

La boda de san José y la Virgen María en San Pablo del Monte, Tlaxcala

Jaime Enrique Carreón Flores*

Introducción

El presente artículo proporciona información sobre el culto a los santos que se realiza en San Pablo del Monte, Tlaxcala. De manera especial se enfoca en las actividades rituales que se desarrollan para celebrar la boda religiosa entre las imágenes de san José y la Virgen María. El objetivo consiste en explicar, de modo tentativo, las formas de acción ritual suscitadas durante este acto, en estrecha relación con una forma de concebir el universo, para reafirmar un tipo de organización social.

Antes de iniciar, es preciso indicar que si bien en muchas regiones del país el catolicismo es la doctrina dominante que delinea una forma específica de entender el trato con lo sagrado, para nosotros adquiere relevancia la manera como se configura a partir de las particularidades del grupo donde se expresa y de los vínculos con una tradición religiosa mesoamericana.¹ En ese tenor, es plausible señalar que el acto de rendir culto a los santos, además de revelar a seres con capacidad para beneficiar o dañar a los hombres y comportarse como seres personificados,² también se erige en una guía para los mecanismos de reproducción social acordes con el tipo de organización social de un grupo determinado.

El culto a los santos no sólo se restringe al campo religioso, pues mantiene relaciones con otros ámbitos de la

vida comunitaria; por ejemplo, el ciclo de fiestas y su relación con el ciclo agrícola (Broda, 2004: 61) o, dada la adjudicación de *personitud* de la que son objeto las imágenes católicas (Pitarch, 2006:68), con la estructura social.³ No obstante que son varias las dimensiones que caracterizan el culto a los santos, para fines de este trabajo tiene trascendencia considerar, desde el plano ritual, la realización de la fiesta dirigida hacia los santos mencionados, ya que si se ligan los actos que componen el rito con un modelo, se podrían inferir datos en torno a las formas de organización social. De lo anterior se propone que la presencia de este modelo permite señalar varias interpretaciones sobre la naturaleza del ritual en torno a los santos y la forma como incide en la estructura social.

Los pueblos del sur de Tlaxcala

La zona donde se localiza San Pablo del Monte constituye un paisaje cargado de contrastes. La presencia de tierras de cultivo, industrias, talleres y comercios, abundantes sobre la Vía Corta, son la cara de un proceso que involucra a sus habitantes de tiempo atrás de una forma muy específica. Ya desde finales del siglo XIX era posible observar que los hombres se alquilaban como obreros en fábricas textiles, a la par que practicaban la agricultura (Nutini, s. f.), es decir, participaban en los procesos productivos de un capitalismo incipiente. Empero, la constante salida de campesinos hacia el sector industrial no ha implicado la desaparición de la

*Centro INAH Tlaxcala.

¹ Retomamos el término que ha propuesto Alfredo López Austin (1992: 38; 1999: 22; 2001: 53-55) para dar cuenta de un proceso histórico.

² Para la "teoría católica" los santos son "figuras ejemplares en las que alguna vez se produjo la posibilidad de interceder ante la deidad suprema"; por tanto, "no poseen una capacidad de acción propia, sino en la medida en que representan a seres sacralizados" (Bartolomé, 2005: 36).

³ Turner (1980: 5) ha establecido que una de las principales características del universo ritual de un grupo es que pone de relieve aspectos estructurales; aunque en su estudio él se refirió al conflicto estructural entre la residencia patrilocal y la filiación matrilineal.

agricultura, antes bien ha permitido la articulación de estos grupos dentro un contexto económico más amplio; así, a la par que se desempeña como obrero, el individuo también suele practicar la agricultura o estar relacionado a ella.

