

desde México

*El sueño del metate: la negociación de poderes entre suegras y nueras*¹

María Eugenia D'Aubeterre Buznego

En San Miguel Acuexcomac, una pequeña localidad del centro del estado de Puebla, México, los ancianos identifican la presencia de Venus en la cúpula celeste con el nombre de *lucero atolero*, o como *citalzoamontli*, del idioma náhuatl *citali*: estrella; *zoamontli*: nuera; literalmente: el lucero de la nuera. Tal denominación expresa, de manera inmejorable, una obligación inscrita en el vínculo matrimonial, soporte fundamental de la organización y la dinámica de los grupos domésticos en esta población amestizada de origen nahua. La asociación nuera/atole,² *lucero atolero*, proyección del orden social al mundo de la naturaleza (Bourdieu 1998), condensa, de igual manera, la posición estructural que ocupan las mujeres durante una etapa de su ciclo vital al cumplir uno de los mandatos ineludibles de esta cultura: casarse y convertirse en nuera y, en consecuencia, sujetarse a la tutela que ejercerán sobre ellas maridos y suegros.

En Acuexcomac, los mayores aun recuerdan que cuando nacía una niña, entre risas y chanzas, el comentario obligado era *¡Ya llegó mi totolita!*³ En cambio si se trataba de un niño se decía que la familia *bebería harto atole*. Los significados de ambos proverbios remiten no sólo a la rotulación de género que opera localmente y al conjunto de expectativas so-

¹ Este artículo reproduce, con algunas modificaciones, un apartado que aparece bajo el mismo título en el libro: *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac*, El Colegio de Michoacán, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla-Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Puebla, 2001.

² Del náhuatl *atollí*: papilla de maíz. Cfr. *Diccionario de la Lengua Náhuatl o Mexicana* (1994).

³ Totolita, del náhuatl: *totolin*, hembra del pavo o *huexolotl* mesoamericano.

ciales que rodean a los individuos según el género sino que, también y de manera fundamental, dan cuenta del sentido del intercambio que se entabla entre los grupos de potenciales afines. Estas breves sentencias condensan, de manera sutil, los principios más generales que regulan las alianzas matrimoniales, lo que tendrá que ser cedido y ser recibido de acuerdo con el género de los hijos al momento de contraer matrimonio ciñéndose al guión que prescribe la *costumbre*. En uno y otro caso, procrear a una niña o a un niño enfrenta a cada grupo doméstico con la certeza de la obligada movilidad e integración de las hijas a otros grupos y de que, recíprocamente, se puede esperar que otras mujeres ajenas al grupo, en calidad de nueras, se incorporen a él en el futuro.

El disfrute de las capacidades productivas y reproductivas de las mujeres, que son transferidas al grupo de sus afines, al consagrarse la alianza matrimonial o simplemente la unión por *amancebamiento*, se sintetiza en el proverbio mediante la alusión al *atole*, bebida altamente apreciada cuya elaboración requiere de un gran esfuerzo físico, paciencia y destreza en el manejo del *metlapi*⁴ para lograr que los granos de maíz finamente pulverizados en el *metate*,⁵ al mezclarse con el agua, adquieran una consistencia lechosa. *Martajar* maíz en la preparación del *atole* era una agobiante tarea que, en otros tiempos, usualmente las suegras descargaban en sus nueras:

Cuando sale el lucero, a esa hora las nueras estaban martajando el atole, una ollota. La nuera está con el metate martajando el maíz: amanece y ya están bebiendo atole los suegros. Entonces se levantaban las nueras, cuando sale el lucero, para que los suegros beban el atole. Por eso lo nombran lucero atolero. Y el maíz reduro y seco, ahí está brincando el metlapi y la muchacha está largando sus fuerzas. Ahora no, ahora es más fácil, antes era puras fuerzas (Doña Esperanza, 64 años).

Los dos proverbios que aluden al *atole* y la *totola* expresan, a nivel del lenguaje coloquial, la particular asunción y actuación del principio de la exogamia y del tabú del incesto en esta comunidad campesina, así como las fórmulas mediante las que deberán resolverse

⁴ Del náhuatl *metlapilli*: mano del mortero de piedra para moler el maíz. Cfr. *Diccionario de la Lengua Náhuatl o Mexicano* (1994).

⁵ Del náhuatl *metlatl*: piedra que sirve para moler el maíz o el cacao. Cfr. *Diccionario de la Lengua Náhuatl o Mexicano* (1994).

ritualmente las alianzas ajustadas a este principio. La *totola*, adornada con rosas de papel de china, entregada a los padres que ceden una hija en matrimonio, es el "contradon" que opera en este circuito de intercambios, no de una mujer por otra —como sucede en los intercambios restringidos o generalizados de las estructuras elementales o semi-complejas— sino de una mujer por otros "signos" como dijera Lévi-Strauss, en este caso, servicios, alimentos y otros bienes perecederos, englobados en el llamado "pago de la novia".

