

MITOS Y REALIDADES DE LA FAMILIA EN AMÉRICA LATINA: REFLEXIONES A PARTIR DEL MÉXICO “POS-INDÍGENA”

David Robichaux¹
Universidad Iberoamericana

Introducción: mitos de origen, orígenes de los mitos

Hace más de una década, Rodolfo Tuirán y Vania Salles (1996) exploraron una serie de mitos y creencias sobre la familia en México. Sin embargo, no cuestionaron dos mitos que parecen subyacer en varias de las nociones que ponen en tela de juicio: el mito de una cultura mexicana y el supuesto de un origen europeo de la organización familiar en México. Estos mismos mitos tienen sus versiones latinoamericanas ya que también se ha hablado de una tradición o cultura latinoamericanas y, a la familia en América Latina, se le ha atribuido un origen europeo, frecuentemente de corte mediterráneo. Estos supuestos parecen fungir como mitos de origen, rara vez cuestionados por los estudiosos. Pero lo que es más grave es su marcado sesgo de privilegiar los modelos ideales, sobre todo los de los estratos dominantes. En última instancia, los enfoques basados en

¹ Agradezco a las autoridades de la Universidad Iberoamericana por su generoso apoyo desde 1977 en las investigaciones que permitieron la recolección y el análisis de los datos en que se basa el presente trabajo. También estoy en deuda con Janet Flor Cruz Jaunico y Manuel Llano Prada, estudiantes del mencionado posgrado y becarios del Proyecto Cambio y Continuidad en el México Rural apoyado por la Universidad Iberoamericana, que asistieron en la investigación bibliográfica y la corrección del estilo del presente texto.

estos supuestos tienden a reproducir los esquemas culturales de los propios investigadores y mandar al olvido la profunda estratificación social de prácticamente todas las regiones latinoamericanas que casi siempre se ha basado en etnicidades pasadas o presentes.

Estos mitos persisten en la mente de investigadores de varias disciplinas que estudian la familia y los grupos domésticos, muy a pesar de importantes elementos de evidencia que destacan una amplia diversidad de formas familiares y arreglos conyugales en el continente latinoamericano. Si bien resulta provechoso separar la ideología o el modelo ideal de la práctica, muchos autores confunden los dos o suponen que el modelo del matrimonio católico y de una familia patriarcal se impuso en su versión europea y fue interiorizado en todos los estratos sociales en la misma medida en que lo fue en términos de los valores y las prácticas de la “gente bien”, las prácticas correspondientes a un complejo frecuentemente descrito en el contexto sociocultural de una familia tradicional católica.

El mito de un modelo único de una familia latinoamericana, que en realidad es un reflejo de la ideología y la práctica de los estratos europeizantes, ha constituido un supuesto de base, poco cuestionado, entre las distintas disciplinas que abordan la familia. Por ejemplo, al referirse al derecho canónico y al Concilio de Trento, la sociodemógrafa Vania Salles (1991: 57) ha alegado que el modelo familiar occidental fue implantado “en países como los nuestros, con culturas previas diferentes a las de Occidente” y que dicho “proceso de implantación fue muy influido por pautas familiares correspondientes a la familia mediterránea”. Por su parte, aunque en su visión panorámica de la familia en Mesoamérica y los Andes Carmen Bernard y Serge Gruzinski (1986) señalan continuidades y sincretismos, también destacan el papel de la doctrina religiosa en el surgimiento de agrupaciones de tipo nuclear y del individualismo de tipo occidental (1986: 220); a su vez, dan por sentado un proceso de nuclearización y relajamiento de los controles comunitarios sobre la moral grupal en el siglo XVIII en los sectores indígenas más hispanizados de México (1986: 252-253), afirmación que parece sustentarse más en un supuesto teórico que en un cuerpo de datos.

Si bien el papel monopólico del discurso de la Iglesia en la sociedad colonial de los países latinoamericanos no puede discutirse, abunda la evidencia de la proliferación de prácticas conyugales poco ortodoxas como los altos índices de hijos ilegítimos y parejas residenciales unidas en el concubinato, aun entre los españoles y criollos (Calvo, 1984: 149-174; Gonzalbo, 2004: 99-101 y McCaa, 1996: 21-73 para México; Celton y Colantonio, 2008: 625-626 para Argentina; Rodríguez, 2004: 266-269 para Colombia) y, en lugares como la ciudad de México, entre los indios (Pescador, 1992). En cambio, mis investigaciones de un poblado de origen nahua en el México central muestran que en el siglo XVIII y hasta alrededor de 1870 se presentaban índices extremadamente bajos de ilegitimidad y de novias embarazadas (Robichaux, 1997 y 2003). Sin embargo, desde la década de 1870, elevadas proporciones de parejas han comenzado a cohabitar en la casa del novio a partir de una fuga concertada, a través de la costumbre conocida como el “robo de la novia”. Esta acción desata una secuencia ritual que comienza con el aviso y la entrega de regalos prescritos por parte de los familiares del novio a los padres de la novia que podría considerarse como una boda consuetudinaria con la activa participación de los dos grupos de parientes en rituales marcados simbólicamente por importantes prestaciones matrimoniales. Tras varios años de cohabitación se realiza la boda religiosa con grandes y costosas festividades, mas no con el mismo significado sacramental pregonado por la ortodoxia católica, pensado como “el matrimonio católico” acorde con las prácticas descritas entre la llamada “familia tradicional” en América Latina (Robichaux, 2000a: 262-265 y 2003: 220-226). Las tendencias de la estadística desde el siglo XVIII, así como mis observaciones y entrevistas realizadas a finales del siglo XX, me convencen que no se impuso el modelo de matrimonio católico y de familia occidental en el sentido moral conocido entre las clases medias y altas de México y América Latina en general. Lo que sí se impuso fue el deseo de casarse por la Iglesia como la forma ideal de ritual matrimonial, no como rito de paso sacramental como lo fue en la “familia tradicional”.

Para evitar confundir práctica con ideología, propongo distinguir claramente una de la otra, y privilegiar la primera. Para ello, emplearé el concepto de sistema familiar que desarrollé en otros trabajos (Robichaux, 2000b: 141-162; 2002: 59-94; 2005c: 167:272; 2005d: 299-322; 2007d y 2008b: 5-16) con base en investigaciones sobre familia y demografía en la Europa campesina, investigaciones que destacan la importancia de la transmisión intergeneracional de la tierra y la casa, y que abordan la familia residencial como proceso² (Augustins, 1989: 116-119; 121-143 y Hajnal, 1983: 65-104). Aunque el concepto propuesto tiene limitaciones a la hora de lidiar con sociedades urbanas o con agricultura itinerante donde la ocupación permanente de la tierra no existe o ésta no es importante para la reproducción social, el origen campesino rural de amplios sectores de la población latinoamericana lo hace apto y útil, ya que nos proporciona un eje estructurador para fijar la mirada en la práctica y

² Empleé inicialmente el término “*mode de perpétuation des groupes domestiques*” propuesto por Georges Augustins (1989) en su comparación de formas de transmisión intergeneracional y de composición de los grupos domésticos en la Europa campesina pre-industrial. Al conocer el trabajo de Stevan Harrel (1997) que compara los mismos rubros en toda una gama de sociedades –desde las pre-estatales hasta las contemporáneas en prácticamente todo el mundo (pero sin referencia alguna a América Latina)-, he adoptado su término de sistema familiar. Ambos autores abordan los grupos domésticos como proceso y fueron influidos en parte por el concepto de ciclo de desarrollo de los grupos domésticos de Meyer Fortes (1970). Además, el poder explicativo de plantear la familia residencial como proceso, equiparable con la vida de un individuo, con un principio y un fin, fue ampliamente demostrado por A. Chayanov (1974) en sus correlaciones entre etapa del ciclo de desarrollo y posesión de tierra; su importancia para los estudios de la familia fueron señaladas por Jack Goody (1972) en su observación sobre los problemas de la perspectiva estática de Laslett y fue resaltada por Tamara Hareven (1974). Como ya lo había señalado Lutz Berkner (1972) en su trabajo sobre censos austríacos, un elevado índice de familias nucleares, puede ocultar fenómenos más complejos y, como destaqué hace tiempo (Robichaux, 1997), precisamos de información adicional para interpretar los censos; esta información incluye las prácticas asociadas con la conformación de las morfologías asociadas con etapas específicas del ciclo de desarrollo de los grupos domésticos.

dilucidar lógicas culturales distintas de las de las clases medias y altas.

Propongo que lógicas culturales distintas de las occidentales o mediterráneas, pueden darnos la clave de “cómo sobreviven los marginados”. Estas lógicas provienen de acervos culturales particulares que, definitivamente, cuando hagan falta se erigen en “recursos de la pobreza”. Se suele olvidar el origen de los pobres y los marginados de América Latina, lo que podría ser, aunque de manera inconsciente por parte de los investigadores, una imposición de un modelo cultural occidental —el del propio investigador y reforzado por la teoría social basada en experiencias occidentales— sobre pueblos que comparten con los descendientes de los europeos menos de lo que se ha supuesto. Podría ser que muchos de los conceptos y supuestos de los investigadores, al reflejar sus propios valores y experiencias de clase y origen social histórico, constituyen una forma de etnocentrismo. En el caso de México, siguiendo los planteamientos de Guillermo Bonfil (1987: 94-95), podría ser simplemente otra manifestación del dominio de la civilización occidental —el “México imaginario”— sobre el “México profundo”, aquel México mayoritario con profundas raíces en la civilización mesoamericana.

La diversidad de prácticas matrimoniales, como las referidas, hace insostenible la idea de que la imposición de un tipo de matrimonio o una forma familiar fue más allá del discurso entre los estratos subalternos de América Latina. La persistencia de estas ideas es una muestra de la confusión entre ideología y práctica social y el privilegio que se ha dado a la primera en muchos estudios. La idea de una acción fulminante de la Iglesia en la imposición de un modelo de familia es insostenible, más allá de un tipo ideal, salvo para algunos segmentos sociales. Se sabe muy bien que en México la disparidad en la proporción de sacerdotes a feligreses indios fue tan grande que la intervención de la Iglesia en el más mínimo detalle de la vida de la gente era imposible por la falta de personal. Al respecto, es interesante observar cómo aún en lugares como las misiones jesuíticas del Paraguay y las zonas colindantes de Argentina y Brasil, al cambiar el sistema de residencia de grandes casas multifamiliares que albergaban hasta más de cien personas a las pequeñas casas -

originalmente destinadas a familias nucleares de corte europeo- los sacerdotes aceptaron que se reprodujeran las mismas agrupaciones familiares que antes se albergaban en las “casas aldea” en las pequeñas casas del mismo vecindario (Bruxel, 1996: 65; ver discusión en Robichaux, 2007d: 27-75).

Mis revisiones de materiales sobre familia y parentesco en el área mesoamericana y entre pueblos de tradiciones culturales subalternas de América Latina apuntan hacia la persistencia muy arraigada de formas familiares y arreglos conyugales que nada tienen que ver con lo que se conoce en la Península Ibérica (ver Robichaux, 2005c, 2007d, 2008a, 2008b y 2008c). Estos fenómenos obedecen a una lógica distinta a la que subyace en las prácticas y los valores explícitos de las clases medias y altas. Es probable que por ser los antropólogos mesoamericanistas pioneros en los estudios latinoamericanos, sus afirmaciones generalizadoras se hayan vuelto los puntos de referencia para otras disciplinas que más tarde desde el extranjero llegaron a abordar América Latina. El caso de la interpretación que hacen Robert Redfield y Alfonso Villa Rojas de sus datos de campo sobre la familia de los mayas en Yucatán de principios de la década de 1930 ejemplifica tanto la evidencia de organización familiar muy alejada de la experiencia ibérica, como la idea de la imposición y reemplazo total de lo prehispánico durante la Conquista. Su cuidadosa etnografía, que prefigura los conceptos del ciclo de desarrollo, revela la presencia de agrupaciones patrilineales que se conforman mediante pautas secuenciales muy claras, toda vez que dan por sentado que el sistema de parentesco, por sus categorías terminológicas, fue impuesto por los españoles (Redfield y Villa Rojas, 1934: 87-92). Como veremos en breve, estas ideas se sistematizarían en el contexto del planteamiento de Redfield sobre el cambio social y es de pensarse que su monopolio teórico en la antropología norteamericana hizo de su obra consulta obligada para los estudiosos de América Latina.