A partir de este hecho es posible observar las incursiones de la población en el trabajo asalariado, los empleos, las profesiones y el empleo informal, así como la vigencia de un paisaje rural que da cuenta de actividades productivas dirigidas a la producción de la tierra –de las que no sólo los hombres forman parte, sino también las mujeres y los niños (Luna, 2007: 29)–. Podríamos decir que estamos, pues, ante una relación simbiótica que se expresa en pequeños detalles de la vida de esas comunidades; un ejemplo extremo, el salario obtenido por el obrero, en la mayoría de los casos no solventa las necesidades para mantener y reproducir una familia, razón por la que, para complementar su sustento, algunas familias combinan el trabajo remunerado con la práctica de la agricultura y la propia recolección.⁴

De acuerdo con Meillassoux (1993: 127), no podemos negar que dentro de esta realidad el capital ha conferido a las comunidades agrícolas la misión de procrear fuerza laboral; un mecanismo por medio del que se permite el abaratamiento del trabajo desarrollado en el sector industrial por las poblaciones campesinas del sur del estado (Rothstein, 1982: 80). Si bien estamos frente a un proceso de generación de acumulación originaria (Meillassoux, 1993: 150), es necesario indicar que dentro de este proceso se gestan o permanecen elementos propios de una economía agrícola, visibles en una ideología que permea los diversos espacios en que se desenvuelven los hombres y mujeres; así, la mujer adquiere un rango especial en el sentido de que sobre ella gira la vigencia de un grupo doméstico.

En efecto, no obstante que las mujeres han llenado de manera gradual un espacio dentro de la industria –preponderantemente el textil, dadas las circunstancias que rodean a este campo de la producción (Leñero, 1984: 21)–, no es menos cierto que las circunstancias las ubican en una posición menor que la de los hombres, lo cual permite que parte de su función dentro de la comunidad agrícola se mantenga (Chiappe y Zapata, 2009: 102) y, por lo mismo, sigan desarrollándose diversas prácticas y creencias que perfilan un sentir y una forma de entender a los individuos. Es notorio que cuando una mujer se une a un hombre, una de las con-

secuencias directas es que desde entonces ella pertenece a la familia de su esposo.⁵ Una constante que marca la relación de la suegra con su nuera: la madre del esposo se encarga de recordar e inculcar deberes a su nuera para la preparación de los alimentos, atención a su hijo y el embarazo; por lo común, de no cumplir con lo anterior, el hombre puede buscar a otra mujer. Así, la incorporación de ésta al grupo del esposo descansa en su capacidad reproductora.

Desde esa perspectiva, la mujer aparece como un cuerpo-objeto, con una naturaleza específica: es un individuo subordinado que aporta trabajo y coadyuva en la renovación generacional del grupo al cual pertenece el esposo. Incluso la naturaleza de ese cuerpo-objeto permite variaciones que se ajustan a las circunstancias por que atraviesa la población. Por ejemplo, cuando el hombre trabaja como obrero o empleado, por lo común se encuentra fuera de la localidad, por lo que la mujer suele desarrollar actividades propias del esposo; esto es visible en el caso de los cargos religiosos, pero es importante señalar que el trabajo que aporta lo hace en representación del cónyuge. Bien puede ser el caso de que la mujer trabaje fuera de la localidad, pero tiene la obligación de participar como parte de las cocineras para las actividades relacionadas con un cargo, como bien lo ha observado Castañeda (2004: 178) en otras partes del estado. En suma, la preponderancia de los hombres subordina a las mujeres, de manera que ellas son las encargadas de reproducir al grupo gracias a su capacidad genésica.

Dentro de esta estructura, la forma como se vinculan los individuos nos permite hablar de manera precisa de un grupo doméstico.⁶ Así, al estar dentro de las redes de producción –tanto en la economía capitalista como en la práctica de la agricultura–, es posible observar tendencias y rasgos que coadyuvarían a comprender aspectos más específicos de los pueblos de esta zona.⁷ Desde la perspectiva de estos

⁵ Aunque no referimos un pago de la novia, en otro trabajo (Carreón, 2010) hemos dado cuenta de una serie de dones otorgados ritualmente a la familia de la mujer.

⁶ Recordemos que un grupo doméstico es una unidad de cooperación, producción y consumo (Arizpe, 1973: 139; Medina, 1991: 82). Por lo mismo, se suele sostener que sus miembros mantienen un vínculo; por lo común se ha señalado que habitan bajo un mismo techo (Medina, 1991: 83; Nutini, 1968: 121; Robichaux, 1995: 38, 2ª parte; Arizpe, 1973: 157), que se traduce en una convivencia por medio de la cual comparten algunas actividades, “comen de la misma olla” (Good, 2005: 277), “tienen un solo metate” (Good, 2005: 278) o “trabajan juntos” (Good, 1996: 275; 2005: 284).

