

ALTERIDADES

Alteridades

ISSN: 0188-7017

alte@xanum.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad

Iztapalapa

México

Fagetti, Antonella

Pureza sexual y patrilocalidad: el modelo tradicional de familia en un pueblo campesino

Alteridades, vol. 12, núm. 24, julio-diciembre, 2002, pp. 33-40

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702403>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Pureza sexual y patrilocalidad: el modelo tradicional de familia en un pueblo campesino*

ANTONELLA FAGETTI**

Sexual purity and patrilocality: The traditional family model in a rural village. This article deals with the traditional family model in a rural village situated near the city of Puebla, Mexico as well as the principles that support it. As in many villages of the central highlands, the kinship system has been organized regarding patrilocality: the residence of the man with his wife in his parents' house and the inheritance of the father's land to his sons. The father establishes a bond with his sons through the transmission of his blood —that is to say— biological paternity represents the support of social paternity. In patrilineal societies, when a man receives a woman by means of matrimonial exchange, he also acquires the rights on her sexual services and on her fertility. In this sense, through the virginity —as an imposed condition to young women who are getting married— men assure that the children engendered with their wives are their own. The integrity of the hymen is a guarantee of the girl's sexual purity and the man who has intercourse with her for the first time makes sure that he is the first one in possessing her and that he is the father of his descendants.

Key words: Family, marriage, sexuality, residence, kinship.

La virginidad es una condición impuesta a las mujeres por las sociedades que persiguen, a través de su institución, garantizar la paternidad del hombre que ha desposado a una mujer. En estas circunstancias, se convierte en un valor inestimable que debe ser preservado a toda costa. Mientras que la mujer demuestra su "maternidad" al parir, el hombre se asegura la paternidad instaurando la pureza sexual como una condición, promoviendo múltiples discursos para sustentarla y múltiples maneras de comprobarla. Pero, a pesar de todos los esfuerzos, la paternidad tiende a ser incierta, dudosa y lábil, porque, finalmente, nunca existe la certeza absoluta por parte del hombre de ser el

padre de los hijos paridos por su mujer, no obstante que a ella le sea exigida la exclusividad sexual. Al asegurar la paternidad, el hombre garantiza la continuidad de su linaje y la cesión del patrimonio a los hijos engendrados por él.

La virginidad constituye uno de los ejes en torno al cual una gran cantidad de pueblos¹ ha elaborado una concepción del cuerpo y la sexualidad sustentada en el reconocimiento de la sangre masculina como el principio vital fecundante, sin desconocer el elemento femenino también implicado. La sangre masculina representa el potencial genésico del cual surge la vida, mediante el cual el varón engendra a los hijos, quienes, por ello,

* Artículo recibido el 02/09/02 y aceptado el 11/10/02.

** Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 4 Sur 104, Col. Centro, C.P. 72000, Puebla, Pue. Correo electrónico: orozuzzz@hotmail.com

¹ En las culturas mediterráneas, los hombres conservan su honor preservando la virginidad y la honra de esposas e hijas, véase Pitt-Rivers (1968 y 1979), Peristiany (1968), Buckely y Gottlieb (1988) y Frigolé (1984).

comparten con él la misma sustancia vital. La paternidad biológica, en consecuencia, es el soporte de la paternidad social, fincada en el vínculo de sangre que se transmite a través de las generaciones a hijos e hijas, pero que se perpetúa solamente a través de los hijos varones, pues son ellos los que se consideran como los continuadores del linaje paterno, los que comparten un territorio y quienes son beneficiados preferentemente por la herencia de sus padres. En torno al principio de la patrilinealidad se construyen, asimismo, las relaciones de parentesco que rigen la vida social.

En San Miguel Acuexcomac,² una comunidad de origen nahua ubicada en el estado de Puebla, la relación de filiación se rige por el principio de la transmisión de la sangre materna y paterna a los hijos. Se reconoce que el niño es engendrado con la *naturaleza del hombre*, el espermatozoides del padre que se une en la matriz con el principio de vida femenino: la sangre y la *naturaleza de la mujer*. Incluso, el padre sigue contribuyendo, como la madre, a la formación del feto durante la gestación a través de la aportación de su sangre. Ésta une al padre y a la madre con sus hijos y, sobre la base de este principio, se establece el parentesco bilateral o cognaticio, propio de las sociedades occidentales. Lo anterior significa que existe un vínculo de parentesco con la madre y el padre, con los cuatro abuelos y los ocho bisabuelos. “Este sistema reconoce filiaciones y pertenencias según todas las líneas de descendencia, sin privilegiar ninguna en particular, pese a las apariencias” (Héritier, 1996: 43). Así, la filiación se ha generado sobre la base de la idea de la transmisión de la sangre de padres a hijos, lo cual instaura una identidad de sustancias entre progenitores y vástagos, poniendo en evidencia, finalmente, que ésta es una construcción simbólica y social.

