donde aparecen todos los hombres con pareja, independientemente del estado civil legal, además de las viudas o mujeres abandonadas con hijos. Cada una de estas unidades tiene la obligación de pagar las cuotas correspondientes a las obras públicas o para la celebración de las fiestas civiles y religiosas, y las unidades encabezadas por mujeres suelen pagar la mitad de las cuotas. Según un informante, los jóvenes "arreguntados" pueden evitar este pago durante un cierto tiempo, pero cuando las autoridades se enteran que tienen pareja se les exige el pago de la cuota. Este mismo concepto local de unidades sociales se encuentra ampliamente difundido en Tlaxcala rural y, por lo menos, en otra comunidad mesoamericana. En su trabajo sobre la comunidad en la Mixteca, Monaghan (1996:184) afirma que la pareja tiene "personalidad jurídica", ya que la mujer puede asistir a la asamblea del pueblo en ausencia de su marido. Sin embargo, en opinión de Nutini (Comunicación personal 1997), tanto el matrimonio civil como el religioso son importantes, ya que muestran ante la comunidad la seriedad de los hombres y su capacidad de cumplir con los compromisos del sistema de mayordomías. Este antropólogo, gran conocedor de Tlaxcala rural desde hace más de treinta años, atribuye parte del interés en el matrimonio civil y religioso a esta razón.

16 Por ejemplo, la boda civil del hijo de Doña Eustaquia se efectuó ocho días después del pedimento. Al salir del Registro Civil se les ofreció un mole a los padres de la novia, a sus parientes y a los testigos. También asistieron parientes del novio. Al finalizar el banquete, los dos grupos familiares se pusieron en pie y, en medio de discursos ritualizados, se le entregó al grupo familiar de la novia dos chiquihuites, uno con pan y dos quesos frescos de unos dos kilos cada uno, y otro con un guajolote en mole.

México imaginario, es decir, aquéllos en donde el catolicismo oficial ejerce un gran poder como autoridad moral y donde, por ende, los patrones culturales están enraizados en la tradición occidental. De este modo, explicar el rito civil desde la perspectiva del derecho familiar occidental, o la boda religiosa desde el punto de vista del dogma de los sacramentos, carece de sentido en el contexto cultural de Tlaxcala rural. Desde esta perspectiva, mi hipótesis coincide en gran medida con la planteada por Goody para Europa cuando habla de sistemas culturales más antiguos subyacentes a la cultura hegemónica (Ver *supra*). Actualmente, si consideramos los casos descritos como representativos, el pedimento posiblemente ya no es el paso obligado para iniciar la cohabitación, pero su importancia queda de manifiesto aunque se realice después y en una forma más sencilla.¹⁷ Este cambio puede interpretarse como una evidencia de la mayor autonomía de la generación más joven —sobre todo de los varones—, consecuencia de la creciente importancia del trabajo asalariado (Ver Robichaux 1992, 1996 y 1997). Pero, por más lógica que pueda parecer la hipótesis que plantea el pedimento como rito central que marca el inicio de la cohabitación, es necesario señalar la necesidad de más investigación de campo para precisar y cuantificar las transformaciones.

Una hipótesis alternativa: las uniones consensuales como consecuencia de la secularización.— Algunos estudiosos de la demografía histórica en Europa han relacionado las uniones libres con la secularización, si entendemos este término como la pérdida de la autoridad moral de la Iglesia en la vida cotidiana de las personas. Dicho proceso se produce a raíz de la industrialización y la urbanización en el siglo XIX y del auge del liberalismo europeo. Así fue como interpretó estos datos un demógrafo histórico francés.¹⁸ Aunque estoy con-

¹⁷ Existe, en mexicano, el nombre que las personas de Acxotla del Monte dan a la lengua náhuatl, el término *tlacechuil* para referirse al hecho de que los padres del novio dan un número reducido de guajolotes a los parientes. Un amigo de la comunidad, don Luis Sánchez Texis, tradujo este término como “medio improvisado”. Esta noción de un cumplimiento de manera menos onerosa de la costumbre parecería reflejar la flexibilidad en la práctica que señalamos en el presente trabajo.

¹⁸ Jean-Pierre Bardet, del Centro de Estudios de Demografía Histórica, antiguamente de l'*Ecole de Haute Etudes en Sciences Sociales* de París, en la actualidad es el Director del *Centre de Recherches sur la Civilisation de l'Europe Moderne* de la Universidad de Paris-Sorbona (J.-P. Bardet 1986: Comunicación Personal).



vencido de mi interpretación, surgida en gran medida del método etnográfico, no puedo ignorar las opiniones de expertos en el tema, aunque las hayan desarrollado en otro contexto cultural. Además, hay que señalar que, desde los años cuarenta, los habitantes de Acxotla del Monte habían iniciado un proceso de asalarización, contratándose como obreros en la industria textil (Ver Robichaux 1992, 1996 y 1997). ¿Será que la alta frecuencia de las uniones consensuales en Tlaxcala, como en el caso de Europa, fueron el resultado de la secularización?¹⁹ Para arrojar luz sobre esta interrogante, a continuación analizaré datos recopilados del Registro Civil de varias comunidades de la región correspondientes a distintas épocas del pasado para determinar si, efectivamente, la secularización desempeñó un papel importante en los fenómenos observados.

Tuve acceso a datos de actas de nacimiento del Registro Civil de las comunidades de San Francisco Papalotla y San Cosme Mazatecochco. Escogí fechas antes y después de la Revolución, pensando que las corrientes anti-clericales generadas por este acontecimiento histórico pudieron haber propiciado la secularización. Por otro lado, los datos de estas comunidades son interesantes para el problema planteado ya que, a pesar de ser vecinas y de haber pertenecido al mismo municipio, a fines del siglo pasado y a principios del presente presentaban características económicas muy distintas. El municipio de Xicohtécatl, del cual formaban parte, se localiza a escasos 8 kilómetros del centro de la ciudad de Puebla, cerca de una de las zonas de más temprana concentración industrial en el país, que incluye fábricas textiles decimonónicas como La Constancia, La María, La Covadonga y La Economía. A fines del siglo pasado se habían asentado en el municipio, en las cercanías de Papalotla, tres importantes fábricas textiles: La Josefina, La Tlaxcalteca y El Valor. Además, en Panzacola, en las inmediaciones de Papalotla, existía una fundición

¹⁹ De hecho, el concepto de secularización había sido empleado por Nutini e Isaacs (1973) para abordar la organización comunitaria con énfasis especial en el sistema de cargos. Dada la importancia del sistema de cargos en Acxotla del Monte, Tepeyanco y otras comunidades de la región, era evidente que la religiosidad popular desempeñaba un papel muy importante en la cultura local. Pero también era evidente que el catolicismo observado en Tlaxcala rural se aparta enormemente en muchos sentidos del catolicismo como doctrina que rige la vida moral de los individuos.

de fierro y de piezas de bronce (AGET 1889, caja 1). Así encontramos que en Papalotla, de acuerdo con un censo de 1892, de un total de 1,302 habitantes había 120 “fabricantes” (trabajadores en la industria textil) y 20 “fundidores”. Se puede pensar que en la mitad de las casas de Papalotla había un obrero asalariado. En contraste, según un censo incompleto de la misma fecha que arroja datos sobre 980 habitantes, en Mazatecochco todos los hombres se dedicaban a distintas labores de campo (AGET 1892, caja 251).