⁷ Es conocido que en esta zona Nutini (1968) y Robichaux (1995) desarrollaron trabajo de campo, lo que les permitió establecer, respectivamente, la presencia de grupos unilineales, o bien la presencia de patrilineajes atenuados. No obstante, ambos ponen el acento en la figura masculina como el eje que determina el flujo de las relaciones entre los miembros de un grupo doméstico. Pese a la similitud estructural que presentan,

⁴ Aunque no solamente se mantienen de estas actividades. Hay varias investigaciones que dan cuenta de actividades ilícitas que forman parte de la cotidianidad de estos grupos como una forma para obtener un mejor nivel de vida (Romero, 2002; Montiel, 2009).

pueblos, los procesos de filiación encuentran sentido en el grupo doméstico, el cual se estructura mediante la figura del barrio (Nutini, 1968: 26). En efecto, el vínculo “consanguíneo” entre los habitantes de determinada unidad residencial marca los límites de los 11 barrios que componen a San Pablo del Monte, los cuales se caracterizan por la presencia de apellidos muy bien localizados.⁸ Por otro lado, detrás de ese vínculo “consanguíneo” los barrios son grupos predominantemente masculinos que están a la búsqueda de una mujer para incorporarla a su grupo y dar sentido al proceso de reproducción. Por tanto, estos mecanismos tienden a ser incorporados a un universo ritual.

La fiesta y el ritual

Las nupcias de las imágenes católicas de José y María se realizan el día 18 de octubre y tienen como fondo, desde la perspectiva católica, el cumplimiento de los esponsales, es decir, la promesa de matrimonio realizada con anterioridad por José de Nazaret a María. En esta parte se lleva a cabo el matrimonio y, por tanto, el reconocimiento de la unión de María y José en una sociedad patriarcal, por lo que el matrimonio valida la incorporación de María a un grupo diferente al suyo y permite establecer alianzas dentro de una sociedad en que los hombres toman una importancia trascendental sobre los hijos de su grupo,⁹ al tiempo que es un mecanismo para justificar un lugar para Jesús en el mundo de los hombres.¹⁰ La fecha también se ubica dentro

ambas propuestas son diferentes. El punto central radica en los procesos de filiación en el interior del grupo doméstico. Robichaux está en contra de un proceso de filiación que parta de cuestiones que no estén referidas a la residencia y la herencia y pone el acento en un marco jurídico para determinar a los miembros de un grupo. De manera diferente, Nutini establece la presencia de grupos unilineales que son detectados a partir de su distribución territorial; allí, en el espacio territorial, los vínculos consanguíneos tienen relevancia para determinar a los parientes de los no-parientes.

⁸ Es importante indicar que, desde nuestra perspectiva, la naturaleza del grupo doméstico tiene una variabilidad y es posible la atomización de una estructura en otras más pequeñas que marcan la interacción de los individuos, tal como sucede en este poblado: no porque se viva en el mismo barrio se participará en todas las actividades que celebre un grupo del mismo barrio, pero queda claro que cada unidad, estructuralmente hablando, representa al barrio.

⁹ Ellos eran los encargados de buscar una esposa para sus hijos y ponían especial atención en las edades; entre los jóvenes debía fluctuar entre los 18 y 24 años y para las jóvenes, a partir de los 12 años eran consideradas doncellas (*na'arah*).