Por su parte, en el prólogo que hace de un libro sobre Cherán, una comunidad monolingüe purépecha (tarasca) en Michoacán, Julian Steward (1946: ix-x) afirma que ésta tiene más en común con un pueblo de la España del siglo XVI que con las culturas indígenas

americanas. Uno de los puntos en los que se basa para sostener esta sorprendente afirmación son las supuestas “configuraciones sociales” que considera españolas. Entre éstas se incluyen “... la familia con un gran círculo de parientes consanguíneos y afines; los incontables padrinos y madrinas; las mayordomías...” (Steward, 1946: ix). A un nivel, Steward tiene razón pues, a diferencia de los indios norteamericanos que él había estudiado anteriormente y, al igual que en la España del siglo XVI, existían sectores campesinos en las altamente estratificadas sociedades mesoamericanas desde miles de años antes de la Conquista. Pero a otro nivel, la afirmación de lo español del parentesco, la familia y la cultura en general es de lo más superficial y se desprende en parte de una perspectiva que vea a la cultura como no más que una lista de elementos de la cultura material sin atribuirles significados o integrarlos en una estructura de algún tipo. Por ejemplo, Steward puede afirmar, con base en el hecho de que la mayoría de las hierbas medicinales son de origen europeo, que la cultura es fundamentalmente española y que de aborígen tiene poco (Steward, 1946: ix). Siguiendo el mismo procedimiento del enfoque de Boas y Kroeber de cultura, nunca procura interrelacionar las partes para contextualizarlas ni buscar los principios estructurantes que diesen sentido a los elementos como partes de una matriz general³.

Mediante el mismo tipo de enfoque de cultura como una lista de elementos, George Foster llega a conclusiones similares en su caracterización de los habitantes de Tzintzuntzán, otro poblado tarasco de Michoacán. A pesar de mencionar el uso de la lengua indígena entre ciertos sectores de la población (Foster y Ospina, 1948: 31-33), los tzintzuntzeños fueron clasificados como campesinos mestizos y no indígenas como resultado lógico de su supuesta aculturación⁴. En términos de lo que Foster denomina su “estructura y fun-

³ En la pequeña biografía que publicó Steward (1973: 46) sobre Kroeber, menciona que éste, al igual que Boas y otros de sus discípulos, trabajaban con las listas de elementos culturales para demarcar áreas con la presencia y/o ausencia de ciertos rasgos.

⁴ Es importante señalar que en una de las mesas a que asistí del congreso anual de la American Anthropological Association celebrado en Chicago en 1999, cuyo

ción”, la familia en Tzintzuntzan refleja el “modelo hispano-americano común” y la “unidad nuclear, bilateral” no sólo era el tipo ideal, sino también el más frecuente⁵ (Foster, 1961: 1178). Esta noción de una aculturación casi total de la organización social rural mesoamericana es congruente con la afirmación del mismo autor en el sentido de que, probablemente, las comunidades campesinas latinoamericanas no indígenas son del tipo mediterráneo europeo⁶. Foster considera que, junto con el Mediterráneo, las comunidades no indias de América Latina “comparten en gran medida una historia cultural y numerosos rasgos de estructura social en común” (Foster, 1961: 1173). Así, de un plumazo, Foster desaparece las raíces purépechas y mesoamericanas de los tzintzuntzeños, englobando las particularidades de su historia, su cultura y las prácticas en la de los españoles y los habitantes de América Latina, volviéndolos “mediterráneos”. Y esto lo hace aunque ninguna descripción de grupos domésticos en España habla de las características como la residencia postmarital virilocal y la herencia de la casa por el últimogénito como lo hace Foster (1972: 62, 64; ver también Foster y Ospina 1948: 76). Además, a pesar de su afirmación en el sentido de que la familia nuclear era el modelo ideal y la forma más frecuente, por el sistema de residencia virilocal, Foster también declara que prácticamente todos los tzintzunteños viven al menos una parte de su vida en grupos domésticos de tipo extenso (1972: 64). Como veremos en breve, estos aciertos en la descripción pueden hacerse extensivos para decenas de millones de mexicanos, que viven en poblados cuyos antecedentes históricos eran las repúblicas de indios coloniales. Menos atinada es su

tema fue el trabajo de campo a largo plazo, un alumno de Stanley Brandes, alumno de Foster que también estudió Tzintzuntzan, afirmó que en la década de 1990, los tzintzuntzeños, aunque ya no hablaban purépecha (tarasco), se definían a sí mismos como purépechas.

⁵ Aseveración que repite en su obra clásica *Tzintzuntzan* (Foster 1972: 62).

⁶ Las pautas de comparación de Foster (1961) con sociedades del Mediterráneo son Alcalá, en la Sierra Morena de España, estudiado por J. Pitt-Rivers en *People of the Sierra* y Montegrano, en el sur de Italia, estudiado por E.C. Banfield en *The Moral Basis of a Backward Society* (1958).

caracterización generalizadora de las familias hispanoamericanas como de la tradición cultural del Mediterráneo.

Por la amplia difusión de la obra de estos autores y su influencia teórica, es probable que hayan influido en las miradas de estudiosos de otras disciplinas. Redfield sistematizó sus investigaciones en Yucatán en una obra (1941) donde postula todo un modelo de modernización que ejerció una importante influencia en la mirada norteamericana sobre América Latina⁷. Las opiniones de Julian Steward se difundieron por su papel, no como investigador de sociedades latinoamericanas, sino por el prestigio que gozaba por haber coordinado proyectos sobre el área y haber difundido las ideas recogidas de otras investigaciones⁸. Con el mismo procedimiento de destacar los elementos europeos de la cultura material adoptados como lo hizo en Cherán, y a pesar de la prevalencia de las lenguas indígenas, Steward (1959: 161) afirmó que los pueblos del altiplano del Perú no son “indios en el sentido verdaderamente aborigen”. Y las opiniones de George Foster, a través de las múltiples ediciones de *Tzintzuntzan* (1972) parecen haber ejercido una importante influencia en los estudios rurales latinoamericanos. De alguna manera, las opiniones de estos autores se complementaron y se reforzaron mutuamente; es de pensarse que por anteceder en gran medida las miradas norteameri-

⁷ Se reunieron en el Seminario Viking Fund Heritage of Conquest en 1949 los más notables mesoamericanistas para dar cuenta del estado de los conocimientos sobre el área después de unas dos décadas de investigación antropológica moderna que inició con el estudio de Redfield (1930) de Tepoztlán. Participantes como Charles Wagley y John Gillin fueron invitados como especialistas en Guatemala; ellos también ya habían incursionado en Brasil y Perú (1947), respectivamente, llevando el concepto de aculturación desarrollado por Redfield en *Yucatán*. Por su parte, estuvo presente Ralph Beals, fogueado en investigaciones de varios grupos mesoamericanos y que aplicaría después la noción de aculturación en su estudio del Ecuador (1966). También investigadores latinoamericanos como Orlando Fals Borda (1961) y Emilio Willems (1952) aplicaron nociones de aculturación con los mismos supuestos.

⁸ Entre su obra se incluyen la enciclopédica *Handbook of South American Indians* (1946-1959) e *Introducción al estudio de áreas* (1950). Ambas obras fueron ampliamente consultadas y la última fue publicada por la Unión Panamericana.

canas de otras disciplinas hacia América Latina, marcaron la pauta y moldearon a éstas, estableciendo prioridades y temas de investigación.

Una de las graves consecuencias de esta perspectiva es que supone una aculturación al nivel de rasgos superficiales y niega la capacidad de reproducción de prácticas culturales específicas en el ámbito de la organización familiar. Como expresó Stefan Harrel en su magna obra *Human Families*, si no hay presiones para cambiar la organización de las actividades que realizan como grupo, “las personas tenderían a organizar sus familias a la manera que han aprendido al criarse entre otras personas que organizan sus familias del mismo modo” (Harrell, 1997: 11). En la gran mayoría del espacio fuera de las ciudades del centro y el sur de México, han continuado las mismas unidades sociales en el tiempo, que, en los censos tempranos del siglo XVI, aparecían como pueblos o barrios, los mismos que hasta el día de hoy son las comunidades de raíces campesinas donde hasta hace dos o tres generaciones se hablaban lenguas indígenas. Son decenas de millones de mexicanos cuyas raíces son comunidades de este tipo, con antecedentes de repúblicas de indios coloniales y donde encontramos una gran continuidad en una organización familiar distinta de la que se ha reportado en el Mediterráneo y la Península Ibérica.

La continuidad de una economía rural en comunidades milenarias da un contexto especial de aculturación en donde han tendido a persistir las prácticas familiares que no se oponían a los principios de doctrina de manera flagrante, a pesar de la pérdida de la lengua y una aparente occidentalización. Además, no todos los mesoamericanistas aceptaron la idea de la aculturación fulminante ni vieron un origen europeo en la organización familiar en Mesoamérica. Desde 1976, en su importante “Introducción” de *Essays on Mexican Kinship*, Hugo Nutini señaló la idea errónea de que entre los pueblos mesoamericanos actuales, la familia y la organización del parentesco son fundamentalmente españolas o que representan una transformación aculturativa en la cual los elementos españoles predominan a expensas de los elementos indígenas tradicionales (Nutini, 1976: 4-5). Podríamos agregar que, aún cuando la población deja de ser “in-

dígena” por pertenecer a un hogar donde nadie (salvo un empleado doméstico, si lo hay) declaró hablar una lengua indígena, o deja de ser “rural”, por vivir en un poblado cuya población superó los 2.500 habitantes, lo que afirmó Nutini suele ser aplicable. Menciono estos criterios pues son los oficiales empleados por el Instituto Nacional de Estadística, Informática y Geografía (INEGI) de México para distinguir entre “indígena” y “mestizo y rural” de urbano y ambos procesos se observaron en miles de poblados entre 1950 y 2000 cuando la población mexicana pasó de 25 a 100 millones. Hay evidencia de que ha persistido un sistema familiar *sui generis* en las comunidades históricas, en lo que convencionalmente se ha conocido como el área cultural mesoamericana⁹.

Al olvidar la historia reciente de México de la supresión de las lenguas indígenas, ignorar los procesos como el de la “aculturación dirigida” que fue política del Estado que “es ahora tipificable como el delito de etnocidio” (Bartolomé, 2005: 35) y asumir las posturas de la familia mediterránea, se han explicado prácticas divergentes en el matrimonio y en los arreglos residenciales como “recursos de los pobres” (González de la Rocha, 1986), recursos que, a su vez, explican “cómo sobreviven los marginados” (Lomnitz, 1976). En esta versión de la realidad latinoamericana, se privilegian los modelos de homogeneidad cultural, excluyendo las realidades culturales subalternas que operan con supuestos distintos de los de la “familia tradicional”. En todo caso, se le niega la particularidad de una tradición cultural, confundiénola con otra –la que supuestamente tienen los estratos dominantes europeizantes- o se explican determinados comportamientos como la familia extensa como una estrategia para enfrentar la pobreza (Salles y Tuirán, 1996: 123-124; Lomnitz y Pérez Lizaur, 1984: 183-193; Estrada, 1995: 98-100).

⁹ Fue Paul Kirchhoff, el etnólogo alemán radicado en México, que planteó en 1943 el concepto clásico de Mesoamérica. Consiste en las áreas del centro y sur de México, todo Belice, Guatemala, El Salvador y las costas del Pacífico de Nicaragua y Honduras y el Norte de Costa Rica, donde la precipitación pluvial anual era suficiente para el cultivo del maíz, lo que permitió el surgimiento de la vida urbana (Kirchhoff, 1968).

Después de esta larga introducción, propongo ahora abordar la divergencia de numerosas familias latinoamericanas con el modelo mediterráneo y el del Noroeste de Europa. Desde esta perspectiva, no pretendo negar la importancia de la economía en los arreglos familiares. Sin embargo, lo que busco destacar es que los arreglos económicos se dan con trasfondos culturales específicos, que consisten en formas aprendidas de organizarse en familia y valores socialmente transmitidos al respecto; prácticas concretas que siguen lógicas culturales distintas a la que subyace en el modelo de la llamada “familia tradicional”. Los materiales etnográficos provenientes de América Latina revelan diversas dinámicas culturales y sistemas familiares distintos de los que producen la familia nuclear monógama del Noroeste de Europa, los que tampoco parecen ser de origen mediterráneo.