Cuadro 1

Estado civil en actas de nacimiento del Registro Civil del Municipio de Xicohténcatl, Tlaxcala, correspondientes a Papalotla y Mazatecochco (enero 1900 - agosto 1901)

Comunidad	No. de actas	Unión Libre	Madres	
			Solteras	Casadas
Papalotla	107	56(52%)	3(3%)	48(45%)
Mazatecochco	97	32(33%)	2(2%)	63(65%)

Fuente: Análisis del autor a partir de datos del Municipio de Xicohténcatl, Colección Microfilmada de Registros Civiles y parroquiales, Ramo Heráldica, Archivo General de la Nación, México, D.F.

Cuadro 2

Estado civil en actas de nacimiento del Registro Civil Papalotla y Mazatecochco, Tlaxcala, 1921

Comunidad	No. de actas	Unión Libre	Madres	
			Solteras	Casadas
Papalotla	91	22(24%)	2(2%)	67(74%)
Mazatecochco	65	22(34%)	4(6%)	39(60%)

Fuente: Análisis del autor a partir de la Colección microfilmada de Registros Civiles y Parroquiales, Municipio de Xicohténcatl, Ramo Heráldica, Archivo General de la Nación, México, D.F.

Las actas de 1900-1901 y de 1921 provenientes de las dos comunidades revelan que la enorme mayoría de hijos registrados ante las autoridades civiles provenían de parejas, no de madres solteras, ya que los documentos indican que el hombre comparecía ante las autoridades para efectuar el registro. Es decir, se distingue claramente entre hijos nacidos de madres solteras y los nacidos de parejas socialmente reconocidas. Por consiguiente, se trata de dos fenómenos sociológicos distintos, que no pueden englobarse bajo el simple rubro de hijos ilegítimos.

Los índices de parejas que vivían en unión libre en ambas comunidades constituían un porcentaje elevado en los dos períodos considerados. También hay que destacar que en Papalotla, en el primer período, la proporción de parejas en unión libre de la comunidad obrera es sensiblemente mayor que la registrada para Mazatecochco, la comunidad más campesina (52% en la primera y 33% en la segunda). En cambio, en el segundo período observado, encontramos un porcentaje de un 24% en Papalotla en comparación con un 34% en Mazatecochco. Es decir, en 1921, el porcentaje permanecía a niveles similares en la comunidad campesina pero fluctuaba enormemente en la comunidad obrera, reduciéndose en ésta a la mitad de las cifras correspondientes a 1900 y quedando por debajo de la correspondiente a la comunidad campesina. Dada la elevada proporción de uniones libres que aparecen en las actas de nacimientos provenientes de las dos comunidades, es difícil aducir el trabajo industrial como factor causal o atribuir los fenómenos constatados a una supuesta secularización.

Los datos contrastantes de estas comunidades parecen apoyar la validez de la hipótesis inicial, es decir, que la unión libre se daba dentro del contexto cultural de la descripción etnográfica anterior en el cual aún no se habían interiorizado los valores morales del catolicismo europeo. De este modo, la alta frecuencia de uniones consensuales no correspondía ni a lo que Quilodrán denominaba el patrón “tradicional” de nupcialidad, asociado con la cultura del Bajío, ni al patrón “Golfo-Caribe” (Ver *supra*). De acuerdo con los conocimientos del presente etnográfico, se puede argumentar que los altos índices

de unión libre no fueron el resultado de la secularización, sino que el pedimento cumplía la función de ceremonia matrimonial inicial determinante que precedía los ritos de la Iglesia y del Estado.

Para reforzar esta línea de argumentación decidí ampliar el período de análisis de los datos del Registro Civil del municipio; logré obtener una serie que abarca desde de 1890 hasta 1922, aunque presenta varias lagunas importantes durante el período de la lucha armada de la Revolución de 1910. Los resultados de este análisis de 1,622 actas de Papalotla y 1,258 actas de Mazatecochco fueron desconcertantes y no me permitieron demostrar estadísticamente mi hipótesis. Como se verá en los Cuadros 3 y 4, la unión libre no aparece en proporciones realmente importantes en ambos municipios sino a partir de 1900. Antes de esa fecha, los índices de las parejas que registraron a sus hijos y declararon estar en unión libre eran del 7% o menos para ambas comunidades.



Cuadro 3
Estado civil de los padres, actas de nacimiento
de Papalotla 1890-1921

	U.L.	C.	M.S.	P.S.	V.	Total
1890	6(6%)	97(91%)	2(2%)	0(0%)	1(1%)	106(100%)
1891	4(4%)	94(96%)	•	•	•	98(100%)
1892	7(7%)	98(93%)	•	•	•	105(100%)
Faltan años intermedios						
1900	27(40%)	34(51%)	3(5%)	1(1%)	2(3%)	67(100%)
1901	40(68%)	18(31%)	•	•	1(1%)	59(100%)
1902	65(56%)	49(42%)	1(1%)	•	1(1%)	115(100%)
1903	67(52%)	61(47%)	•	•	1(1%)	129(100%)
1904	79(58%)	49(36%)	•	1(1%)	7(5%)	136(100%)
1905	55(61%)	32(35%)	3(4%)	•	•	90(100%)
1906	50(63%)	23(29%)	5(7%)	1(1%)	•	79(100%)
1907	55(71%)	22(28%)	1(1%)	•	•	78(100%)
1908	52(75%)	13(19%)	4(6%)	•	•	69(100%)
1909 Faltan actas						
1910	22(26%)	21(25%)	15(17%)	27(32%)	•	85(100%)
1911	13(32%)	18(44%)	1(2%)	9(22%)	•	41(100%)
1912	6(12%)	16(32%)	3(6%)	18(36%)	7(14%)	50(100%)
Faltan años intermedios						
1918	42(40%)	61(58%)	1(1%)	•	1(1%)	105(100%)
1919	14(18%)	59(75%)	5(6%)	•	1(1%)	79(100%)
1920 faltan actas						
1921	23(25%)	63(68%)	2(2%)	•	5(5%)	93(100%)
1922	8(21%)	27(71%)	3(8%)	•	•	38(100%)

U.L.= Unión Libre; C.=Casado; M.S.= Madre Soltera; P.S.=Padre Soltero; V.=Viudo/a (la modalidad de padre soltero aparece en algunos años en algunas actas en las que no figura el nombre de la madre pero sí el del padre con estado civil soltero. Supongo que se trata de uniones libres).