¹⁰ Quisiéramos señalar que entre los grupos nahuas del centro del país, el hijo de una madre soltera presenta una condición difícil de superar, pues socialmente es parte del grupo de sus abuelos y difícilmente tendrá cabida en otro grupo (Madsen, 1960; Lewis, 1951; D'Aubeterre, 2000; Fagetti, 2006). La filiación viene a jugar un papel de suma importancia en la reproducción de los grupos domésticos.

de un periodo específico del ciclo agrícola que se inicia el 29 o 30 de septiembre, cuando aparecen los primeros elotes, y el 30 de octubre, que marca el inicio de la cosecha (Broda, 2004: 74-75); esto significa que el momento en que se celebra la boda religiosa tiene que ver con la presencia de los nuevos frutos proporcionados por la tierra y el trabajo de los hombres.¹¹

Según Sánchez (2006: 64), en San Pablo del Monte existen tres diferentes tipos de mayordomías. Una que es de carácter comunitario, otra que posee un tinte barrial y una última que se caracteriza mediante la fiesta cuando ésta es festejada por un individuo a título personal. Por la forma en que se organiza, la celebración de la boda de José y María se adscribe en el plano de las celebraciones barriales, pues cada una de las imágenes tiene un mayordomo responsable de su cuidado; de manera que anualmente se involucran dos barrios distintos para la celebración del matrimonio. Si consideramos que cada imagen, por la forma en que es tratada, viene a funcionar de manera simbólica como un miembro del grupo doméstico, es pertinente señalar que la celebración da cuenta de un rasgo exógamo para los barrios. Entonces la boda establece una alianza simbólica entre dos grupos exógamos dentro de una sociedad de carácter agrícola, cuyo producto principal es el maíz.

Para el establecimiento de los esponsales, el mayordomo encargado de la imagen de san José solicita a otra persona que funja como padrino del enlace,¹² que se encargará de realizar la petición en la casa del grupo que es responsable de la imagen de la Virgen María (*ibidem*: 66). Éste es un rasgo que aparece por toda la zona y nos permite señalar que el padrino es un colaborador dentro de los procesos

¹¹ El dato se confirma porque la boda es celebrada el día de San Lucas, momento que marca el regreso de las ánimas de los muertos y su permanencia hasta la llegada de los días dedicados a los muertos grandes y muertos chicos en noviembre (Nazario Sánchez, comunicación personal). Así, las implicaciones que derivan de su incrustación en el ciclo festivo comunitario lo ubican dentro de un segmento temporal propio de la finalización de las cosechas e indican un entrecruzamiento entre filiación y ciclo agrícola.

¹² Acerca del compadrazgo, Báez Cubero (2005: 85) refiere su origen en Europa, en especial España, de donde fue traído a México, lugar donde habría de rebasar las funciones asignadas por la Iglesia a partir de considerar al sacramento como un renacimiento espiritual y la aparición de padres sustitutos. El hecho es importante cuando se observa que la institución del compadrazgo rebasa el universo práctico y normativo de la Iglesia, ya que ocupa un lugar central dentro de las relaciones sociales que mantienen los individuos a lo largo del ciclo de vida. Esa naturaleza nos permite hablar de que el compadrazgo cumple una función estructural y denota un campo de significación (Nutini, 1989: 393) que nos permite ir más allá de una discusión en torno a la creación de vínculos horizontales y verticales, estrechamente conectados a la función y las ventajas que implica asumir una alianza de este tipo (Chamoux, 1987: 143).

de filiación de los grupos domésticos; él es quien valida la entrega de una serie de dones destinados a la familia de la novia (*idem*; Carreón, 2010) y desarrollará una serie de actividades que permitan la reproducción del grupo doméstico.¹³ Es, pues, el encargado de establecer la promesa de matrimonio y la unión entre dos grupos exógamos a partir del traslado de la imagen de un grupo a otro. Así, una vez realizada esta etapa, se espera la llegada de la segunda etapa: justamente la validación de la incorporación de la mujer a otro grupo.

El día de la boda

Durante la mañana del 18 de octubre, día de san Lucas, el padrino llega a la casa del mayordomo responsable de cuidar la imagen de san José y luego pasará a la del mayordomo responsable de la imagen de la Virgen María para vestir a los santos; en el caso que nos tocó observar, el color del vestido de los dos era blanco. Acto seguido los padrinos regresan a la casa del mayordomo de san José y preparan su salida rumbo a donde se encuentra la Virgen, colocan la figura sobre un anda, aliñan su vestido y le adornan con flores. Al lado de san José también colocan a Jesús (fotografía 1), lo cual refiere la patrilinealidad.