Así, con el propósito de destacar la necesidad de introducir en el análisis de la familia factores culturales y de reconocer la persistencia de prácticas familiares distintas de las del “modelo tradicional”, desarrollo el trabajo de la siguiente manera. Primero, presento un brevísimo resumen de algunas nociones de cultura. Después, con base en mis propias investigaciones etnográficas¹⁰, bibliográficas y de archivo, presento el ejemplo mexicano para resaltar su divergencia de los modelos de análisis usuales de la sociodemografía y de los supuestos de algunos historiadores y antropólogos. Con base en trabajos realizados por otros investigadores sobre distintos aspectos de la familia y el matrimonio, planteo que este sistema familiar mesoamericano se asocia con un concepto de persona, distinto del asociado con el individualismo de Europa noroccidental y que se supone debe producirse, con la urbanización, de acuerdo con la teoría de modernización en sus diversas versiones. Un concepto particular de persona que surge en un contexto de relaciones sociales determinadas, culturalmente pautadas, podría considerarse como el sustento ideológico del sistema familiar mesoamericano que sigue cau-

¹⁰ Fundamentalmente, desde 1974 hasta el presente en dos comunidades de origen indígena en el estado de Tlaxcala en el México central.

ces y asigna papeles de género y edad, de manera distinta del modelo del noroeste europeo y del supuesto modelo mediterráneo, y que sitúa a los individuos en sistemas de intercambios de bienes y servicios, con obligaciones de reciprocidad que encierran nociones que nos permiten inferir los conceptos culturales de adultez, entre otros; estos últimos tienen que ver con la formación de la familia y la maternidad y, eventualmente, la paternidad.

En el tercero y último apartado, destaco algunos ejemplos de la amplia presencia en prácticamente todos los países latinoamericanos de poblaciones llamadas “mestizas”, “criollas”, “indios transicionales”, “*indios misturados*”, “caboclos” y otras, nombradas o no, que frecuentemente han sido objeto de ocultamiento, supresión o represión por vía conceptual, estadística, administrativa, militar u otra. En estas poblaciones se siguen pautas matrimoniales y de reproducción social de sus grupos domésticos, distintas de las de la familia nuclear monógama del noroeste de Europa o de una supuesta familia mediterránea. Concluyo con la propuesta de buscar más allá de las incómodas categorías “socio-étnicas” convencionales de América Latina, dinámicas familiares y prácticas específicas que formen parte de lógicas culturales propias de sectores concretos de la población.

Algunas nociones de cultura

Puesto que he destacado la necesidad de tomar en cuenta “cultura” –a la vez que he insistido en la necesidad de ir más allá del discurso oficial- a la hora de abordar la familia y las prácticas matrimoniales en América Latina, es importante recordar algunos puntos sobre esta noción. Como vimos en el apartado anterior, cultura para algunos de los antropólogos norteamericanos no era más que la suma de sus partes. En el presente apartado esbozaré brevemente el reciente énfasis en cultura como la red de significados y el nivel supuestamente ideológico. De alguna manera, esta perspectiva fue prefigurada en algunas nociones relativas a una supuesta cultura latinoamericana que privilegiaba ideología y práctica de los estratos dominantes,

erigiéndolas en el modelo cultural. Esta aclaración es importante ya que cultura es un término que ha encerrado varios conceptos muy distintos que se asocian en gran medida con la tradición antropológica norteamericana, usualmente denominada “antropología cultural”¹¹.

Aunque desde la proto-antropología del siglo XIX el inglés Sir Edward Tylor definía cultura como “aquel todo complejo que comprende conocimientos, creencias, arte, valores morales, derecho, costumbres y todas las capacidades y hábitos adquiridos por el Hombre como miembro de una sociedad” [la traducción es mía] (Tylor, 1924 [orig. 1871]: 1), la antropología que se desarrollaría en el siglo XX en Inglaterra prestaría sólo una atención limitada a cultura. Fue en los Estados Unidos donde para Franz Boas y sus discípulos cultura llegó a centrarse a grandes rasgos en lo aprendido, en oposición a lo heredado genéticamente. Kroeber, por ejemplo, sostuvo que la civilización era una suerte de aprendizaje acumulativo que “se mantiene[ía] a pesar del nacimiento de lo nuevo” (1975: 49). Fiel a la postura boasiana consideraba a “la creatividad acumulativa [cultura] como un comportamiento aprendido, socialmente transmitido y repetitivo a través del tiempo” [la traducción es mía] (Stocking, 1966: 869). Su planteamiento de la cultura como “lo superorgánico”, es decir, lo no transmitido orgánica o genéticamente, reviste importantes similitudes con las nociones de *Volkgeist* y *Nationalcharakter* desarrolladas por los filósofos idealistas alemanes y que fueron transmitidas por Boas de manera patente a sus discípulas Ruth Benedict y Margaret Mead (Bunzl, 1996).

¹¹ Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn (1952) -como parte de la empresa de Talcott Parsons de delimitar claramente los ámbitos en una división del trabajo que asigna la mente a la psicología, la estructura social a la sociología y la cultura a la antropología-, hacen una amplia revisión bibliográfica y encuentran la existencia de 164 usos del término, aunque no todos ellos en lo que propiamente sería la antropología. El papel de la antropología queda relegada aún más a cultura como el ámbito de lo simbólico o de los significados en el sucinto manifiesto de Kroeber y Parsons de 1958.

Sin embargo, desde mediados del siglo XX, bajo la influencia de la sociología de Talcott Parsons, entre algunos círculos de la antropología norteamericana, se comenzó a hacer una distinción entre cultura como valores o el “deber ser” y la práctica, y a limitar cultura a la primera (ver nota 11). El proyecto parsoniano llegó a predominar en la antropología norteamericana sobre todo a través de los antropólogos David Schneider y Clifford Geertz, alumnos del sociólogo en el interdisciplinario Departamento de Relaciones Humanas en la Universidad de Harvard. Más conocidas en América Latina, incluso fuera de los medios antropológicos, son las ideas de Geertz, puesto que sus obras han sido traducidas y ampliamente difundidas. Para Geertz, cultura consiste en la red de significados o el nivel simbólico (Geertz, 1973: 5) y ése es el concepto que a finales del siglo XX se puso de moda en América Latina, tanto en antropología como en algunas otras disciplinas (Robichaux, 2008a: 71-72 y 80-81). Llevando la distinción parsoniana entre práctica e ideología o cultura al extremo, Schneider se propone en *American kinship. A cultural account* (1980 [orig. 1968] 4-8), estudiar el parentesco en la cultura norteamericana sin referencia a las prácticas. Es decir, para este autor cultura queda constituida por la red de significados y los conceptos imperantes entre los norteamericanos, en realidad algo como el “deber ser” o el modelo ideal que las clases medias blancas de ese país tienen con respecto a la familia y las relaciones entre aquellas personas clasificadas como parientes; queda fuera del análisis toda descripción de las relaciones sociales y el comportamiento (Schneider, 1980 y discusión en Robichaux, 2008a: 66-81).

En otro trabajo (2008), he destacado los problemas metodológicos y las distorsiones que se producen al dejar la práctica fuera del análisis y basarse excesivamente en las narrativas de los nativos sin contrastar las versiones ideales con prácticas. Mi postura es que, en términos metodológicos, la familia y el parentesco se estudian mejor a partir de la observación de las prácticas concretas de la vida cotidiana, y que familia y parentesco son mucho más que los conceptos y los significados que los nativos proporcionan en las entrevistas, sobre todo si las prácticas nunca son el tema de éstas (Robichaux,

2008a: 68). Desde mi perspectiva, aunque no se puede negar que diferentes grupos humanos pueden darle distintos significados a la misma acción, los comportamientos pautados no pueden quedar fuera del análisis pues tienen una correlación ideológica. Me refiero a ideología, no como los discursos de los individuos o grupos más visibles, sino como guiones, a veces no explícitos, que pautan el comportamiento; *habitus*, conocidos, reconocidos y comprendidos por los miembros de un determinado grupo social.

Al respecto, los planteamientos que confunden el discurso, o modelo ideal, con las prácticas en América Latina, han erigido a los modelos de las élites -o por lo menos los discursos de éstos- en los tipos ideales. Esto nos muestra uno de los problemas que entraña la aplicación del concepto de cultura desarrollado por la antropología norteamericana a sociedades de clase, sobre todo cuando las clases componentes tienen sus orígenes en diferencias étnicas históricas. La antropología norteamericana denominaba “culturas” a los grupos aislados y homogéneos de reducido tamaño que constituían el objeto privilegiado de estudio de la disciplina cuando ésta comenzaba a profesionalizarse. Sin embargo, a la hora de aplicar el concepto a las sociedades complejas de América Latina, se llegó a postular la idea de la existencia de culturas nacionales –variantes de una tradición cultural latinoamericana que tenían un trasfondo ibérico- que constituían los “patrones ideales”, los “buenos modales” de las élites que, de lograr acceso al nivel económico correspondiente, los grupos sociales subalternos habrían de emular (Wagley, 1968: 2-7 y 69-70).

Aunque utilice ideología más que cultura, se puede observar una perspectiva similar en el trabajo de Guillermo de la Peña sobre tres grupos sociales del Sur de Jalisco, en el Occidente de México. El autor es cuidadoso al separar la *organización* de la *ideología* de parentesco, entendida esta última como “un conjunto de normas específicas que coordinan las actividades de un grupo duradero, orientado a objetivos, cuya membresía se define en términos del idioma de parentesco” [la traducción es mía] (De la Peña, 1984: 204). Los tres segmentos sociales del Sur de Jalisco que supuestamente comparten esta ideología o “tradición cultural” son: 1) los habitantes de Amacueca, una comunidad que el autor califica como campesina y cuyos

habitantes (de origen nahua) son considerados como “indios” por algunos de los otros grupos de la región (De la Peña, 1984: 213); 2) los rancheros, fundamentalmente de fenotipo europeo pero con cierta mezcla con mulatos, que desprecian a “los indios” como los habitantes de Amacueca (De la Peña, 1984: 218), y 3) los empresarios que constituyen la élite urbana regional, cuyo origen sociocultural el autor no detalla pero parece ser “criollo” y/o de filiación ibérica. De la Peña (1984: 204) considera que la “tradicón cultural” o ideología compartida por estos grupos incluyen, entre otras cosas, ciertos “valores de parentesco cruciales y normas ideales”. “Ideología” y “tradicón cultural” empleados así deben entenderse como el equivalente al discurso oficial hegemónico; el autor no deja duda alguna al respecto cuando señala que entre sus elementos se encuentran las epístolas de San Pablo y de Melchor Ocampo que se leen en las bodas religiosas y civiles¹², así como los sermones dominicales en que se predica la moral familiar (De la Peña, 1984: 209-210).

A pesar de estos “valores”, las prácticas culturales de los tres estratos que estudia De la Peña son tan divergentes que debemos entender “tradicón cultural” como él lo emplea, como ideología dominante, más precisamente como la ideología del grupo hegemónico de la región, la tradición cultural de éste, que controla la Iglesia y el Estado o que se alía con éstos, proporcionándoles su personal. Por ejemplo, pese a una supuesta ideología bilateral en la cual se sustenta, entre otras cosas, la herencia igualitaria (De la Peña, 1984: 211 y 228), en Amacueca, a diferencia de los otros dos grupos, las mujeres no heredan la tierra. Aunque describe la residencia entre los habitantes de Amacueca y los rancheros como patrilocal, esta etiqueta oculta diferencias importantes entre estos dos grupos. En el caso de los rancheros, de la Peña entiende la residencia como el traslado de la novia para residir en la ranchería de su marido. Las rancherías son agrupaciones patrilineales de hasta 30 *jacales*¹³ que pueden albergar

¹² Documento que se lee en la ceremonia de matrimonio civil que se instaura a partir de las leyes de la Reforma de 1857 de México.

¹³ Chozas, o viviendas construidas de materiales sencillos o perecederos.

hasta 300 personas; la nueva pareja construye un nuevo jacal en la cercanía de la casa paterna del marido (De la Peña, 1984: 218). En cambio, en Amacueca, la pareja inicia su vida en común en la casa paterna del marido. Después de un cierto tiempo, construyen una nueva vivienda en las cercanías de la residencia inicial, salvo el ultimogénito que, con su esposa, permanece en la casa paterna y la hereda a la muerte de los padres (De la Peña, 1984: 214). Como veremos en el siguiente apartado, este mismo patrón, junto con el privilegio masculino en la herencia de la tierra, es el que rige en prácticamente toda el área mesoamericana. Es el que he denominado el “sistema familiar mesoamericano”.

Si la “ideología de parentesco” o una “tradicón cultural”, para usar los términos de De la Peña, consisten en valores y normas que, al fin y al cabo son aquellos de la élite local, ¿qué término debemos emplear para dar cuenta de los principios que producen estas conductas tan divergentes? Se puede apreciar en esta separación entre práctica e ideología o cultura y el énfasis que pone De la Peña en estas últimas, el mismo procedimiento que emplea Wagley (ver *supra*) al plantear una cultura o tradición latinoamericanas; es una separación congruente con la idea de Parsons y una versión no tan radical del abordaje de David Schneider de la posibilidad de estudiar cultura sin referente alguno a la práctica. Pero, ante todo, también debe quedar claro que ideología o tradición cultural son para De la Peña el discurso hegemónico —que probablemente refleja la práctica— del grupo dominante, de origen ibérico, criollo. Es decir, es la tradición cultural de este último grupo y es la más visible por ser la que domina los aparatos de poder y las estructuras económicas regionales.