Cuadro 4
Estado civil de los padres, actas de nacimiento
de Mazatecochco 1889-1921

	U.L.	C.	M.S.	P.S.	V.	Total
1889	2(4%)	55(90%)	1(2%)	•	2(4%)	60(100%)
1890	•	29(94%)	1(3%)	1(3%)	•	31(100%)
1891	2(4%)	47(96%)	•	•	•	49(100%)
1892	2(4%)	47(96%)	•	•	•	49(100%)
1893	•	9(100%)	•	•	•	9(100%)
Faltan años intermedios						
1900	20(33%)	40(66%)	1(1%)	•	•	61(100%)
1901	12(16%)	64(83%)	1(1%)	•	•	77(100%)
1902	31(31%)	65(66%)	3(3%)	•	•	99(100%)
1903	17(17%)	76(76%)	1(1%)	2(2%)	5(5%)	101(100%)
1904	14(30%)	33(70%)	•	•	•	47(100%)
1905	33(39%)	48(57%)	2(2%)	2(2%)	•	85(100%)
1906	28(60%)	18(38%)	1(2%)	•	•	47(100%)
1907	21(41%)	28(55%)	2(4%)	•	•	51(100%)
1908	26(50%)	23(44%)	3(6%)	•	•	52(100%)
1909 Faltan actas						
1910	16(24%)	28(41%)	10(15%)	12(18%)	2(2%)	68(100%)
1911	6(16%)	25(68%)	1(3%)	5(13%)	•	37(100%)
1912	37(53%)	28(40%)	3(5%)	•	2(2%)	70(100%)
Faltan años intermedios						
1918	25(42%)	34(57%)	•	•	•	60(100%)
1919	17(24%)	51(72%)	•	•	4(4%)	72(100%)
1920	12(16%)	63(82%)	1(1%)	1(1%)	•	77(100%)
1921	20(37%)	30(54%)	4(7%)	•	2(2%)	56(100%)

U.L.= Unión Libre; C.=Casado; M.S.= Madre Soltera; P.S.=Padre Soltero; V.=Viudo.

Fuente: Análisis del autor a partir de la Colección Microfilmada del Registro Civil del Municipio de Xicohténcatl, AGN, México, D.F.



Los Cuadros 3 y 4 parecen indicar un cambio drástico y repentino en el estado civil de los padres declarado en las actas de nacimiento, cambio que se dio entre 1892 y 1900. Mientras que en el caso de Papalotla, en la década de 1900 el cambio parece darse sin titubeos, en Mazatecochco las cifras del mismo período fluctúan mucho más. No obstante, en ambos casos encontramos evidencias de un importante contingente de parejas en unión libre, lo que contrasta fuertemente con los datos de los años considerados del siglo XIX. ¿Cómo explicar tan profundo y repentino cambio? ¿Se trata realmente de un proceso de acelerado cambio cultural? Si la hipótesis sobre el pedimento es válida, entonces la respuesta sería negativa. Desde esta perspectiva, se puede pensar que el hecho de dejar de cumplir con las normas del Estado y/o Iglesia no representó forzosamente un cambio cultural como lo fue en el caso de la secularización en Europa, sobre todo si en el caso del matrimonio religioso no se trataba de valores morales interiorizados, asociados con la doctrina oficial de la Iglesia. De este modo, en lugar de pensar en una secularización, como se ha planteado en Europa —y que implica el abandono de un conjunto de creencias religiosas—, considero que es más conveniente explorar otras vías de explicación. Por ejemplo, pudo haberse dado un cambio en el criterio de los funcionarios del Registro Civil. Posiblemente, como consecuencia de la aplicación paulatina de las Leyes de la Reforma, mediante las cuales sólo se reconocía el matrimonio civil; así, en algún momento entre 1893 y 1900, las autoridades dejaron de reconocer el matrimonio religioso como legal.²⁰ En consecuencia, de repente un gran número de parejas, a pesar de haberse casado por la Iglesia, se encontraron legalmente en unión libre, en una época en la que aún no se había generalizado la nueva modalidad del Registro Civil.²¹ Posiblemente, mientras tanto, se seguían formando las pare-

20 No se ha explorado en este trabajo el poder de coerción policiaca que ejercía la Iglesia antes de la Reforma. De acuerdo con un informe, en otro lugar en la diócesis (Chiautla, estado de Puebla), durante el siglo XVIII, la Iglesia ejercía el poder temporal y podía obligar a los amancebados a casarse (Ver Dehouve 1996).

21 Aunque no cuento con mayor información sobre este punto, todo parece indicar que la instauración del Registro Civil en Tlaxcala se llevó a cabo de manera gradual. Mientras que en el Municipio de Teolochocho, el Registro Civil se remonta a 1867, en el vecino Municipio de Tepeyanco los primeros registros no comenzaron sino hasta 1884. Se puede pensar en

jas siguiendo la costumbre local en la cual el pedimento desempeñaba un papel central. Sólo una revisión de los archivos parroquiales y una mayor información con respecto a la aplicación de las leyes de la época podría aclarar esta cuestión. Sin embargo, el hecho de que ambas comunidades pertenecían al mismo municipio y, por lo tanto, eran regidas por las mismas autoridades, pone en tela de juicio esta hipótesis.

Otra posible explicación sería la que plantea Soledad González en su estudio de las condiciones de vida del Distrito de Tenango, en el estado de México, a finales del Porfiriato. Esta investigadora señala un deterioro general de las condiciones de vida en el ámbito rural con aumentos en la mortalidad, que se tradujo entre otras cosas, en la disminución del número de matrimonios y de la proporción de niños nacidos de uniones no legalizadas (González Montes 1991). Considerando lo costoso de la boda religiosa que he descrito etnográficamente y las similitudes de las costumbres entre los nahuas del estado de México y los de Tlaxcala, los planteamientos de Soledad González parecen factibles. Sin embargo, dadas las características distintas del municipio de Tlaxcala de donde provienen los datos aquí analizados, sobre todo en el caso de Papalotla donde el trabajo industrial era importante, deberíamos tener más conocimientos acerca del nivel de vida de los obreros tlaxcaltecas antes de sostener esta hipótesis. Para aceptar la hipótesis de González, se debería demostrar que las condiciones de vida del proletariado industrial a fines del Porfiriato eran pésimas, mucho peores que las de los campesinos.²²

Por otro lado, para el caso de Papalotla y Mazatecochco el cambio es tan drástico a partir de 1900 y, nuevamente, después de 1910, que la hipótesis sobre cambios en las condiciones de vida parece poco probable. Aunque a partir de 1910 se redujeron enormemente los índices de parejas en unión libre que registraron a sus hijos en el Registro Civil, no es posible pensar que la causa fuera una mejora

una aplicación paulatina pero constante de las medidas de la Reforma durante el Porfiriato, aunque desconozco los detalles de dicho proceso a nivel local.

22 Además, una demostración tal para el caso específico de Papalotla se antoja complicada, dada la situación generalizada en el suroeste de Tlaxcala de combinar, desde hace mucho tiempo, el trabajo fabril con la pequeña producción agrícola.



económica a raíz de la Revolución, puesto que aunque en 1910 se produjo el estallido revolucionario inicial, el cambio de régimen político aún tardó en darse. Si bien es cierto que las medidas laborales implantadas por la Revolución Mexicana repercutieron positivamente en el nivel de vida de los obreros, hay que remarcar que éstas corresponden a un período posterior al analizado.

