

Individuo, género y participación social entre los nahuas del Centro de Veracruz, México*

María Teresa Rodríguez**

RESUMEN

La intención del presente artículo es presentar datos etnográficos relativos a una región indígena de Veracruz, México, analizando aspectos de su organización social y ritual, así como del ciclo de desarrollo del grupo doméstico, mismos que tienen clara incidencia en las nociones locales en torno al individuo, la familia y la participación en la vida pública. Entre los nahuas de la sierra de Zongolica el individuo se define socialmente a partir de su posición en tres círculos de parentesco: el de su familia de orientación, el de su familia de procreación y el de sus parientes rituales. Asimismo, resulta relevante en este sentido la participación en los cargos de servicio a la colectividad. A continuación se exponen algunas reflexiones respecto a esta temática, sobre la base de la investigación desarrollada en distintas localidades de la sierra, especialmente en el municipio de Atlahuilco.

Palabras clave

Organización social, identidades, género, Nahuas, México.

ABSTRACT

The intention of this paper is to present an ethnographic data on indigenous region of Veracruz, Mexico, exploring aspects of their social organization and ritual, as well as the development cycle of domestic groups, which have clear impact on local notions about individual, family and participation in public life. Among the Nahuas of the Sierra de Zongolica, the individual is socially defined on the basis of its position in three circles of kinship: that of his family of orientation, its family of procreation and the family rituals. It is also relevant in this sense, participation in positions of service to the community. Here are some thoughts on this subject, based on research carried out at different locations in the mountains, especially in the municipality of Atlahuilco.

Key words

Social organization, identity, gender, Nahuas, Mexico.

Recibido: agosto de 2008
Aceptado: octubre de 2008

* Este artículo forma parte de un trabajo más amplio titulado: *Ritual, identidad y procesos étnicos en la sierra de Zongolica, Veracruz, México*. CIESAS, 2003.

** Investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social CIESAS – Golfo, México.
Correo electrónico: mtriguez@ciesas.edu.mx

Introducción

Entre los nahuas de la sierra de Zongolica, en el estado de Veracruz, México, el individuo se define socialmente a partir de su posición en tres círculos de parentesco: el de su familia de orientación, el de su familia de procreación y el de sus parientes rituales. Asimismo, resulta relevante en este sentido la participación en los cargos de servicio a la colectividad. A continuación presento algunas reflexiones respecto a esta temática, a partir de la investigación etnográfica que he realizado en algunas localidades de la sierra, especialmente en el municipio de Atlahuilco.

En dichas localidades el ciclo de desarrollo del grupo doméstico generalmente incluye una etapa de residencia patrilocal por la línea masculina, durante los primeros años de vida conyugal. Después de un período variable de tiempo, la pareja construye su techo y fogón en un espacio cedido por el padre del cónyuge casi siempre en las inmediaciones de la casa paterna o en un solar contiguo. Ello no necesariamente implica dejar de compartir un espacio donde se ubican puntos de acceso común: el huerto, el jardín y los corrales para la crianza de animales domésticos.

La identidad personal se construye en primera instancia a partir de la posición del individuo en el seno de un grupo doméstico. Así vemos, por ejemplo, que para una mujer el cambio de residencia para integrarse a su familia de procreación implica una especie de conmutación gramatical que da lugar a que deje de ser reconocida como la "hija de", para convertirse en la "nuera de" durante la fase de residencia patrilocal en el hogar de su marido. Al unirse al grupo doméstico de éste, la mujer se dirige hacia su suegra como "mamá" y a sus cuñados como "hermanos", anteponiéndose así el criterio de residencia sobre el de afinidad. Este tipo de trato desaparece una vez que se realiza la fase de escisión y la nueva pareja establece su residencia aparte. Más tarde ella pasará a ser la "mujer de", una vez que la pareja y sus vástagos se han ubicado bajo otro techo.

Los patrones residenciales implican, por lo tanto, un tipo de residencia patrivincular donde conviven la pareja de mayor edad con su prole aún sin descendencia y los hijos varones con sus respectivas descendencias. Se asume que el hijo menor o *xocoyote* permanecerá en la casa de los padres, aun con su prole, y heredará su solar y menaje de casa cuando ellos mueran. Cada nueva pareja que se conforma recibe generalmente un espacio para construir su vivienda algunos años después de residir en la casa paterna. No obstante, existen también muchos casos de uxori-localidad y numerosas excepciones en cuanto a la tendencia de residencia indefinida del hijo menor en la casa paterna.

