

GOZONA Y FANDANGO: FUENTES DE LEGITIMIDAD DE LA ALIANZA MATRIMONIAL EN YALÁLAG, OAXACA

IRENE RAMOS GIL¹

RESUMEN

Este artículo trata sobre la alianza matrimonial en el pueblo de Yalálag, en la Sierra Norte de Oaxaca. Por una parte, se observan las transformaciones de las normas y prácticas matrimoniales a lo largo del siglo xx. Por otro lado, se examinan las categorías locales *gozona* y *fandango*, empleadas para describir cómo se establece la alianza y que designan las fuentes de legitimidad del matrimonio. Si bien los criterios de legitimidad de la alianza no son inteligibles sino a través de un conocimiento preciso de los sistemas normativos locales, también pueden ser analizados a partir de una perspectiva antropológica más general, como *hecho social total*, a través de categorías analíticas como *don*, *prestación matrimonial* y *dote*.

Palabras clave: don, prestación matrimonial, dote, matrimonio, antropología comparativa.

GOZONA AND FANDANGO: SOURCES OF MARRIAGE LEGITIMACY IN YALÁLAG, OAXACA

ABSTRACT

This article looks at marriage in Yalálag, Oaxaca. First, the article traces changes that occurred with regard to matrimonial norms and practices throughout the twentieth century. Second, it examines the local categories *gozona* and *fandango*, that are used to describe the way the alliance is established and represent the sources of marriage legi-

¹ Este artículo fue escrito gracias al Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM, Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, ireneargil@gmail.com.

FECHA DE RECEPCIÓN: 22 DE JUNIO DE 2015

FECHA DE ACEPTACIÓN: 22 DE JUNIO DE 2016

timacy. While the criteria for establishing marriage legitimacy cannot be understood without precise knowledge of local normative systems, they can be analyzed from a more general anthropologic perspective, as a *total social fact*, through analytical categories such as *gift*, *marriage transaction*, and *dowry*.

Keywords: gift, marriage transaction, dowry, marriage, comparative anthropology.

*A Juana, Jesusa y Deyanira,
sus entrañables familias y abuelas*

La alianza matrimonial es un tema que ha sido asiduamente estudiado en el ámbito de la antropología mexicana, a partir de lo cual podemos distinguir a grandes rasgos dos etapas principales: la primera corresponde a los inicios e institucionalización de la antropología, bajo la influencia de Franz Boas y la escuela de Chicago, que dio lugar a numerosas monografías que destacan el proceso de “aculturación”, concepto que remite al predominio de la cultura católica en el sistema de parentesco y religiosidad de los pueblos indígenas. La perspectiva que prima en esta época, planteándolo de manera muy esquemática, supone que las ceremonias nupciales son el resultado del sincretismo entre las prácticas autóctonas y el sacramento católico, siendo el aspecto cognado del parentesco en los pueblos indígenas el argumento principal que se emplea para afirmar una similitud con las poblaciones de España y de Europa en general. El segundo período, más reciente, corresponde a los estudios que se emancipan de las interpretaciones dominantes, en el sentido que los antropólogos procuran dar cuenta de las normas indígenas, subrayando las características étnicas, independientemente de otros contextos culturales e históricos. En esta línea, el antropólogo David Robichaux (2003, 2005) ha renovado de una forma original el conjunto de la interpretación etnográfica, a partir de una vasta síntesis de investigaciones. Cuestiona, con toda pertinencia, los trabajos de los primeros antropólogos demasiado preocupados por la aculturación, sobre todo cuando su comparación de los matrimonios en los pueblos mesoamericanos con las sociedades españolas o “mediterráneas” prescinde de una descripción etnográfica profunda.

La distancia entre los dos períodos se traduce como un doble vacío. Las miradas comparativas y demasiado generales del primero dejan de lado los puntos de vista indígenas. Las monografías del segundo periodo son, a la inversa, excesivamente focalizadas y pocas veces emplean sistemáticamente categorías analíticas que den cuenta del sentido que cobran las prácticas matrimoniales en la sociedad, o lo que Marcel Mauss define, en su célebre formulación, como “hecho social total”.

Este vacío se ve reforzado si consideramos también que las teorías elaboradas en las escuelas de antropología francesa (sobre la alianza) y británica (sobre la filiación)² no han sido introducidas sistemáticamente en los estudios etnográficos del matrimonio en México. Es decir, la secuencia de investigaciones en estas tierras hace pensar que los indígenas resultaron demasiado modernos para la antropología clásica y demasiado tradicionales para la antropología del mundo contemporáneo.

² Este clivaje, entre un “dogma vertical” y “un dogma horizontal”, es nombrado así por Claude Lévi-Strauss, en el prefacio de *Histoire de la famille vol. 1 Mondes lointains, Mondes anciens* (André Burguière et al., 1986).

Es en este contexto que el presente artículo se pregunta en qué consiste la legitimidad de la alianza matrimonial en el pueblo de Yalálag, Oaxaca, y apunta una respuesta a partir de un estudio basado en dos fuentes principales: por un lado, los materiales elaborados por el antropólogo Julio de la Fuente, cuyo trabajo de campo data de los años 1937-1941,³ y por el otro, mi propia observación etnográfica en la misma región, particularmente, durante una boda celebrada en 2008.⁴ Con el fin de analizar las normas y prácticas matrimoniales observadas en el campo, se tienen en cuenta las situaciones que han sido reconocidas como particulares —también llamadas *usos y costumbres*— en el marco de la antropología mexicana, así como de aspectos más universales que han sido destacados por la antropología comparativa y las ciencias sociales en general, a partir de categorías analíticas como *don*, *prestación matrimonial* y *dote*.

PRESTACIONES MATRIMONIALES EN LA ETNOGRAFÍA DE JULIO DE LA FUENTE (1937-1941)

En el momento en que realiza su observación, el antropólogo Julio de la Fuente observa que el concubinato ha dejado de ser un modo de unión frecuente en Yalálag y que las bodas comienzan a alcanzar dimensiones inusitadas en dos sentidos: por una parte, el sacramento religioso empieza a ponerse en práctica y, por la otra, el gasto para celebrarlo se vuelve más suntuoso que nunca (De la Fuente 1949, 199-200). Las fiestas de boda en Yalálag se distinguen de las de otros pueblos de la Sierra en razón de la riqueza de sus habitantes. A la diferencia de las comunidades vecinas donde las prestaciones matrimoniales —es decir, las aportaciones que los familiares de los novios comprometen— se realizan fundamentalmente en especie (maíz, frijol, leña, etc.), en Yalálag abundan las prestaciones monetarias que permiten reunir cantidades de dinero nunca antes vistas, gracias a la circulación de efectivo que posibilita el mercado de café.⁵

Durante cuatro años de trabajo de campo, Julio de la Fuente pudo observar minuciosamente las prestaciones matrimoniales que se realizan en este pueblo,

³ Se trata de su monografía *Yalálag: una villa zapoteca serrana* (De la Fuente, 1949) y de sus libretas de campo núm. 9 y 11, consultadas en versión digital (JIFn). En éstas últimas se encuentran descripciones precisas de las prestaciones matrimoniales que en la monografía sólo se mencionan de manera general.

⁴ Esta observación forma parte de un trabajo de campo más extenso en Oaxaca que dio inicio en enero de 2006 y se desarrolló a partir de visitas sucesivas hasta el verano de 2011.

⁵ La caficultura se introduce a Oaxaca y Chiapas en 1874, por iniciativa del empresario y diplomático Matías Romero, quien organiza la primera plantación en el Cerro de la Pluma, en Mihuatlán. Rápidamente, el cultivo se extiende hacia la costa, a Pochutla y Juquila, y después hacia la Sierra Norte, en Choapam, Yalálag y la región Mixe. La caficultura se desarrolla plenamente durante los años posteriores a 1930, en el contexto de la crisis de 1929 y la Segunda Guerra Mundial (cf. Chassen y Martínez 1986, 301). Sobre la importancia económica y política que este sector adquiere en Oaxaca en la época posrevolucionaria véase Smith (2009).

las cuales se suceden en dos tiempos: primero, anticipándose a la boda religiosa, están las conocidas como *gozona* y, después, durante la fiesta que le sigue, la llamada *fandango*. *Gozona* y *fandango* son categorías locales, de uso corriente en Yalálag, que designan dos hechos sociales —diferentes, pero estrechamente asociados— y que se advierten indispensables para conocer la fuente de legitimidad de la alianza matrimonial.

La realización de una boda ocupa de seis a doce meses, a lo largo de los cuales se suceden visitas, promesas y regalos entre las familias de los contrayentes.⁶ El umbral de este proceso se sitúa en el rito de *pedir a la novia*. Los padres del novio visitan una noche a la familia de la novia. Ocasionalmente, pueden pedir a un familiar que los acompañe y delegar en él la primera interlocución, pero no se acostumbra, como en otros pueblos, solicitar la mediación de un *pedidor*;⁷ más que mediación, esto se considera como una “intromisión”, es decir, una intervención negativa, porque en Yalálag la alianza matrimonial atañe con celo a las dos familias de los contrayentes. En principio, son el padre y la madre del muchacho quienes “eligen a su nuera”, pueden intervenir también los abuelos en línea paterna y consultarse a los padrinos de bautizo. Se tienen en cuenta las cualidades de la muchacha, es decir, de su familia, su historia y posición en la sociedad local. Sin embargo, observa en su momento el antropólogo que los hijos comienzan a participar en la elección del cónyuge. La costumbre de pedir la mano por iniciativa exclusiva de los padres comienza a cambiar cuando algunos hijos de familia eligen a la muchacha que quieren esposar, en algunos casos los padres conceden para “cumplirle el deseo a su hijo” (De la Fuente 1949, 200-2001).