Estos principios, que subyacen a la circulación de las mujeres, cobran concreción en la denominada patrivirilocalidad, pauta de residencia posmatrimonial predominante, articulada a la práctica de transmisión preferente de los recursos del grupo por vía masculina. Tales sesgos regulan la configuración y las trayectorias de los grupos domésticos. Bajo este régimen, típicamente, los hijos varones, al casarse o unirse, llevarán a sus esposas a las casas de sus padres; sucesivamente, a medida que logren disponer de los recursos necesarios, se espera que abandonen el hogar paterno con su familia de procreación. En este modelo de organización familiar (Robichaux 1997) el *xocoyote*, o hijo menor, describe sin embargo, una trayectoria diferente: se espera que al casarse o unirse, permanezca con su mujer y sus hijos en la casa paterna, velando por los padres ya ancianos, hasta su muerte. En consecuencia, el tiempo de coresidencia de una nuera con sus suegros difiere significativamente según la posición que ocupe el marido en la serie de hermanos. Además, un sinfín de eventos pueden torcer este curso: infertilidad, viudez, separaciones, celibato o procrear exclusivamente hijas que, por descarte, se convertirán en herederas únicas. Pero, en San Miguel, ninguno de estos eventos, más bien excepcionales, ha generado los cambios en la organización de la vida familiar y doméstica que ha propiciado la migración a los Estados Unidos, en particular la migración de las mujeres que, aún solteras o apenas recién casadas, han emprendido junto con sus hombres la ruta a California, a partir de los años noventa. De ahí que, cada vez más, la coresidencia prolongada de las nueras con las suegras vaya convirtiéndose en cosa del pasado. Como quiera que sea, cabe desentrañar las tensiones que animan este vínculo complicado, que anuda los afectos de las mujeres de dos generaciones unidas por el vínculo de la afinidad, incluso, a veces, aunque sus vidas se organicen, a la distancia, a uno y otro lado de la frontera norte de México, en esas llamadas comunidades transnacionales.

II

Las muchachas de este tiempo
son como la flor de oate,
son buenas para el jarabe
pero flojas pal' metaté⁶

Bien miradas las cosas, la residencia patrivirilocal constituye un arreglo que reportaba, hasta hace unos años, más ventajas que inconvenientes. Idealmente, para el grupo doméstico supone prolongar el disfrute de la mano de obra de un hijo ya casado, ampliar, con la presencia de la nuera, las posibilidades de diversificar las actividades productivas y beneficiarse de sus capacidades reproductivas en un amplio sentido.

A su vez, para la pareja conyugal recién constituida, la coresidencia patrilocal representa un periodo de acumulación de recursos previo a la conformación de un nuevo grupo doméstico, periodo que, poco tiempo atrás, era materialmente indispensable para su porvenir. Este patrón de residencia posmatrimonial, sustrato de la nupcialidad temprana y de las altas tasas de fecundidad⁷ acordes a

⁶ Estrofa de la canción *La Despedida* que se canta el cuarto día en el que se extiende la celebración de la boda, ocasión en la que la desposada es entregada a sus suegros para integrarse a su nuevo hogar. El texto de la canción me fue proporcionado por el cantor Leodegario Flores.

⁷ La encuesta aplicada en la comunidad en 1991 a 51 grupos domésticos incluía una sección dedicada a la fecundidad; Fagetti analiza estos datos en el artículo "Tradición y cambio social en una comunidad campesina", *Temas de población*, Consejo Estatal de Población, 1992. "Los datos que proporciona la encuesta, corroborados por los del Censo, comprueban que las mujeres en San Miguel no ejercen un control sobre su fecundidad, se trata de una población que se encuentra en un régimen de fecundidad natural, es decir, ligado a la capacidad reproductiva que poseen en función de su edad. La vida fértil de las mujeres en San Miguel transcurre entre embarazos y periodos de lactancia". Así, en el rango de edades de 15-19 el promedio de hijos vivos es de 0.1, entre los 20-24 es de 1.2, entre los 25-29 es de 2.5, entre los 30-34 es de 4, entre los 35-39 años es de 5, entre los 40-44 es de 5.3 y entre los 45-49 años el promedio es de 5.8. "Antes, de los hijos que paría una mujer sobrevivía solamente la mitad, ahora es diferente y las familias son más numerosas. Estas consideraciones, fundamentadas en la estructura económica de las sociedades agrícolas, no pueden entenderse sin tomar en cuenta las ideas que los habitantes de San Miguel tienen acerca del matrimonio y los hijos, que conforman una cosmovisión fuertemente permeada por los valores cristianos." Estas prácticas en materia de fecundidad han experimentado cambios significativos en los últimos años, a medida que las mujeres se han ido incorporando al circuito migratorio.

los requerimientos de la producción y mantenimiento de esta sociedad campesina, comienza, sin embargo, a contravenir los nuevos ideales y aspiraciones de vida conyugal y familiar. Las remesas de los migrantes han permitido resolver parte de estas expectativas.

Brevemente descrito, el ideal de pareja conyugal en las primeras etapas de su formación estaría hoy representado por el binomio constituido por el marido proveedor, empeñosamente comprometido con las labores del campo, combinadas con su trabajo en *el norte* o la capital del país y, de otra parte, la esposa ahorrativa, comedida en sus gastos, coresidiendo con los suegros durante un tiempo prudentemente corto, pero suficiente para amasar la suma de dinero requerida para la construcción de una vivienda propia.