El resultado más evidente de este tipo de agrupaciones residenciales es un sistema toponímico que permite diferenciar cada uno de los niveles de adscripción, bajo un esquema de círculos concéntricos en el cual la casa o espacio residencial es la unidad mínima. En algunos casos, los topónimos residenciales refieren la identificación de quienes habitan en un punto o paraje específico, por ejemplo se denomina *Moloca* al sitio donde habitan los *Molohua*. En otros casos, el topónimo considera las características físicas del terreno, por ejemplo, *Zacatla*, lugar donde hay zacate.

Los apodos o motes son una forma común entre los nahuas de identificar a un individuo en sustitución de su nombre propio. Generalmente se adjudican a partir de alguna característica física, alguna anécdota o algún rasgo de su carácter, por ejemplo Juan Pollo o Martín Kuino (de *kuini*, bebedor), y se convierten en la principal vía de identificación, hasta el grado de olvidarse del nombre verdadero. De modo que la identidad individual de los nahuas se encuentra signada alternativamente por un nombre secreto¹,

¹ El nombre secreto es usado como una forma de proteger la identidad individual, principalmente entre mujeres y niños, a quienes se considera de naturaleza "débil". Consiste en el uso cotidiano de un nombre distinto al que aparece registrado en el acta de bautizo y de nacimiento.

un nombre público, en ocasiones un apodo y uno o dos apellidos, los cuales en un gran número de casos son de origen nahua. En la cabecera del municipio de Atlahuilco registré que el setenta por ciento de los apellidos son nahuas, el treinta por ciento restante lo componen apellidos españoles como Montalvo, Cano, Juárez, etc. Es notorio el predominio de ciertos apellidos en cada municipio de la sierra, lo cual sugiere una posible tendencia hacia la endogamia municipal. Por ejemplo, entre muchos otros, en Texhuacan son comunes los apellidos *Ayohua* (los que tienen agua), los *Tepole* (de *tepolo*, vencedor), los *Quiahua* (de *quiahui*, lluvia), los Gálvez y los Hernández, descendientes –estos últimos– de una inmigración de la vecina serranía poblana conocida como Sierra Negra hacia principios del siglo XX. En San Andrés Mixtla residen los *Xochiquiquisqui*, los *Xalamihua* (de *xalli*, arena, y *atl*, agua) y los *Tlaxcaltecatl*. Mientras que en Atlahuilco se encuentran los *Cuixi* (gavilán), los *Cozahua* (de *cozcatl*, collar), los *Molohua* (de *molotl*, pajarillo), los *Ixmatlahua* entre otros.

En la concepción nahua es predominante pues el hecho de concebir al individuo a partir de su posición en el seno de su grupo doméstico, denotando el espacio físico donde habita, pero también, como veremos en seguida, en función de su actuación o desempeño en el ámbito social, es decir, en una especie de síntesis entre el individuo y la colectividad. Esta concepción se manifiesta en distintas facetas de la vida cotidiana, tal y como sintetiza Sousstelle en su monografía de Tequila (1958, 229), “*toda persona importante debe estar acompañada*”. Si bien este principio se aprecia comúnmente en las ocasiones rituales, está presente en todo momento, en especial para las mujeres, quienes por esa razón generalmente realizan sus diligencias fuera del hogar en compañía de otra persona.

Este protocolo de presentación individual se ve claramente acentuado en las ocasiones de desempeño ceremonial. Si bien éste se expresa en términos de una responsabilidad personal, adquirida, por ejemplo, para fungir como mayordomo de una imagen religiosa o como

padrino de bautizo, resulta inconcebible que el responsable del “compromiso” aparezca solo –o acompañado únicamente por su cónyuge– en los episodios rituales correspondientes. En todos los casos y en cada una de las secuencias rituales se requiere por lo menos de la presencia del grupo doméstico en pleno y de una o más parejas de compadres, vecinos o familiares. Por otra parte, todo individuo en trance de desempeñar una papel ceremonial protagónico requiere de un representante especial para estos casos, el *Tlayecanque*, especialista ritual que hablará a su nombre y guiará todas las fases del ceremonial. Este requisito de acompañamiento se extiende a las imágenes de los santos, las cuales también deben ser acompañadas por otras imágenes durante la celebración correspondiente de cada mayordomía.