En Acuexcomac, la consanguinidad une de manera especial a los hijos varones con el padre, siendo ellos los herederos de sus tierras y consecuentemente los perpetradores de su linaje. A pesar de que el sistema de parentesco sea bilateral, es necesario tomar en cuenta las características específicas de lo que podemos llamar el **MODELO FAMILIAR TRADICIONAL**: la residencia postmarital de la pareja se establece en casa del varón, por lo cual se mantienen fuertes lazos de dependencia y cooperación entre los hijos y sus padres; la herencia de la tierra se realiza de padres a hijos varones y el *xoco-*

yote, el ultimogénito, permanece en casa de los padres, cuida de ellos en la vejez recibiendo a cambio la casa y el solar paternos. Finalmente, la coresidencia de los papás con los hijos, las nueras y los nietos, favorece la conformación de familias extensas.

Este modelo tradicional de familia se ha encontrado en los pueblos del Altiplano central y en otros de la región maya. Ha sido estudiado por Hugo Nutini (1976), quien, por las peculiaridades mencionadas, consideró que se trataba de un sistema de parentesco cuasi-unilineal, debido a que está organizado en torno a la patrilinealidad, es decir, predomina un fuerte sesgo patrilineal en la herencia, la residencia y la gestión de la autoridad. Su amplia difusión y arraigo hace suponer al mencionado autor y a David Robichaux su origen prehispánico. El segundo lo denomina *sistema familiar mesoamericano* y pone en evidencia sus rasgos sobresalientes: la residencia virilocal inicial de la pareja, de la cual deriva un alto número de familias extensas; el papel asignado al ultimogénito varón en el cuidado de sus padres ancianos y la herencia de la casa paterna; la presencia de casas contiguas encabezadas de manera preponderante por varones emparentados por el lazo patrilineal (Robichaux, 1997: 187 y 200).³

La patrilocalidad constituye el basamento de la sociedad migueleña. Se finca en la retención de los hijos, la expulsión de las hijas y la incorporación de mujeres ajenas al grupo. El modelo tradicional de familia es dinámico, se transforma siguiendo un ciclo preestablecido: los nacimientos, las separaciones, los matrimonios, propician la incorporación de nuevos miembros y la expulsión de otros. La familia, a través del tiempo, sufre cambios en su estructura y composición, experimenta un proceso de contracción, expansión y eclosión, el mismo que identificó Meyer Fortes en los años cincuenta y que denominó *ciclo de desarrollo del grupo doméstico*.⁴ En el caso de San Miguel, cuando un hijo varón se casa o *se roba* a una muchacha y la lleva a vivir con sus padres, la familia nuclear se transforma en extensa y ésta, a su vez, genera en su interior nuevos núcleos familiares que con el tiempo se separan de ella. Un hombre, su esposa y sus hijos, después de un periodo de convivencia con los padres de éste, *se apartan*, es decir, establecen su residencia por separado, a menudo en una porción del solar que el padre mismo le cede al hijo. Cuando todos los hijos se han ido, perma-

² Este tema lo he desarrollado más ampliamente en *Mujeres anómalas* (2001).

³ González denomina *modelo de ciclo típico* a la organización de los grupos domésticos campesinos en Xatlalaco, estado de México (González Montes, 1992: 532-567). Slade encuentra que en Chignautla, Sierra Norte de Puebla, los parientes por parte del padre se nombran *parientes carnales*, término que no se emplea para los parientes maternos, lo que indicaría la existencia de un sistema de parentesco unilineal o agnático (Slade, 1976: 163-164).

⁴ Fortes distingue tres fases del ciclo de desarrollo del grupo doméstico, la de fisión, expansión y reemplazo (Fortes, Introduction).

nece en la casa paterna el *xocoyote* y su familia. Siendo el menor de los hijos, es el que más años de vida tiene por delante y el que mejor les puede brindar ayuda a sus padres.

Para las hijas las reglas son otras. Ellas abandonan el hogar paterno para ir a vivir *en casa ajena*, no heredan tierra porque comparten el usufructo de la que le pertenece al marido y, por lo general, reciben de sus padres sólo unas cuantas cabezas de ganado. En algunos casos, las madres les regalan algún terreno que han obtenido de su madre o de su abuela materna y sólo cuando no tienen hermanos, o el padre tiene muchos terrenos, son beneficiadas por la herencia paterna.