Porque en San Miguel, ni hijos ni hijas acceden a las propiedades de sus padres inmediatamente después del matrimonio; habitualmente no reciben bienes sino hasta el fallecimiento de los progenitores o hasta que éstos alcancen edades avanzadas, incapacitados para seguir dirigiendo y participando activamente en la producción agrícola. En términos rigurosos, siguiendo la distinción propuesta por Davis (1983), la disposición anticipada de una parcela de terreno para su cultivo por parte de los hijos casados podría catalogarse en parte como un "acuerdo" entre donador y donatario: los donatarios pueden gozar de los beneficios de la posesión y explotación de la parcela mientras exista ese acuerdo; sin embargo, los padres retienen las escrituras de propiedad y, sujetos a sus restricciones, los terrenos tampoco pueden ser enajenados. Esta práctica de transmisión "retardada" de los recursos está vinculada al patrón de residencia que, de forma habitual, concentra aún hoy a los hijos varones después del matrimonio en viviendas edificadas en el solar paterno o en predios adyacentes. Asimismo, esta práctica origina que durante un periodo importante del ciclo los grupos domésticos estén integrados por familias extensas.

La propiedad de las tierras de cultivo retenidas durante varios años por el jefe de familia se dispersará en manos de los hijos —y de manera residual entre las hijas— a la muerte de los padres. Como en otras sociedades campesinas, los arreglos para el usufructo restringido que descansan en estos acuerdos temporales entre padres e hijos implican, además, el establecimiento de una reserva parental mientras viven uno o ambos progenitores, "que les permite asegurarse que los hijos les tratarán bien cuando sean viejos y también para permitir nuevos ajust-

tes: si los acuerdos realizados mientras vivían han sido injustos, se pueden igualar cuando mueren" (Davis 1983: 187).

Pero en San Miguel, no obstante la persistencia de este patrón que concentra la propiedad y la legítima capacidad de disponer de los bienes en manos de los mayores por un tiempo prolongado, hoy los jóvenes incorporan más recursos a la sociedad conyugal; al menos los hombres que varios años antes de casarse o amancebarse ya han comenzado a migrar. Antes, sólo se llevaban promesas al matrimonio. Se podía contar con un techo seguro y la manutención cotidiana compartida con el grupo de corresidentes; una parte de los ingresos generados por la venta de *petates*⁸ y *chiquihuites*,⁹ producidos por la joven pareja, iba a parar a manos de los *caseros*, de los padres, integrados a un fondo común. Con el tiempo, a medida que iban naciendo los hijos, se permitía a la pareja reservar sus propios ingresos e iniciar, lentamente, la adquisición de algunos enseres domésticos.

El padre, viendo los años correr, pensaba entonces en *dejar señalado* las fracciones de tierra que corresponderían a cada hijo, si además disponía de tierras en propiedad las hijas podían esperar ser consideradas en el reparto. Pasados unos años, el hijo ya casado, presionado casi siempre por la esposa, solicitaba *desapartarse*, contar con una parcela para asegurar el consumo de los suyos. La solución en otros casos era la medianía o, con suerte, explotar pequeñas fracciones cedidas también bajo "acuerdos" por los padres de las esposas si disponían de tierras.

Cuando la suegra apoyaba de buena gana el proyecto de *desapartar* al hijo casado *se mortificaba* por el porvenir de la nuera y procuraba dotarla de algunos utensilios necesarios para la cocina: trastes de barro, *cajetes*, cazuelas, algún *molcajete* con su *temolote*¹⁰ y el indispensable *metate*, empleado para moler. Entonces no había molinos en el pueblo y la obligación de toda buena suegra era regalar un metate a la nuera, como lo siguen haciendo algunas suegras aunque, sin duda, hoy esta práctica va perdiendo vigor. La costumbre dictaba que el metate *no podía ser de uso*, había de ser nuevo, no estrenado por la que hace la donación.

⁸ Del náhuatl *petletl*: estera.

⁹ Canastos tejidos por los hombres empleando *otate* o carrizo.

¹⁰ *Temolote*: piedra del *molcajete* o mortero. En náhuatl, *temolaxitl*, de la raíz *tētl*, piedra, Cfr. *Diccionario de la Lengua Náhuatl o Mexicana* (1994).

Si uno quiere adentrarse con detalle en la calidad de las relaciones entre suegras y nueras, que en la actualidad remontan los cincuenta años, basta preguntarle a cualquier mujer de estas edades si recibió el consabido *metate* cuando *entró o se metió*¹¹ a su nuevo hogar de casada. Algunas suegras previsoras se adelantaban y aún sin tener nuera adquirían un nuevo *metate*, reservándolo para la ocasión del casorio del hijo:

El metate le toca darlo a la suegra. A mí no me dio, me dio un cochinito chiquitito que tenía ella. Me dice:

Ese cochinito lo creces y ya que esté grande lo vendes y con eso te compras tu metate.