Al interior de los hogares tampoco existe el concepto de intimidad estrictamente individual; el reducido espacio interior es compartido por todos los miembros del grupo doméstico; sin embargo, parece deseable el propiciar en la medida de lo posible una disposición de las viviendas que permita cierta privacidad en relación con otros grupos domésticos. Se conservan cercas vivas y se orientan las casas de manera que queden semicubiertas por los accidentes del terreno, como peñascos y elevaciones, lo cual, por otra parte, resulta casi inevitable bajo las condiciones topográficas serranas. De este modo, cada vivienda o agrupación patrilocal de viviendas se conecta con otras a través de una fina malla de senderos, a veces imperceptible para el extraño, especialmente en los parajes y áreas distantes del centro del poblado. Es común que el visitante recorra alguna distancia considerable entre una y otra residencia, y que una extensión de ésta sea exclusiva para acceder a una vivienda o agrupación residencial donde se ubica una familia extendida.

Esta disposición posibilita que los habitantes noten desde lejos cualquier visita inminente y se preparen en la medida de lo posible, a veces simulando su ausencia. Los materiales de construcción de la casa indígena, conformada generalmente con tabloncillos de madera,

permiten a sus habitantes el control de sucesos de este tipo, así como el movimiento de vecinos y forasteros por su entorno inmediato.

La aparente discreción en la persona de los nahuas es una conducta pautaada, expresada en el andar, el habla, el saludo y los gestos, y desde mi punto de vista manifiesta un severo control social sobre los individuos. Sin embargo, son aceptables las disrupciones de este ritmo gestual y verbal si éstas se dan a causa de la embriaguez alcohólica, tal y como refiere Pitarch que ocurre entre los tzeltales, puesto que se entiende que *“uno mismo no es responsable de uno mismo enajenado”* (1996, 129). Puede estarse desarrollando el momento más álgido de una secuencia ritual, como el discurso de un *tlayecanque* en representación de un padrino de bodas, dirigido a los recién casados acerca de sus deberes adquiridos, mientras a un lado de la pareja dos hombres bailan entre sí golpeando el suelo con sus pies de forma estrepitosa y algún otro yace dormido, doblado sobre sí mismo.

La discreción gestual y corporal se impone en el desempeño público de las personas; sin embargo, en el seno de los hogares o en el marco de una reunión social no se escatiman los comentarios acerca de los otros, las burlas y motes jocosos, la envidia por sus posesiones y la severa censura sobre su vida íntima. Aun cuando nadie parece observar abiertamente el comportamiento del resto de la gente, se toman en cuenta todos los detalles de éste. De modo que para determinados asuntos es preferible movilizarse fuera del hogar una vez que empieza a caer la tarde o bien entrada la noche, cuando el desplazamiento por los senderos puede realizarse de forma discreta. Es el caso, por ejemplo, de las gestiones necesarias para solicitar la mano de una joven, petición que se lleva a efecto en las primeras horas de la madrugada, esperando así que la discreción enmarque acontecimientos que pudieran generar habladurías y afectar la integridad individual de alguno de los involucrados.

Es especialmente rígido el control sobre la conducta femenina, lo cual expresa una fuerte

asimetría en las relaciones entre los sexos. En ocasiones, las mujeres acusadas de adulterio son castigadas severamente: a las agresiones físicas y verbales de parte del marido ofendido, sigue una segregación social que muchas veces culmina con la expulsión. En algunos casos la mujer es recluida de por vida en la casa paterna con la absoluta prohibición de presentarse en público, entregada exclusivamente al trabajo doméstico y con un estigma sobre su persona que permanecerá para siempre. Una vez comprometidas en matrimonio, las jóvenes deben permanecer en el espacio doméstico, evitando en lo posible cualquier tipo de incursión fuera de éste. Es usual que las mujeres casadas en edad reproductiva tampoco puedan ausentarse de su hogar si el marido se encuentra ausente; permanecen dedicadas a las labores domésticas y a la crianza de animales de traspatio, mientras sus cónyuges emigran temporalmente a las plantaciones de las zonas cálidas o a las ciudades.

Las jóvenes solteras son cuidadosamente vigiladas en su comportamiento habitual, puesto que un acercamiento a un hombre en edad adulta, aunque sea solamente verbal y de carácter ocasional, es decir, un intercambio de palabras, puede ser interpretado como el establecimiento de un compromiso entre ambos. Si éste no culmina con la unión conyugal, difícilmente puede esperarse que la muchacha sea solicitada en el futuro para unirse formalmente a otro hombre. Una vez contraída una relación de este tipo, la mujer en edad reproductiva es celosamente vigilada, dedicándose a la procreación durante toda esa etapa de su vida. Siempre tendrá obligaciones dentro de su hogar, y un bebé a quien amamantar, a quien llevará permanentemente en su seno, como un marcador inseparable de su condición social.