Sin descartar la posibilidad de que aumentaran las cuotas para matrimonios civiles y religiosos, el meollo del asunto de esta discusión no es el nivel de vida. Se puede sostener que las medidas del Estado y de la Iglesia sobre el matrimonio son algo así como un “barniz cultural” impuesto sobre una cultura más antigua, de más profundo arraigo, que tiene sus propios valores en cuanto a la nupcialidad. A partir de dichos valores se concretan prácticas reconocidas por los actores sociales que dan legitimidad a las parejas, a pesar de las fluctuaciones en las disposiciones legales de la sociedad hegemónica.²³ De ser así, deberíamos encontrar tendencias parecidas a las detectadas en el Registro Civil de Papalotla y Mazatecochco antes de la Reforma, cuando de hecho la Iglesia funcionaba como un ala del Estado. Al no contar con datos de esa época en dichas comunidades, hice una revisión de las fes de bautizo correspondientes a Tepeyanco y a Acxotla del Monte, donde realicé una investigación a partir del método etnográfico. El primer objeto fue averiguar cuáles eran las prácticas de nupcialidad con respecto al matrimonio religioso en esas comunidades en el siglo XIX. Para el caso de Tepeyanco y Acxotla del Monte, estos datos se consignan en el Cuadro 5 y Cuadro 6, respectivamente.

²³ Aquí se destaca que el poder de la Iglesia en México antes de la Reforma era un poder legal, temporal, ya que el Estado reconocía el poder de la Iglesia de llevar el registro de matrimonios y bautizos.

Cuadro 5
Hijos legítimos y naturales en las fes de bautizo
de Tepeyanco, Tlaxcala 1834-1858

Años	Legítimos	Nats.	s/datos	Madres Solteras	Padres Desconocidos	Totales
1834-37	163(90%)	2(1%)	3(2%)	11(6%)	1(1%)	180(100%)
1838-41	157(90%)	•	1(0.5%)	16(9%)	1(0.5%)	175(100%)
1851-54	135(80%)	4(2%)	20(12%)	9(5%)	1(1%)	169(100%)
1855-58	143(81%)	7(4%)	12(7%)	14(8%)	•	176(100%)

Nota: Habría que pensar en la posibilidad de que, en el caso de las actas donde no aparece el dato de la unión de los padres, se trata de uniones libres. En el caso de los padres desconocidos se trata de los expósitos.

Fuente: Análisis del autor, a partir de datos de la Colección microfilmada del Registro Parroquial de Tepeyanco, AGN, Ramo Heráldica, México, D.F.

Cuadro 6
Hijos legítimos y naturales en las fes de bautizo
de Acxotla del Monte 1796-1876

Años	Legítimos	Nats.	s/dato	Madres Solteras	Padres Desconocidos	Totales
1796-1805	105(98%)	•	•	1(1%)	1(1%)	107(100%)
Faltan 1806-1814						
1815-1825	59(98%)	•	•	1(2%)	•	60(100%)
1826-1835	76(97%)	•	1(1%)	1(1%)	1(1%)	79(100%)
1836-1845	74(94%)	•	1(1%)	4(5%)	•	79(100%)
1846-1855*	48(94%)	•	•	3(6%)	•	51(100%)
1856-1865	74(96%)	•	•	3(4%)	•	77(100%)
1866-1875	102(94%)	•	•	2(2%)	5(4%)	109(100%)

* Los datos correspondientes a 1851 y 1852 son incompletos; no hay datos para los años 1853 y 1854. En general, dado el reducido número de registros en algunos años, parece que la serie presenta lagunas.

Fuente: Análisis de datos de la Colección microfilmada del Registro Parroquial de San Luis Teolocholco, libro de Acxotla del Monte, AGN, Ramo Heráldica, México, D.F.



En contraste con los datos del Registro Civil de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, las fes de bautizo no consignan el estado civil de los padres, sino la legitimidad o la ilegitimidad del niño registrado. En este caso, el criterio de legitimidad es el de la Iglesia, según el cual los padres debían estar unidos por la ceremonia religiosa. Lo que se puede concluir de estos datos es que la vasta mayoría de las uniones (el 80% en el caso de Tepeyanco y el 95% para el caso de Acxotla) detectadas en estas fes de bautizos eran religiosas y la unión libre representaba una proporción relativamente menor que en Mazatecochco y Papalotla a principios del siglo XX. Sin embargo, la proporción de hijos naturales en Tepeyanco era mayor que en Mazatecochco y Papalotla a finales del siglo XIX. También hay que subrayar que la diferencia entre Acxotla y Tepeyanco resulta ser significativa aunque queda fuera del alcance del presente trabajo proponer alguna interpretación relativa a las posibles causas.

No obstante, en Tepeyanco, una comunidad campesina próspera, con una agricultura comercial diversificada gracias al sistema de riego, parece que la relativamente elevada proporción de hijos naturales detectada a mediados del siglo XIX era el resultado de una tendencia que se mantuvo y que se manifestó con mayor fuerza hacia fines de siglo. Por ejemplo, al analizar las 314 actas de nacimiento de Tepeyanco entre 1885 y 1890, incluyendo sus barrios que ahora son los pueblos independientes de Atlamajac, Tizatlán y Tlacoachcalco, detecté que sólo el 62% de las actas mencionan que los padres están casados; el 22% no proporciona el dato; en el 2% se especifica como estado civil la unión libre; el 13% consiste en madres solteras, pues en estas actas no aparece el nombre del padre o se consigna “padre desconocido”, y en un acta figuran los nombres del padre y de la madre con la anotación “hija adúltera”. Es posible que la tendencia relativamente menor de hijos legítimos detectados en las fes de bautizo a mediados del siglo en esta comunidad fue el inicio de un proceso que se refleja en estos datos más tardíos del Registro Civil.

Para poder continuar con este estudio de Tepeyanco obtuve datos del registro parroquial de los años veinte y treinta del presente siglo. Cabe mencionar que, en esas fechas, la Iglesia había adoptado un sis-

tema de libros separados para hijos legítimos y naturales, tal vez reconociendo la frecuencia de la situación de las uniones consensuales.

Cuadro 7
Hijos legítimos y naturales en las fes de bautizo
de Tepeyanco, Tlaxcala, 1917-20 y 1927-30

Año	Legítimos	Naturales	Totales
1917-20	234(73%)	88(27%)	322(100%)
1927-30	242(67%)	33(33%)	360(100%)

Nota: No se puede distinguir entre los hijos naturales nacidos de uniones consensuales y de madres solteras, pues las actas no consignan en casi ningún caso el nombre del padre. Las cifras son tan elevadas que es difícil creer que todas procedían de madres solteras.

Fuente: Análisis del autor, a partir de datos de la Colección microfilmada del Registro Parroquial de Tepeyanco, AGN, Ramo Heráldica, México, D.F.

También pude consultar las actas de nacimiento del Registro Civil de Tepeyanco del año 1945. Encontré que, de las 51 actas de nacimiento para la cabecera municipal del año citado, el 51% estaban casados sólo por lo civil, el 24% por lo civil y la Iglesia y el 13% en unión libre; finalmente había otro 13% de madres solteras. Lo que llama poderosamente la atención en el caso de esta comunidad relativamente próspera, donde el sistema de cargos es muy importante e implica la movilización de cuantiosos recursos, es el bajo porcentaje de parejas casadas por la Iglesia.