Cuando se habla de un modelo de familia, y se describe su ciclo de desarrollo y las etapas por las que transita, se está necesariamente haciendo referencia a un esquema ideal, que, sin embargo, al ser puesto en práctica, puede sufrir cambios y anomalías causados por sucesos imprevistos o contingencias de la vida que transforman su estructura. Una hija madre soltera, quien con su hijo queda a cargo de los padres y después del hermano *xocoyote*, representa una anomalía en este sistema. Igualmente, lo son dos hermanas solteras compartiendo un hogar, hijos dejados al cuidado de sus abuelos, familias encabezadas por una mujer que vive con la madre anciana y el hijo, ancianos abandonados por el hijo menor emigrante, quien rehúsa hacerse cargo de ellos... Un sinnúmero de eventos extraordinarios, como son separaciones y abandonos de las parejas, muertes prematuras, la infertilidad de uno de los cónyuges, aunados a sucesos que son claras muestras del proceso de rearticulación y cambio que la migración y la modernidad imponen, desvían la trayectoria ancestral del ciclo familiar alterando su estructura.

El modelo familiar tradicional, a mi manera de ver, muestra ser perfecto. Prevé las contingencias y aquellas situaciones excepcionales que rebasan la normalidad. De hecho, considera la posibilidad de que una pareja no procrea hijos varones, sino únicamente mujeres, y lo resuelve instituyendo la uxorilocalidad. Ésta es la regla inversa a la patrilocalidad y la complementa de algún modo. Se recurre a ella en esos raros casos en que falta un hijo varón en la familia, por lo cual preferentemente la hija única o la ultimogénita toma su lugar, haciéndose cargo de los padres ancianos. Esto implica que sea el marido el que se mude a vivir al hogar de la esposa, solución que no es bien vista por nadie, pues lo sitúa en una posición típicamente femenina. Existe un principio tácito que rige las reglas del intercambio matrimonial: el que se incorpora al grupo familiar, siendo ajeno a él,

no puede mandar. Al varón le toca por tanto obedecerles a la esposa y a los suegros, porque “la mujer no se va a dejar gritar”.

La condición del hombre en casa ajena es descrita con un dicho, que al mismo tiempo revela el descrédito que éste enfrenta por su elección ante su familia y la comunidad: se dice que “el hombre va a sacar ceniza, se fue a dar de nuero”.⁵ El varón que desempeña el papel de *nuero* se afemina y esto es lo que da a entender el acto de sacar ceniza. De hecho, el *tlecuile*, el fogón, simboliza a la mujer, porque se sitúa en el corazón de la casa, la cocina, sitio femenino por excelencia, mientras que la brasa evoca su sexo (Bourdieu, 1991: 411). El fogón es el instrumento de trabajo de la mujer, donde prepara las tortillas y cocina, los hombres no se acercan a él, no lo prenden, no pueden cocinar, menos pueden sacar las cenizas. Si la brasa evoca el sexo de la mujer y el sacar cenizas es una tarea femenina, entonces el hombre en casa ajena se transmuta en mujer perdiendo sus características sexuales. El sacar cenizas es una representación simbólica que alude a un hombre afeminado, que al ir a vivir a la casa de sus afines ha perdido con sus parientes consanguíneos también su hombría.

La uxorilocalidad, reconocida por el sistema de parentesco como una alternativa viable para no dejar desamparados a los padres que no tuvieron hijos varones, ofreciéndoles la oportunidad de adquirir un yerno, desvaloriza al hombre por la inversión de papeles que significa. Por ello, para muchos ni siquiera es una opción a considerar, dado que los hombres comparten un territorio y deben quedarse cerca de sus padres: “por ley el padre le tiene que dar un terreno donde viva, tiene que estar donde está enterrado su ombligo”, decía una anciana. El entierro del ombligo para el hijo varón representa su arraigo en el lugar donde nació y creció y donde su padre y sus ascendentes masculinos también radicaron. La patrilocalidad se origina por tanto en un lazo de sangre.

Los hombres se quedan y las mujeres se van, en torno a esta simple regla que establece los principios de la patrilinealidad se han organizado las familias. La movilidad de ellas es una característica del intercambio matrimonial. En San Miguel se reconoce una cualidad femenina sustancial: “las mujeres —se dice— son más aventadas”. Son más decididas, desprendidas, valientes: “la mujer tiene más valor porque se va, el hombre no quiere dejar a sus padres”. Incluso se reconoce: “es más fácil atajar un río que una mujer”, refiriéndose al hecho de que cuando a una mujer le gusta

⁵ En Xalatlaco se dice: “se fue de nuero” o “se fue de atolero” (González Montes, 1992: 541).

un hombre y decide irse con él, nada la puede detener. Este arrojo y desapego tiene su fundamento en el mito judeocristiano del Génesis: se dice que la mujer “es la costilla del hombre”, porque Eva fue sacada de una costilla de Adán. El hombre es un ser incompleto que atrae a la mujer para completarse, ella es su complemento. La atracción que ejerce el hombre sobre su costilla es tal que la mujer estará dispuesta a seguirlo a cualquier parte, sin importar su condición, como dijo doña Ignacia: “le vaya mal o le vaya bien, sea joven o viejo, pobre o rico, trabajador o güevón”, la mujer deja su propia casa para ir a vivir a la del marido.