Una vez que la proposición de matrimonio es aprobada por parte de la familia de la novia, el padre y la madre del novio hacen una segunda visita donde llevan mezcal y cigarros, ahí preguntan a los padres de la novia cuántos guajolotes y qué otros alimentos van a necesitar para realizar la celebración de esta nueva alianza. Para responder, los padres de la novia hablan en nombre de toda “su gente”, a través una locución interrogativa: “¿Quién sabe si podrían ustedes dar todo lo que queremos porque somos bastante familia!” (De la Fuente 1949, 191). Piden un número preciso de guajolotes considerando la cantidad de invitados de parte de la novia, es decir, de familiares, vecinos y amigos, susceptibles de participar en las ceremonias que sancionan la alianza matrimonial en el interior de la familia de la novia.

⁶ En esta parte, las descripciones etnográficas del pasado se restituyen según el tiempo del presente histórico (del momento en que Julio de la Fuente hace su observación). Sólo posteriormente, hacia el final del artículo, el tiempo descrito por el antropólogo se conjuga en pasado para enfatizar la comparación con los modos contemporáneos.

⁷ En otros pueblos zapotecos de Oaxaca, como en Juchitán, al pedidor lo llaman *chagoola*, y en los pueblos del Valle, a quien cumple esta función se le dice *huehuete*, ambos términos designan a un “anciano con autoridad moral”. En otras regiones del área mesoamericana también está presente esta función del mediador matrimonial. Para una visión resumida ver las compilaciones arriba citadas de David Robichaux.

Los padres del novio dan estos regalos sólo cuando la unión ha sido autorizada por los padres de la novia: “no se soborna a la novia”, dicen.⁸ Esto significa que el don anticipado a la respuesta es considerado como un medio de presión, una forma de chantaje, por ser un don que exige su contrapartida, o lo que Marcel Mauss (2009) califica como “un regalo envenenado”. Esta costumbre también distingue a Yalálag de otros pueblos en los que el rito de pedir la mano es realizado a través de la mediación de un pedidor y donde desde la primera visita se ofrecen regalos aún bajo la incertidumbre de su aceptación.⁹

Los regalos que se piden para la boda de una hija son siempre los mismos, se trata fundamentalmente de guajolotes y otros ingredientes que se ocupan para preparar un delicioso caldo que está destinado a consumirse únicamente por la familia e invitados de la novia, de tal forma que su preparación y distribución son acontecimientos que marcan los últimos días que la novia comparte con los suyos, antes de abandonar su hogar de origen.

Los invitados se cuentan por familia (unidad doméstica), de las cuales el padre y —sobre todo— la madre son los representantes. A ella la llaman *tesorera*, y su participación se lleva a cabo a través de la *gozona*. *Gozona* es un término de la lengua zapoteca de la Sierra Norte que significa intercambio recíproco.¹⁰ En su lugar, los pueblos zapotecos del Valle emplean *guelaguetza*, y los del Istmo de Tehuantepec, *guendalizáa*.¹¹ En el argot antropológico la *gozona* remite a un don que implica obligatoriamente un contra-don, es decir, un lazo social creado por el intercambio y la reciprocidad.

La *gozona* no es exclusiva de las bodas. Se trata de una institución de reciprocidad, una forma de ayuda mutua —clásica en las sociedades campesinas— que se emplea cuando se trata de concurrir por turno a prestaciones de servicios agrícolas. Por ejemplo, reunirse entre diez personas para realizar las cosechas de sus diez parcelas, trabajando la tierra los diez miembros juntos y repitiéndolo en cada una de las diez parcelas. El mismo esquema de mutualidad, que se pone en marcha cuando se trata de hacer frente a gastos fuertes, se llama *gozona pecunaria* o *tanda*; esta forma de ahorro colectivo es una práctica muy común en otras partes de

⁸ JIFn, núm. 11, folio 50.

⁹ Aunque en estos casos —muy frecuentes en otros pueblos de México— se recibe el don anticipadamente, no se acepta de manera definitiva y no se consume sino una vez que el acuerdo de alianza ha sido aprobado (Robichaux 2003, 2005). Es decir, el don no consiste, aquí tampoco, en un “regalo envenenado”. Alain Testart (2007, 125) refuta esta famosa tesis de Marcel Mauss al señalar que “la posibilidad de rechazar un don está inscrita en la esencia misma del don, incluso cuando la negativa debe formularse con elegancia y cautela”.

¹⁰ En lengua zapoteca de la Sierra, *gozona* tiene la etimología *gozón*, que se traduce como “raíz”, en español, y *gu*, en zapoteco. Refiere a una especie de tubérculo: *camote* en español y *go* en zapoteco (De la Fuente 1973, 159).

¹¹ La etimología *guela*, del Valle, o *guinda*, del Istmo, indica “la cualidad característica de algo”, y *lezáa* o *lizáa*, en el valle o en el Istmo, respectivamente, significan “parentesco”. *Guelaguetza* o *Guendalizáa* serían, entonces, “la cualidad o expresión del parentesco” (De la Fuente 1973, 157).

México,¹² de suerte que esta misma técnica de reciprocidad de prestaciones ha sido adaptada en Yalálag para la celebración de las bodas.

La *gozona* de boda es un tipo particular de asociación para gastos extraordinarios —muy compleja debido al número variable de sus miembros y al espaciamiento temporal posible entre los casamientos— que se fija a través de las listas de invitados a una boda. En las libretas de campo de Julio de la Fuente se encuentran descripciones más finas acerca de la forma y tiempos precisos en que se recauda la *gozona*, como en el caso (singular) que a continuación se resume.¹³

El padre de la novia pidió a los padres del novio 10 guajolotes y 10 pesos de pan, además de los ingredientes para preparar el caldo y una bebida refrescante llamada *pozontle*.¹⁴ A este requerimiento, el padre del novio entregó en exceso 18 guajolotes y 15 pesos de pan, asimismo pagó el trabajo de una cocinera para hacer el caldo y las bebidas. Este gesto muestra desenvoltura, y al mismo tiempo confirma la disposición de la familia del novio para congratular a la familia de la novia. La primera entrega de este don se realizó un día lunes de la semana previa a la boda.

Lunes, toma de la cuenta. Temprano los padres del novio van a la casa de la novia acompañados de sus familiares (en este caso son alrededor de cuarenta personas), ahí los reciben con mezcal y cigarros (cuyo gasto corre por cuenta del padre de la novia), sólo hacen la primera entrega del don y se regresan a casa del novio. Por la noche, se *toma la cuenta* en casa de la novia en presencia de su familia así como del padre, la madre, abuelos, abuelas, tíos y tías del novio, mientras que los prometidos permanecen ausentes. Varones de un lado y mujeres de otro. El padre de la novia elige dos mujeres para que pasen cigarros y una copita de mezcal entre las mujeres, de igual forma elige dos varones para que hagan lo mismo entre los varones. Los secretarios y apuntadores se sientan detrás de una mesa. El secretario lee en voz alta una lista hecha por el padre de la novia que enumera las personas que lo han invitado en años anteriores a la boda de sus hijas, son familias a las que les ha dado *gozona* y que, por lo tanto, vendrán a devolverla en esta ocasión. “Ya es moderno el sistema. Antes se hacían las cuentas con maíz: un maíz por persona”, dice de la Fuente, porque antes las listas se hacían de memoria, había especialistas que podían retener hasta 200 nombres.¹⁵

Contraen deuda las y los jefes de familia, generalmente personas casadas, pero también son invitados a las bodas padres y madres solteros. La mayor parte de las familias invitadas vienen a pagar su *gozona* anterior, algunas otras vienen a iniciar

¹² Cf. el capítulo “Gozona agrícola y gozona yalalteca” de Julio de la Fuente (1973: 157-166).

¹³ Las descripciones de esta boda son registradas en diferentes momentos, primero, en JIFn libreta núm. 11, cuando el antropólogo asiste a las celebraciones (folios 26 a 31) en enero 1941 y, más tarde, cuando sintetiza la sucesión de prestaciones matrimoniales (folios 38, 48-60, 65). Otras anotaciones se encuentran en JIFn, libreta núm. 9, folios 227-229.

¹⁴ Para esta bebida pidió una libra de cacao, dos arrobas de azúcar, un pantle de panela y cocolmécatl.

¹⁵ JIFn, núm. 9, folio 227.

una (crear un crédito). Si la madre no está en el pueblo, viene y paga el hijo por ella. Si el deudor muere, paga la *gozona* su hija que se benefició de esta aportación y si ella no vive, le toca pagar a su marido o hijo.

Ciertos familiares de la novia “personas de confianza y honradas” son designados como avisadores para que vayan a casa de las personas que deben *gozona*. Van de madrugada para decirles: “el papá de la novia los invita a tomar un chocolate el miércoles”, queda así implícito que la invitación es también para que paguen su deuda. Los avisadores regresan a casa de la novia para tomar un champurrado y comer pan. Lo mismo reciben quienes ayudan en la cocina y en la organización.