Finalmente, los datos del Registro Civil de Tepeyanco para 1980-81 muestran que un 26% de los padres de los hijos registrados vivían en unión libre. También se advierte un descenso progresivo de la proporción de parejas en unión libre a medida que asciende la edad de la madre. Por ejemplo, mientras que encontramos que un 38% de las madres de 19 años o menos vivían en unión libre, sólo el 11% del

grupo de edad de 40-49 estaba en situación de unión consensual; las actas no especifican si se trata de matrimonios por lo civil o por lo religioso.

Conseguí información sobre el estado civil de las parejas de Acxotla que registraron sus hijos en el Registro Civil en tres períodos: 1941-45, 1952-54 y 1967-68. Estos datos se presentan por grupos de edad de las madres en el Cuadro 8 y en forma resumida en el Cuadro 9. En comparación con Tepeyanco, se observa una menor proporción de uniones libres. Además, como en Tepeyanco y como señalan Pebley y Goldman para México en general, la unión libre es más frecuente entre las madres más jóvenes. Por ejemplo, entre 1941-45, en el 87.5% de las uniones libres las mujeres eran menores de 30 años. En el mismo período, para las 29 madres menores de 25 años, sólo el 24% estaban casadas por lo civil y religioso, mientras que entre las mujeres mayores de 25 años el porcentaje era del 52%. En 1952-54, el porcentaje de madres casadas por la Iglesia era tan bajo que es dudoso que refleje la realidad. Sin embargo, el 54% de las uniones libres se dan entre mujeres menores de 25 años. De entre las mujeres con pareja menores de 25 años, el 72% estaban casadas, mientras que entre las mayores de 25 años, este porcentaje ascendía al 80%. Para el último período considerado, 1967-68, se observa que de los 9 casos de unión libre, 7 (78%) corresponden a mujeres menores de 20 años. Además, en el mismo grupo de edad encontramos un total de 15 mujeres con el siguiente desglose del estado civil: 4 casadas; 4 casadas por lo civil y lo religioso y 7 en unión libre. De las 51 madres mayores de 20 años, se observa que el 56% estaban casadas por lo civil y lo religioso, además de una marcada tendencia a aumentar estas formas de matrimonio con la edad.

Cuadro 8
Estado civil de las madres por grupo de edad, Acxotla del Monte 1941-45, 1952-54 y 1967-68

Año/Edad	C.	C. y R.	U.L.	M.S.	R.	S/esp.	Total
41-44							
-20	5(38%)	3(23%)	3(23%)	1(8%)	●	1(8%)	13(100%)
52-54							
-20	8(80%)	●	2(20%)	●	●	●	10(100%)
67-68							
20	4(27%)	4(27%)	7(46%)	●	●	●	15(100%)
41-44							
20-24	9(56%)	4(25%)	2(12%)	1(7%)	●	●	16(100%)
52-54							
20-24	9(53%)	1(6%)	6(35%)	●	●	1(6%)	17(100%)
66-68							
20-24	5(38%)	7(54%)	1(8%)	●	●	●	13(100%)
41-44							
25-29	7(44%)	7(44%)	2(12%)	●	●	●	16(100%)
52-54							
25-29	12(67%)	●	3(16.5%)	●	●	3(16.5%)	18(100%)
66-68							
25-29	5(33%)	8(53%)	1(7%)	●	●	1(7%)	15(100%)
41-44							
30-34	2(40%)	2(40%)	●	●	●	1(20%)	5(100%)
52-54							
30-34	4(40%)	●	3(30%)	●	●	3(30%)	10(100%)
66-68							
30-34	7(41%)	7(41%)	2(12%)	1(6%)	●	●	17(100%)
41-44							
35-39	4(33%)	7(58%)	1(9%)	●	●	●	12(100%)
52-54							
35-39	4(80%)	●	1(20%)	●	●	●	5(100%)
66-68							
35-39	2(22%)	6(67%)	●	●	1(11%)	●	9(100%)
41-44							
40-44	●	●	●	●	●	●	●
52-54							
40-44	●	●	●	●	●	●	●
66-68							
40-44	1(33%)	2(67%)	●	●	●	●	3(100%)
41-44							
45-49	●	1(100%)	●	●	●	●	1(100%)
52-54							
45-49	1(100%)	●	●	●	●	●	1(100%)
66-68							
45-49	●	●	●	●	●	●	●

Clave: C= Casados; C. y R. = Civil y Religioso; U. L. = Unión libre; M. S. = Madres solteras; R. = Religioso; S./esp. = sin especificar.

Fuente: Análisis del autor de actas de nacimiento correspondientes a Acxotla del Monte del Registro Civil del Municipio de San Luis Teolocholco.



Cuadro 9
Estado civil de las parejas, Acxotla del Monte
1941-45, 1952-54 y 1967-68

	Casados	Civil y religioso	Unión libre	Madres solteras	Sin especificar	Total
1941-45	27(43%)	24(38%)	8(13%)	2(3%)	2(3%)	63(100%)
1952-54	43(69%)	1(2%)	13(21%)	5(8%)	•	62(100%)
1967-68	21(33%)	32(50%)	9(14%)	1(1.5%)	1(1.5%)	64(100%)

Fuente: Análisis del autor de actas de nacimiento correspondientes a Acxotla del Monte del Registro Civil del Municipio de San Luis Teolocholco.

Conclusiones.— Después de analizar este cúmulo de datos procedentes de distintas épocas y distintas comunidades que, en muchos casos, no fueron fáciles de comparar por tratarse de criterios civiles y religiosos, ¿qué se puede concluir sobre la nupcialidad y las uniones consensuales en el suroeste de Tlaxcala? A pesar de circunscribirse a unas cuantas comunidades de una sola región, ¿puede aportar el presente estudio elementos para comprender la nupcialidad y el fenómeno de las altas frecuencias de las uniones consensuales en México? Si se piensa en términos del concepto de “México profundo”, una “civilización negada” desde el punto de vista de Guillermo Bonfil, la respuesta posiblemente es afirmativa. De hecho, como he demostrado en otros trabajos, ha habido una tendencia en la etnología mesoamericana a considerar que el proceso de aculturación a raíz de la Conquista fue tan profundo que no dejó rastro de la cultura anterior (Ver Robichaux 1995, sobre todo, Parte I; y Robichaux 1997a). Pero como también se demuestra en los trabajos citados, existe en toda el área mesoamericana un idéntico sistema de formación familiar, el cual se manifiesta en las mismas reglas de residencia y herencia de la casa y de la tierra, las cuales producen el mismo tipo de grupos localizados de parentesco (Robichaux 1997a). Pienso que el “México profundo” de Bonfil tiene vigencia en las prácticas y los valores en torno al matrimonio y que existe evidencia de que dichos

valores y prácticas son similares en toda el área cultural. A continuación presentaré algunos casos etnográficos.