En el nuevo grupo familiar, las mujeres son extrañas. El drama que viven al dejar la casa paterna, al casarse con un hombre y compartir con su familia de origen un hogar, se resume en las palabras de una mujer:

¡Cómo es la vida de nosotros como mujeres! Yo mis pobres padres los dejé, ellos me criaron, me echaron al mundo, me mantuvieron y ahorita, sin menos pensar, mis pobres padres yo ya los dejé. Ya lo vine a alcanzar este hombre que estoy sirviendo, que no es ni mi familia, ni él vio por mí.

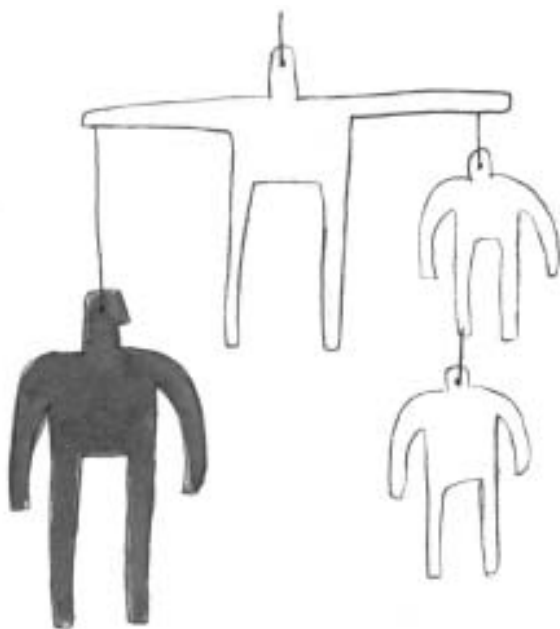
Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de los padres para la crianza de una hija, ésta debe abandonarlos para incorporarse a un núcleo familiar al cual, en un principio, es extraña. Debe unirse a un hombre e ir a vivir en casa ajena para cumplir con una disposición divina, tener hijos y contribuir de este modo a la perpetuación de la sociedad. Asimismo, con el matrimonio se persigue la satisfacción del deseo sexual, pues es éste el que impulsa a una mujer a dejar a sus padres y a un

hombre a buscar mujer. El deseo sexual es provocado por “la calor”, la energía sexual que el cuerpo produce al alcanzar cierta madurez en la pubertad, pues se acumula la sangre, que llegará a su apogeo en la edad adulta, y de donde se deriva, al mismo tiempo, la necesidad del propio cuerpo masculino y femenino de reproducirse. “Si no estuviera la calor —me explicó don Antonio— un hombre no tuviera compañera, no hubiera mundo”.

Las mujeres son unas extrañas en su nueva casa, y a menudo son tratadas como tal, con recelo y desconfianza. Otras veces, son consideradas como hijas, y ellas se dirigen a los suegros llamándolos papá y mamá. No cabe duda de que el conflicto más fuerte es entre suegra y nuera, y refleja, por un lado, la hostilidad que siente la mujer mayor frente a la joven recién llegada que en cierto modo le quita el cariño del hijo, y por otro, la conciencia por parte de la muchacha de que ha perdido a su madre y que la mamá-suegra no es la que la echó al mundo.

La expresión más exacerbada del antagonismo entre suegra y nuera la encontramos en un mito antiguo. Éste cuenta de una nuera que no podía “lograr” a ninguno de sus hijos. Cada vez que nacía un niño, el nahual “lo chupaba”, hasta que un día le dijeron que la responsable era la madre de su hombre. En una ocasión, dejó al recién nacido y la espió. Era de noche, en el techo de la cocina de palma de la suegra estaba un guajolote grande, tenía una “lumbre” que se prendía y se apagaba. Cuando el animal emprendió el vuelo, entró a la cocina y encontró cerca del fogón las piernas de la suegra. Comprendió que ésta poseía los poderes de metamorfosearse en guajolote y chupar la sangre de los niños, ella era la culpable de la muerte de sus hijos. Tomó las piernas y las introdujo en el rescoldo, en la brazier del tlecuile y las quemó. Cuando regresó, la suegra-nahual ya no pudo ponerse las piernas y falleció por las quemaduras (Fagetti, 1998: 230 y ss.).