Aunque no se puede negar que captar esta ideología dominante de una sociedad local contribuye a nuestros conocimientos sobre ésta, al hacer hincapié en el discurso, los conceptos de De la Peña conducen al ocultamiento de una tradición cultural que desde la caída de Tenochtitlán en 1521 no detenta los aparatos del poder. Con la mención de la capital azteca no pretendo evocar una visión romántica de la civilización prehispánica como se ha encontrado en

los discursos nacionalistas y en los pasajes de los libros de texto oficiales de México. Tampoco es mi intención evocar una continuidad de reivindicaciones identitarias, aunque seguramente los habitantes de Amacueca se han movilizado en más de una ocasión para defender sus tierras como lo han hecho miles de pueblos originarios de México desde la colonia hasta nuestros días¹⁴. Creo que es más útil, para evitar el ocultamiento de fenómenos concretos relevantes para comprender la lógica cultural en que se sustenta la organización familiar de una parte importante de la población de México, reconocer otra tradición cultural que se manifiesta en prácticas concretas en el ámbito del ciclo de desarrollo de los grupos domésticos, en los papeles diferenciados de acuerdo con edad y género asignados en la transmisión de la propiedad, y en las prácticas matrimoniales. A diferencia de la élite local de empresarios urbanos, la ideología de los habitantes de Amacueca no se difunde pues no se refuerza por las epístolas de San Pablo y de Melchor Ocampo, ni tampoco es el objeto de novelas costumbristas con el mismo ojo para el detalle, pues los de Amacueca no tuvieron el mismo acceso a la educación que los intelectuales criollos locales (De la Peña, 1984: 211). Si en lugar de nombrar lo que De la Peña llama ideología o tradición cultural, lo llamáramos discurso hegemónico, quedaría claro que estamos ante una situación donde se confunde ideología o tradición cultural con discurso, y que esa tradición cultural acaba siendo la de la élite pues ésta es el único grupo que puede emitir públicamente su discurso. Al mismo tiempo, se colocan las diferencias en segundo término y se ocultan las tradiciones culturales de los otros grupos.

El propósito de esta digresión ha sido bosquejar un tipo de uso de cultura en el ámbito latinoamericano que ha enfatizado los valores y las prácticas y/o el discurso de los grupos dominantes. Lo que he querido señalar es que con este tipo de concepto de cultura se corre el peligro de reforzar una falsa imagen de homogeneidad y de

¹⁴ Los pueblos, como Amacueca, herederos de los pueblos de indios coloniales, fueron los protagonistas en la Reforma Agraria y los que demandaron tierras. Hoy en día en el Distrito Federal más de 100 poblados de este origen histórico se autonombran “pueblos originarios”.

dejar fuera del análisis conjuntos de prácticas pautadas que rigen la vida familiar como los que veremos en el siguiente apartado. De esta manera, mi concepto de cultura tiene que ver con la práctica y sostengo que metodológicamente la cultura debe estudiarse a través de ésta. En este sentido, me aparto de la división de trabajo parsoniano y me sumo a otra definición de cultura que tiene un componente importante de práctica. En situaciones como la mexicana y otras de América Latina, la extrema estratificación social, montada sobre divisiones originalmente étnicas, hace necesario fijarnos en las prácticas puesto que la ideología de los grupos subalternos no figura mucho en la bibliografía, precisamente porque éstos no dominan los aparatos de poder y no tienen voz para expresarse. Cuando figuran en el escenario es a través de las descripciones hechas por investigadores de otra procedencia social que, aunque se proponen estudiarlos objetivamente, suelen filtrarse prejuicios de clase y etnocentrismos en el análisis. A diferencia de los grupos hegemónicos que controlan el discurso público -que De la Peña llama ideología o tradición cultural-, los grupos subalternos no sólo han sido objeto de estudio, sino también el objeto de supresión, ocultamiento y represión, no sólo en el discurso, sino en la política. Por ello, en términos de Roy D'Andrade la consecuencia de un enfoque que pone el énfasis en el discurso como cultura es un descuido del conocimiento de "las soluciones socialmente heredadas a los problemas de la vida". Entre algunos de los ámbitos donde los grupos humanos han desarrollado soluciones particulares, este autor menciona los que tiene que ver con "como formar familias, obtener alimentos y abrigo, criar a los niños, luchar contra los enemigos, controlar disputas, etc." [la traducción es mía] (D'Andrade, 1995: 249).

En su crítica a las posturas posmodernas D'Andrade señala que, al buscar en cultura un orden interno, la antropología se avocó a una tarea imposible que tuvo como consecuencia rechazar la noción de cultura y sustituirla por *discurso*. "Si uno se interesa por la sociedad, es necesario investigar la cultura porque la manera en que funciona la sociedad se ve profundamente afectada por lo que se aprende como herencia cultural" [la traducción es mía] (D'Andrade, 1995:

251). Este aprendizaje se da en la acción, en la vida cotidiana y es en los contextos específicos de los grupos humanos donde se transmiten determinados *habitus*. Y hablando de *habitus*, cabe destacar que Bourdieu (1972) coloca cultura en el índice analítico de su *Esquisse d'une théorie de la pratique* y con ese término nos remite a las páginas donde desarrolla su concepto de *habitus* y *compétence*, como en la competencia de hablar un idioma. Como veremos en el siguiente apartado, en México se puede describir un conjunto coherente de prácticas en cuanto a la formación de la pareja y la reproducción social de los grupos domésticos en lo que comúnmente los antropólogos denominaron el área cultural mesoamericana. Esas prácticas se guían por principios culturales subyacentes que se apartan del discurso hegemónico que señalan autores como Vania Salles (1991) como parte de la cultura de países como “los nuestros”.

El caso mexicano

En este apartado, se presentan de manera esquemática algunas características de un sistema familiar que se vive no sólo en la población denominada “indígena” sino también en aquellos sectores de la población mexicana cuyos padres y abuelos hablaban lenguas indígenas pero que, de acuerdo con las categorías sociales producto de un exitoso proyecto de formación de Nación, son tildados de “mestizos” en la estadística usual. Millones de estas personas clasificadas como tal viven en comunidades cuyos orígenes son las repúblicas de indios coloniales donde la organización comunitaria es la misma que en poblados del mismo origen denominados “indígenas” por la prevalencia de hablantes de una lengua autóctona (Robichaux, 2004). Muchos otros millones residen en las urbes a donde migraron por las condiciones precarias en el campo y las oportunidades económicas que surgieron durante el siglo pasado (Robichaux, 2004, 2005b y 2007c). Esta definición de “mestizo”, surgida durante el siglo XX en México, se aparta de definiciones coloniales y supone una aculturación y, de ahí, una serie de características asociadas con la civilización

occidental, el mundo mediterráneo o, eventualmente, con una gran cultura latinoamericana o ibérica, en sus versiones española y portuguesa. Desde luego, la mutación de la definición es el reflejo de una transformación de la población, transformación que distintos autores han tildado de “modernización”, “aculturación” y “des-indianización”, entre otros (Bonfil, 1987: 94-95 y 170-176; Redfield, 1941), e incluso de etnocidio (Bartolomé, 2005: 35).

De este modo, además de los alrededor de 10 millones de “indígenas” en México, definidos como tales porque al menos una persona en su hogar de adscripción (sin contar el servicio doméstico) habla una lengua indígena, tal vez haya otros 20 a 30 millones de mexicanos que son hijos o nietos de personas así clasificadas como “indígenas” (Robichaux 2004, 2005b y 2007c). Muchos de estos millones son habitantes de comunidades, muchas de las cuales no son consideradas rurales puesto que rebasan los 2.500 habitantes (ver *supra*). Sin embargo, a la llegada de los españoles, estas unidades ya existían y fueron descritas por estos últimos como barrios y pueblos; muchos de éstos continuaron como repúblicas de indios durante la colonia, en el siglo XX constituyeron una gran parte de los demandantes de tierras en la Reforma Agraria y hoy detentan tierras comunales. De este origen son los millones de habitantes del sur del Distrito Federal, algunos de los cuales se auto califican como miembros de los pueblos originarios; también la gran mayoría de los millones de migrantes que llegaron a la capital entre 1950 y 2000 cuando la población del país pasó de 25 a 100 millones y la de la capital y la zona conurbana creció a un ritmo aún mayor. Los arreglos familiares de migrantes de este origen fueron descritos por Larissa Lomnitz en *Cómo sobreviven los marginados* (1976).

En todas partes, los grupos humanos aplican y transmiten sus ideas y modelos -es decir, la cultura aprendida- para organizar sus familias (Harrell, 1997: 28), y en los referidos sectores de la población mexicana, encontramos modalidades específicas en lo que se refiere a “las soluciones socialmente heredadas a los problemas de la vida”, entre las que se encuentran la manera particular de formar familias residenciales (D’Andrade, 1995: 249). Entre las poblacio-

nes campesinas de casi toda el área mesoamericana, numerosos investigadores han descrito sistemáticamente una serie de prácticas que conforman un mismo proceso familiar o ciclo de desarrollo de los grupos domésticos. En términos generales, este ciclo consiste en lo siguiente: al unirse una joven pareja ya sea por la iglesia, mediante prácticas consuetudinarias o por lo civil, comienza residiendo en la casa del varón (ver costumbres para la formación de la unión conyugal en Robichaux, 2003). Dependiendo del tipo de materiales de construcción, la disponibilidad de tierras de cultivo o las alternativas económicas no agrícolas, entre otros factores, la joven pareja se establece después de un tiempo en una nueva vivienda independiente en la cercanías -a veces incluso en el mismo patio- de la casa del progenitor del cónyuge.

De este modo, todos los hijos van saliendo con diferentes destinos de la casa paterna, los varones se dirigen a viviendas cercanas a ésta, las mujeres, a las casas de sus maridos, hasta que únicamente queda en compañía de los padres el ultimogénito, conocido como *xocoyote* entre los nahuas y otros grupos lingüísticos y como el *cumiche*, un término generalizado en Nicaragua o el *secaleche* en Honduras. Junto a su esposa, el menor se responsabiliza de cuidar a sus padres en sus últimos años y, a cambio, hereda la casa (Robichaux 1996, 1997, 2002 y 2005c). Al avanzar el ciclo de desarrollo, las tierras se dividen en porciones equivalentes entre todos los varones; sin embargo, muchos estudios revelan que las mujeres no son totalmente excluidas del reparto, aunque su parte siempre es proporcionalmente menor que la de aquéllos. En caso de no contar con hijos varones, la hija menor suele cumplir el papel del *xocoyote* (Robichaux, 2005c: 223-249).

La consecuencia de este sistema de reproducción social, que puede concebirse en términos de un “linaje atenuado” (Augustins, 1989: 333), es la presencia de grupos localizados de parentesco que consisten en conjuntos de viviendas alrededor de un mismo patio, o en un mismo vecindario en donde los hombres son emparentados por el vínculo agnaticio y sus esposas provienen de otros grupos similares. Por la misma atenuación del principio agnaticio, estos grupos

localizados no excluyen del todo la presencia de hermanas que han traído a un marido o que fueron madres solteras o dejadas por sus cónyuges. Aunque se considera que el lugar del hombre es el grupo de su padre, bajo determinadas circunstancias específicas las mujeres pueden adquirir derechos de residencia y herencia que normalmente corresponden a sus hermanos. En lugar de tratarse de excepciones propiamente dichas, representan cauces culturales conocidos por los actores sociales para resolver cuestiones específicas, como la falta de hijos varones en una generación, los embarazos fuera del matrimonio y los caracteres individuales que pueden resultar poco armónicos (Robichaux, 2005c, sobre todo: 223-249).

Es en el contexto de esta unidad local de parentesco que se realizan algunas de las relaciones sociales más intensas que en economías agrícolas puede ser la unidad productiva; es generalmente la unidad entre cuyos miembros se coopera para llevar a cabo rituales del ciclo de vida como bautizos, quince años, casamientos y entierros (Robichaux, 2005a y Carrasco y Robichaux, 2005). Esta unidad de solidaridad, como la describió Larissa Lomnitz en una barriada de la ciudad de México, resulta de las prácticas concretas de la formación de la unión en un contexto cultural en donde la expectativa entre la prole es la permanencia del hombre y la salida de la mujer. Y es este contexto específico que es necesario tomar en cuenta para situar el proceso de formación de la unión, la vida de pareja y las relaciones nuera-suegra.