Martes, sacrificio de los guajolotes en casa del novio y entrega solemne en casa de la novia. En la mañana, los hombres en casa del novio sacrifican y despluman los guajolotes. Estos guajolotes fueron reunidos por la familia del novio a través de su propio circuito de deudas de *gozona*, habiendo hecho don de un guajolote a parientes y vecinos cuando casaron a sus hijos o bien, reciben un guajolote de las familias que esperan recibir lo mismo en el futuro, para la boda sus hijos. Una de las aves —hembra— es rellenada con su propia cabeza, patas y entrañas y queda reservada para la novia. Una cocinera, encargada por los padres del novio, sazona el caldo. A mediodía en casa de la novia se hace la segunda entrega del don: guajolotes, leña con su raja de *ocote* (rama de pino que con la combustión desprende un aroma), un *tenate* (cesto de palma) con yerba santa, dos libras de sal y media libra de chile. Entran primero el padre y la madre del novio seguidos por una veintena de vecinos, vecinas, compadres y parientes.

Miércoles, entrega de la cuenta. En la mañana, salen de casa del novio sus familiares y van a casa de la novia para hacer *entrega de la cuenta*. Cuatro personas (dos escogidas por parte de la novia y dos por parte del novio) se sientan en una mesa central para tomar la cuenta. Se quedan los hombres afuera, y las mujeres adentro van pasando a la mesa unos después de otros, para entregar su *gozona*, y declaran en voz alta: “pago mi deuda” o “pido mi deuda”. Un secretario anota el nombre de la familia y la cantidad de la aportación, otro secretario, “el gritón”, la pronuncia en voz alta. Generalmente son las mujeres quienes pasan al frente, mientras dejan su olla y tenate para que les sirvan su ración de comida, según el monto de su aportación, alrededor de 12 tortillas, 12 tamales, 12 trozos de guajolote.

Al final, los secretarios que llevan la cuenta declaran al público la suma recolectada. Los padres de la novia le dan a ésta el total del dinero reunido, además el padre regala a su hija un baúl (en otras ocasiones también suele regalarle una máquina de coser o dinero). La madre le da un metate y ropa. Los padrinos de bautizo le dan ropa o dinero. El padre de la novia pronuncia un discurso solemne, pide perdón en nombre de la muchacha “que ha calentado la cabeza y ha dado molestias”,¹⁶

¹⁶ JIFn, núm.11, folio 59.

reconoce la deferencia que representan los regalos ofrecidos por la familia del novio, y de esta forma, autoriza la salida de su hija y la alianza inminente.

Jueves, recalentado o preparación del fandango. Si se trata de una boda modesta, el jueves es el día de recalentado donde se consume la comida que sobra del día anterior, en una reunión con un círculo íntimo de personas; pero si se trata de una boda más solemne, el *fandango* se celebra el día sábado, entonces jueves y viernes se dedican para su organización.

Sábado, el fandango en casa del novio. Se busca que el *fandango* tenga lugar después de la boda religiosa y, de ser posible, el mismo día.¹⁷ A la salida de la misa los recién casados e invitados avanzan acompañados por la banda de música hacia la casa del novio. Los varones familiares de la novia parten por separado para reencontrarse con los otros a medio camino y llegar todos juntos. En casa del novio los contrayentes se sientan a la mesa y delante del altar doméstico, con sus padrinos a sus lados. En la misma pieza, las mujeres se sientan en sillas o sobre petates. El padre de la novia y los parientes varones se quedan afuera. El padre del novio ofrece un caldo de res, se dirige al padre de la novia quien a su vez invita a sus familiares a pasar a la mesa.¹⁸

Resumiendo lo anterior, *gozona* y *fandango* son dos tipos de prestación matrimonial que se realizan en diferentes tiempos y cuya circulación se efectúa en el interior de dos redes de parentesco distintas. La familia del novio reúne guajolotes a través de la *gozona* entre sus familiares y vecinos. El miércoles tiene lugar otra *gozona* en casa de la novia, donde participan únicamente sus familiares e invitados; en esta ocasión, el caldo de guajolote —cuyos ingredientes son ofrecidos por el novio— permite a los padres de la novia recolectar las prestaciones monetarias que han depositado en años anteriores durante otras bodas en Yalálag o recibir nuevas *gozonas* que deberán saldar en bodas futuras. El *fandango* que se celebra después, es la fiesta que ofrece el padre del novio a la familia de la novia. El primer tipo de prestación, la *gozona* de boda, es el acto primordial e indispensable para reconocer como legítima la alianza matrimonial, mientras que el *fandango* puede dispensarse si la familia del novio no cuenta con recursos suficientes.

EL RELATO DEL MATRIMONIO DE LA ABUELA: “EN CASA
DE MI MAMÁ COMIMOS GUAJOLOTE”

Como lo anotan las descripciones de Julio de la Fuente, los casamientos se celebran con la participación de numerosas familias cuya participación significa establecer relaciones de reciprocidad inmediata y diferida. En este contexto, social

¹⁷ En años anteriores, los sacerdotes promovieron que los novios se encontraran en la iglesia y que justo en este lugar el padre de la novia haga la entrega solemne de su hija al novio. Hasta finales del siglo XIX los novios se unían por primera vez en casa de la novia, sus padres y padrinos los bañaban juntos y sólo después, a veces, se iban a la iglesia (De la Fuente 1949, 196).

¹⁸ JIFn, núm. 11, folio 27.

e histórico, tanto la celebración como la iniciativa del matrimonio son responsabilidad exclusiva de los padres; así lo hace constar la experiencia y el relato de una abuela que contrajo nupcias en Yalálag en 1941, es decir, en el periodo en que el antropólogo hizo sus observaciones *in situ*.

Cuando me casé tenía como 13 años. Vinieron a buscarme a la casa [los padres del novio], no fue *así nomás* [en concubinato], sino que fue con boda. Mis suegros hablaron con mis padres y ellos nos casaron. No lo conocía [a mi futuro marido], hasta la iglesia lo conocí. [...] Me casé aquí en la iglesia con toda mi familia. El primer día en casa de mi mamá comimos guajolote. ¿Quién sabe *cuántos comieron?* El miércoles comimos guajolote y tomamos pozontle con toda la familia. Me regalaron unas cositas, un metate, un baúl. El baúl todavía está ahí, se lo regalé a mi hija cuando se casó. El sábado me casé con fandango.¹⁹

La iniciativa de matrimonio corresponde a los padres del muchacho, luego es formulada por los padres de la muchacha. El matrimonio de los y las hijas en una edad precoz es un elemento imprescindible para entender el tipo de obediencia que se tiene frente a la autoridad de los padres. En lugar de imponer al relato una apreciación contemporánea, y por lo tanto, anacrónica respecto a su propio contexto histórico y normativo, conviene distinguir las circunstancias que justifican en esta época la unión de dos jóvenes sin conocerse.

¿Quién es el futuro marido? No es una cuestión que atañe exclusivamente a la novia. Es más bien la obligación y facultad de los padres buscar para su hija “un buen muchacho”, “hijo de una familia respetable”, es decir, trabajador y, eventualmente, un heredero. De la misma manera para el novio, él no conocía tampoco a su futura esposa y tuvo que supeditarse a la voluntad de sus padres, quienes eligen una “muchacha de una familia honorable” o de buena condición social. La autoridad es vínculo entre padres e hijos y entraña la facultad de los padres de conducir los asuntos de sus hijos, entre los cuales, el matrimonio es uno de los eventos más importantes. A través del casamiento de sus hijos, ambas familias se comprometen a apoyar el establecimiento del fondo conyugal. Desde el momento inaugural de la petición de mano y hasta la celebración de la boda, unos y otros se ponen de acuerdo sobre los gastos de la fiesta, los bienes que van a ceder a sus hijos y el domicilio que les van a acordar para el inicio de su unión.

Lo que se conoce con desdén como “matrimonios de conveniencia” o “matrimonios arreglados” corresponde a un modo de unión en el cual los padres buscaban asegurar para sus descendientes un futuro menos incierto. Los padres de la novia ceden parte de su responsabilidad sobre su hija a los padres del novio, los cuales acogen en su casa a los recién casados y aseguran su instrucción en una

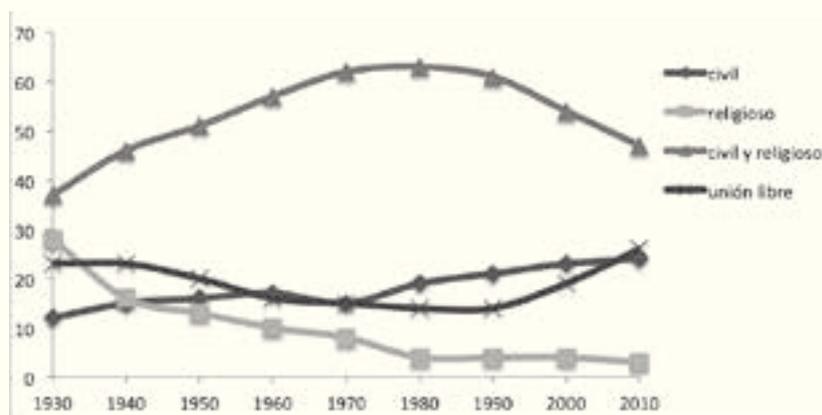
¹⁹ Este relato de la abuela data de febrero de 2006, algunas partes fueron pronunciadas en español y otras en zapoteco, estas últimas me fueron traducidas de forma inmediata por sus nietas a quienes debo la posibilidad de haber realizado este trabajo en su casa y en su pueblo.

industria doméstica u otra actividad económica. Los padres del novio aportan las condiciones mínimas para que la pareja comience a construir su patrimonio conyugal y durante los primeros años, cuentan con los servicios de los jóvenes, especialmente de su nuera. Los matrimonios en esta época incorporan diversos intereses de orden familiar, económico y político, en el sentido que realizan la alianza entre familias cuyos compromisos y solidaridades locales permiten reducir la incertidumbre del futuro.