Este mito evidencia la rivalidad que experimenta la suegra, la cual se traduce en agresión directa contra sus propios nietos y conlleva a la autodestrucción del grupo. De hecho, más allá del mito, su desconfianza hacia la extraña que ha llegado en calidad de “esposa” se manifiesta en el siguiente dicho: “hijos de mis hijas son mis nietos, hijos de mis hijos quién sabe”; palabras que revelan un conflicto inherente al mismo sistema de parentesco. Al parecer, las madres se identifican con sus hijas y con los nietos nacidos de ellas, mientras que sobre los hijos paridos por sus nueras, hijos de sus hijos, pende la duda de la paternidad. Es como si las mujeres reivindicaran de algún modo la pertenencia a un matrilineaje manifestando una resistencia encubierta a asimilarse al patrilineaje.



De hecho, el sistema tradicional de familia se origina en una paradoja: los hombres del grupo tienen que renunciar a sus hijas/hermanas en beneficio de otros grupos que harán lo mismo. Es decir, que los primeros tendrán que ceder a sus mujeres, y por tanto el potencial genésico que poseen, a hombres extraños con los cuales engendrarán hijos, e incorporar a mujeres ajenas de las cuales dependerá la reproducción del grupo. Como sugiere Jack Goody, en las sociedades patrilineales son las “esposas” las encargadas de la reproducción y lo que adquiere el varón al obtener una mujer son los derechos a sus servicios sexuales y los derechos sobre su capacidad reproductiva (Goody, 1969: 26). Pero ellas, por su misma condición de “extrañas”, no son totalmente confiables, existe el peligro de que sus hijos no hayan sido engendrados por sus hombres. En las sociedades fundadas en el derecho de los varones, donde el padre hereda su patrimonio a sus hijos, concebidos con su sangre, la pureza sexual constituye un requisito indispensable para las jóvenes casaderas.

La familia que adquiere a una mujer necesita estar segura de que sea virgen. La integridad del himen significa que el cuerpo permanece inviolado, cerrado, puro. En cambio, el cuerpo que ha sido penetrado se vuelve impuro, contaminado, puesto que un hombre ha depositado en la matriz su sangre-esperma. En el pueblo, la joven que pierde la virginidad antes del matrimonio se considera una “mujer chorreada, deshonrada, manoseada, la que se echó a perder”. Ningún soltero la desearía como esposa, porque los varones aspiran a casarse con una muchacha “nueva”, “limpia”, es decir, virgen y pura, incontaminada. El significado simbólico de la pureza sexual remite entonces, por un lado, a la necesidad de garantizar que el cuerpo femenino no haya sido “marcado” por la sangre-esperma de un hombre, por otro, que no haya sido fecundado.⁶ El hombre que desflora a una mujer virgen se asegura de haber sido el primero en poseerla y de ser el padre de su descendencia.

Las reglas que subyacen al intercambio matrimonial prevén la entrega de regalos a los padres de la novia, durante el ritual de “la Pedida” y en la celebración de la boda (D'Aubeterre, 2000). Los chiquihuites repletos de panes, fruta, guajolotes, tamales y tortillas, los adornos para la novia, representan una compensación simbólica por la hija entregada en matrimonio, pero sobre todo el reconocimiento de la pureza sexual de la

muchacha. Hace ya varias décadas, el *huehuehtena*,⁷ un anciano conocedor de las costumbres matrimoniales, era el encargado de llevar a cabo el ritual de petición de la novia, era entonces el responsable de todas las transacciones y del buen éxito del acuerdo entre las familias. Por ello, cuando algo salía mal, cuando se descubría que la muchacha estaba embarazada, manifestaba públicamente el desagrado y la contrariedad de la familia que representaba revolcándose en el piso. Se chiqueaba y chillaba para hacer pública la afrenta infligida a la familia del novio. Si la muchacha ya había “fracasado”, ya estaba encinta, el comportamiento del viejito emulaba los sentimientos del niño ante el nuevo embarazo de la madre: “se chiquea de que ya está *tzípitl*”, es decir, sufría como el pequeño de “chipilera”.

Siempre, en la memoria más remota de la gente, la desfloración de la muchacha fue un asunto que concernía únicamente a su marido. No obstante, una anciana recuerda haber oído de su abuela y bisabuela de la existencia, hace mucho tiempo, de un “maestro” a quien se le llamaba para que cumpliera con el deber de quitarle la virginidad a la novia. En esos tiempos tan lejanos, la gente se casaba ya “dura”, las mujeres a los treinta y cinco años, los hombres de cuarenta o más, pero “eran tontitos, ¡no podía el hombre hacer su quehacer con su mujer!”. Por eso, cuando se casaban “buscaban a alguien que los enseñara a pecar, dicen que buscaban a un maestro. Él violaba la muchacha, pero como no sabe, el hombre [el novio] nomás lo está mirando”. Eran hombres viejos, de “maña”, que conocían su oficio. Quizá, más que enseñarle al neófito cómo realizar el acto sexual, el “maestro” se encargaba de comprobar la virginidad de la muchacha.