La conducta sexual de los hombres, sin embargo, es mucho más laxa: se dan casos de poliginia –a veces de tipo sororal– y de procreación con distintas mujeres aun cuando no todas funjan como esposas. Aunque hoy en día las instituciones educativas y las experiencias recientes de los jóvenes nahuas han propiciado espacios para una continua

reelaboración de las relaciones entre los sexos, éstas se encuentran aún altamente reguladas, lo cual no impide una gran variedad de formas de transgresión. Las jóvenes que se acercan a los patrones urbanos de comportamiento en sus relaciones de noviazgo o de amistad con jóvenes del sexo opuesto no se ven aún libres de la fuerza de estos mecanismos de control y parecieran encontrarse oscilantes entre distintos valores, en una especie de "zona de peligro".

Los banquetes ceremoniales son la escena ideal para comprender los roles femeninos y sus cambios de una posición a otra. Estas celebraciones, que se llevan a cabo en los espacios domésticos por diversos motivos, requieren la colaboración de las mujeres para las tareas de la cocina. Si éstas se encuentran en la etapa biológica reproductiva, aun cuando sean solteras, se abstienen de participar en las actividades que se llevan a cabo en el *santohcalli*, el espacio destinado a recibir a los invitados, colocar las imágenes de los santos, servir los alimentos y realizar las danzas ceremoniales (salvo si forman parte del grupo doméstico anfitrión o llegan como parte de alguna comitiva especial). En contraste, las mujeres mayores cuentan con la absoluta aprobación para desenvolverse libremente en dichos contextos. En reconocimiento a su condición, se les asignan labores sencillas como mecer las hamacas improvisadas donde descansan los bebés de las cocineras, o el escanciamiento de aguardiente para aliviar lo arduo del trabajo junto al fuego. Ellas toman la iniciativa de inaugurar la danza que forma parte de distintos desarrollos rituales y cuentan con la aprobación para bailar y beber cuanto así lo deseen durante toda la fiesta, es decir, los ancianos se benefician de la excepción notoria de una serie de reglas de prohibición.

Las fiestas de mayordomía constituyen de este modo espacios para recordar y reafirmar los límites precisos de las categorías de edad y género. Evocan las palabras que utilizara Duverger para sugerir las tonalidades del comportamiento mexicana:

"tanto como el gesto es medido, tanto así se expande la palabra... a cada estado

corresponde una actitud, un comportamiento bien definido. Así pues para no perturbar la red semiótica, el gesto utilitario debe pasar absolutamente inadvertido, es decir, reducirse a lo eficaz" (1983, 59).

De ahí la importancia de las fórmulas discursivas empleadas por el *Tlayecanque*, y de su vigilancia del cumplimiento de las reglas de cortesía y de los procedimientos prescritos.

El círculo de parientes rituales en torno a un individuo, quien resulta ser el vínculo entre dos grupos domésticos, se conforma desde el momento en que es bautizado y se reafirma en lo sucesivo en las distintas etapas de su vida. Las obligaciones generadas por este tipo de vínculo son de carácter vitalicio y generan obligaciones de tipo moral así como la prohibición de relacionarse sexualmente.

En el trato que se otorga a los parientes afines cuando se comparte la residencia se adopta el modelo de la familia de orientación, pero el trato de parientes rituales se sobrepone, siempre que es el caso, sobre el de afinidad y consanguinidad. Es decir, la relación de parentesco ritual se antepone, al menos explícitamente, a las relaciones de parentesco consanguíneo y de afinidad, previamente adquiridas, incluso cuando se trata, por ejemplo, de relaciones tan próximas como las que existen entre hermanos, quienes a partir del establecimiento de una relación de este tipo se tratarán como compadres. Al mismo tiempo, las relaciones de parentesco ritual adoptan la prohibición establecida para los parientes consanguíneos de relacionarse sexualmente entre sí. Es decir, ambos tipos de parentesco se influyen recíprocamente: el parentesco ritual toma del esquema del parentesco consanguíneo la prohibición del incesto, mientras que las relaciones consanguíneas o de afinidad anteponen el trato ceremonial correspondiente a su relación de compadrazgo.