El grupo es una comitiva que marcha con paso firme. La anda de san José es llevada por cuatro jóvenes solteros, que asimismo llevan dos *xochitelpoch*, los cuales consisten en un palo largo cuyo extremo superior tiene un círculo cubierto por flores de cempasúchil (fotografía 2).¹⁴ Para este momento la comitiva ya es presidida por los fiscales que portan sus vara-altas,¹⁵ adornadas con listones de color azul y blanco en clara referencia a la Virgen. Al séquito lo acompaña una banda de música, la familia del mayordomo y coheteros.

Al llegar a la casa donde está la Virgen, el mayordomo y su esposa salen a recibirlos con un sahumero; cuando están frente a la imagen, la mujer bendice a san José con el



Fotografía 1

humo emanado por el incienso encendido. Lo mismo hace el mayordomo y sus hijos. Después entran a la casa, donde el anda en que viaja San José es puesto en el suelo, al lado de donde se encuentra la Virgen, también sobre un anda. Entonces se establece un diálogo entre los fiscales y mayordomos, que es acompañado de bebidas, al término del cual los mayordomos involucrados se tratan como compadres que, como hemos dicho, es el lazo establecido entre los dos grupos.¹⁶ Luego se disponen a dirigirse a la iglesia.

Cuando salen de la casa se han colocado otros tres estandartes, pero de forma cuadrada y cubiertos por pan de fiesta (fotografía 3). Éstos son cargados por mujeres y el asta es mucho más corta que el de los estandartes circulares. Las encargadas se ordenan de manera que detrás de ellas van los mayordomos con los estandartes circulares. Luego aparecen los fiscales. Los siguen en andas la Virgen, cargada por cuatro jovencitas, casi niñas, y san José, cargado por los cuatro jóvenes (recordemos que el santo va acompañado de la imagen de Jesús). Atrás va la banda, gente y coheteros. Ordenados de esa forma parten hacia la iglesia, tal como lo hicieron al llegar a la casa donde estaba la Virgen, en una marcha tranquila.

Al llegar a la iglesia, las andas con las imágenes se colocan a un lado del altar, mientras que los mayordomos y fiscales se colocan del otro lado. Los estandartes de pan y los dos *xochitelpoch* quedan fuera de la iglesia. Todos los

¹³ Good (2005) ha indicado que entre grupos nahuas la dimensión del trabajo no sólo se refiere a la actividad física, sino que la concepción de trabajo abarca las más diversas actividades. Así, la relación que mantienen los compadres está mediada por el trabajo conjunto que realizan.

¹⁴ El *xochitelpoch* se compone de dos términos: *xochitl*, "flor", y *telpoch*, "joven en edad de casarse". De manera que podríamos interpretar que son la flor del joven.

¹⁵ Ellos son parte del sistema de cargos comunitario que, dentro de sus rasgos, observa un carácter jerárquico en cuya cúspide se encuentran tres fiscales (Sánchez, 2006: 63-64); y ya que son quienes ocupan la parte alta de los cargos, sus distintivos son las varas-altas. Asimismo, son los encargados de la reproducción comunitaria, la cual tiene por figura principal al santo patrono.

¹⁶ Cuando un hombre acepta ser compadre, implica que apoyará con su trabajo al ahijado o los ahijados (la relación de padrinzago), donde el vínculo tiene fuertes connotaciones en referencia a quienes le solicitan su ayuda (la relación de compadrazgo), ya que se erige en compañero para la realización del evento. En este caso, cada una de las familias, de acuerdo con la organización social, ha desempeñado un trabajo sobre la vida del individuo que habrá de casarse y el padrino viene a completar esa tarea.



Fotografía 2

acompañantes se disponen a escuchar misa, periodo en el cual no hay ninguna actividad que refiera la celebración de matrimonio alguno. Al no haber este acto, es posible afirmar que las actividades previas para la misa implican la validación de la unión de las dos imágenes; no es la iglesia donde se concreta la unión, sino que son los elementos que acompañan los desposorios y las nupcias los que permiten concretar la relación. Dentro de esta arquitectura, la iglesia no adquiere una relevancia conceptual de primer orden, como sí lo son las relaciones de compadrazgo, los trabajos que se desempeñan alrededor de las dos familias de los mayordomos y lo que sucede una vez que salen de la iglesia.