La existencia de un maestro se relaciona con una costumbre en uso hace tiempo en un pueblo cercano a Cholula.⁸ Quien la conoce es don Antonio, buen conversador y por ello tildado de *tlacuachero*,⁹ él narra que los padres del novio le solicitaban al *huehuehtena* su intervención para probar si la novia “estaba nueva o estaba picada”. Él cumplía con su “trabajo” llevando un pañuelo: si presentaba huellas de sangre era señal de que la muchacha había sabido cuidarse, hecho que se festejaba con la entrega de un comal, un metate, un metlapil y trastes nuevos:

Pero si ya está de uso, dice el *huehuehtena*: —No, ya tiene la boca grande. Entonces dicen los caseros [los suegros]:

⁶ Remito a la teoría de la circulación de fluidos entre los cuerpos de F. Héritier (1996).

⁷ Podría derivar de *huehue*, viejo y *tenamicti*, el que une a la pareja.

⁸ Se encuentra en la zona conurbada de la ciudad de Puebla.

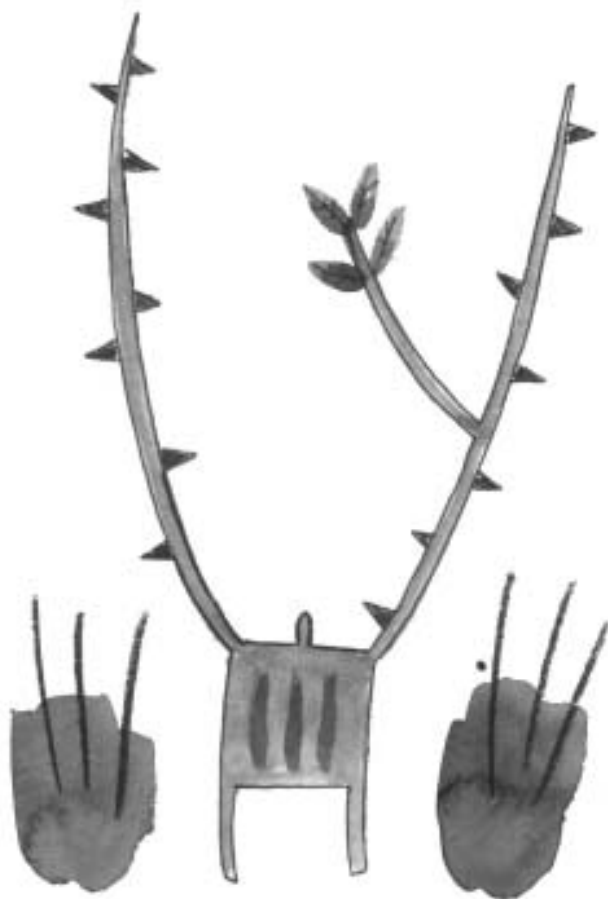
⁹ Viene de la cualidad que se le reconoce al *tlacuache* de embaucar y enredar con la palabra, véase el mito del *tlacuache* y el coyote (Fagetti, 1998: 200 y ss.).

—¡Que pare la música! ¡Ya está agujerada! Entonces ya le dan su metate mocho, la olla agujerada, la deshonran la novia porque el huehuehtena ya fue a probarla.

¿Se puede pensar que el huehuehtena fuera en un principio el hombre a quien se le confiaba comprobar la integridad del himen y que, con el paso del tiempo, su tarea se haya reducido a ser la de intermediario en los arreglos matrimoniales? Sería difícil comprobarlo, no obstante, este oficio se relaciona con las tareas que desempeñaban las casamenteras en la época prehispánica. Antes de la Conquista española, los mexicas confiaban el buen éxito de las transacciones matrimoniales a expertas, conocidas como *cihuatlánque*. Las casamenteras llevaban a cabo el ritual matrimonial atando la manta del novio con el huipil de la novia y velaban frente a la habitación donde éstos permanecían haciendo penitencia:

Pasados los cuatro días —relata Torquemada— en la manera dicha consumaban el matrimonio y tomaban las esteras y ropas que había sido cama para aquel efecto y las cañas y comida que había ofrecido y todo junto llevabanlo al templo, como un hacimiento de gracia (Tuñón, 1991: 57).