EL MATRIMONIO SOLEMNE LLEGA A SER UNA FORMA PREDOMINANTE EN EL SIGLO XX

Julio de la Fuente observa un momento en que las prácticas de intercambio y ceremonias locales que sancionan la unión matrimonial comienzan a articularse con las leyes civiles que dicta el Estado, así como con el sacramento que consagra la Iglesia. Estas observaciones y descripciones precisas de las prácticas matrimoniales contradicen la tesis principal de la teoría culturalista —entonces dominante en antropología— cuya hipótesis supone que las prácticas y normas locales se oponen *a priori* a la ley escrita de pretensión universalista. Según el punto de vista culturalista, en la medida en que se incorporan las leyes del derecho civil y del derecho canónico, las normas locales están condenadas a perder irremediablemente su legitimidad.²⁰ Pero como hemos visto, en los hechos, las normas locales y la ley escrita no se excluyen.

Figura 1. Tipos de unión conyugal en México, porcentajes según década (1930-2010)



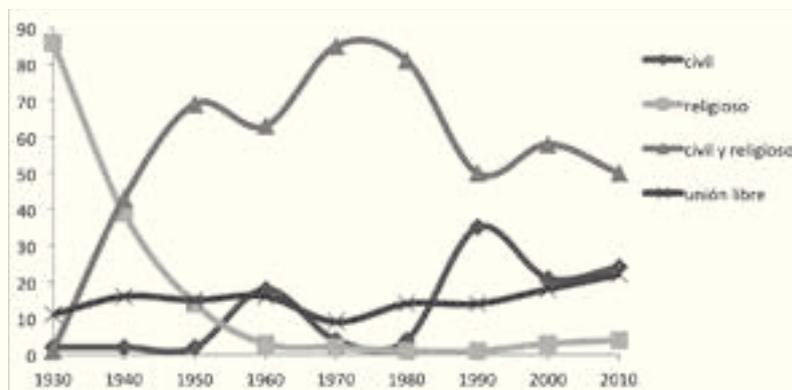
Fuente: INEGI. *Estadísticas históricas de México 2009, XIII Censo General de Población y Vivienda 2010.*

²⁰ Cf., para Oaxaca, las etnografías pioneras de Elsie W. Parsons en Mitla (1936) y el trabajo de Ralph Beals en la Sierra Mixe (1975).

En el período que corresponde al trabajo de campo de Julio de la Fuente varias transformaciones se suceden. Por un lado, la política local es dominada por la lucha de facciones surgidas durante la Revolución Mexicana, cuya confrontación recurre frecuentemente a las armas. Por otro lado, a nivel nacional se establecen nuevas reglas que tratan de incorporar los conflictos y las normas locales a un nuevo orden institucional.²¹ En este contexto se imponen políticas abiertamente anticlericales o que buscan limitar la autoridad de la Iglesia. Durante la década de 1930, las reformas al Código Civil prescriben al clero realizar el matrimonio religioso sólo si la unión ya ha sido validada por la ley civil. Desde entonces, la sanción que otorga el Estado cobra una importancia inusitada, como lo hacen constar las estadísticas vitales.

Uno de los cambios más importantes posteriores a la Revolución Mexicana es la disminución del matrimonio únicamente religioso y el aumento de las uniones civiles y religiosas. En 1930 un cuarto de las personas unidas en México vive en concubinato, la proporción de uniones únicamente civiles es muy baja (12%) y casi un tercio de las uniones conyugales (28%) presentan solamente la sanción religiosa. En Yalálag²² esta sanción es extremadamente importante, como se puede ver en la siguiente gráfica, en 1930, 86% de las uniones fueron sancionadas sólo por la Iglesia, mientras que son insignificantes el matrimonio civil (2%) o civil y religioso (1%), y la unión libre representa una práctica secundaria (11%).

Figura 2. Tipos de unión conyugal en Yalálag, porcentajes según década (1930-2010)



Fuente: DGE, VI, VII, VIII, IX *Censo de población. Estado de Oaxaca* (México, 1930, 1940, 1950, 1960); INEGI, X, XI, XII, XIII, *Censo General de Población y Vivienda. Estado de Oaxaca* (México, 1970, 1980, 1990, 2000, 2010).

²¹ Sobre la tensión entre violencia, pactos y reformas políticas en el origen de las nuevas formas institucionales ver el estudio de Benjamin Smith (2009).

²² Su población en 1930 cuenta con casi 4000 habitantes y disminuye progresivamente: en 1940 son 3000, a partir de 1950 se mantiene estable con un poco más de 2000 habitantes.

Pronto se perciben las consecuencias de las políticas anticlericales y las reformas al Código Civil. En 1940, el matrimonio únicamente religioso representaba 16% de las uniones a nivel nacional y el 39% en Yalálag, lo que marca el inicio de una disminución progresiva y radical. Relativo a este proceso, el matrimonio civil y religioso llega a ser la forma de unión dominante hasta la década de los ochenta, cuando la unión únicamente civil adquiere una mayor importancia.

La etnografía de Julio de la Fuente —así como muchas otras monografías²³ que documentan los ritos matrimoniales en el México rural— hace constar que la persistencia de esta forma de unión, registrada en las estadísticas vitales como “unión civil y religiosa”, necesariamente implica una celebración colectiva, la cual consiste en la fiesta que se celebra después de la misa, donde participan familiares, amigos y vecinos. Sin embargo, la fiesta de boda, invisible en las estadísticas, es el aspecto más relevante desde el punto de vista sociológico y antropológico, porque es el evento a través del cual la unión conyugal es sancionada como legítima según los juicios del público local. En este sentido, para ir más allá de la designación que establece la categoría estadística “unión civil y religiosa”, conviene llamar *matrimonio solemne* a esta forma cuya eficacia se observa claramente durante el siglo xx.

Las características específicas del matrimonio solemne en la historia de Yalálag merecen ser analizadas con más atención. Si en la década de 1940 los *fandangos* son eventos que sólo las familias ricas pueden realizar —ya que la mayor parte de las familias campesinas y artesanas celebran la unión únicamente con la colecta de *gozonas*—, a lo largo de tres generaciones, han dejado de ser un privilegio de la jerarquía local e incluso han dado lugar a una inflación en los gastos de boda.

GOZONA Y FANDANGO EN LAS BODAS CONTEMPORÁNEAS

Actualmente no es difícil constatar que la *gozona* y el *fandango* se mantienen como prácticas de uso corriente en Yalálag, reconocidas dentro de los usos y costumbres locales, pero cabe preguntarse si el sentido de la alianza matrimonial es el mismo que observamos en el pasado.

Todavía se acostumbra pedir la mano en una o varias visitas que hace la familia del novio a casa de la novia. Sin embargo, la continuación de este rito no significa que las prácticas matrimoniales sean inmutables. Al contrario, actualmente la iniciativa del matrimonio la toman generalmente los hijos, cuando “andan de novios”, decidiendo así la persona, el momento de su unión y la forma de

²³ Véanse la descripción de este rito que hace Danièle Dehouve (1978) en Xalpatlahuac, en la Montaña de Guerrero; la etnografía de Marie-Noëlle Chamoux (1981) en Huauchinango, Puebla; el trabajo de María Eugenia D'Aubeterre (2000) en Acuexomac, Puebla; el estudio de Franco Pellotier (2011) en San Pedro Amuzgos, en la Sierra Sur de Oaxaca; así como las compilaciones de David Robichaux (2003, 2005).

validarla (o no) en comunidad. Algunas parejas consuman su unión *de facto* y se establecen en unión libre, y otras buscan la aprobación de sus padres y, a partir de ésta, la celebración de manera solemne con amigos y vecinos, lo que traduce el beneplácito del público local.

Por lo tanto, si bien el rito de petición de mano y la celebración del matrimonio solemne siguen siendo practicados, el sentido que connotan no es el mismo de antes. La autoridad parental es todavía una fuente de legitimidad del matrimonio, pero éste ya no es de su competencia exclusiva. Dicha autoridad prevalece sobre todo cuando los padres van a asegurar los gastos de la boda y el futuro de sus hijos. Se trata de *matrimonios por afinidad* o *consensuales* porque intervienen varios personajes que deben acordar sus expectativas y posibilidades: primero, los novios entre sí, luego, cada uno de ellos con sus padres y, al final, las dos familias. El cambio se produce en la temporalidad de los arreglos matrimoniales porque antes los padres escogían, proponían y convencían a los hijos; mientras que ahora la autorización de los padres tiene lugar *a posteriori* y viene a ratificar la iniciativa de los hijos.²⁴

La celebración actual de una boda en Yalálag implica todavía la *gozona* y el *fandango*. Incluso se llegan a contar hasta 60 y 80 guajolotes como monto del regalo que da el novio a la novia. La importancia de la cantidad de guajolotes consiste, como en el pasado, en que permite recaudar las *gozonas* entre los invitados de la novia. A mayor cantidad de guajolotes, mayor cantidad de invitados y, por lo tanto, mayor número de prestaciones (*gozonas* y regalos) para la novia. Sin embargo, observando más de cerca una boda contemporánea, se advierten nuevas modalidades que permiten ajustar las antiguas prácticas locales de solidaridad según las circunstancias del presente. La boda a la que fui invitada en 2008, me permite realizar esta comparación. Sin pretender hacer una reificación o folklorización del matrimonio como “costumbre fija” o “regla a seguir”, la observación que propongo a continuación busca describir actos concretos durante los días previos a la celebración del *fandango*.