En San Bernardino Contla, Tlaxcala, Nutini (1968:248-303) describe con detalle los ritos del pedimento y las costumbres matrimoniales dentro del contexto de la organización familiar, que son esencialmente las mismas que encontramos en Acxotla del Monte. Taggart emplea el término “esponsales” en su trabajo sobre los nahuas de la Sierra de Puebla para referirse a lo que se conoce en Tlaxcala como el pedimento, y nos dice que una vez se ha llevado a cabo, la pareja puede iniciar la cohabitación; el matrimonio puede efectuarse después de unos meses o más de un año. Aunque los indígenas se consideran a sí mismos como religiosos y critican a los mestizos por preferir el matrimonio civil a la boda religiosa, es evidente que para ellos el matrimonio religioso no es condición para la cohabitación como lo determina la doctrina oficial de la Iglesia (Taggart 1975:103-104). Catharine Good afirma que, entre los nahuas de la región del Río Balsas de Guerrero, la unión libre es la forma más común de iniciar la cohabitación, aunque la ceremonia de pedimento, con regalos prescritos y negociados entre las familias de los desposados, antes o después de la cohabitación, constituye la regla. Para esta investigadora, el pedimento es, de hecho, la verdadera boda y las mujeres pedidas son conocidas como *cihuantlanti*²⁴ (Catharine Good 1996: comunicación personal). Cabe destacar que, de acuerdo con Motolinía, dicho término se empleaba en el México antiguo. Offner (1983:259), citando a Motolinía, señala que una vez que una mujer había sido pedida era una mujer casada y que para tal efecto era necesario su consentimiento, así como el consentimiento de sus parientes.

También existen ejemplos del mismo tipo de fenómeno entre otras etnias fuera del ámbito nahua. Butterworth nos dice que entre los mixtecos de Tilantongo la cohabitación se inicia a partir del *formalizo*, el cual corresponde al pedimento que he descrito para Tlaxcala. Según este autor es común que una pareja viva junta veinte años sin

²⁴ En Acxotla del Monte, la mujer pedida es conocida como *suhuatlani*, pues en la variante de náhuatl hablado en la región, *sóhuatl* es la palabra por mujer



casarse, aunque se valora la boda religiosa (Butterworth 1975:120-122). Por otro lado, de entre una muestra de 196 hombres y mujeres, encuentra que casi el 25% vive en unión libre (Butterworth 1975:100-101). De acuerdo con Aranda, entre los zapotecos de la comunidad zapoteca de Santo Tomás Jalieza, del Valle de Oaxaca, "...son pocas las parejas que inician su vida conyugal a través del matrimonio legal". Después de ir a la casa del muchacho, al día siguiente van a la casa de la muchacha para avisar a sus padres de su paradero y comienzan las negociaciones para la boda, conocidas como los "arreglos" (Aranda 1989:105). Los "arreglos" producen una relación indefinida de reciprocidad entre los grupos familiares de los desposados "...y le dan a la mujer el derecho a un respeto mayor cuando vive en casa de sus suegros" (Aranda 1989:106). Entre los otomíes del sur de la Huasteca, la unión libre es el modo más común de formación de la pareja e implica el consentimiento de los padres de la novia. El matrimonio civil y religioso se realiza posteriormente (Galinier 1987:231). Entre los popolocas de San Felipe Otlaltepec, estado de Puebla, Jacklein afirma que se realizan varias visitas a casa de la novia, con regalos prescritos, y que la última culmina en una fiesta y "...la pareja ya pasa por casada". La boda religiosa se realiza muchos meses después (Jacklein 1974:199).

En el caso de los mixes de Oaxaca, Beals señala que según la tradición es que se realizan tres visitas para pedir la novia. Una vez que obtiene la respuesta afirmativa, la familia del prometido organiza una fiesta y éste le entrega a la novia la "prenda", un regalo prescrito. Para este autor, queda claro que la "prenda" —nombre por el que también se conoce dicha celebración— representa la ceremonia del matrimonio para los mixes (Beals 1994:444-445). Beals destaca que existe una costumbre esencialmente idéntica entre los zapotecos de Mitla, la cual considera como el inicio de un matrimonio a prueba. El matrimonio es consumado inmediatamente y si la relación matrimonial es satisfactoria, se realiza la boda eclesiástica al cabo de un año. Considerando que el nombre "prenda" que dan los mixes a la ceremonia es una palabra española y dada la existencia de una descripción de una ceremonia de compromiso similar en Mitla, Beals opina que

estos últimos adoptaron la costumbre de los zapotecos después de la Conquista (Beals 1994:449-450). Sin embargo, a mi juicio, la existencia de todo un conjunto de costumbres muy similares —incluso hasta en algunos de los pequeños detalles—, ampliamente distribuidas por toda el área mesoamericana, sugiere un origen más antiguo. Por ejemplo, igual que en el caso de Acxotla y Tepeyanco, entre los mixes de Ayutla se estilaba que la novia prepare atole para servir a la familia del novio el día después de la boda (González Villanueva (1994:474).

Franco Pellotier (1995:132) señala que, entre los otomíes del Valle del Mezquital, el matrimonio pactado por los padres y la fuga de la pareja son más frecuentes que las formas matrimoniales derivadas de las normas religiosas y civiles. Entre los amuzgos de Oaxaca, el mismo autor destaca que, a pesar del abandono de “...la costumbre de establecer el pacto matrimonial como un acuerdo de los respectivos progenitores...”, en la actualidad siguen siendo la autoridad paterna y el acuerdo familiar “...la base de la legitimidad y consentimiento matrimonial...” (Franco Pellotier 1995:133). Tanto para los otomíes del Mezquital como para los amuzgos, existe una forma ritualizada del pedimento que presenta similitudes con Tlaxcala y otras regiones mesoamericanas. Franco Pellotier (1995:138), al referirse a las prácticas nupciales entre los otomíes del Mezquital y los amuzgos, sostiene que “...estamos frente a un derecho consuetudinario que opera sin registro explícito (e incluso a veces en sentido contrario a los sistemas dominantes), pero con gran eficacia de control social, permitiendo la reproducción de los agentes sociales”.

Aunque son pocos ejemplos, sí muestran suficiente similitud, a pesar de tratarse de distintas etnias y diferentes regiones de Mesoamérica, como para sugerir un sistema matrimonial común en toda el área cultural. Sólo una investigación más exhaustiva podría confirmar la hipótesis de su presencia generalizada en el área. Sin embargo, dado el acelerado proceso de migración de las zonas rurales y de crecimiento demográfico en el país, es de suponer que una proporción considerable del alto índice de uniones consensuales en el país pueden atribuirse a las prácticas nupciales y los valores derivados de la tradición prehispánica, todavía vigentes para muchos mexi-



canos que participan en la tradición de una civilización que ha sido negada por la cultura hegemónica. Esto explicaría los datos de Pebley y Goldman que muestran que las parejas inician su vida conyugal en unión libre para casarse después, lo cual coincide con nuestros datos relativos a Acxotla del Monte y Tepeyanco y con aquéllos que acabamos de presentar provenientes de otras regiones del país.