Al parecer las casamenteras no intervenían en el ritual de la desfloración de la novia, pero vigilaban la habitación desde afuera y, según refiere Fray Bernardino de Sahagún, tomaban el petate donde había dormido la pareja y lo sacudían en el patio “con cierta ceremonia” (1982: 365). Sahagún no fue tan explícito como Torquemada, quien compara la costumbre de llevar al templo el petate con la usanza judía de conservar la sábana manchada de sangre, señal de que la muchacha había sido virgen.¹⁰ El mismo fraile se pregunta si al exhibir el petate se quería demostrar lo mismo. Es probable que el petate utilizado para la primera unión sexual guardara la huella irrefutable de la virginidad de la doncella. En suma, si bien no podemos establecer la existencia de un hombre encargado de comprobar la pureza sexual de la muchacha mediante la desfloración, sí había otro medio para demostrarla: la exhibición del petate sobre el cual la pareja había consumado su primer acto sexual, lo cual indica la importancia que los mexicas le conferían a la virginidad. El valor otorgado al himen como componente indispensable del cuerpo femenino nos permite reconocer la semejanza entre el sistema de parentesco de los nahuas prehispánicos y el español, que se fundaban en el derecho masculino.



En Acuecomac, la comprobación de la integridad del himen de la novia es un asunto que concierne solamente al marido. La existencia de un maestro, del huehuehtena, hoy en día, no sería aceptada. La mentalidad “moderna” de los varones la considera una usanza bárbara del pasado, y se reconoce el derecho exclusivo de un solo hombre, el esposo, sobre el cuerpo de la mujer, al igual que la formación de la pareja sólo puede darse a partir de una atracción recíproca. Pero la pureza sexual sigue siendo un requisito indispensable para la muchacha casadera.

El reconocimiento de la virginidad de la muchacha está implícito cuando la suegra le entrega a la nuera recién llegada trastes, ollas y un metate nuevos, hecho que encierra un significado simbólico subyacente. Al analizar el ritual del metate, María Eugenia D'Aubeterre resalta que al donar a la nuera este objeto indispensable para el desempeño de su principal tarea, la molienda del maíz y la preparación de las tortillas, la suegra está renunciando a su papel nutricional con relación al hijo.

¹⁰ Sabemos que fue una costumbre difundida también en regiones del Mediterráneo, como Sicilia.

Al transferir a la recién casada la obligación de preparar los alimentos, la madre renuncia al hijo en el plano sexual, según el significado que vincula simbólicamente el acto de comer y dar de comer con el acto sexual. La entrega del metate nuevo representa la ruptura del lazo entre la madre y el hijo y, al mismo tiempo, la resolución en el plano ritual del conflicto entre la suegra y la nuera por la posesión del hijo-esposo (D'Aubeterre, 2000: 317 y ss.).

Si la entrega del metate —nuevo como la nuera que “entró nueva” (D'Aubeterre, 2000: 321)— puede ser interpretada como un ritual que evidencia la renuncia al incesto por parte de la madre, entonces éste representa uno de los pilares de la patrilocalidad. Constituye un rito de separación de los hijos varones de sus madres que no los involucra directa, sino indirectamente, a través de sus mujeres. Representa una construcción simbólica de un sistema de parentesco que refuerza y renueva el tabú del incesto madre-hijo, puesto que éste, ya adulto, comparte el mismo techo con su madre. Representa, asimismo, el complemento de la regla de la patrilocalidad que evita el incesto entre el padre y las hijas expulsando a estas últimas del núcleo familiar. En efecto, la patrilocalidad retiene a los hijos con sus padres en la familia de origen y expulsa a las hijas hacia otros hogares. El tabú del incesto padre/hija y hermano/hermana es el propulsor de la circulación de mujeres. Alejando a las hijas/hermanas de sus padres y hermanos se conjura la realización de un acto considerado abominable, reprobado y rechazado por todos con horror, que, sin embargo, se comete.

Cualquier intercambio matrimonial implica la renuncia a las mujeres del grupo, implica la renuncia a lo que Claude Lévi-Strauss definió como *la dulzura de vivir entre sí* (cit. en Devereux, 1975: 187). Los hombres que ceden a otros sus mujeres, hijas y hermanas prohibidas por el tabú del incesto, lo viven como una pérdida, particularmente en aquellas sociedades fundadas en el derecho masculino, como la migueleña, donde el modelo tradicional de familia se ha organizado en torno a la patrilocalidad: la retención de los hijos y la expulsión de las hijas.