Los familiares de la novia que viven en distintas ciudades de México y Estados Unidos comienzan a llegar a Yalálag desde el miércoles, para la boda que tendrá lugar el domingo. Su recepción en la casa de la novia impone ajustes al ritmo doméstico, en particular, para proveer el alimento para todos, además de atender los preparativos propios de la ceremonia nupcial. La cocina es una actividad que involucra a todos y cada uno de los invitados de la novia. El viernes somos cerca de cien invitados y el sábado, casi quinientos. La madre de la novia se encarga de la logística general, está permanentemente al tanto de la preparación de los alimentos y su consumo, distribuye a la gente para que colabore en las diferentes

²⁴ Un análisis acerca de la redistribución de responsabilidades y obligaciones entre generaciones ha sido objeto de un estudio más amplio (Ramos Gil 2012), pero no es abordado en este artículo sino sólo a partir de las transformaciones más generales que se suceden en torno al intercambio de prestaciones matrimoniales.

tareas, y se encarga de proporcionar el almuerzo y la comida a todos los participantes. A su marido le confía las tareas más duras como el sacrificio de los animales o cargar materiales pesados.

Jueves y viernes, solidaridad entre las madres de familia. Desde temprano, las vecinas y tías de la novia llegan para hacer tortillas. Las madres son las más hábiles para amasar, dar forma y cocer. No hay esposa que no tenga la destreza para esta actividad, aun cuando algunas ya no la realizan cotidianamente porque prefieren comprarlas en la tortillería. Es un trabajo que exige determinado esfuerzo físico, como ponerse en el suelo de rodillas para amasar con fuerza en el metate. Las abuelas de más edad quedan exentas de esta actividad. Las muchachas jóvenes no participan tampoco debido a su falta de habilidad. No obstante, las tres generaciones se encuentran reunidas en torno a los comales y metates: las abuelas colaboran alimentando el fuego, mientras que las hijas, acompañando a su madre, observan atentamente sus gestos técnicos. En cinco metates, igual número de mujeres *echan tortilla* sin interrupción. En cada turno, cada una hace dos piezas, enseguida, otra vecina la releva. Desde que amanece y hasta el mediodía, varias mujeres llegan para cooperar, a veces se acumulan y hacen cola para esperar su turno. Cada una prepara aproximadamente seis tortillas, en tres turnos. Así llegan a producir cientos de tortillas que se consumen durante el almuerzo y la comida de los días jueves, viernes y sábado. Participar en esta preparación cuando se es invitada a una fiesta es un tipo de *gozona*, porque se trata de una prestación que implica reciprocidad, pero nunca es anotada en papel. Las mujeres que hoy dan esta prestación recibieron antes lo mismo por parte de la madre de la novia o bien, saben que contarán con su ayuda en una fiesta posterior. De esta manera, la ayuda mutua para la cocina de tortillas pone a prueba durante cada fiesta la solidaridad entre mujeres y madres de familia.

Otro ejemplo es la preparación de tamales de frijol. El mismo jueves, sobre una mesa, amasan al unísono la novia, sus tías, primas y vecinas. La masa es colocada en el centro de la mesa, cada una toma un poco para hacer una bolita que va adelgazando con palmadas y golpes suaves hasta formar una capa fina. Los numerosos pedazos que amasan entre todas terminan formando un solo cuerpo, una especie de sábana que cubre la superficie de la mesa. Enseguida se agrega una capa de masa de frijol y se repiten los mismos gestos técnicos. Después se va recortando la masa, la cual se envuelve en una hoja de plátano, para finalmente cocinar los tamales resultantes en una olla de vapor. En cada vuelta, el trabajo de madres e hijas produce unos 50 tamales, de manera que en cuatro series se producen los 200 tamales que consumimos entre hoy y mañana. Al día siguiente, el viernes, son más las tías y vecinas que llegan a colaborar, ocupan cuatro mesas. Durante tres horas, hacen 50 tamales en cada mesa, 200 tamales (por cuatro mesas) en una ronda, en seis rondas producen más de mil tamales. Lo que ayer se hizo en pequeña escala, hoy se multiplica con aparente facilidad, gracias a la suma de muchas manos y la reciprocidad entre parientes y vecinas.

Viernes, entrega solemne de los guajolotes en casa de la novia. Mientras las mujeres echan tortillas desde el amanecer, el padre, los tíos y vecinos de la novia se reúnen para sacrificar una docena de guajolotes que donó una tía de la novia que vive en California, Estados Unidos. Los toman de las alas, les amarran las patas para que no se escapen, les quitan las plumas del pescuezo para descubrir la vena donde hay que cortar, los llevan con uno de los tíos de la novia, el único varón con cuchillo en mano, quien se encarga de degollarlos, los dejan desangrar sobre la tierra y comienzan a desplumarlos entre dos o tres varones por cada ave.

Después de medio día llega la comitiva del novio para hacer la entrega de las cinco docenas de guajolotes que le fueron solicitadas. Entran al ritmo de la música de banda. El papá del novio va a la cabeza, lo sigue el novio, y detrás van sus familiares varones cargando los guajolotes, desplumados, cortados y bien atados. Los invitados se sientan en el patio, y los anfitriones les ofrecen mezcal, agua de horchata y cigarros. El papá del novio conversa un rato con el de la novia. Una hora después el novio con los suyos se regresan a su casa, en el pueblo vecino. En casa de la novia se realizan los últimos preparativos para la fiesta del sábado. La cocinera pagada por el novio comienza a preparar el caldo de guajolote, lo que la ocupa la noche entera. También el papá y los tíos de la novia pasan la noche cortando las seis docenas de aves en piezas pequeñas. La atención que prestan a esta tarea no es nada irrelevante, la importancia de partir los guajolotes en piezas pequeñas consiste en que, al día siguiente, a la hora de servir el caldo, las piezas puedan repartirse de modo equitativo entre todos los invitados.²⁵

A diferencia del pasado, la procedencia de los guajolotes se diversifica. La docena que desplumaron hoy en casa de la novia es, como se indicó, el regalo de una tía migrante, y se añade a los sesenta guajolotes que el novio entrega horas más tarde. No se trata de una norma, sino de su excepción, que sin embargo no es rara en el pueblo. Recordemos que el principio de la prestación matrimonial supone que el novio debe dar un regalo en especie (guajolotes y alimentos) a la novia, con el cual abastece de los ingredientes necesarios para la preparación del caldo que la novia comparte entre su familia e invitados, y cuya distribución permite a los padres de la novia recolectar las deudas y créditos llamados *gozona*; pero existen otras consideraciones que motivan y justifican la excepción a la regla.

Es un principio supremo que el padre de la novia dispone de una autoridad exclusiva sobre las ceremonias de casamiento. Este principio se traduce en el derecho a fijar el número de guajolotes que pide para casar a su hija. Pero la autoridad del padre no es arbitraria, su petición tiene en cuenta, por un lado, sus propias deudas de *gozona* en el seno de su parentela (deudas que espera cobrar a través de la distribución del caldo de guajolote) y, por otro lado, debe ponderar las relaciones entre ambas familias así como las posibilidades de los futuros aliados;

²⁵ Este aspecto tan simple, y a la vez fundamental para comprender las formas de la sociabilidad local, es desarrollado con profundidad por Nicole Loraux (1981) en su estudio sobre el nacimiento de la *polis* griega.

es decir, la autoridad del padre es estimada según dos criterios: en primer lugar, sus decisiones deben satisfacer las previsiones de sus allegados, recordemos que la solicitud de guajolotes se pronuncia en nombre de su familia (y se expresa a través de la locución “¡Quién sabe si podrían ustedes dar todo lo que queremos porque somos bastante familia!”). En segundo lugar, jamás es indiferente al costo que su solicitud implica para la familia del novio. En la boda que yo pude observar, el padre de la novia midió sus exigencias “para no cargarle el mano al novio” y porque deseaba establecer un equilibrio entre ambas familias, en beneficio también de su hija. No se trata de un caso singular, porque esta misma preocupación por hacer valer la equidad entre los futuros aliados se observa también en otros pueblos.²⁶

Cuando los padres de la novia evocan los arreglos matrimoniales, conceden la mayor importancia a la buena compensación de deudas y créditos contraídos entre los suyos. Esta buena compensación, en un sistema de lazos recíprocos, necesariamente implica ponderar el gasto exigido a la familia del novio, ya sea explícita o tácitamente. La preocupación de traducir la alianza en buenas relaciones bilaterales durante las fiestas encuentra también su justificación en el inicio de nuevos lazos de parentesco que vinculan a ambos lados, al mismo tiempo que su dimensión de alianza en redes y *solidaridades públicas locales*.