Los padrinos de un niño recién bautizado y su círculo de parientes más próximo contribuyen a proveer del sustento social que el individuo requiere para desempeñarse de acuerdo al

nuevo estatus adquirido. Constituye un grupo de parientes adicional a sus parientes consanguíneos y afines, situación que favorece la ampliación del rango de relaciones sociales e interpersonales, así como las condiciones de respaldo ante futuras situaciones imprevistas.

Durante la vida adulta, la participación en la vida ceremonial denota significativamente el rol actancial del individuo. El sistema de organización que sostiene el ciclo ceremonial de los nahuas, en torno al culto a las imágenes de los santos mediante la rotación de puestos, es un sistema de clasificación que permite elaborar una clasificación social de varias dimensiones. Desde mi punto de vista, en la jerarquía de las relaciones sociales, las relativas al sistema de cargos religiosos o mayordomías continúan teniendo un peso relevante en la vida social de los nahuas, especialmente en referencia a las relaciones materiales-ideales de los hombres entre sí y con las divinidades (Godelier, 1989, 25).

Entre la población mayoritaria de Atlahuilco, los puestos en el sistema de cargos religiosos continúan funcionando como una fuente de prestigio social, aunque es preciso reconocer que en determinados sectores de las generaciones jóvenes se gesta una posición crítica en relación al exceso ritualismo y dispendio que ello implica. Dicho sistema, aun cuando no constituye una escala ascendente, denota la capacidad de los individuos para solventar un gasto y para acceder a una fina malla de intercambios recíprocos y de circulación de dones que implican aceptación y reconocimiento social y que requieren de cierta solvencia económica. Un individuo intentará acceder por primera vez en este sistema de relaciones en el momento de su vida en que se asume con las condiciones necesarias para desempeñarlo, generalmente una vez que se ha realizado la fase de escisión de la residencia patrilocal, aunque ello puede ocurrir también aún formando parte de una familia extendida.

A partir de la implementación de cada fiesta, el calendario ceremonial proporciona el marco

para la realización de transacciones económicas entre personas y grupos de personas y transacciones simbólicas entre hombres y divinidades. El sentido de la obligación mutua es expresión de pertenencia a un mismo ámbito social. En los asuntos de carácter ritual se espera que se cumpla con un comportamiento altamente institucionalizado y uniforme, y toda transgresión es comentada con agudeza, especialmente en lo referente a los dones protocolarios que se estilan en un banquete ritual, o en los procedimientos de etiqueta de los cuales los nahuas son celosos vigilantes.

Este sistema de cooperaciones, visitas e intercambios recíprocos posibilita que los participantes tengan oportunidad de asistir a un número considerable de banquetes a lo largo del año. De este modo, la participación en las fiestas de mayordomía muestra la red de pertenencias sociales y de relaciones jerárquicas. Las fiestas pueden interpretarse como un reflejo de la estratificación social existente, puesto que para asistir a éstas es necesario contar con los recursos mínimos indispensables para participar como invitado y para fungir a su vez como anfitrión en el momento oportuno.

Cada fiesta es un medio dinámico que promueve la circulación y el intercambio de bienes de consumo, de dinero y de fuerza de trabajo, asimismo, provee de un espacio y un tiempo destinados a la danza, la libación y el goce. El movimiento rítmico, continuo y uniforme de la danza, que se prolonga durante varias horas en los tiempos y espacios establecidos, es expresión de un estado en que la conciencia de cada uno es acaparada por un sentimiento y una meta comunes. La fiesta engendra la capacidad de cambiar el mundo mediante un ejercicio en el que el organismo individual se funde en el organismo colectivo (Duvignaud, 1997, 31, 222-223).

La realización de la secuencia de cada fiesta de mayordomía propicia que habitantes de distintas localidades del municipio se interrelacionen de forma más o menos continua a lo largo del ciclo anual. Las redes de relaciones

sociales activadas en estos espacios festivos se encuentran enmarcadas por una tendencia hacia la endogamia en la escala municipal, lo cual genera, en consecuencia, un movimiento exogámico entre las localidades del municipio. Considerando que otra tendencia clara es la residencialidad en el espacio virilocal, el modelo de participación en toda secuencia de mayordomía permite el enlazamiento de habitantes de distintos puntos de procedencia desde el interior del espacio municipal. De modo que estos eventos constituyen también escenarios para la concertación de alianzas matrimoniales y convenios contractuales de diversa índole.