En primer lugar, es necesario señalar algunas características específicas de la formación de la unión que han sido abordadas ampliamente en numerosos trabajos antropológicos. Se trata de la difundida práctica de la fuga concertada de la joven pareja, costumbre conocida como el robo, que frecuentemente marca el inicio de la vida conyugal en unión libre. Lejos de ser un fenómeno equiparable con la unión libre que se ha impuesto en las últimas décadas en los países industrializados, en lo que he designado como el “matrimonio consuetudinario mesoamericano” desempeñan un importante papel los padres de la nueva pareja. Abundan en la bibliografía las menciones de la práctica de que los padres van a avisar a los familiares de la

novia de que su hija está en su casa, con su hijo, por voluntad propia (ver revisión en Robichaux, 2003: 19-35; Good, 2003: 177-181; Quiroz, 2003: 197-200; D'Aubeterre, 2003: 249-258).

En el pasado y todavía ahora, los padres del novio van a hablar con los padres de la novia, y en el México central había ciertos regalos y prestaciones prescritos (Robichaux, 2003). Estas costumbres, que a veces han sido designadas como “arreglos matrimoniales”, han sido interpretadas por algunos como “matrimonios arreglados” en el sentido de matrimonios impuestos a los hijos por sus padres (Mulhare, 2000: 16). La evidencia etnográfica en este sentido es prácticamente inexistente e, incluso, va en sentido contrario. En mi trabajo de campo en Tlaxcala la gente mostró extrañamiento en extremo ante la posibilidad de la imposición de una pareja. “¿Cómo podemos obligarlos a casarse si no se quieren?” fue la respuesta que escuché en varias ocasiones al indagar sobre esta cuestión. Aunque es una cuestión que amerita nuestra atención, tampoco se vale inducir, a partir de un supuesto patriarcado, un pasado en donde el individuo estaba aplastado por la jerarquía familiar. Es precisamente este tipo de prejuicios, provenientes de realidades etnográficas europeas en que se basan las teorías, que nos ha impedido comprender dinámicas culturales propias de un sector muy numeroso de la población en México. Como planteo en el último apartado hay evidencia de que algo similar suceda en otros países latinoamericanos.

También es muy importante destacar la relación del joven con su grupo de origen. De acuerdo con mis observaciones y conversaciones, encuentro que es frecuente que el joven llegue a casa de los padres una noche y les diga: “Aquí, les presento su nueva nuera”. ¿Se trata del afloramiento del individualismo surgido de la transformación de la agricultura y del trabajo asalariado? Puede ser, pero se trata de un individualismo muy *sui generis*, un individualismo en familia. Pues, de ahí, de la llegada de la novia, viene el aviso a la familia de la joven; y en un tiempo corto puede llegar una comitiva cuya visita ya era prevista y que hace las veces del pedimento tradicional, con sus discursos floridos y promesas ante el altar y los santos a celebrar la boda civil y/o religiosa. Parte del motivo de la posterga-

ción de la culturalmente deseada boda religiosa, es que es acompañada por un gasto fuerte, sobre todo por parte de los familiares del novio, que tienen que atender al grupo de la novia y sufragar los gastos del casamiento.

En la celebración de los casamientos y en otros rituales del ciclo de la vida se aprecia la importancia de los flujos de bienes y de trabajo entre los grupos de parientes. Estas redes han sido ampliamente descritas (Good 2003 y 2005b; y Carrasco y Robichaux, 2005) y los largos años del trabajo de campo de Catharine Good (2005a) la han llevado a plantear un conjunto de ejes conceptuales que subyacen en estos intercambios y que también rigen entre parientes más cercanos, es decir, padres e hijos, hermanos y hermanas. Estas relaciones puestas en marcha por los intercambios se desprenden de un concepto de persona social, persona que tiene su derecho de ser como individuo que coopera y participa en estas redes de reciprocidad, lo que le confiere determinadas prerrogativas y obligaciones. Todos, hombres y mujeres, niños y adultos realizan actividades que son englobadas bajo la amplia categoría de *tequitl*, algo como trabajo, cuyo flujo da vida a las relaciones sociales *tequitl* (Good, 2005: 91-94; Good, 2005b: 276-277). Entre padres e hijos, el principio se manifiesta cuando al hijo que se portó bien se le paga la boda, y a la hija que trabajó de manera más allá de su deber, se le hereda un terreno (González, 1992: 377-381). En todo caso, se espera que los varones traigan a sus esposas a la casa paterna; heredarán de manera más o menos igualitaria y sus hermanas en menor cantidad. Así interpreto que el hijo se siente en derecho de llegar a casa con su pareja como derecho natural y obvio para todos. Tampoco dudo que el trabajo asalariado y las contribuciones de los hijos por este medio han sido una de las causas que ha potenciado este derecho en la última mitad del siglo XX.

Si el varón se siente en pleno derecho a tener vida de pareja en la casa paterna, la implicación de este derecho de residencia en grupo local patrilineal es que la vivienda independiente no es condición para la formación de la unión. De paso, hay que señalar que residencia virilocal no equivale a patriarcado: no se puede decir que el padre

es realmente propietario del predio dado que el hijo puede reclamar su espacio para él y su pareja, sin previo aviso. Esta situación es la contraria a la del noroeste de Europa donde imperaba la neolocalidad y se postergaba el matrimonio por esta causa y por el limitado acceso a la tierra. Un sistema familiar de este tipo trae consigo un mecanismo integral de edad baja al matrimonio (Robichaux, 2002). Al igual que la Inglaterra del siglo XVIII, en un caso que detallé en Tlaxcala, con la introducción del trabajo asalariado, se produjo una reducción en la edad al matrimonio, ya de por sí baja, tanto de los varones, como de las mujeres (Robichaux 1992 y 2007b). Hoy en día, en miles de pueblos originarios de México, es decir aquellos cuyos antecedentes son las unidades prehispánicas confirmadas durante la colonia como “repúblicas de indios”, tener pareja le confiere a un joven la calidad de adulto (Robichaux 2004; Rojas y Kuromiya, 2007; Kuromiya, 2008).

En cuanto a las mujeres, la expectativa es de salir de su casa de origen. Sabemos por el trabajo de Pauli (2007) que la vida bajo el control de la suegra puede ser difícil, pero también sabemos que se produce una gradual separación del gasto entre nuera y suegra, si es que alguna vez compartían gastos. Como he señalado en otro trabajo (2007) el proceso de fisión es paulatino y como ha planteado Vera Regehr (2004), los arreglos son muy diversos en la cooperación de gastos y trabajo y rebasan los atributos asociados con el concepto clásico de hogar, es decir, un grupo presupuestario que comparte la misma vivienda. En todo caso, con base en múltiples observaciones por mi parte y de los reportes publicados, todos menos el hijo menor se van separando de la casa. En mis observaciones queda claro que la nuera también considera que es su derecho tener su propia casa, si es que no está casada con el hijo menor. Aún así, los arreglos pueden ser diversos en cuanto al gasto, pues el conjunto de hijos puede contribuir a la manutención de la pareja mayor.

Así como tener pareja le confiere al varón la condición de adulto, sucede así a la mujer, aunque es a través de la maternidad que se le confirma de manera contundente. Ambas situaciones quedan demostradas en trabajos sobre los solterones que ocupan un rol social

incómodo sin pareja (Rojas Pérez y Kuromiya, 2007; Kuromiya, 2008) y en el trabajo sobre madres que crían solas a sus hijos de Mulhare (2005). Esta última autora muestra cómo algunas mujeres optan por la maternidad sin pareja y que, en casos de abandono, una mujer en estas circunstancias puede hacerse de su vida en la residencia de sus padres donde es generalmente apoyada y ayudada. Con el tiempo, adquiere una posición como jefa de familia y generalmente como comerciante, sin que su situación revista las características asociadas con la deshonra en el Mediterráneo (Mulhare, 2005). Los trabajos de Dubravka Mindek (2003a; 2003b; 2007) sobre la separación y el divorcio a partir de sus análisis de los expedientes judiciales en una comunidad de origen mixteco muestran este mismo patrón de apoyo. Diversos trabajos sugieren que la formación de la pareja y la maternidad son factores que confieren la condición de adulto en sectores de la población, a la vez que indican claramente que la etapa inicial de la vida en pareja es bajo el techo de su suegra (Pauli 2007 y Goloubinoff, 2003).

Las descripciones de Pauli (2007) nos han introducido al mundo de discordia que pueden ser las relaciones suegra-nuera. No obstante lo anterior, tampoco la nuera queda sin voz ante los excesos de la suegra y del marido como muestran los expedientes judiciales de la Mixteca poblana que estudió Dubravka Mindek. No sólo acogía el grupo de origen a la “novia devuelta”, rechazada a veces por problemas con la suegra, sino también la apoyaba en sus demandas judiciales por compensación monetaria (Mindek 2007). Considerando la importancia de la maternidad en la adquisición de la condición de adulta, no resulta difícil comprender que en un contexto socio-cultural donde este principio opera en condiciones económicas con pocas alternativas, volverse adulto por estas vías puede potenciarse. Así parece ser el caso de un número importante de la muestra de madres adolescentes atendidas en el Instituto Nacional de Perinatología del Estado mexicano en el Distrito Federal, recogida por Reyna Sámano (2008). De este modo, considerando los constreñimientos estructurales y la valorización de la vida con pareja y la maternidad (¿e incluso la paternidad?) como factores que confieren la condi-

ción de adulto, habría que pensar un poco el papel de la suegra en este contexto. Mientras que su presencia ha sido considerada como un impedimento a que la nuera adopte métodos de planificación familiar (ver ejemplo en Pauli, 2007), el embarazo y la maternidad pueden funcionar como cartas a jugar para que las parejas de hijos mayores negocien un terreno para su vivienda independiente. Menciono este punto puesto que nuestras suposiciones deben emanar de las lógicas propias de un sistema familiar particular y no de nuestros propios sistemas de valores o de un supuesto patriarcado.

Esta advertencia tampoco tiene como propósito alegar que el sistema familiar propuesto con sus estructuras concretas y complejos ideológicos acompañantes es inmune al cambio. El mismo trabajo de Pauli (2007) nos proporciona ejemplos de una de las direcciones de las transformaciones, la vía nuclear postulada en distintos planteamientos teóricos. No obstante, aun en ámbitos urbanos hay evidencia empírica de una tenaz persistencia y reproducción de algunas de las prácticas asociadas con el sistema familiar mesoamericano y, de acuerdo con el censo de 2000, alrededor de 23% de hogares de familia extensa en México (López, 2000: 33). La repetición de prácticas conocidas en las ciudades no debe sorprendernos considerando la expulsión masiva en el siglo XX en México y el origen indígena del centro y el sur del país. El ejemplo más conocido se encuentra en *Cómo sobreviven los marginados*, donde Larissa Lomnitz (1976: 119) señala un predominio de lazos patrilineales en los arreglos familiares.

Robert Kemper ha descrito la familia extensa basada en el principio patrilineal entre migrantes de origen indígena en el Distrito Federal. Como advertencia, nuevamente contra las suposiciones emanadas de la teoría de la modernización, Kemper encontró que a mayor nivel de ingreso, mayor propensidad a vivir en familia extensa. La razón era que los recursos permitían adquirir espacios suficientes para alojar una familia extensa o al menos reproducir el principio patrilineal al conseguir que el hijo habite una vivienda al lado (Kemper, 1974: 29). Así, habría que cuestionar la usual explicación de la familia extensa por la pobreza (Salles y Tuirán, 1996; González de la Rocha, 1986; Lomnitz y Pérez Lizaur, 1984; Estrada, 1995) y pen-

sar que estas estructuras también tienen un sustento ideológico que ocultan un sistema de valores distinto al de la familia modelo en que se basaron las teorías de la modernización, la individualización y la transición demográfica. Al respecto, el trabajo de Reyna Sámano sobre madres adolescentes muestra cómo en algo más de un 80% de su muestra, no sólo el padre del hijo responde sino también su familia. Los miembros de esta última parecen reproducir lo que se observa en poblaciones indígenas: se presentan en la casa de la joven y ofrecen al matrimonio sustento y vivienda (Robichaux, 2003: 220-226; Mindek, 2003b: 337-340). Edward Shorter (1975) postulaba que cuando la comunidad ya no podía obligar al joven a cumplir con la embarazada y a casarse con ella, el individualismo y la modernización habrían triunfado. Es decir, esto era señal de que el pequeño grupo primario del individuo ya no era capaz de controlarlo y que la voluntad individual ya tomaba precedencia sobre la del grupo. Si en el contexto de la ciudad de México, una de las más grandes del mundo, entre el México pos-indígena esto aun no ha sucedido ¿de qué modernización estamos hablando? No pretendo contestar esta pregunta sino plantear otras que tal vez sean capaces de arrojar luz sobre una situación específicamente mexicana, a partir de un sistema familiar particular. Además, la experiencia mexicana puede ayudarnos a plantear preguntas sobre lógicas culturales y sistemas familiares, distintos del “modelo tradicional”, en otros espacios latinoamericanos.