Sábado, colecta de gozonas. Llegan desde muy temprano a casa de la novia sus tías y vecinas para hacer tortillas, siguiendo el mismo orden y ritmo que en días anteriores. En el patio se instala un gran comedor para el banquete. En el vestíbulo, se llevan a cabo las ceremonias más solemnes, ahí la novia y su abuela permanecen sentadas tras una mesa, donde reciben a los invitados que vienen a dar, ya sea un regalo, o una *gozona*. Los regalos son objetos que componen el ajuar de la novia (como un rebozo) o utensilios de uso doméstico para su nuevo hogar (ropa de cama, vajilla, etc.). A veces vienen personas solas, otras veces, familias enteras. Por momentos es necesario hacer fila. Cada vez que la novia recibe, anota inmediatamente en un cuaderno el nombre de la familia y el objeto de la donación, es decir, si se trata de un regalo (objeto) o *gozona* (dinero). Si es *gozona*, anota también la cantidad según sea en pesos o en dólares. Si no conoce el nombre de la familia que entrega su aportación, lo pregunta inmediatamente. En esta ocasión, y a diferencia del pasado, la novia no tiene una lista previa en donde revise rigurosamente el pago de deudas, tampoco se hace de dominio público la procedencia, ni el monto de cada *gozona*, como se acostumbraba antes.

²⁶ Una etnografía contemporánea de un pueblo Nahuatl en el norte de Guerrero registra un razonamiento similar. Catharine Good Eshelman (2003, 168-169) observa que cuando el padre de la novia desaprueba el matrimonio y rechaza los regalos propuestos por el novio por considerarlos insuficientes, ciertas personas mediadoras lo interpelan preguntándole: “¿qué hizo su padre cuando él se casó?”, “¿cómo piensa hacer para casar en el futuro a sus hijos varones?”, “le dijeron muchas veces que él un día estaría sentado delante de la gente de su nuera así como en este momento estaba allí sentada la gente de su yerno”.

Recordemos que cuando las abuelas se casaron, el lunes se hacía *la toma de la cuenta*, donde se leía en público la lista de familias que debían *gozona*, y que el miércoles se hacía *la entrega de la cuenta*, cuando se saldaban las listas delante de los invitados del novio y de la novia, declarando en voz alta el monto de cada aportación, lo que no ocurrió en esta ocasión.

A diferencia de las entregas de *gozona* en las generaciones precedentes, esta vez los actos de reciprocidad o compromiso no fueron precedidos por mensajeros visibles, no fueron proclamados en voz alta en el momento del depósito a la mesa, ni pregonados una segunda vez por una segunda lectura formal de la lista delante de los testigos. Posiblemente la razón de ello se encuentra en el hecho que el novio no es de Yalálag sino de un pueblo vecino, y en consecuencia, sólo una parte de las familias concernidas por estos lazos de reciprocidad está presente.

Después de haber encontrado a la novia en el vestíbulo, los invitados siguen su trayecto. Los varones se reúnen en la terraza, ayudan cuando se trata de trasladar cargas pesadas y a servir la comida haciendo una cadena humana. Las mujeres circulan por las cocinas: algunas llegaron desde el amanecer para ayudar a hacer tortillas y pasan después por el vestíbulo para entregar su aportación. El tiempo de la fiesta se despliega así en varios ritmos encadenados en distintos momentos. La colecta está vinculada a episodios de bodas precedentes, con deudas y créditos entre familias diferidos a lo largo de varios años. Quienes ya recibieron *gozona* vienen a devolverla. Los que dan por primera vez una, obtienen la promesa de un pago cuando se case su hija. *Dar y recibir* son actos sucesivos y constituyen el aspecto esencial de esta celebración. De igual forma que *cocinar* y *consumir* son actos sucesivos porque todos los invitados participan en los trabajos domésticos e inmediatamente todos son retribuidos. La familia de la novia, en posición de hospitalidad, prodiga mil atenciones para satisfacer a todos los convidados. Los convidados expresan una diligencia constante para el éxito de la celebración.

Cuando a la aportación de cada familia corresponde una cantidad proporcional de comida, se dice que “se vende” el caldo. En las circunstancias precisas de la boda observada, el caldo de guajolote no se utilizó como “objeto de venta” sino como un don servido en la mesa de manera igualitaria. La familia de la novia estimó que: “si se vende el plato de caldo en 200 pesos [como se ha hecho en otras bodas recientes], este precio no basta para reembolsar el trabajo que requiere su preparación”. Hoy en día no es rentable “vender el caldo”, es decir, someter la distribución del caldo de guajolote a las aportaciones de *gozona* (lo que se considera “venta”) eleva la demanda de los invitados y, en consecuencia, puede resultar insuficiente la cantidad de caldo y piezas de guajolote previstos por la familia de la novia. En una sociedad donde las solidaridades son más heterogéneas (especialmente, debido a la migración) y las contribuciones hechas en dinero en efectivo son más importantes, la *gozona* de boda se independiza del valor del caldo. De tal forma que una solución práctica consiste en ofrecer el caldo de guajolote como un don sin contrapartida. Lo cual introduce cambios significa-

tivos. Antes los invitados recibían el caldo para llevarlo a su casa y consumirlo en el hogar. Ahora el caldo se sirve en un banquete, se distribuye en cantidades iguales, se comparte ahí mismo y si sobra puede llevarse a casa, pero ya no es ésta su finalidad.

En la tarde, el novio y sus familiares llegan a casa de la novia. Todo el público está atento para escuchar la declaración de la suma total de dinero recabado a través de las *gozonas*, que en esta ocasión es de 40000 pesos más 3000 dólares, y que sirve para constituir la *dote* de la novia. La declaración la hace un tío de la novia sin especificar la identidad de las familias donadoras ni el valor de cada aportación. En cambio sí da cuenta de los regalos que dieron los parientes más cercanos de la novia; padres, hermanos, padrinos, tíos y tías le dieron: un comedor, un armario, un refrigerador, una estufa y una lavadora, que conforman su ajuar.

Los padres de los novios pronuncian discursos solemnes para hacer constar los buenos términos en que las dos familias se convierten en una sola. El padre del novio se despide invitando a todos los presentes al *fandango* el día de mañana, en un gesto de abrir las puertas de su casa y de su pueblo a los cientos de invitados de la novia. Al retirarse, el novio y sus acompañantes llevan consigo los regalos y el dinero. En esta ocasión un camión los espera para transportar la cuantiosa dote y ajuar al nuevo hogar de los recién casados.

En casa de la novia continúa la celebración, es el último día en que ella comparte con los suyos. Viste el huipil yalalteco, rodete y joyas. La banda toca toda la tarde y para calmar la sed se ofrece *pozontle*, preparado gracias a la generosidad del novio y la diligencia de los padres de la novia. Así culmina hoy, sábado, el ciclo de ahorro colectivo del cual la novia es la beneficiaria final. Dinero, regalos y muebles transportados hacia su nuevo hogar son el cimiento del fondo conyugal. Insistamos en que la constitución de este patrimonio ha sido posible gracias a la solidaridad que han mantenido sus padres con muchas otras familias de Yalálag.

Domingo: la boda religiosa y el fandango. La boda religiosa tiene lugar en la mañana, en el pueblo del novio. Al salir de la iglesia, la novia vestida de blanco y el novio de traje son el objetivo de innumerables cámaras fotográficas y de video. Los gestos amorosos, poco acostumbrados en lugares públicos, en este momento se expresan abiertamente. Bajo el pórtico de la iglesia, los recién casados se abrazan y se besan con efusión frente a la mirada condescendiente del público. La historia de *Romeo y Julieta* no está lejos de estas imágenes, como lo explica Jack Goody (1986) en su análisis de la historia occidental de los lazos de parentesco, la doctrina católica impuso el libre albedrío de los hijos contra las voluntades de poderosas familias. La defensa del libre albedrío iniciada por la iglesia católica desde el siglo XVI adquiere hoy un alcance casi universal, cuya forma estereotipada se reproduce en imágenes difundidas por los medios de comunicación globalizados.

Al salir, el padre del novio se dirige al padre de la novia para invitarlo al almuerzo en su casa, éste previene a sus invitados que son cientos de personas

esperando en el atrio de la iglesia. En una mesa central se sienta la pareja, donde reciben a los invitados del novio que pasan a entregar sus regalos. Las mujeres, en su mayoría invitadas de la novia, están a lado de la mesa central, mientras que los hombres, invitados de la novia, están enfrente. El padre del novio ofrece en banquete un caldo de res, refrescos y cervezas, y sus invitados sirven con diligencia el almuerzo y después la comida. La banda de música toca un jarabe. Abren el baile el papá de la novia con la mamá del novio, la mamá de la novia con el papá del novio y los recién casados. La alianza matrimonial se expresa así a través de cada gesto preciso con que los familiares de un lado y del otro se aproximan constantemente. Un poco más tarde, la música se detiene para dar lugar a que los novios partan el pastel. Después de un brindis sigue “la víbora de la mar”, que es también una adaptación de las fiestas urbanas, convertida ahora en una práctica habitual en la Sierra de Oaxaca. La novia avienta el ramo a las muchachas solteras. El novio avienta la liga a los muchachos solteros. La música continúa toda la tarde hasta el anochecer. La novia se queda desde hoy en la casa que le destinaron sus suegros, justo al lado de ellos.