Y así hice. Me compré mi metate nuevo. Pero algunas suegras que sí piensan, todavía no tienen nuera, no ha llegado la nuera, pero el metate ya lo compraron. Y llega la nuera y ya se casó, que se acabó la boda y dicen: mira hija, este metate lo compré para ti (Doña Laura, 38 años).

Los hombres se burlan y desacreditan esta creencia, restándole veracidad a esta costumbre, a decir de ellas, ancestral, legada de sus abuelas: el metate *ha de ser de estreno*, con mayor razón si la nuera entró como Dios manda, *pedida*. Y las mujeres argumentan que si ellas entraron *nuevas*, vírgenes, el metate también ha de serlo, es un contradon que pondera esa apreciada virtud: *¿si yo entré nueva, por qué me ha de regalar un metate usado?*, comentan con orgullo.

Pero además, insisten en que si la suegra entrega un *metate* usado antes por ella misma, en la otra vida, esa que nos espera después de la muerte, suegra y nuera se disputarán su propiedad: la suegra, que lo ha disfrutado desde siempre, lo reconoce y querrá hacerse de nuevo con su *metate*. Algunas, las que se quedaron a la espera de recibirlos y tuvieron que conformarse con uno ya usado, se han soñado después de muertas expuestas a las reclamaciones de las suegras que intentan despojarlas. Sobresaltadas, *recuperan*, despiertan rumiando rencores añejos, infundidas de la firme decisión de comprarse un *metate* nuevo y dejar de usar el *metate* que dio servicio a la suegra.

¹¹ Los migueleros distinguen entre una y otra acción, la primera corresponde al ideal de pedir a la novia en casamiento; la acción de *meterse*, en cambio, alude a la práctica más frecuente de "robarse" a la muchacha, en realidad, fuga concertada de los novios que deviene en una unión consensual.

Comentaban a los maridos la experiencia onírica, se enfrentaban a sus burlas pero, no obstante, en la primera ocasión que sobran los pesos necesarios para adquirirlo, regateaban con los marchantes de los mercados el precio de su compra. Ya satisfechas, podían entonces transferir a algunas de sus hijas el antiguo *metate* que usó la suegra. La nieta, ya provisionada indirectamente con la herencia de la abuela, podía ayudar a la madre en la molienda de todos los días. No hay que subestimar las propiedades de los sueños, sus virtudes proféticas en la sociedad prehispánica, la importancia de sus interpretaciones en las decisiones y en los actos de la vida cotidiana. Advierte Tedlock que

La mayoría de los euroamericanos no conceden a la experiencia del sueño la misma categoría que a los acontecimientos de la vigilia [...] no son capaces de integrar por completo las experiencias de los sueños en su comportamiento consciente y en su memoria. Esto contrasta marcadamente con la situación entre los individuos de numerosas sociedades nativas americanas, para quienes los sueños no son una fuente de simple ilusión sino más bien de conocimiento de otro mundo o de un mundo paralelo (Tedlock 1995: 136-137).

En las sociedades amerindias, las revelaciones de los sueños no sólo tienen implicaciones estéticas al verterse su contenido en producciones artísticas, artesanales, en narraciones, cantos, danzas, etcétera, sino que dan lugar, también, a complicadas teorías, epistemologías codificadas y sistemas simbólicos, trabadas en sistemas ontológicos y psicológicos. Existen también ilustraciones del uso pragmático de los sueños en varios dominios, como el de la política, la guerra y la vida familiar.¹²

Así, a decir de Doña Lucía, su suegra nunca la quiso y hasta el día de la muerte de la anciana, Lucía recordaba con amargura los sabores de toda su vida de casada en compañía de la suegra, porque a Doña Lucía le tocó la suerte de casarse con *xocoyote*. El *metate* ajeno, usado por la suegra, es parte de su anterior propietaria, una prolongación de ella misma que persigue, fantasmagóricamente, a la nuera que usufructúa sus servicios, que persigue en los sueños al objeto de su propiedad. La mujer no lo dudó por más tiempo y, presurosa, acudió con su abuela en la búsqueda de la interpretación de lo que presagiaba el inquietante sueño:

¹² En ese tenor, Tedlock refiere que por ejemplo entre los nahuas de San Miguel Tzinacapan, en el estado de Puebla, existe un metalenguaje funcional del sueño empleado por *chamanes* y por legos en la interpretación de los sueños en la búsqueda

Mi suegra no me regaló un metate nuevo, no más me regaló un metate de ella. Pero viera usted que veo en mis sueños que me lo quita. Una vez soñé que estaba yo moliendo con ese metate y me lo quitó la señora, yo víde que se lo cargaba con su rebozo mi metate. Y luego yo le decía: "no, oiga usted, es mi metate". No, dice ella, es mío. Y fui y le platicué a la difuntita mi abuelita. Entonces agarra y me dice, pero en mexicano: "no es bueno, hija, no lo estrenaste tú, cómpratelo que sea tuyo, aunque no sea grande tu metate, cómpratelo, aunque sea chiquito, pero que tú lo estrenes".