Cuando la misa termina, todos salen y empiezan a ordenarse como venían antes de la llegada. Al iniciar la marcha, la banda comienza a tocar música y los cohetes empiezan a tronar en el aire, como anuncio del hecho consumado. Se inicia un ambiente de alegría y se observa a varias esposas de los mayordomos que bailan y cargan por encima de sus hombros cacerolas, escobas y cucharas; algunas lo sostienen con los brazos en alto mientras que al ritmo de la música mueven los pies hacia adelante y ondulan la cintura en un movimiento que se extiende hasta los brazos. Por su parte, el baile de quienes portan los *xochitelpoch* es un movimiento lateral hacia ambos lados que culmina con el alzamiento de los mismos para bajarlo con rapidez, a modo de encajar el extremo inferior en la superficie; el fin de este movimiento es que, a cada golpe, las flores de cempasúchil caigan hasta que el estandarte quede completamente desprovisto de las mismas. Será a lo largo del camino como se llevará a cabo ese “desfloramiento”. También aparece un mayordomo que carga un *chiquihuite*, adornado con una cera y flor de cempasúchil, tal como el que de manera sim-



Fotografía 3

bólica se ofrece a los muertos cuando, según la creencia, se retiran después de convivir con los vivos o como el que se lleva cuando se establecerá un pacto de compadrazgo o de “llevar flor”. Se trata de un ambiente de fiesta y alegría acompañado de cohetes, dulces y licor de anís.

El recorrido se divide en dos partes. Así, primero se dirigen hacia la casa del mayordomo de la Virgen de Guadalupe, donde de nueva cuenta el mayordomo y su esposa salen a recibir a las dos imágenes con el humo del sahumerio; luego entablan una conversación entre mayordomos y compadres, donde se pone de relieve la importancia de las costumbres, tradiciones y el cumplimiento de los compromisos. La segunda parte del recorrido tiene como destino la casa del mayordomo de san José, donde se les ha unido un rezandero, quien dirige las oraciones una vez que las imágenes han sido depositadas dentro de una enramada de *chinamite*,¹⁷ material que desde hace ya bastantes décadas servía para construir las antiguas casas tradicionales. Afuera han quedado los estandartes y la gente, pues adentro es un espacio exclusivo para el mayordomo y su familia. Al terminar, a la gente que asistió se le ofrece mole para comer. Más tarde llega la familia del mayordomo de la Virgen. El banquete dura toda la tarde y en la noche toca un grupo musical.

Los símbolos

A primera vista, la boda de los santos es una representación ritualizada de las formas de organización social de sociedades segmentarias y jerárquicas, las cuales otorgan

¹⁷ Son las varas de la mata del maíz.