El intercambio de mujeres encubre el verdadero drama que atañe a las sociedades fundadas en el derecho de los varones: por un lado la cesión de las hijas y de sus hijos potenciales, por otro, la incorporación de mujeres extrañas y el peligro de que los hijos nacidos de ellas no hayan sido engendrados por sus hombres. El pago de la novia, consistente en la entrega de regalos antes y durante la boda, y la entrega del metate nuevo a la nuera, representan el pago y el reconocimiento tanto a ella como a su familia de la virginidad de la joven.

Los rituales matrimoniales, tanto los antiguos como los actuales, cumplen con la función de llevar a buen término una alianza entre la familia que renuncia a una mujer en beneficio de otra que la acoge, evitando los conflictos y atenuando las hostilidades intrínsecos al intercambio de mujeres. En efecto, las mujeres, como “objetos” de una transacción conducida por varones y entre varones (Devereux, 1975), son investidas de un fuerte sentido de pertenencia, de propiedad y, finalmente, lo que persigue el ritual es llevar a buen término la entrega, por parte de quienes han renunciado a él, del atributo máspreciado, que define la calidad de la mujer femenina: la pureza sexual.

Bibliografía

- BOURDIEU, PIERRE
1991 *El sentido práctico*, Taurus Humanidades, Madrid, 451 pp.
- BUCKELY, THOMAS Y ALMA GOTTLIEB, EDS.
1988 *Blood Magic. The Anthropology of Menstruation*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles.
- D'AUBETERRE, MARÍA EUGENIA
2000 *El pago de la novia. Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac, Puebla*, El Colegio de Michoacán/ Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Puebla, 472 pp.
- DEVEREUX, GEORGE
1975 “Consideraciones etnopsicoanalíticas acerca de la noción de parentesco (1965)”, en G. Devereux, *Etnopsicoanálisis complementarista*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 171-203.
- FAGETTI, ANTONELLA
1998 *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Plaza y Valdés, México, 271 pp.
2001 *Mujeres anómalas: los constreñimientos del cuerpo femenino. Cuerpo, sexualidad y ciclo vital de las mujeres en un pueblo campesino*, tesis de Doctorado, DES-Escuela Nacional de Antropología e Historia, junio, 440 pp.
- FORTES, MEYER
1971 “Introduction”, en J. Goody, *The Developmental Cycle in Domestic Group*, Cambridge University Press (Cambridge Papers in Social Anthropology), pp. 1-14.
- FRIGOLÉ, JOAN
1984 *Llevarse a la novia: matrimonios consuetudinarios en Murcia y Andalucía*, Muchnik, Barcelona.
- GONZÁLEZ MONTES, SOLEDAD
1992 *Familias campesinas mexicanas en el siglo XX*, tesis de Doctorado, Universidad Complutense de Madrid-Facultad de Geografía e Historia.
- GOODY, JACK
1969 “A Comparative Approach to Incest y Adultery”, en *Comparative Studies in Kinship*, Routledge, Londres, pp. 13-38.
- GOODY, JACK, ED.
1971 *The Developmental Cycle in Domestic Group*, Cambridge University Press (Cambridge Papers in Social Anthropology).

HÉRITIER, FRANÇOISE

- 1996 *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*, Ariel, Barcelona, 319 176 pp.

NUTINI, HUGO

- 1976 "Introducción: The Nature and Treatment of Kinship in Mesoamerica", en H. Nutini, P. Carrasco y J. Taggart, eds., *Essays on Mexican Kinship*, University of Pittsburgh Press, pp. 3-27.

PERISTIANY, J.G.

- 1968 *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Nueva Colección Labor, Barcelona.

PITT-RIVERS, JULIAN

- 1968 "Honor y categoría social", en J.G. Peristiany, *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Nueva Colección Labor, Barcelona, pp. 21-75.

- 1979 *Antropología del honor o política de los sexos*, Crítica, Barcelona.

ROBICHAUX, DAVID

- 1997 "Un modelo de familia para el 'México profundo'", en *Espacios familiares: ámbito de sobrevi-*

vencia y solidaridad, Premio 1996 Investigación sobre las Familias y los Fenómenos Sociales Emergentes en México, Programa Universitario de Estudios de Género/Consejo Nacional de Población/DIF/Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, México, pp. 187-213.

SAHAGÚN, FRAY BERNARDINO DE

- 1982 *Historia general de las cosas de Nueva España*, Porrúa, México, 1093 pp.

SLADE, DOREN L.

- 1976 "Kinship in the Social Organization of a Nahuatl-Speaking Community in the Central Highlands", en H. Nutini, P. Carrasco y J. Taggart, eds., *Essays on Mexican Kinship*, University of Pittsburgh Press, pp. 155-186.

TUÑÓN PABLOS, ENRIQUETA

- 1991 *El álbum de la mujer. Antología ilustrada de las mexicanas, vol. I. Época prehispánica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 176 pp.