Porque decía mi abuelita que cuando muriéramos nos lo quitan, cuando me muera yo y no es mi metate y ya allí ante dios la señora abuelita, ella, mi suegra recoge su metate. Entonces yo no tengo ni uno mío, yo también mi nuera le he de comprar el suyo. Le digo a mi señor que cuando llegue yo a tener un borrego grande, lo he de vender y he de comprar mi metate. Y ya pregunté en una tienda, me daban un metate por cincuenta pesos, pero ya tiene como dos años de eso... (Doña Lucía, 44 años).

Este rico material que aparece en varios testimonios de las mujeres que pude entrevistar, obliga a referir otra vez la compleja relación que se establece entre las mujeres unidas por este vínculo, los macro y los micropoderes que ejercen las suegras aun en el mundo de los sueños, incluso después de la muerte. En suma, volver, de nueva cuenta, a las relaciones que se ocultan tras los objetos que circulan entre los individuos, los que se dan de buena fe y los que se dan investidos de aviesas intenciones, a la lógica que subyace a las prestaciones que se entablan entre los géneros y las generaciones.

Hombres y mujeres transforman la naturaleza, representándosela, recreándola, humanizándola, como dijera Marx en los ya bastante olvidados *Manuscritos de París*. En este incesante intercambio material y simbólico que supone la producción y reproducción de lo humano, los utensilios, los instrumentos de trabajo prolongan la corporeidad, extienden esos cuerpos sexuados connotados por la posesión o la carencia de ciertos atributos reales o imaginados, cuerpos modelados y disciplinados por las prácticas que cada cultura define como exclusivas de hombres o mujeres de acuerdo con la división sexual del trabajo y de la vida.

Constitutivo de las lógicas que ordenan la organización de la producción material en esta sociedad campesina, el género es un principio

queda de solución a los conflictos familiares. "En lugar de comenzar con un texto narrativo del sueño, el sueño de un cliente o aprendiz es cuidadosamente explicitado, a través de preguntas y respuestas, y entonces renarrado por el intérprete en términos de un viaje a otro mundo por parte de un seguimiento del yo interior o alma del soñador" (Tedlock 1995: 163).

primordial que define el acceso y la posesión de los individuos de los medios de producción, los objetos y los instrumentos de trabajo. El arado y la yunta son objetos y medios típicamente masculinos, el barbecho y la labor son faenas reservadas a los hombres, aunque las mujeres intervengan activamente en las labores de *nancar*, *despiedrar*, *deshierbar*, *despuntar* y *pizar* las mazorcas en las milpas.

Se ha dicho con insistencia que la agricultura intensiva basada en el empleo del arado se tradujo en un declive relativo de la contribución de las mujeres a la producción agrícola. El argumento de la menor capacidad física de las mujeres aducido para explicar su confinamiento a otras labores requeridas en la producción cerealera y, básicamente, a las labores del procesamiento del grano para hacerlo comestible, ha sido objeto de incontables debates que no voy a referir aquí. Como quiera que sea, se admite que en las sociedades que basan una parte fundamental de su sustento en la agricultura intensiva, el tiempo y las energías invertidas por las mujeres en el desgrane, molienda y la preparación de los alimentos es comparativamente mayor que el invertido en las sociedades hortícolas en las que, por el contrario, las mujeres habrían tenido un papel más destacado en el control de la producción.¹³

En San Miguel, como en el resto de las sociedades maiceras mesoamericanas, el *metate* y el *metlapile* son, virtualmente, extensiones de la corporeidad femenina, compañeros inseparables desde su más tierna edad en el desempeño de su tarea de nutrir a los otros. Cuando, obligadas por el compromiso de una mayordomía, de un casorio o de

¹³ Los datos aportados en los estudios interculturales de Murdock, las hipótesis pioneras planteadas por Esther Boserup, que llamaron la atención sobre el impacto de la presión demográfica y la transición tecnológica en la división sexual del trabajo, dieron inicio a una amplia discusión sobre el declive relativo de la participación de las mujeres en la agricultura intensiva.

Los modelos se hicieron más complejos con la ponderación del peso de variables tales como la estacionalidad climática, la cría intensiva de ciertas variedades de ganado, el tipo de cultivo y los requerimientos específicos del procesamiento de los granos. Algunas de estas variables aparecían positivamente correlacionadas con la intensificación del trabajo doméstico de las mujeres y un aumento de la participación masculina en la agricultura intensiva. Los trabajos de Martin y Voorhies: *La mujer: Un enfoque antropológico*, 1978, especialmente los capítulos 8 y 9, asimismo, el artículo de Carol Ember, "The Relative Decline in Women's Contribution to Agriculture with Intensification", *American Anthropologist*, 1983, y el trabajo de Laurel Bossen, "Las mujeres y las instituciones económicas", en *Antropología Económica*, 1991, ilustran la discusión del tópico.

un bautizo, tienen que moler fuera del espacio de sus cocinas, las mujeres prefieren acarrear sus propios *metates* de un lado a otro, *con uno ajeno no se hallan*.