Sistemas familiares divergentes en América Latina y conclusiones tentativas

En América Latina y en otras partes del mundo, se han suprimido, por diferentes vías, tradiciones culturales cuyos principios se apartan de los modelos de los distintos estados nacionales (Robichaux, 2007a). En un espacio tan reducido como América Central, tenemos desde la supresión por categorización burocrática en Nicaragua a fines del siglo XIX (Gould, 1997), hasta la recategorización y la negación por las armas en El Salvador en la primera mitad del

siglo XX (Tilley, 2005). En otros países, las particularidades y las diferencias no cuadran con los conceptos usuales de etnicidad, puesto que las diferencias no siempre se han traducido en movimientos identitarios. Sin embargo, entre las poblaciones con una historia de diferencia, hay abundante evidencia de sistemas familiares distintos del modelo tradicional (Robichaux, 2007b, 2008b, 2008c).

En América Latina, el reciente interés por la etnicidad e identidades étnicas se ha centrado en los grupos y los movimientos sociales más visibles y más activos en los escenarios políticos. Este interés reviste, a la vez, un interesante paralelismo con el foco de interés de la antropología pionera en América Latina: los grupos humanos más visiblemente indígenas, generalmente por hablar una lengua autóctona y usar una indumentaria especial, o vivir aislados en la selva. Así, se ha prestado mucha atención al levantamiento zapatista de Chiapas de 1994 y los movimientos políticos indígenas de países como Bolivia, Colombia y Ecuador y poca a las poblaciones que, como aquellos sectores del México “pos-indígena” que fue objeto de análisis del último apartado, fueron incorporadas en diferentes momentos a la sociedad nacional. Como hemos visto, en México, la política indigenista del siglo XX que resultó en la castellanización y la des-indianización y que, en un momento fue el modelo de éxito, ahora a la luz de la reciente discusión sobre identidad y etnicidad ha sido calificada como etnocidio (Bartolomé, 2005: 35). De acuerdo con algunos autores, la tendencia a “invisibilizar” al indígena es universal (Miller, 2003).

Existen poblaciones a las que, por distintos medios, se ha buscado invisibilizar en prácticamente todos los países latinoamericanos. Poblaciones que, en diferentes momentos históricos, bajo diferentes circunstancias de dominio e incorporación, fueron objeto de la asimilación o de eliminación por decreto. Algunas de estas poblaciones, como los huarpes del Cuyo en Argentina, que supuestamente habían desaparecido en la Conquista del Desierto, han reaparecido justo en el contexto en que el Estado ha comenzado a reconocer el origen indígena de los argentinos a través de los censos (Bartolomé, 2007 y Escolar, 2006). Aunque se han cuestionado movimientos de

este tipo por una supuesta “falta de autenticidad”, la pregunta más importante para los estudiosos de la familia es si entre aquellos que se identifican ahora como huarpes, existen prácticas matrimoniales y formas familiares que se sustentan en lógicas culturales distintas de aquellas pregonadas en el supuesto modelo tradicional latinoamericano. Y a la inversa, no hay que olvidar que, sin importar cómo clasificamos a un grupo humano o cómo un grupo humano se clasifica a sí mismo, sus prácticas matrimoniales y formas familiares -y no sus discursos- son lo que cuenta para los que estudiamos la familia. Por ejemplo, aunque la población del noroeste de la Provincia de Córdoba, estudiada por Noemí Lorca, no se ha declarado oficialmente como comechingona -a pesar de que algunos de los viejos mencionan que sus abuelos tenían esa ascendencia- sí tienen un sistema de residencia virilocal y viven en agrupaciones basadas en un principio patrilineal (ver Lorca, este volumen).

Otro ejemplo argentino apunta a que, aún en uno de los países supuestamente más europeos de América Latina, existen otros sistemas familiares distintos del modelo tradicional asociado con el mundo hispano o ibérico. En conversaciones con personas provenientes de distintas provincias del noroeste de Argentina, como Catamarca, Santiago del Estero, Tucumán y Salta, tanto en sus lugares de origen, como en Buenos Aires, se reveló el papel asignado al *xulca*, *xulco* o *sulca* o *sulco*, el ultimogénito o la ultimogénita como heredero o heredera de la casa. En varios de los relatos la costumbre se asoció con la residencia virilocal pos-marital que, a veces, fue descrita como una costumbre del pasado; otros entrevistados reconocían la palabra para designar al ultimogénito o la ultimogénita, aunque declaraban desconocer la costumbre de la herencia de la casa por éste.

Más que ser una manifestación de la identidad de una población argentina generalmente clasificada como “criolla”, estos relatos sobre prácticas pueden revelar sólo una parte de la realidad. El informante que reconoció el término *xulca* y supo identificarlo como el ultimogénito, pero que desconoció su papel de heredero de la casa ¿nos daba información sobre un rasgo que quedó en la memoria de un sistema familiar que, a todas luces, parece ser el andino? O ¿quiso

relegar al folklore una práctica que tal vez otros asociarían con algo propio de incivilizados? Y ¿realmente la práctica de la residencia viri-local pos-marital es cosa del pasado, o es algo que podemos encontrar hoy en día? Sabemos que el Imperio Incaico se extendió a una parte importante de lo que es territorio argentino y la presencia de estas costumbres hasta fechas recientes, y tal vez en la actualidad, podría ser evidencia de cuán arraigados son los sistemas familiares cuyas prácticas operan de manera independiente del discurso oficial y de la teoría sociológica.

En el caso de la Argentina al igual que en México, se ha asociado la familia extensa con la pobreza. Es interesante observar que donde hay más pobreza en Argentina y mayor índice de familia extensa son el Noroeste y el Noreste, con porcentajes de 31,3 y 25,0, respectivamente, que se apartan de la media nacional de 21,3 (Torrado 2003: 561). Son regiones caracterizadas, aunque con variaciones entre sí, por altas proporciones de niños nacidos fuera del matrimonio, altas tasas de unión libre, y altas tasas de fecundidad (Torrado, 2003: 566-567). En el caso de la región Noroeste, se podría postular que la pobreza no es la única causa de las divergencias, dada la evidencia que hay de la persistencia de otro sistema familiar, que no corresponde al modelo nuclear planteado para la generalidad del país. La existencia de otros rasgos como el *serviñaco* -la práctica de matrimonio a prueba- apunta a esa posibilidad. Rasgos como éste, además de la residencia y las costumbres de herencia serían los indicadores más visibles que se desprenden de una lógica cultural propia con derechos diferenciales de género y edad como detallé en los datos mexicanos.

En cuanto a la región Noreste, en lugar de la influencia andina, tal vez lo que explique al menos parte de la divergencia es el trasfondo guaraní. En estas provincias se registra el índice más elevado de nacimientos extramatrimoniales del país (52%), aunque la proporción de mujeres solas que tienen hijos no es tan elevado como en el Noroeste (Torrado, 2003: 567). No obstante, un estudio realizado en una comunidad rural de filiación guaraní del cercano Paraguay, donde hay abundante evidencia de la persistencia de principios organizativos matrilineales, arroja una cifra de 37% de hogares

encabezados por mujeres, una proporción bastante mayor que en el Noreste argentino (Service y Service, 1954: 149). Tal vez estudios de corte micro en que se controlara por filiación étnica o cultural revelaría más similitudes con el patrón guaraní en ciertos sectores de la población o en determinados departamentos de estas provincias. Con todo, en estas dos regiones de Argentina, caracterizadas como las más pobres, prácticas matrimoniales y patrones de residencias particulares, además de lógicas culturales propias que subyacen en las relaciones familiares, podrían explicar su atraso en la transición demográfica en comparación con regiones del país de otra filiación cultural.

Pero destacar la filiación étnica y cultural como variable no se antoja como empresa fácil, aún con introducción de preguntas en los censos para detectar la población indígena en la Argentina. La dificultad de situar a poblaciones que revisten diferencias importantes en sus prácticas pero que no entran fácilmente en las discusiones usuales sobre etnicidad queda patente en el ejemplo de Belén en la Provincia de Catamarca. Andrea Mastrangelo describe el uso de la categoría “colla” en Belén donde la población “está compuesta por inmigración sirio-libanesa (“turcos”) y población rural indígena y criolla” [“los collas”] (Mastrangelo, 2004: 39). Califica estos términos de “marcadores étnicos” y, aunque algo despectivos los dos, lo turco se asocia con “habilidades comerciales y prosperidad económica mientras que ‘ser colla’ se utiliza para describir situaciones de subordinación, ridículo o ignorancia” y la conducta incorrecta se adjetiva como “colla”. En lugar de plasmarse en grupos endogámicos con fronteras bien delimitadas, los términos se asocian con los rasgos que se atribuyen a estos grupos en cada individuo por la mezcla. Y también, en otro sentido, el término colla se aplica a los pobladores rurales que llegan a Belén, un grupo con “características culturales propias y homogéneas, un acento en el hablar”, algo como rupestres pues se incomodan ante el tránsito y los servicios urbanos (Mastrangelo, 2004: 40-41).

En otros países, también se han descrito poblaciones de indefinición étnica que no son reconocidos como grupos, etnias o “indí-

genas” y que son el resultado de procesos históricos particulares de asimilación. Pero si la categoría étnica no es segura, la diferencia de prácticas sí lo es. Un caso notable es el estudio de Aritama en la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia, realizado en la década de 1950 por Alicia y Gerardo Reichel-Dolmatoff. Mientras que los habitantes “indios” de elevaciones mayores de la montaña consideran a los de Aritama como “mestizos”, los de elevaciones menores los ven como “indios” (A. y G. Reichel-Dolmatoff, 1961: xi-xv). Sobre este pueblo hay noticias de que eran indígenas a mediados del siglo XIX y en el estudio de los Reichel-Dolmatoff queda muy clara la existencia de un modelo de matrimonio y de familia muy distinto del occidental, así como la importancia de los principios matrilineales en la conformación de los grupos domésticos y de parentesco (A. y G. Reichel-Dolmatoff, 1961: 113-115; 157-163; 167-168; 338-339).

Jacqueline Clarac de Briceño (1976:13) ha descrito poblaciones de los Andes venezolanos normalmente etiquetadas como criollos o campesinos, pero cuyos orígenes son tan “indígenas” como los “indios” de las regiones selváticas del país. Esta autora refuta las nociones de Robert Redfield de un continuo entre lo rural y lo urbano, donde lo que ella encuentra es una ruptura. Para Clarac de Briceño, los campesinos o criollos de su estudio no son meramente la dimensión rural de la misma civilización nacional, son parte de una cultura particular de los Andes (1976: 35-36). La autora abunda, afirmando que “...los indios de antaño se sometieron sólo en apariencia al menos en los Andes, y que no permitieron la destrucción de toda su cultura, la cual fue posible en la medida en que los españoles se distraían al poner énfasis en ‘bautismo’, ‘lengua’ y ‘trabajo’, factores que considerarían suficientes para dominar y cambiar definitivamente al indígena” (1976: 75-76). Destaca que aunque comúnmente se considera al campesino andino muy “religioso” o “muy católico”, se trata de la estructura consciente del catolicismo “que como sabemos es la menos importante” (Clarac de Briceño, 1976: 73). Como ejemplo, señala lo común de la formación de parejas estables sin la bendición de la Iglesia o el Estado (1976: 91) y que si la muchacha termi-

na por “irse con un hombre” y regresa, con o sin él, “los padres tranquilamente colaboran en la crianza del nieto y ya nadie se preocupa por la idea de ‘pecado’” (1976: 92).