Este sistema promueve entonces la movilización de distintas capas de población, como si se persiguiera el cumplimiento de un compromiso colectivo hacia el conjunto de las imágenes religiosas que conforman el panteón local. Al mismo tiempo, cumple un importante papel como mecanismo de confirmación de la pertenencia a un círculo parental y residencial, pero enfatizando de forma continua el lazo con los pobladores de las distintas localidades del ámbito municipal. Pareciera responder a esta necesidad la intensa movilización de un punto a otro, llevando imágenes de santos y asistiendo a las fiestas, dentro de un espacio de pertenencia común.

Sin embargo, los ancianos lamentan la apatía e indiferencia de jóvenes y adultos de hoy para prestar el tequio o faena, forma de organización que coordinaba los esfuerzos individuales de los hombres en edad adulta para colaborar en trabajos de beneficio colectivo. Recuerdan con nostalgia que en su juventud los hombres se veían obligados a participar en los puestos de gobierno, después de haber pasado por una escala de servicio, desde el puesto de *topil* (mensajero o ayudante) hasta el de presidente municipal. La elección se fundamentaba en la carrera pública de cada persona y no había más retribución que la convicción de haber servido a la colectividad.

Si bien en el municipio de Atlahuilco han desaparecido los cargos civiles tradicionales

bajo el llamado sistema de escala, herencia de las formas de gobierno colonial, en Tlaquilpa, municipio limítrofe, sigue vigente esta carrera de servicio en la cual se manifiesta una concepción que no distingue entre los asuntos relacionados con los cuidados del templo y la supervisión del cumplimiento de las fiestas religiosas y el servicio en el ámbito del gobierno civil.² No obstante, se manifiesta una eficiente organización de la población para los asuntos relacionados con el cuidado del templo y la observancia del ciclo de fiestas religiosas, pero con una noción de que la participación debe ser voluntaria; la idea de un servicio obligatorio y gratuito hacia la colectividad dejó de ser un principio operante para la actuación social del individuo. Sin embargo, la participación en los cargos religiosos continúa siendo una fuente de prestigio social –aunque no la única–.

Hoy en día, en los pueblos nahuas se reelaboran las categorías de definición de los individuos, en el marco de una complejidad de procesos en los que intervienen factores como la educación formal, las migraciones y la diversificación de los mercados de trabajo, entre otros. Son evidentes las contradicciones y diferencias internas, si bien algunas de ellas tienden a conciliarse. Estas divergencias denotan transformaciones en los códigos valorativos de identificación y de exclusión, especialmente entre las nuevas generaciones, las cuales tienden a cuestionar las normas y formas de control individual impuestas por la tradición.

² En Tlaquilpa la escala de servicio es la siguiente, en orden ascendente:

- seis **topiles**, encargados de llevar mensajes,
- seis mayores o policías,
- seis **tequimaitl**, encargados de apoyar en las labores de organización de las faenas o trabajo colectivo,
- dos sacristanes, encargados de cuidar el templo, el curato, apoyar al sacerdote y supervisar que se cumplan los cargos religiosos relativos a las fiestas de mayordomía,
- dos fiscales, asignados a las labores de entierros y funerales,
- seis **tequitlhtos**, responsables de organizar al pueblo en diferentes actividades de interés común, como la elección de nuevos funcionarios, gestiones públicas y organización del trabajo colectivo.

Bibliografía

- AGUIRRE B., G. (1986) *Zongolica. Encuentro de Dioses y Santos Patronos*. Xalapa, Universidad Veracruzana.
- BALANDIER, G. (1990) *El Desorden. La Teoría del Caos y las Ciencias Sociales*. Barcelona, Ed. Gedisa.
- DUVERGER, C. (1983) *La Flor Letal. Economía del Sacrificio Azteca*. México, Fondo de Cultura Económica.
- DUVIGNAUD, J. (1997) *El Sacrificio Inútil*. México, Fondo de Cultura Económica.
- GODELIER, M. (1989) *Lo Ideal y lo Material*. Madrid, Ed. Taurus. 1998. *El Enigma del Don*. Barcelona, Ed. Paidós.
- NUTINI, H. y BETTY, B. (1974) *Los Pueblos de Habla Náhuatl de la Región de Tlaxcala y Puebla*. México, Instituto Nacional Indigenista.
- PITARCH, P. (1996) *CH'ulel: Una Etnografía de las Almas Tzeltales*. México, Fondo de Cultura Económica.
- SOUSTELLE, G. (1958) *Tequila: un Village Nahuatl du Mexique Oriental*. Paris, Université de Paris. Institut D'Etnologie.