En el interminable intercambio de servicios y saberes que instaure la división del trabajo atendiendo al género, el *metate* encarna lo femenino como, de manera análoga y opuesta, el arado que rotura la tierra, encarna lo masculino. He escuchado decir en San Miguel que si algún muchacho entra a la cocina materna y menea los frijoles en la olla, sirviéndose el alimento, después, a la vuelta de los años, cuando se case, procreará solamente niñas. "*¿Para qué te sirves?*", recriminan los allí presentes al insensato, *espera a que te sirva tu mamá, que te sirva tu hermana o ya casado tu mujer, cuando tengas familia puras mujeres habrás de tener*"... proverbio que traduce para el campesino un presagio nefasto, el vaticinio de que con el correr del tiempo verá mermar sus fuerzas vitales sin contar con el auxilio de un hijo yuntero.

La violación del tabú que instaure la división sexual del trabajo augura malos presagios, porque las mujeres vienen a este mundo *a servir a los hombres*, a molerles y alimentarles, su lugar es el fuego del hogar, mientras que el oficio distintivo de los hombres es el manejo de la yunta. El instrumento de madera, bajo la firme conducción del yuntero, hinca su diente férreo en el vientre de la tierra. El surco fecundado da sus frutos a la espera de que las manos y la paciencia femenina los transformen en comestibles. Del *metate* que disciplina al cuerpo femenino, que le imprime una postura, gestos y movimientos, callosidades y durezas precisas para su manejo, emana el alimento dador, mantenedor de la vida, forjado en el espacio humeante de la cocina. Tierra, yunta, metate y morada son los pilares que sostienen a la vida familiar para que toda la vida siga su debida marcha.

La obligación de moler y guisar para alimentar a sus hijos y a sus hombres acapara una inmensa parte de la vida de las mujeres. Esquemáticamente mirado, el "hombre-arado" proporciona el grano que la "mujer-metate" transforma en alimento, intercambio que ordena y reproduce la dependencia vital de la pareja conyugal. Circuito incesante de prestaciones y contraprestaciones que, sin duda, constituye el sustrato material, la fórmula elemental de la relación conyugal heterosexual en estas sociedades. A este intercambio se superpone, fundiéndose en uno solo, el intercambio erótico, la fusión de los cuerpos, la mezcla de fluidos vitales que están en el origen de la vida. Las mujeres en sus cuer-

pos y con sus manos prolongadas en metate, transforman las simientes y las hacen viables, convirtiéndolas en nuevos cuerpos que crecen y mantienen del lado de la vida.

Hijos y cónyuges son posesiones de las mujeres porque ellas les muelen, porque de ellas dependen de manera vital. De ahí la existencia desgraciada del soltero viejo, del viudo sin hijas, de aquel que no goza de la compasión de *una nuera que le ofrezca, tan siquiera, un taco de sal*. Casarse y parir hijos es tener la prerrogativa de alimentarlos, por eso, cuando otras, desplazándolas o sustituyéndolas, asumen por ellas esa función constitutiva de su identidad genérica no es raro que irrumpa el conflicto, las rivalidades, como en el caso del marido adúltero que ofende a la esposa legítima prefiriendo la comida de *la querida*, de "la otra". Cuando los maridos se van, obligados a migrar, en la búsqueda del sustento para sus familias en otras tierras, las mujeres quedan presas de una mortificación maternal, angustiadas por su sobrevivencia cotidiana, por lo que sus hombres comen o dejan de comer. Para las mujeres conyugalidad es maternidad, entrega y preocupación por la sobrevivencia de los otros:

Sí, los sueña uno, sueño que él está conmigo y vengo a despertar y no... Y a él también le pasa lo mismo, a veces me viene diciendo:

—Sueño que estoy contigo y llego a despertar y no hay nadie conmigo.

Porque yo en mi caso siempre pienso en él, en cómo estará allá, en cómo vivirá allá, en quién le hará de comer, quién le lava. Así le digo a él:

—¿Cuando estás allá quién te hace de comer? Y dice:

—¡Pues quien!, yo mismo me hago de comer, me lavo mi ropa...

(Doña Federica, 32 años, esposa de un migrante recurrente a California).

De igual modo, casar a un hijo supone aceptar que otra, la nuera, lo tenga bajo su control, *comiendo de su mano*, dicho del todo familiar que manifiesta la asociación indisoluble entre comer y fornicar, de ahí que las artes eróticas y culinarias de las mujeres sean miradas como fuente de poder, toleradas cuando se ejercen al calor del hogar, estigmatizadas fuera de estos límites.¹⁴

¹⁴ En un estudio realizado en Pajapan, una comunidad nahua ubicada en el sur del Estado de Veracruz, Vázquez García (1997: 182) encuentra esta misma asociación. Advierte la autora que costumbres "locales establecen que la mujer no debe de

Cuando una suegra cumple con la prescripción de donar a la nuera un *metate* nuevo está desprendiéndose de la prerrogativa de nutrir al hijo; cumple, así, con la prescripción de no retenerlo para sí, de aceptar que, desde ese momento, pertenece a la otra, a la nuera. En suma, legar un *metate* nuevo es también de algún modo, someterse, acatar el tabú del incesto. Si la entrega del *tlayolpachol*, denominación local del "pago de la novia", constituye un hito más en el curso ritual del proceso de separación de la novia de su familia de orientación, la entrega del *metate* nuevo simboliza, a la par, la necesaria ruptura del vínculo nutricio madre-hijo. Dar un *metate* usado por ella misma a la nuera es crear un campo de ambigüedades: es seguir proveyendo simbólicamente al hijo aún después de casado, incluso después de la muerte.