CONSUMIR EL DON DEL NOVIO PARA CONSUMAR LA ALIANZA

Recordemos la expresión citada más arriba que emplea una abuela de Yalálag para evocar su matrimonio: “el primer día, en casa de mi madre, comimos guajolote y tomamos pozontle con toda la familia”. El platillo en sí mismo es evocación suficiente para designar uno de los actos más importantes en el proceso de constitución de la alianza. En el momento de distribución y consumo del caldo culminan varias ceremonias e intercambios que anuncian la salida inminente de la hija. Incluso, en una época más reciente, yo escuché al tío de la novia decirle: “hija, ya hueles a caldo [de guajolote]”, es un modo de decir: “¡ya estás comprometida, ya te vas!”.

La legitimidad del matrimonio consiste aún en la aprobación que manifiestan los familiares en el seno de la familia de la novia. El consumo de los guajolotes ofrecidos por los padres del novio a sus invitados conserva una dimensión simbólica primordial, que resume la locución “comimos guajolote”, la cual significa: despedimos juntos a la novia, comiéndonos el don del novio.²⁷ Este don del novio que pasa por la familia de la joven y llega a sus manos para, finalmente, formar parte del fondo conyugal, Jack Goody (1990, 79) lo llama *dote indirecta*. Es decir, tanto los guajolotes como todos los alimentos que el novio ofrece, se cocinan y comparten entre los invitados de la novia, y dan lugar a la colecta de *gozonas*,

²⁷ Marie-Noëlle Chamoux (1993, 173) señala que entre los pueblos nahuas de la Sierra de Puebla, lo cocido es un rasgo específico de reciprocidad practicada entre parientes, que sirve para marcar la solidaridad después de la fisión de una familia. Este tipo de solidaridad se distingue, en la alimentación, por una regla notable: jamás se ofrecen alimentos crudos, siempre deben estar cocinados.

gracias a la cual se reúne el dinero que compone la *dote directa* que la novia recibe de parte de sus padres.

El seguimiento etnográfico del conjunto de prestaciones muestra que existen intercambios en varios sentidos, entre ambos lados de la alianza y entre las generaciones implicadas, lo que descarta toda posibilidad de clasificar los matrimonios observados en esta investigación en una tipología de alianzas disimétricas. Es decir, de acuerdo con los criterios de Goody, es evidente que las formas observadas corresponden al régimen matrimonial eurasiático, donde las dos familias que buscan aliarse contribuyen al establecimiento del nuevo hogar, porque a través de la alianza, las dos familias buscan conservar (o mejorar) su posición en la jerarquía social a través de sus descendientes, varones y mujeres.²⁸

Sin embargo, los estudios del matrimonio en los pueblos indígenas de México pocas veces han destacado este aspecto y tenido en cuenta este enfoque de antropología comparativa. Algunas tentativas de sistematización registran observaciones de los dones ofrecidos a la novia, los cuales son definidos como “precio de la novia” (*brideprice*), “compensación matrimonial” (*bridewealth*) o dote, como si estas categorías fueran indistintas y sin especificar el sentido más amplio de los intercambios que se suceden. Si además tenemos en cuenta las relaciones de intercambio entre generaciones, el fenómeno se vuelve todavía más complejo.

En la tradición antropológica de estudios del parentesco, la dote connota lo que los ascendientes dan a sus descendientes; mientras que la compensación matrimonial consiste en una relación inversa, pues es la transferencia de bienes (en dinero o especie) que el marido (la generación descendiente) aporta a los padres de la novia (la generación ascendiente), por ejemplo —como lo observan las etnografías clásicas de Malinowski, Evans-Pritchard, entre otros— se dan “hierros de lanzas o tejidos de rafia en África central, gongs y búfalos en el sudeste asiático, conchas y puercos en Melanesia” (Testart, Govoroff y Lécrivain 2002, 166).

Por lo tanto, y de acuerdo con lo que hemos podido observar en Yalálag, no existe la compensación matrimonial, sino que se constata el acceso de las hijas a las propiedades parentales a través de la dote, la cual se compone de las aportaciones que hace la familia de la novia (*dote directa*), pero también de las aportaciones que hace la familia del novio (*dote indirecta*).

Una mirada parcial y efímera podría concluir en una disimetría, viendo que quienes solicitan el matrimonio pagan las sumas prescritas por el padre de la

²⁸ Ya sea a través de la dote (directa e indirecta), ya por medio de la herencia después de la muerte de sus padres (aun cuando la herencia de las hijas no es idéntica ni equivalente a la de los hijos), la hijas reciben una parte de los bienes parentales. Se trata de una característica de los matrimonios observados o evocados en nuestra investigación, y constituye un aspecto esencial que Goody denomina *women's property complex*. Este régimen euroasiático se distingue de las sociedades de África subsahariana, en donde los varones conservan los privilegios en la sucesión patrimonial, por ejemplo en caso de una familia sin hijos varones y con una o más hijas, la herencia privilegia a primos y tíos antes que a las hijas (1990).

novia (a lo que se suele llamar de forma equívoca “precio de la novia” o “compensación matrimonial”). En cambio, una investigación completa del *hecho social total* permite observar cómo los principios de reciprocidad, igualdad y equidad operan a lo largo de una multiplicidad de intercambios.

En el siguiente esquema se resumen los intercambios de prestaciones que ocurren entre ambos lados de la alianza, con base en las notas etnográficas de Julio de la Fuente así como en los testimonios y observaciones de mi propia etnografía. Los flujos de prestaciones se representan con flechas, las cuatro columnas de fondo corresponden a sus trayectorias. Las dos columnas de la izquierda representan el lado del novio, y las de derecha, el de la novia. En cada lado se distinguen, por una parte, parentela y vecinos, y por otra, la familia cercana (padres, abuelos, padrinos, hermanos y hermanas). A esta distinción sigue otro elemento de sistematización (ausente en los trabajos de Jack Goody) que ha sido elaborado por Louis Dumont en sus estudios sobre la India, definido como *prestaciones internas*, opuestas a las *prestaciones cruzadas*.²⁹ Las *prestaciones internas* se efectúan dentro de un sólo lado de los futuros aliados y las *cruzadas* resultan del intercambio entre los dos grupos. Se indican los flujos con flechas: si ocurren dentro de un solo lado, se trata de *prestaciones internas*, y las que atraviesan el centro de las cuatro columnas son *prestaciones cruzadas*. El sentido de las flechas da cuenta de su origen y destino.

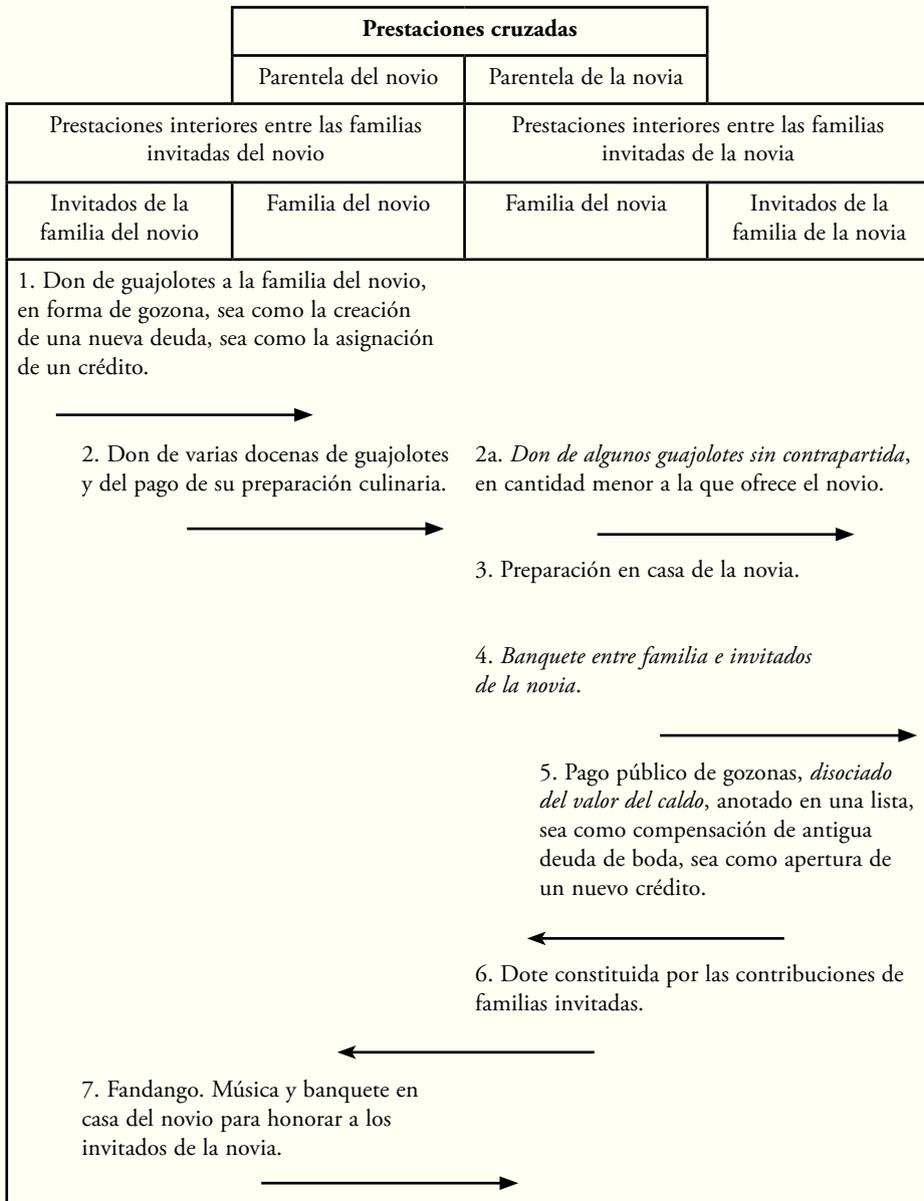
Desde el punto de vista de los flujos de bienes y de la racionalidad del sistema, la distinción entre *prestaciones internas* y *prestaciones cruzadas* conduce a otra diferenciación indispensable para comprender el *hecho social total*. Por un lado, hay prestaciones que apelan a la reciprocidad, en el sentido de dar-recibir de la *gozona* en dos tiempos (1) (4), y por otro lado, el don sin contra-don en tres tiempos que son: dar-recibir-regalar. Este último acto concierne a todo el dinero y todos los bienes que salen del circuito de las equivalencias recíprocas (6). Mientras que los dos primeros tiempos (don-contra-don) hacen posible la solidaridad entre la generación de los padres, el tercer tiempo (del don sin contrapartida) va en el sentido de la sucesión de los padres a su hija. A la abundancia del festín que los dones del lado del novio permiten (2), corresponde al nivel de generosidad de los dones que se juntan del lado de la novia (4). Es aquí donde a los dos tiempos de dar-recibir de la *gozona*, en ambos lados de la alianza, se añade el tiempo de regalar a los novios, que es el tiempo de la dote, el tiempo de los obsequios que facilitan el establecimiento del fondo conyugal (6).