Bibliografía

- Arizpe, Schlosser, Lourdes, *Parentesco y economía en una sociedad nahua: Nican Pehua Zacatipan*, México, INI/SEP, 1973.
- Báez Cubero, Lourdes, *El juego de las alternancias: la vida y la muerte. Rituales del ciclo vital entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2005.
- Bartolomé, Miguel Alberto, "Elogio del politeísmo. Las cosmovisiones indígenas en Oaxaca", en *Diario de Campo* (Cuadernos de Etnología, 3), México, CNA-INAH, 2005.
- Broda, Johhanna, "¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual", en J. Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH, 2004, pp. 61-81.
- Carreón Flores, Jaime Enrique, "Estrategias de acción comunitaria en un contexto dinámico", en *Ehécatl*, núm. 10, Tlaxcala, 2010, pp. 37-38.
- Castañeda Salgado, Martha Patricia, "Mujeres rurales y fiestas en Tlaxcala: la movilización de los recursos femeninos en la organización de las comidas rituales", en Pilar Alberti Manzanares (coord.), *Género, ritual y desarrollo sostenido en comunidades rurales de Tlaxcala*, México, Plaza y Valdés/Colegio de Posgraduados, 2004, pp. 171-181.
- Chamoux, Marie-Noelle, *Nahuas de Huachinango: Transformaciones sociales en una comunidad campesina*, México, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines/INI (Antropología social, 73), 1987.
- Chiappe Hernández, Marta y Emma Zapata Martelo, *Expresiones locales en contextos globales. Una mirada a tres comunidades de Tlaxcala*, México, Plaza y Valdés, 2009.
- D'Aubeterre Buznego, María Eugenia, *El pago de la novia: Matrimonio, vida conyugal y prácticas transnacionales en San Miguel Acuexcomac*, Zamora, El Colegio de Michoacán/BUAP, 2000.
- Fagetti, Antonella, *Mujeres anómalas. Del cuerpo simbolizado a la sexualidad constreñida*, Puebla, BUAP/Instituto Poblano de la Mujer, 2006.
- Good Elshelman, Catharine, "El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, UNAM, núm. 26, 1996, pp. 275-287.
- _____, "Trabajando juntos como uno': conceptos nahuas del grupo doméstico y la persona", en D. Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, México, Universidad Iberoamericana, 2005, pp. 275-294.
- Leñero Franco, Estela, *El huso y el sexo. La mujer obrera en dos industrias de Tlaxcala*, México, CIESAS, 1984.
- Lewis, Oscar, *Life in a Mexican Village: Tepostlan Restudied*, Chicago, University of Illinois Press, 1951.
- López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México Alianza, 1992.
- _____, *Breve historia de la tradición religiosa mesoamericana*, México, IIA-UNAM, 1999.
- _____, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johhana Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE/Conaculta, 2001, pp. 47-65.
- Luna Ruiz, Juan, *Nahuas de Tlaxcala. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo*, México, CDI, 2007.
- Madsen, William, *The Virgin's Children*, Texas, University of Texas Press, 1960.
- Medina Hernández, Andrés, *Tenejapa: familia y tradición en un pueblo tzeltal*, Tuxtla Gutiérrez, Gobierno del Estado de Chiapas-Instituto Chiapaneco de Cultura, 1991.
- Meillassoux, Claude, *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*, México, Siglo XX, 1993.
- Montiel Torres, Óscar, *Trata de personas: padrotes, iniciación y modulus operandi*, México, Instituto Nacional de las Mujeres, 2009.
- Nutini, Hugo, *San Bernardino Contla. Marriage and Family Structure in a Tlaxcalan Municipio*, Pensilvania, University of Pittsburgh Press, 1968.
- _____, y Betty Bell, *Parentesco ritual. Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural*, México, FCE, 1989.
- _____, y Timothy Murphy, "Labor Migration and Family Structure in the Tlaxcala-Pueblan Area, Mexico", manuscrito, Pensilvania, University of Pittsburgh, s. f.
- Pitarch, Pedro, "Conjeturas sobre la identidad de los santos tzeltales", en *De la mano de lo sacro. Santos y demonios en el mundo maya*, Mario Humberto Ruiz (coord.), México, IIF-UNAM, 2006, pp. 67-89.
- Robichaux, David, "Le mode de Perpétuation des Groupes de Parenté: la Résidence et L'heritage à Tlaxcala (Mexique) Suivis d'un Modèle pour la Mésoamérique", tesis de doctorado en etnología, Nanterre, Université de Paris X, 1995.
- Romero, Osvaldo, *La Malinche. Poder y religión en la región del volcán*, Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2002.
- Rothstein, Abrahamer, Frances, *Three Different Worlds. Women and Children in an Industrializing Community*, Londres, Greenwood Press, 1982.
- Sánchez Mastranzo, Nazario A., "Culto y parentesco en una comunidad nahua del sureste de Tlaxcala. Los desposorios de la Virgen", en *Diario de Campo*, México, CNA-INAH, núm. 85, 2006, pp. 62-69.
- Turner, Victor, *La selva de los símbolos*, México, Siglo XXI, 1980.
- Vogt, Evon, *Ofrenda para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*, México, FCE, 1993.