Los datos parecerían confirmar nuestra hipótesis original en el sentido de que las bodas civiles y religiosas pueden considerarse como dos nuevas capas culturales que se imponen, mediante la evangelización forzosa y la difusión del modelo del Estado laico, a una cultura antigua con sus propias prácticas. Al citar a Motolinía, quien se refirió a las costumbres matrimoniales en el Texcoco del Siglo XVI, Offner (1983:260) nos habla de la importancia del matrimonio en aquella sociedad, la cual se sustentaba en la autoridad civil y no en la religiosa. A pesar de una probable fusión de la autoridad civil con la religiosa en la época prehispánica, parecería que lo que implica la aseveración de Motolinía es que, en lugar de tratarse de un asunto moral como fue el matrimonio sacramental en Occidente donde la Iglesia impuso su autoridad en la cultura, en el México antiguo era el Estado quien reglamentaba el matrimonio sin que éste estuviera rodeado de consideraciones ético-religiosas asociadas con un concepto de pecado.²⁵ De ser así, se puede pensar en la transmisión de un concepto cultural en torno al matrimonio desde tiempos antiguos, el cual se refleja en ciertos sectores de la sociedad mexicana hasta el día de hoy.

Tal vez este concepto cultural en torno al matrimonio sirva para explicar el abandono tan rápido del matrimonio religioso en Tlaxcala

²⁵ Nutini (s/f) señala la falta o debilidad de constricciones morales, el mayor énfasis en lo ceremonial y ritual que en lo ético, y el convenio pragmático que subyace las relaciones de los humanos con lo sobrenatural no sólo en las capas más indígenas de la población mexicana, sino también en otros sectores, incluso entre sectores de la clase alta, lo cual atribuye en parte al politeísmo prehispánico. Al referirse a la religiosidad de la mayoría de los mexicanos, considera que muchas creencias y prácticas la hacen poco ortodoxa y hasta abiertamente herética, en términos del dogma oficial. Algunas de las prácticas específicas que menciona son el pedimento, el "robo" de la novia y la frecuencia de las uniones libres. Emplea el término "cristianización" para referirse a la importancia cada vez mayor de la ética cristiana en la vida cotidiana en lugar de los constricciones emanados de la estructura social que operan como control social.

como rito previo a la cohabitación. Si dentro del contexto cultural descrito consideramos el pedimento como el rito que corresponde a la boda en Occidente, el abandono de la boda religiosa no representa un cambio cultural en la misma medida en que lo fue en los países europeos que sufrieron el proceso de secularización. Desde esta perspectiva, dicho abandono más bien debe considerarse como la sustitución de una nueva autoridad por la antigua (la Iglesia), la cual había caído en decadencia a raíz de la Reforma. Así, entre los segmentos más indígenas de la población, entre aquéllos que no interiorizaron los valores católicos europeos en torno al matrimonio, la Iglesia antes de la Reforma, en lugar de ser vista como autoridad moral que fijaba las normas éticas, era percibida como una autoridad civil. Al perder su poder temporal, la ceremonia religiosa se volvió menos frecuente o, por lo menos, dejó de ser el rito imprescindible para iniciar la cohabitación y se convirtió en rito deseable y hasta conveniente, el cual se procuraba llevar a cabo en algún momento de la vida. La implicación de esta conclusión es que el matrimonio religioso no tiene para los habitantes de las comunidades estudiadas, ni para vastos segmentos del llamado “México profundo”, el mismo significado que tiene para las comunidades católicas europeas o para aquellos estratos de la sociedad mexicana que Guillermo Bonfil denomina el “México Imaginario”. Si, a pesar de siglos de dominio por parte la Iglesia, estas comunidades campesinas de raíces indígenas fueron capaces de conservar sus antiguas prácticas culturales y el significado de las mismas, sería necesario reconsiderar el impacto de la evangelización y del proceso de aculturación en México.

Como punto final, habría que mencionar que aunque no creo que sea conveniente proliferar el número de patrones de nupcialidad en México, quisiera destacar que los datos etnográficos y archiviales provenientes de Tlaxcala y en las obras antes citadas sobre otras etnias mesoamericanas no sugieren una asociación entre la unión libre y la inestabilidad de la unión. Más bien, la unión libre en Tlaxcala rural parece ser un modo alternativo de matrimonio a la vez que, para muchos, una etapa previa a la formalización de la unión ante las autoridades civiles y religiosas, en ese orden. Por otro lado, con-

sidero que otra investigación podría demostrar una correlación entre recursos económicos y lapso entre el inicio de la cohabitación y la boda religiosa. Pensando en el planteamiento de Quilodrán, los datos aquí presentados sugieren que estamos ante un tercer patrón que ni es el “tradicional” ni el “Golfo-Caribe” propuesto por esta investigadora. Así, es lógico plantear la existencia de un patrón “mesoamericano” o del “México profundo”, el cual tiene un arraigo muy fuerte en amplios sectores de la población, ya que está anclado en un sistema ideológico muy antiguo. Espero, además, que este trabajo ayude a que los investigadores de la realidad social de México tengan más conciencia de la importancia de las dimensiones culturales de los fenómenos sociales que analizan y que exploren la posibilidad de que éstos sean derivados de la tradición cultural de una “civilización negada” por la cultura hegemónica del país. ☺ ☺

Bibliografía

Aranda Bezaury, Josefina. Matrimonio, género y subordinación de las mujeres. El caso de Santo Tomás Jalieza, Oaxaca. Tesis de Maestría en Antropología Social. Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1989.

Alcalá, Graciela. *Los Pescadores de Tecolutla: El tiempo cotidiano y el espacio doméstico en una villa de pescadores*. México: CIESAS, Cuadernos de la Casa Chata No. 119, 1985.

Bardet, Jean-Pierre. Comunicación Personal, 1986.

Barreiro, Valdemiro. Comunicación Personal, 1987.

Beals, Ralph. Problemas en el estudio de algunas costumbres matrimoniales mixes, en Salomón Nahmad Sittón (Comp.): *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes del estado de Oaxaca)*. Oaxaca: CIESAS/Instituto Oaxaqueño de las Culturas. pp. 441-453, 1994.

Bonfil, Guillermo. *México profundo: Una civilización negada*. México: Grijalbo, 1990.

Butterworth, Donald, *Tilantongo: Comunidad mixteca en transición*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1975.

Bibliografía

Calvo, Thomas. Calor de hogar: Las familias del siglo XVII en Guadalajara, en Asunción Lavrin (Comp.): *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, Siglos XVI-XVIII*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Grijalbo, 1991.

Dehouve, Danièle. La segunda mujer entre los nahuas. Ponencia presentada en la reunión anual de la American Anthropological Association, San Francisco, 21 de noviembre de 1996.

De la Peña, Guillermo. Ideology and Practice in Southern Jalisco: Peasants, Rancheros and Urban Entrepreneurs, en Raymond Smith (Ed.) *Kinship Ideology and Practice in Latin America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1984.

Flandrin, Jean-Louis. *Families in Former Times*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

Franco Pellotier, Víctor Manuel. Conflicto de normas en las relaciones parentales en las culturas indígenas, en Victoria Chenaut y María Teresa Sierra (Comps.): *Pueblos indígenas ante el derecho*. México: CIESAS/CEMCA, 1995.

Galinier, Jacques. *Pueblos de la Sierra Madre. Etnografía de la comunidad otomí*. México: INI/CEMCA, 1987.

González, Soledad. Trabajo femenino y expansión de las relaciones capitalistas en el México rural a fines del porfiriato: el distrito de Tenango, 1900-1910", en Manuel Miño (Comp.): *Haciendas, pueblos y comunidades. Los valles de Toluca y México entre 1530 y 1916*. Toluca: El Colegio mexiquense. pp. 270-299, 1991.