Si bien la *gozona* de boda en Yalálag presenta una extraordinaria continuidad, las formas de la sucesión de intercambios y su consumo han variado (los cambios observados se señalan en el esquema con letras cursivas): las *prestaciones internas* han sido modificadas por el dinero que aportan los familiares que emigraron del

²⁹ Se trata de su tesis de doctorado sobre *La jerarquía y la alianza en India* (Dumont 1954), aspecto que me fue señalado por Alain Cottureau, cuyos comentarios y recomendaciones fueron de mucha ayuda para este estudio.

pueblo (2a). Figura aquí el complemento del don de guajolotes que normalmente incumbía totalmente a los padres del novio, pero ahora es aumentado por un don de parte de los familiares de la novia y que se justifica en razón de “no cargarle la mano al novio”.

Figura 3: Prestaciones matrimoniales en Yalálag (2008)



En cursivas: las prácticas que difieren respecto a las generaciones anteriores.

La cocina sigue siendo el corazón del rito festivo. Transformando lo crudo en cocido (3), los guajolotes y alimentos ofrecidos por el novio componen el caldo que consumen los vecinos, amigos y familiares de la novia. Con el consumo del platillo puede consumarse la alianza matrimonial. Sin embargo, el procedimiento de distribución y consumo del caldo no siempre es el mismo. Antes se repartía en partes proporcionales al pago de cada *gozona*. Los platos eran distribuidos según el importe de cada contribución que acababa de ser registrada y proclamada. A este intercambio se le llama “venta”, aun cuando —como vimos— el término “venta” no recubre una extinción de obligaciones mutuas, contrariamente a la venta al contado típica de las transacciones mercantiles. Es decir, antes la solidaridad se practicaba básicamente por la reciprocidad de deudas y créditos de bodas entre los invitados y los padres de la novia y, muy ocasionalmente, entre los invitados. Para comprender mejor el modo de funcionamiento antiguo habría que distinguir entre la distribución diferida y el rito de comensalía. Según el primer modo, la solidaridad se realizaba fundamentalmente a través de la contrapartida o la promesa de servicios semejantes para con los anfitriones. La posibilidad de compartir ahí mismo y de manera inmediata no era inexistente, pero sí muy breve. En los momentos solemnes, cigarros y mezcal eran compartidos entre todos los invitados, y en la cocina se repartía una colación para la gente que ahí cooperaba; pero *stricto sensu*, no había banquete.

Que actualmente el caldo de guajolote ya no sea “para vender” sino un don que se comparte independientemente de la *gozona* (4) y de manera igualitaria (5), pone de manifiesto algunos cambios en los arreglos matrimoniales. Históricamente, la lista de invitados de la novia ha contenido dos categorías: personas con *gozona* (que deben pagarla o quieren contraerla porque previenen la boda de su hija en el futuro) y personas sin *gozona* (parientes, vecinos y amigos). Antes el número de invitados de la primera categoría era predominante y la obligación de reciprocidad era la última finalidad. Ahora se cuentan más invitados cuyo vínculo no se establece en estos términos, lo que significa una pluralidad de lazos sociales. Esto no implica que las relaciones de reciprocidad hayan dejado de existir, pero se da lugar a otras formas de don sin contrapartida. A partir de los principios de igualdad, equidad y pluralidad se improvisan nuevas formas de intercambio y se experimentan nuevas formas de sociabilidad.

Como en los tiempos que observa Julio de la Fuente, la legitimidad de la alianza matrimonial yace aún en la articulación de promesas y actos de reciprocidad que en Yalálag se enuncian a través de la *gozona* y el *fandango*. Si bien en la sucesión de estos intercambios subyace la historia profunda y singular de un pueblo, su comprensión no es irreductible a la de otras formas sociales y regímenes matrimoniales en México u otras partes del mundo. En este sentido, la importancia del matrimonio en Yalálag —que aquí ha sido analizado en términos de *hecho social total*— no consiste tanto en la perennidad de las costumbres del pasado, sino en la original adecuación de formas antiguas de solidaridad local con los tiempos contemporáneos.

ARCHIVO JULIO DE LA FUENTE

JIFn *Libretas de campo de Don Julio de la Fuente 1941* [1940-1941], en CDROM, discos 3 y 4, libretas núm. 9 y 11. México: Instituto Interamericano Indigenista, 2004.

BIBLIOGRAFÍA

- BEALS Ralph. 1975 [1945]. *Ethnology of Western Mixe*. Nueva York: Cooper Square.
- BURGUIÈRE, André *et al.* 1986. *Histoire de la famille vol. 1 Mondes lointains, Mondes anciens*. París: Armand Collin.
- CHAMOUX Marie-Noëlle. 1981. *Indiens de la Sierra : la communauté paysanne au Mexique*, París: L'Harmattan.
- CHAMOUX, Marie-Noëlle *et al.* 1993. *Prêter et emprunter: pratiques de crédit au Mexique (XVI^e - XX^e siècle)*. París: Maison des Sciences de l'Homme.
- CHASSEN, Francie R. y Hector G. Martínez. 1986. "El desarrollo económico de Oaxaca a finales del porfiriato". *Revista Mexicana de Sociología* 48(1): 285-305.
- D'AUBETERRE, María Eugenia. 2000. *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexomac, Puebla*. México: El Colegio de Michoacán, BUAP.
- DEHOUE, Danièle. 1978. "Parenté et mariage dans une communauté nahuatl de l'État de Guerrero (Mexique)". *Journal de la Société des Américanistes* 65: 173-208.
- DE LA FUENTE, Julio. 1949. *Yalálag. Una villa zapoteca serrana*. México: Museo Nacional de Antropología.
- DUMONT, Louis. 1954. "Hiérarchie et alliance. (Notes comparatives sur la parenté de l'Inde du Sud)". Tesis complementaria de Doctorado, Faculté des Lettres de l'Université de París, Francia.
- _____. 1973. *Educación, antropología y desarrollo de la comunidad*. México: INI.
- GOOD ESHELMAN, Catharine. 2003. "Relaciones de intercambio en el matrimonio Mesoamericano. El caso de los Nahuas del Alto Balsas de Guerrero". En *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas*, edición de David Robichaux, 157-184. México: Universidad Iberoamericana.
- GOODY, Jack. 1986. *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*. Barcelona: Herder.
- _____. 1990. *The oriental, the ancient and the primitive. System of marriage and the family in the pre-industrial societies of Euroasia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LORAU, Nicole. 1981. "La cité comme cuisine et comme partage". *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* 36 (4): 614-622.

- MAUSS, Marcel. 2009 [1925]. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz.
- PARSONS, Elsie C. 1936. *Mitla: Town of the souls*. Chicago: University of Chicago Press.
- PELLOTIER, Franco. 2011. *Oralidad y ritual matrimonial entre los amuzgos de Oaxaca*. México: CIESAS, UNAM, Miguel Ángel Porrúa.
- RAMOS GIL, Irene. 2012. "Horizons du mariage et critères de légitimité sur trois générations: établir, retenir et consentir". *Problèmes d'Amérique latine* 5(87): 79-102.
- ROBICHAUX, David (comp.). 2003. *El matrimonio en Mesoamérica ayer y hoy: unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.
- _____. 2005. *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*. México: Universidad Iberoamericana.
- SMITH, Benjamin. 2009. *Pistoleros and popular movements. The politics of state formation in postrevolutionary Oaxaca*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- TESTART, Alain, Nicolas Govoroff y Valérie Lécrivain. 2002. "Les prestations matrimoniales". *L'Homme* 161:165-196.
- TESTART, Alain. 2007. *Critique du don. Études sur la circulation non marchande*. París: Éditions Syllepse.