Todo este complejo simbólico, que se anuda en contenidos oníricos, que se hace prácticas, que subyace a las angustias y conflictos en la disputa femenina por el hijo-esposo, bisagra del nexo entre suegra y nuera, encuentra su resolución en el plano ritual con la entrega del *metate* nuevo. Con la entrega, cada quien, suegra y nuera son definidas en un nuevo estatuto, porque para el marido, la esposa sintetiza maternidad y conyugalidad. Lagarde sostiene que el matrimonio representa para el hombre,

la transferencia de la primacía de la madre progenitora a la esposa-madre. [...] su madre deja de ser la responsable vital de su sobrevivencia y pierde capacidad relativa de injerencia en su vida [...], la esposa se transforma en la responsable de la reproducción doméstica del cónyuge, y accede, por mediación de la sexualidad —erótica y procreadora—, a la adscripción familiar y social que él le otorga (Lagarde 1990: 434).

En consecuencia, el nudo de la contradicción estriba "en que la esposa se convierte en madre de su esposo y rivaliza con su *otra* madre, pero, además, la esposa sí se relaciona eróticamente con él, relación que genera rivalidad con la madre, en cuanto esposa del hijo, impedida a la vivencia erótica con él debido al tabú de incesto". La rivalidad y la competencia que usualmente caracteriza el vínculo entre suegra y nuera

preparar alimentos para un hombre que no sea su esposo. En el idioma náhuatl la palabra 'comer' tiene un doble significado: es al mismo tiempo la ingestión de alimentos y el ejercicio de la sexualidad. El hecho de que la mujer prepare alimentos para un hombre que no es su marido puede ser interpretado como un acto de coquetería, y las mujeres de reputación 'limpia' deben evitarlo".

emanan de esta contradicción que procura ser resuelta, en el plano simbólico, con el legado del *metate* nuevo que encarna la transición de la muchacha a la plenitud de la condición conyugal de las mujeres.

Desde una perspectiva psicoanalítica, Estela V. Welldon, en un interesante trabajo en el que analiza los poderes que la maternidad confiere a las mujeres, ha propuesto una lectura alternativa del llamado complejo de Edipo. De acuerdo con la autora, la sociedad occidental estaría más dispuesta a reconocer el incesto paterno, mientras que, por el contrario, la idealización de la figura materna habría llevado a eximir de toda responsabilidad a Yocasta, madre de Edipo, por la consumación de sus deseos incestuosos. Welldon sugiere que esta diferencia de reacción posiblemente esté provocada por la incapacidad de la sociedad para considerar a las mujeres como seres humanos completos. Las dificultades para reconocer que las madres son capaces de abusar de su poder podría ser resultado de un rechazo total, como un mecanismo para enfrentar esta desagradable verdad. La mujer es considerada como un objeto parcial, un mero receptáculo de los propósitos perversos del hombre (Welldon 1993: 127).

En la etiología de las perversiones maternas, entre ellas, el incesto, Welldon identifica tanto aspectos psicobiológicos como sociales, particularmente, la política del poder.

El estudio de la política del poder quizá esclarezca la comprensión de las funciones maternas. Quizá si las mujeres tuvieran un tradición mayor de pertenencia a la estructura de poder, sus actitudes hacia los hombres y los hijos no estarían dominadas, como ahora lo están, por una debilidad que se esfuerzan en convertir en posesividad y control (Welldon 1993: 127).

En el sistema simbólico que ordena las relaciones entre los géneros y las generaciones en esta población campesina del Altiplano Central mexicano la maternidad aparece investida libidinalmente. La maternidad, valor supremo que enaltece a las mujeres, al mismo tiempo es reconocida como fuente de poder y de situaciones catastróficas en el orden social; pero este mismo sistema provee del dispositivo ritual adecuado para marcar estos tránsitos fundamentales en el ciclo vital de las mujeres: la asunción del papel de suegras por un lado y el desempeño de la condición de esposas-madres, por el otro. La entrega del *metate*, más que acto de donación material, es un gesto ritual de transferencia de los poderes maternos sobre el hijo-esposo, es investidura de un nuevo estatuto, traduce la iniciación de la nuera en *casera*, posición

estructural que le confiere derechos y obligaciones específicas, como lo sabe Doña Esperanza, una mujer de 64 años:

La suegra le entrega sus platos, su bote para el nixtamal, el metate y le dice a la muchacha: tienes que recibir, ya eres casera, hija, ya quedaste aquí. Y ya se hace uno de la obligación del hombre, ya es su mujer para componerle su ropa, para lavarle, para hacerle los alimentos. Sólo que uno esté enfermo puede la mamá molerle al hijo ya casado, pero si no, no.