González Villanueva, Pedro. El matrimonio mixte, en Salomón Nahmad Sittón (Comp.): *Fuentes etnológicas para el estudio de los pueblos ayuuk (mixes del estado de Oaxaca)*. Oaxaca: CIESAS/Instituto Oaxaqueño de las Culturas. pp. 455-482, 1994.

Good, Catharine. Comunicación Personal, 1996.

Goody, Jack. *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Guzmán, María Eugenia. Comunicación Personal, 1996.

Jacklein, Klaus. *Un pueblo popoloca*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974.

Laslett, Peter. Introducción: Comparing Illegitimacy over Time and between Cultures, en P. Laslett, K. Oosterveen y R. M. Smith: *Bastardy and its Comparative History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

Monaghan, John. The Mesoamerican Community as a "Great House". *Ethnology* Vol. XXV, No. 3: 181-194, 1996.



Bibliografía

Nutini, Hugo. *San Bernardino Contla: Marriage and Family Structure in a Tlaxcalan Municipio*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1968.

Religious ideology and practice: social entailments and the changing perspective. Capítulo 6 de libro inédito sobre la aristocracia mexicana, s/f.

Nutini, Hugo y Barry Isaac. *Los Pueblos de Habla Náhuatl de la Región de Puebla y Tlaxcala*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1974.

Offner, Jerome A. *Law and Politics in Aztec Texcoco*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Pebly, Anne y Noreen Goldman. Legalización de Uniones Consensuales en México. *Estudios Demográficos y Urbanos* 1:2:267-290, 1986.

Quilodrán, Julieta. México: Diferencias de Nupcialidad por Regiones y Tamaños de Localidad. *Estudios Demográficos y Urbanos* 4:3, Sept. Dic. 1989.

Robichaux, David. Determinants of a 20th-Century Population Explosion in the Malinche Region of Tlaxcala, Mexico. *Journal of Medical Anthropology*. New Series. Vol. 6, No. 3:195-215, 1992.

— Clase, percepción étnica y transformación regional: unos ejemplos tlaxcaltecas. *Boletín de Antropología Americana*. 30, 1994.

— *Le mode de perpétuation des groupes de parenté : la résidence et l'héritage à Tlaxcala (México) suivis d'un modèle pour la Mésoamérique*. Thèse de docteur d'Université. Universidad de Paris X (Nanterre), 1995.

— Asalarización y edad de formación de la pareja: hacia una interpretación de la explosión demográfica en el México rural. *Sociológica*. Sept. Dic. 1996: 51-78, 1996.

— Residence Rules and Ultimogeniture in Tlaxcala and Mesoamerica. *Ethnology* 36:2: 149-171, 1997.

— Un modelo de familia para el "México profundo". en *Espacios familiares: ámbitos de sobrevivencia y solidaridad*. México: DIF: 187-231, 1997a.

Shorter, Edward. *The Making of the Modern Family*. Nueva York: Basic Books, 1975.

Solien, Nancie. *Black Carib Household Structure*. Seattle: University of Washington Press, 1969.

Stone, Lawrence. *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*. Middlesex: Penguin Books, 1979.

Taggart, James. *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla náhuatl de Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista, 1975.

Tuirán, Roldolfo. *Vivir en Familia: Estructura Familiar en México, 1976-1987*. *Familia*. No. 1, Año 1. 3-23, 1995.

Archivos

Archivo General del Estado de Tlaxcala (AGET), 1889, enero, caja 1.

Archivo General del Estado de Tlaxcala (AGET), 1892, caja 251.

Archivo General de la Nación, México, D.F. Ramo Heráldica, Colección Microfilmada, Registro Parroquial de San Luis Teolochoico, Tlaxcala, libro de Acxotla del Monte.

Archivo General de la Nación, México, D.F. Ramo Heráldica, Colección Microfilmada, Registro Parroquial de Tepeyanco, Tlaxcala.

Archivo General de la Nación, México, D.F. Ramo Heráldica, Colección Microfilmada, Registro Civil del Municipio de Xicohtécatl, Tlaxcala.

Archivo Municipal de San Luis Teolochoico, Tlaxcala.

Archivo Municipal de Tepeyanco, Tlaxcala.

Bibliografía

Agradecimientos

Agradezco a los habitantes de Santa María Acxotla del Monte la hospitalidad y la colaboración que me han brindado desde 1974; estoy especialmente en deuda con doña Elvira Rojas y don Luis Sánchez Taxis. El acopio de actas de nacimiento del municipio de Xicohtécatl forma parte de un proyecto más amplio, "Reproducción Sexual y Social en Tlaxcala Rural" que se realizó entre 1987 y 1992 con el financiamiento de la Dirección de Investigación de la Universidad Iberoamericana. En



1990-91 dicho proyecto recibió el apoyo del CONACyT. Su propósito principal fue ordenar los datos demográficos para analizarlos de acuerdo con el método de reconstitución de familias, propuesto por el demógrafo histórico francés, Louis Henry. Se escogieron las diversas comunidades en función de los distintos tipos de economía local. Puesto que no fue posible terminar dicho proyecto, los datos son parciales para las diferentes comunidades; de ahí la disparidad de fechas y fuentes utilizadas en el análisis estadístico. Cabe mencionar el apoyo recibido a través del Centro de Servicio Social de la Universidad Iberoamericana, sin el cual no hubiera sido posible la colección de los datos de los archivos parroquiales y civiles. En diferentes etapas del proyecto colaboraron los siguientes estudiantes como parte de su servicio social: José Ambriz, Martín Almada Navarrete, Alejandro Argüelles Machorro, Claudia Arvizu García, Ana María Bustamante Guerrero, Mónica Bustamante Guerrero, Claudia Cabrera Vizcaíno, Adriana Cantú García de Acevedo, Norma Enríquez Clark, Sonia Estrada Garrido, Héctor Hansen Valdez, José Juan Herrera Valle, Ángel Erasto Hernández Illade, Claudia de la Llave Fernández, Guillermo López Herrerías, Alejandro Márquez de Cáceres, José Ma. Ruiz A., Benjamín Sainz Olivares, Luis Gerardo Sánchez Baker, Margarita Vélez Hernández.

El Dr. Hugo Nutini tan amablemente me facilitó el manuscrito del libro que prepara sobre la aristocracia mexicana (Nutini s/f). También le agradezco por haber leído este artículo y por sus valiosos comentarios y sugerencias. El Dr. Ricardo Rendón

(que descanse en paz) del Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana tan amablemente me facilitó fotocopias del Archivo General del Estado de Tlaxcala correspondientes al Censo de 1892. Finalmente, debo mencionar que fue posible realizar la versión final del artículo, incluso parte de la descripción etnográfica, dentro del marco del Proyecto “Transformación Económica y Tendencias Demográficas Recientes en Tlaxcala Rural” (1996) que forma parte del Programa de Investigación, “Transformación y Cambio” de la División de Ciencias del Hombre de la Universidad Iberoamericana, bajo la dirección del Dr. Juan Lafarga.