Además de estos ejemplos etnográficos que dan testimonio de la existencia entre amplios sectores de las poblaciones de los países latinoamericanos de otras lógicas culturales y dinámicas familiares, una importante excepción a la noción del modelo único de familia latinoamericano es el trabajo de la antropóloga Virginia Gutiérrez de Pineda. En su planteamiento de la existencia de cinco modelos de familia en Colombia insertados en sendos complejos culturales, emplea el concepto de ciclo de desarrollo de los grupos domésticos. Destaca la diversidad de las prácticas de las tradiciones culturales regionales, sin despistarse con el discurso de los grupos dominantes; señala a nivel de la práctica una continuidad con prácticas precolombinas en el complejo cultural andino y particularidades del complejo cultural negroide. Por ejemplo, destaca en el complejo cultural andino la herencia por ultimogenitura¹⁵ (1968: 56) y el *amaño* o matrimonio a prueba que, en algunas partes puede durar indefinidamente y convertirse en una unión libre, que asocia con el legado indio (1968: 70). Hace notar que en algunos sectores, aún en capas medias, el madresolverismo es visto con buenos ojos pues así las mujeres no tienen que someterse a las normas para casadas. Estas mujeres pueden casarse, dejando a los hijos bajo el tutelaje de los abuelos maternos (1968: 61-62); ser hijo fuera de matrimonio no es motivo de ostracismo, y las mujeres que han tenido hijos así son conocidas como “mujeres de experiencia” (1968: 64-65).

Destaca que, mientras más cercano a los estratos altos se impone el modelo hispano “hasta llegar a su total dominio en las clases altas tradicionales en las principales ciudades”, pero en la clase media “muchos de estos elementos del pasado aborígen permanecen vigentes” (1968: 76). Planteando una especie de continuo, Gutié-

¹⁵ De acuerdo con una mujer del departamento de Boyacá entrevistada en Bogotá en septiembre de 2008, el ultimogénito o la últimogénita en esa región se llama *cuba* y el o la *cuba* hereda la casa.

rez de Pineda destaca un movimiento de un “marcado uxoricismo” en las etapas iniciales de la unión seguido por un cambio a la casa del novio en la tradición nativa, hacia la “tradición hispánica” de las clases altas tradicionales (Gutiérrez de Pineda, 1968: 84). En las regiones del complejo cultural andino, se reportan altos porcentajes de mujeres económicamente activas. Muchas mujeres trabajan telares y desempeñan papeles importantes en el comercio; y en esta situación son figuras dominantes y cabezas del hogar, papel reforzado por el madresolterismo (1968: 74-75).

En otros trabajos (Robichaux, 2007d, 2008a, 2008b y 2008c), he bosquejado a partir del concepto de sistema familiar, la presencia de una amplia diversidad de formas familiares y prácticas matrimoniales en tradiciones culturales subalternas de América Latina. Aquella etnografía que se ha centrado en la práctica y que ha aceptado la diversidad en lugar de privilegiar el discurso muestra ampliamente que el llamado modelo tradicional puede ser conocido entre los miembros de una sociedad por el papel que ha tenido y tiene la Iglesia, pero no es el que impera en la vida familiar de millones de latinoamericanos. Muchas de estas prácticas, como ha señalado Gutiérrez de Pineda (1968) en el caso de Colombia, tienen una clara filiación precolombina. Pero no se trata de aferrarnos al pasado o de plantear estas prácticas como “sobrevivencias” de épocas pasadas; más bien, los materiales etnográficos, donde existen, sugieren una gran diversidad de lógicas culturales que subyacen en las prácticas matrimoniales y formas de familia en prácticamente todos los países del continente.

Aquí se han presentado algunos ejemplos, aunque quedan muchas lagunas en el conocimiento. La antropología se lanzó al descubrimiento de los pueblos exóticos y en los países latinoamericanos se centró en aquellos sectores de la población que parecían ser representativos de culturas “auténticas”, las menos contaminadas por los europeos. Aunque también plantearon modelos de cambio y aculturación, muchas veces supusieron procesos la desaparición de las tradiciones culturales previas a las europeas. En este contexto, la información sobre poblaciones tradicionales o grupos que tienen antece-

dentes históricos de ser indígenas o diferentes de los grupos dominantes –pero cuya diferencia no es reconocida por lo que es- es escasa y frecuentemente interpretada como estrategias para enfrentar la pobreza. En el caso de México, donde la antropología ha podido desarrollarse en condiciones relativamente favorables en comparación con el resto de los países del continente, contamos con abundante información sobre la operación de lógicas culturales que sustentan la vida familiar entre millones de mexicanos. Aunque el sistema familiar y las prácticas asociadas con él han sido situados en grupos oficialmente clasificados como indígenas, esta etiqueta no se aplica a millones de mexicanos cuyos padres y abuelos hablaban lenguas indígenas y que siguen las mismas pautas en su vida familiar. El etiquetar a estos últimos como “mestizos” ha servido para ocultar una realidad cultural y ha sido parte de un importante proceso de etnocidio (Bartolomé, 2007: 35).

La bibliografía comparativa muestra que prácticamente en todos los países latinoamericanos existen diversas poblaciones de origen no occidental que fueron incorporadas por distintas políticas a la formación social nacional en distintos momentos históricos. Como se ha destacado, los grupos dominantes de los distintos países latinoamericanos, descendientes de los europeos y los grupos europeizantes, han planteado distintos proyectos de nación, sustentados en mitos de unidad nacional, desde la raza cósmica hasta los mitos fundacionales de corte occidental. En esas empresas han buscado invisibilizar a los grupos que menos se parezcan al patrón occidental de cultura o reducir su presencia al mínimo. Por estos procesos los investigadores han olvidado las historias particulares de cada región que revelan distintos modelos de incorporación y asimilación o eliminación de poblaciones de este tipo del escenario nacional. En combinación con versiones de la noción de cultura de la antropología que favorecía el modelo ideal o el discurso dominante, se logró establecer los mitos de una cultura latinoamericana y de una familia latinoamericana tradicional de corte ibérico o mediterráneo. Estas ideas se han arraigado, a pesar de la contundente evidencia de que se trata de un modelo ideológico de los estratos dominantes y no refleja

las prácticas matrimoniales y de formación de la familia en amplios sectores de la población latinoamericana. Mientras más pronto entendamos que las nociones de una cultura latinoamericana y de una familia latinoamericana son mitos, más habremos recorrido el camino para entender las realidades de la familia en el continente.

Bibliografía

- AUGUSTINS, Georges (1989), *Comment se perpétuer? Devenir des lignées et destins des patrimoines dans les paysanneries européennes*. Nanterre: Société d'ethnologie.
- BANFIELD, Edward C. (1958), *The moral basis of a backward society*. Chicago: Research Center in Economic Development and Cultural Change-University of Chicago.
- BARTOLOMÉ, Miguel (2005), "Introducción. Los rostros étnicos de México: relaciones interétnicas, identidades y autonomías" en M. Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, Vol. III. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 29-58.
- (2007), "Los pobladores del desierto: genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina" en Medina y Ochoa (coord.), *Etnografía de los confines: andanzas de Anne Chapman*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas, pp. 247-264.
- BEALS, Ralph (1966), *Community in transition: Nayón-Ecuador*. Los Angeles: University of California-Latin American Center.
- BERKNER, Lutz (1972), "The Stem Family and the Developmental Cycle of the Peasant Household: An Eighteenth-Century Austrian Example" en *The American Historical Review*, Vol. 77, No. 2, pp. 398-418.
- BERNAND, Carmen y GRUZINSKI, Serge (1986), "La famille en Meso-Amérique et dans les Andes" en Burguière, Klapisch-Zuber, Segalen y Zonnabend (coord.), *Histoire de la famille. Le choc des modernités*, Vol. 2. Paris: Armand Colin, pp.157-210.
- BONFIL, Guillermo (1987), *México profundo. Una civilización negada*. México: Grijalbo.
- BOURDIEU, Pierre (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique; précédé de trois*

- études d'ethnologie kabyle*. Ginebra: Droz.
- BRUXEL, Arnaldo, S. J. (1996), *Los 30 pueblos guaraníes. Panorama histórico-institucional*. Montevideo: Tradinco.
- BUNZL, Matti (1996), "Franz Boas and the Humboldtian tradition: from *Volkgeist* and *Nationalcharacter* to an anthropological concept of culture" en Stocking, Jr. (ed.), *Volkgeist as method and ethic. Essays on Boasian ethnology and the German anthropological tradition. History of Anthropology*, Vol. 8. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 17-78.
- CALVO, Thomas (1984), "Familias mexicanas au xviii siéle: une tentative de reconstitution" en *Annales de démographie historique*, pp. 149-174.
- CARRASCO, Guillermo y ROBICHAUX, David (2005), "Parentesco, compadrazgo y ayuda: el caso de las fiestas de quinceañeras en Tlaxcala" en Robichaux (coord.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 461-492.
- CELTON, Dora y COLANTONIO, Sonia (2008), "Los hijos nacidos fuera del matrimonio. ¿Un fenómeno nuevo?" en Celton, Ghirardi y Peláez (ed.), *El anexo entre ciencias sociales y políticas: migración, familia y envejecimiento*. Córdoba: UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) - Universidad Nacional de Córdoba, pp. 623-637.
- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline (1976), *La cultura campesina en los andes venezolanos*. Mérida: Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico.
- CHAYANOV, Alexander (1974), *La organización de la unidad económica campesina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- D'ANDRADE, Roy (1995), *The development of cognitive anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- D' AUBETERRE, María Eugenia (2003), "Los múltiples significados de robarse la muchacha. El robo de la novia en un pueblo de migrantes del estado de Puebla" en Robichaux (comp.), *El Matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 249-264.
- DE LA PEÑA, Guillermo (1984), "Ideology and practice in Southern Jalisco: Peasants, rancheros and urban entrepreneurs" en R. T. Smith (ed.), *Kinship, ideology and practice in Latin America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, pp. 204-234.
- ESCOLAR, Diego (2006), *Los dones étnicos de la Nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

- ESTRADA IGUÍNIZ, Margarita (1995), “Grupos domésticos extensos: un viejo recurso para enfrentar la crisis” en *Revista Nueva Antropología*, Vol. XIV, No. 048, Nueva Antropología A. C, pp. 95-106.
- FALS BORDA, Orlando (1961), *Campesinos de los Andes. Estudio sociológico de Saucio*. Bogotá: Universidad Nacional.
- FORTES, Meyer (1970) [1949], “Time and Social Structure: An Ashanti Case Study”, en Fortes, *Time and Social Structure and Other Essays*. Londres: The Athlone Press, pp. 1-32.
- FOSTER, George M. (1961), “The dyadic contract: A model for the social structure of Mexican peasant village” en *American Anthropologist*, Vol. 63, pp. 1173-1192.
- (1972) [1966], *Tzintzuntzan: Los campesinos mexicanos en un mundo en cambio*. México: Fondo de Cultura Económica.
- y OSPINA, Gabriel (1948), *Empire’s children: The people of Tzintzuntzan*. Washington: Smithsonian Institution-Institute of Social Anthropology.
- GEERTZ, Clifford (1973), *The interpretation of cultures*. Nueva York: Basic Books.
- GILLIN, John (1947), *Moche. A Peruvian coastal community*. Washington: Smithsonian Institution-Institute of Social Anthropology.
- GOLOUBINOFF, Marina (2003), “¿Por qué se roba la novia? Razones de una costumbre negada pero viva” en Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 337-348.
- GONZÁLEZ DE LA ROCHA, Mercedes (1986), *Los recursos de la pobreza. familias de bajos ingresos de Guadalajara*. Guadalajara: El Colegio de Jalisco-CIESAS.
- GONZÁLEZ MONTES, Soledad (1992), *Familias campesinas en el siglo XX*, Tesis Doctoral. Madrid: Universidad Complutense.
- GONZALBO, Pilar y RABELL, Cecilia A. (2004), “La familia en México”, en Rodríguez (coord.), *La familia en Iberoamérica 1550-1950*. Bogotá: Universidad del Externado de Colombia, pp. 92-125.
- GOOD, Catharine (2003), “Relaciones de intercambio en el matrimonio mesoamericano. El caso de los nahuas del Alto Balsas de Guerrero” en Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 157-184.
- (2005a), “Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano”, Vol. 36, *Estudios de cultura ná-*

- huatl*, pp. 87-113.
- (2005b), “‘Trabajando juntos como uno’: conceptos nahuas del grupo doméstico y de la persona” en Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana pp. 275-294.
- GOODY, Jack (1972), “The evolution of the family” en Laslett (ed.), *Household and family in past time*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 103-124.
- GOULD, Jeffrey (1997), *El mito de la Nicaragua mestiza y la resistencia indígena, 1880-1980*. San José de Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica-Plumsock Mesoamerican Studies-Instituto de Historia de Nicaragua.
- GUTIÉRREZ DE PINEDA, Virginia (1968), *Familia y cultura en Colombia. Tipologías, funciones y dinámica de la familia. Manifestaciones múltiples a través del mosaico cultural y sus estructuras sociales*. Bogotá: Coediciones Tercer Mundo-Universidad de Colombia.
- HAJNAL, John (1983), “Two Kinds of Pre-industrial Household Formation System” en Wall, Laslett y Robin (ed.), *Family forms in historic Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 65-104.
- HAREVEN, Tamara (1974), “The family as process: the historical study of the family cycle” en *Journal of Social History*. Vol. 7, No. 3, pp. 322-329.
- HARRELL, Stevan (1997), *Human families*. Boulder: Westview Press.
- KEMPER, Robert (1974), “Family and household organization among Tzintzuntzan migrantes in Mexico City” en *Latin American Urban Research*, No. 4, pp.23-45.
- KIRCHHOFF, Paul (1968) [1943], “Mesoamerica: Its Geographical limits composition and cultural characteristics” en Tax (ed.), *Heritage of Conquest*. Nueva York: Cooper Square Publishers.
- KROEBER, Alfred (1975), “Lo superorgánico” en Kahn (ed.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona: Anagrama.
- y KLUCKHOHN, Clyde (1952), *Culture. A critical review of concepts and definitions*. Nueva York: Random House.
- KROEBER, Alfred y PARSONS, Talcott (1958), “The concepts of cultural and of social system” en *American Sociological Review*, No. 582, pp. 582-583.
- KUROMIYA, Aki (2008), “Seres sin familia en el México central. Soltería y subalternidad en el sistema familiar mesoamericano”. Ponencia presentada en la VI Reunión del Grupo de Trabajo Familia e Infancia de CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 3-5 septiembre 2008.