El objeto regalado por la suegra marca una tregua, es un pacto de buena voluntad que augura una relación de reconocimiento, de respeto mutuo. Pacto sutil entre mujeres que rivalizan por el afecto del mismo hombre-hijo-marido, halagado y beneficiario de la rivalidad, pacto entre mujeres homologables por la misma condición de seres periféricos al grupo. Si las suegras cumplen con el dictado propositivo que encierra el tabú de entregar un *metate* nuevo, el *metate* propio, que prolonga a su propietaria, sólo circulará de manos de la abuela paterna a una nieta que le dará uso durante su vida de soltera, aunque a veces puede terminar también en manos de un nieto preferido, que lo atesora como parte del legado de sus mayores. El *metate* traza así, en su recorrido, una línea que evoca la patrilinealidad remarcando, simbólicamente, la forma como deben transmitirse los recursos en esta sociedad distinguible por este sesgo. Si el *metate* propio circulara de suegra a nuera y de ésta a alguna de sus propias nueras, y así sucesivamente, marcaría un circuito de sucesión entre las mujeres sólo vinculadas al grupo por la afinidad, responsables de la dispersión del patrimonio familiar, beneficiarias indirectas de los recursos al casarse con los hijos del grupo.

Bien casadas o metidas por la acción del robo de la novia, en este régimen, las nueras son siempre seres periféricos. En general, se incorporan a la sociedad conyugal desprovistas de recursos, tienen pocas expectativas de aportar bienes materiales al fondo común e incluso, años atrás, estas expectativas eran menores aún. La que recién *entra* o la que recién *se mete de nuera* ocupa en este entramado de relaciones una posición estructuralmente inferior a la otra, a la suegra, progresivamente investida de la legitimidad que le confiere la maternidad para el disfrute de los recursos del grupo.

En los años sesenta, Jane Collier (1973) refería que en Zinacantán, Chiapas, en donde predomina el mismo patrón de residencia posmatrimonial, las mujeres casadas constituyen un foco de conflictividad. Removidas del lado de sus padres e incorporadas a un hogar extraño,

las mujeres tienden a establecer una fuerte lealtad hacia sus hijos. Al paso de los años, se esforzarán por retener el control sobre sus hijos varones frente a las pretensiones de las nueras intrusas. Se trata, en suma, de que las mujeres ocupan una posición ambivalente, resultante de su definición en el entramado de las relaciones de parentesco y de las normas que ordenan el acceso a los recursos vitales del grupo doméstico. Por eso, en los primeros años de matrimonio, las mujeres procuran alejar a sus esposos de sus padres y hermanos con la pretensión de que el trabajo de sus maridos beneficie, en lo fundamental, a sus propias familias de procreación. La migración al otro lado de la frontera norte, en más de un sentido, ha hecho posible esta expectativa; en los últimos años aumenta con celeridad el número de mujeres que no recibirá un *metate* nuevo de sus suegras, porque se espera que la distancia entre Acuecomac y los diversos asentamientos de migueleños en California se encargue ahora de romper el vínculo nutricional entre las madres y los hijos que ya tienen mujeres propias.

Bibliografía

- Boserup, Esther, 1970, *Women's Role in Economic Development*, George & Allen Unwin, Londres.
- Bossen, Laurel, 1991, "Las mujeres y las instituciones económicas" *Antropología económica*, CNCA/ Alianza, México.
- Bourdieu, Pierre, 1998, *La domination masculine*, Seuil, París.
- Collier, Jane, 1973, *Law and Social Change in Zinacantan*, Stanford University Press, California.
- Davis, John, 1983, *Antropología de las sociedades mediterráneas*, Anagrama, Barcelona.
- Diccionario de la lengua náhuatl o mexicano*, 1994, Rémi Simeón, Siglo XXI, México.
- Fagetti, Antonella, 1992, "Tradición y cambio social en una comunidad campesina", *Temas de Población, Revista del COESPO del Estado de Puebla*, año 2, núm. 5, pp. 5-9.
- Lagarde, Marcela, 1990, *Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, UNAM, México.
- Martin, M. Kay y B. Voorhies, 1978, *La mujer: un enfoque antropológico*, Anagrama, Barcelona.

- Robichaux, David, 1997, "Un modelo de familia para el México profundo", *Espacios familiares, ámbitos de sobrevivencia y solidaridad*, PUEG, DIF, CONAPO, UNAM, Investigaciones sobre las familias y fenómenos sociales emergentes en México, México, pp. 187-213.
- Tedlock, Bárbara, 1995, "La cultura de los sueños en Las Américas", *De palabra y obra en el nuevo mundo (4). Tramas de la identidad*, J.J. Klor de Alva et al. (eds.), Siglo XXI, Madrid, pp. 127-169.
- Vazquez García, Verónica, 1997, "Mujeres que respetan su casa: estatus marital de las mujeres y economía doméstica en una comunidad nahua del sur de Veracruz", *Familias y mujeres en México*, S. González y M.J. Tuñón (comp.), El Colegio de México/PIEM, México, pp. 163-193.
- Welldon, Estela V., 1993, *Madre, virgen, puta: idealización y denigración de la maternidad*, Siglo XXI.