- LASLETT, Peter (1972), "Introduction: The History of the Family" en Laslett y Wall (eds.), *Household and family in past time*. Nueva York: Cambridge University Press, pp. 23-89.
- LOMNITZ, Larissa (1976), *¿Cómo sobreviven los marginados?* México: Siglo XXI.
- LOMNITZ, Larissa y PÉREZ LIZAU, Marisol (1984), "Dynastic growth and survival strategies: the solidarity and practice in Latin America" en Smith (ed.), *Kinship, ideology and practice in Latin America*. Chape Hill: University of North Carolina Press, pp. 183-195.
- LÓPEZ B., M. P. (2000), "Cambios sobresalientes en la composición de los hogares", *Demos*, No. 13, pp. 33-34.
- MASTRANGELO, Andrea (2004), *Las niñas Gutiérrez y la mina Alumbreira. La articulación con la economía mundial de una localidad del Noroeste argentino*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia.
- McCAA, Robert (1996), "Tratos nupciales: La constitución de uniones formales e informales en México y España, 1500-1900" en Gonzalbo y Rabell (coord.), *Familia y vida privada en la historia de Iberoamérica*. México: El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 21-73.
- MILLER, Bruce Granville (2003), *Invisible indigenes. The politics of nonrecognition*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- MINDEK, Dubravka (2003a), "La pareja, su discurso y su actuar cotidiano en un pueblo de migrantes de la mixteca" en Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 311-330.
- (2003b), "Formación y disolución del matrimonio indígena: una revisión crítica" en Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 331-360.
- (2007), "Disolución de parejas conyugales en un pueblo mexicano ¿divergencia del modelo tradicional?" en Robichaux (coord.), *Familia y diversidad en América Latina. Estudios de casos*. Buenos Aires: CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), pp. 189-211.
- MULHARE, Eileen (2000), "Mesoamerican social organization and community after 1960" en Monaghan (ed.), *Supplement to the Handbook of Middle American Indians*, Vol. 6, *Ethnology*. Austin: University of Texas Press, pp. 9-23.
- (2005), "Hijas que se quedan, hijas que regresan. Las mujeres solas y el grupo doméstico natal en el México rural" en Robichaux (coord.), *Fami-*

- lia y parentesco en México y Mesoamérica: Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 331-352.
- NUTINI, Hugo (1976), "Introduction: The Nature and Treatment of Kinship in Mesoamerica" en Nutini, Carrasco y Taggart (ed.), *Essays on Mexican Kinship*. Pittsburg: University of Pittsburg Press, pp. 3-37.
- PAULI, Julia (2007), "Que vivan mejor aparte: Migración, estructura familiar y género en una comunidad del México central" en Robichaux (coord.), *Familias mexicanas en transición: unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 87-116.
- PESCADOR, Juan Javier (1992), *De bautizados a fieles difuntos. Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano.
- PITT-RIVERS, J. A. (1954), *The people of the Sierra*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- QUIROZ MALCA, Haydée (2003), "La sal de la vida: las bodas, una forma de reciprocidad e intercambio en la Costa Chica" en Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 185-203.
- REDFIELD, Robert (1930), *Tépoztlán. A Mexican village. Study of folk life*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1941), *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: The University of Chicago Press.
- y VILLA ROJAS, Alfonso (1934), *Chan Kom: A Maya Village*. Washington DC: Carnegie Institution of Washington.
- REGEHR, Vera (2004), "Estar juntos y estar aparte: conceptos locales del grupo doméstico en una comunidad mesoamericana". Ponencia presentada en la III Reunión del Grupo de Trabajo, Familia e Infancia de CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), Universidad Austral de Chile, Valdivia, Chile, 29 sept.-1 oct. 2003.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo y Alicia (1961), *The People of Aritama. The Cultural Personality of a Colombian Mestizo Village*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ROBICHAUX, David (1992), "Determinants of a Twentieth century Population Explosion in the Malinche Region of Tlaxcala" en *Medical Anthropology Quarterly*. México, Vol. 6, No. 3, pp. 192-215.
- (1996), "Asalarización y edad en la formación de la pareja. Hacia una interpretación de la explosión demográfica del México Rural" en *Sociológica*,

- Año 11, No. 32, pp. 51-78.
- (1997), “Residence Rules and Ultimogeniture in Tlaxcala and Mesoamerica” en *Ethnology*, Vol. 39, No. 2, pp. 149-171.
- (2000a), “La formación de la pareja entre la población indígena de México después de la Época Colonial: ¿Tratos nupciales o uniones consuetudinarias?” en Celton, Miró y Sánchez Albornoz (ed.), *Cambios demográficos en América Latina: la experiencia de cinco siglos*. Córdoba (Argentina): Universidad Nacional de Córdoba/IUSSP, pp. 251-271.
- (2000b), “Sistemas familiares y regímenes demográficos: El caso de Mesoamérica” en *Cuadernos de Historia. Serie de Población*, No. 3, pp. 141-162.
- (2002), “El sistema familiar mesoamericano y sus consecuencias demográficas: Un régimen demográfico en el México indígena” en *Papeles de Población*, Año 8, No. 32, pp. 59-94. <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/112/11203203.pdf>
- (2003), “La formación de la pareja en la Tlaxcala rural y el origen de las uniones consensuales en la Mesoamérica contemporánea: Un análisis etnográfico y etnohistórico” en Robichaux (comp.), *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 205-236.
- (2004), “Ser indio, ser mestizo: categorías cambiantes en el México contemporáneo”, en Bonetto, Casarin y Piñeiro (ed.), *Escenarios y nuevas construcciones identitarias en América Latina*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados - Universidad Nacional de Córdoba, pp. 319-335.
- (2005a), “¿Dónde está el hogar? Retos metodológicos para el estudio del grupo doméstico en la Mesoamérica contemporánea” en Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 295-237.
- (2005b), “Identidades cambiantes: ‘Indios’ y ‘mestizos’ en el suroeste de Tlaxcala en *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Vol. XXVI, No. 104, pp. 57-102. <http://www.colmich.edu.mx/relaciones/104/pdf/David%20Robichaux.pdf>
- (2005c), “Principios patrilineales en un sistema bilateral: Herencia y residencia y el sistema familiar mesoamericano” en Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 167-272.
- (2005d), “El sistema familiar mesoamericano: ¿Sustento de un régimen demográfico?” en Camarena (coord.), *Población, desarrollo social y grupos vulnerables*. México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM -

- Sociedad Mexicana de Demografía - El Colegio de México, pp. 299-322.
- (2007a), “Démographie historique des Indiens du Mexique: défis et promesses de la méthode de reconstitution de familles” en Poussou y Robin-Romero (comp.), *Histoire des familles de la démographie et des comportements en hommage à Jean-Pierre Bardet*. París: Presses de l’Université Paris-Sorbonne, pp. 259-277.
- (2007b), “Familias nahuas en la edad industrial: Cambios y permanencias en la estructura y organización domésticas en Tlaxcala” en Robichaux (comp.), *Familias mexicanas en transición: Unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana, pp. 117-150.
- (2007c), “Identidades indefinidas: Entre “indio” y “mestizo” en México y América Latina” en *Cahiers ALHIM (Amérique latine, histoire, identité, migrations)*, *Revista de la Universidad de Paris 8 (St.-Denis)*, No. 13, pp. 37-77. <http://alhim.revues.org/document1753.html>
- (2007d), “Sistemas familiares en culturas subalternas de América Latina” en Robichaux (coord.), *Familia y diversidad en América Latina: Estudios de caso*. Buenos Aires: CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), pp. 27-75.
- <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/robichaux/03-Robichaux.pdf>
- (2008a), “¿De qué se trata el parentesco? Definiendo un objeto de estudio y algunas ideas para su investigación entre los nahuas y otros pueblos indígenas de Mesoamérica” en *Diario de campo*, No. 47, pp. 65-82.
- (2008b), “Sistemas familiares e prácticas matrimoniales subalternas da América Latina: a hegemonia questionada” en *Historia Unisinos*, Vol. 12, No. 1, pp. 5-16. http://www.unisinos.br/publicacoes_cientificas/historia/
- (2008c), “Sistemas familiares subalternos de América Latina y el Caribe: un bosquejo preliminar” en Celton, Ghirardi y Peláez (eds.), *El anexo entre ciencias sociales y políticas: migración, familia y envejecimiento*. Córdoba: UNESCO - Universidad Nacional de Córdoba, pp. 353-390.
- RODRÍGUEZ, Pablo (2004), “La familia en Colombia” en Rodríguez (coord.), *La familia en Iberoamérica*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, pp. 246-288.
- ROJAS, Hugo y KUROMIYA, Aki (2007a), “Hombre soltero y jefe de familia: estatus masculinos de la sierra de Texcoco”. Ponencia presentada en la V Reunión del Grupo de Trabajo Familia e Infancia de CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), Universidad Iberoamericana, México, DF, 26-28 septiembre 2007.

- (2007b), “Los solterones en la Sierra de Texcoco”. Ponencia presentada en la VI Reunión del Grupo de Trabajo Familia e Infancia de CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales), Universidad Iberoamericana, México, DF, 27-29 septiembre 2007.
- SALLES, Vania (1991), “Cuando hablamos de familia, ¿de qué familia estamos hablando?” en *Nueva Antropología*, Vol. XI, No. 39, pp. 53-87.
- y TUIRÁN, Rodolfo (1996), “Mitos y creencias sobre la vida familiar” en *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 59, No. 2, pp. 117-144.
- SÁMANO, Reyna (2008), *Madres solteras y redes de apoyo social: un estudio comparativo entre programas de atención, Instituto Nacional de Perinatología y Papalotla, Estado de México*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana.
- SERVICE, Elman R y SERVICE, Helen S. (1954), *Tobatí Paraguayan Town*. Chicago: The University Chicago Press.
- SCHNEIDER, David (1980) [1968], *American kinship: a cultural account*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- SHORTER, Edward (1975), *The making of the modern family*. Nueva York: Basic Books.
- STEWART, Julian (1946), “Prologue” en Beals, *Cherán: Sierra Tarascan Village*. Westport: Greenwood Press, pp. ix-xi.
- (1946-59), *Handbook of South American Indians*. Washington DC: Julian H.
- (1950), *Area research: theory and practice*. Nueva York: Social Science Research Council.
- (1973), *Alfred Kroeber*. Nueva York: Columbia University Press.
- STEWART, Julian y FARON, Louis C. (1959), *Native peoples of South America*. Nueva York: McGraw-Hill.
- STOCKING, George (1966), “Franz Boas and the Culture concept in Historical Perspective” en *American Anthropologist*, Vol. 68, No. 4, pp. 867-882.
- TILLEY, Virginia (2005), *Seeing Indians. A study of race, nation and power in El Salvador*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- TORRADO, Susana (2003), *Historia de la familia en la Argentina moderna (1870-2000)*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- TYLOR, Edward B. (1924) [1871], *Primitive culture*. New York: Brentanos.
- WAGLEY, Charles (1968), “Prefacio” en *The Latin American tradition. Essays on the unity and diversity of Latin American culture*. Nueva York y Londres: Columbia University Press.

David Robichaux

WILLEMS, Emilio (1952), "Caboclo Cultures of Southern Brazil" en Tax (ed.), *Acculturation in the Americas*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 36-57.