

Título: “Comunicación y artesanías” Acercamiento semiótico a las practicas de producción y comercialización en un pueblo nahua de la Sierra de Zongolica, Veracruz.

Autora: Diana Isabel Mejía Lozada

Institución: Facultad de Antropología, Universidad Veracruzana

Resumen: Desde la semiótica de la cultura, es posible acceder al estudio de las tradiciones puesto que brinda un marco de análisis para realizar un acercamiento profundo a prácticas culturales inmersas en contextos cambiantes, tal como es el contexto de la cultura mexicana contemporánea. Siguiendo dicha perspectiva, este trabajo aborda el proceso de semiosis en torno a las artesanías textiles elaboradas en una comunidad de la Sierra de Zongolica, Veracruz y su relación con espacios de intercambio y venta. Considerando que la relación dialógica existente entre quién produce y quién compra o intercambia, puede entenderse como un proceso simbólico de creación, asignación y producción de sentido, propongo el análisis de tal proceso semiótico como una forma de acercamiento a la realidad contemporánea de los grupos étnicos del país.

Introducción

Una de las cuestiones que más resaltan cuando se habla de cultura mexicana es la riqueza de sus tradiciones. Desde la semiótica de la cultura, el estudio de las tradiciones permite un acercamiento profundo a prácticas culturales inmersas en contextos cambiantes, tal como es el contexto de la cultura mexicana contemporánea. Adentrarse en la comprensión de prácticas sociales con fuerte impacto en el entramado de un sistema social da pie a entender procesos de significación. La semiótica de la cultura¹ se ocupa de ver las reglas que se unen para formar significados y sentidos subyacentes a las prácticas culturales, como por caso, las tradiciones culturales. Considerando al sistema social como un “tejido” donde se entrecruzan diferentes sistemas de significación o textualidades (ya sean lingüísticas, culturales o discursivas) puede afirmarse que en todo sistema sociocultural existe un código que permite a sus miembros “elegir” el tipo de comportamiento que se espera de él. Este planteamiento fue sostenido por Iurii Mijáilovich Lotman (1922-1993) exponente de la semiótica rusa -Escuela de Tartú- y de la semiótica mundial de la última mitad del siglo XX.² La noción de *semiótica* que básicamente se comparte en la Escuela de Tartú puede definirse a partir de la distinción entre *semiótica del signo* –la tendencia lógica de Peirce y Morris- y la *semiótica del lenguaje* como sistema sígnico –la tendencia lingüística inaugurada por Saussure- Mientras que en la primera interesa la relación del signo con el significado y el proceso de semiosis; en la segunda no es el signo aislado el objeto de estudio, sino el lenguaje, es decir, el mecanismo que utiliza un cierto juego de signos elementales para la comunicación de contenidos.³ Lotman asumió en sus

¹ La Semiótica de la cultura es una propuesta teórica desarrollada alrededor de la década del sesenta y setenta del siglo XX en la otrora “cortina de hierro”. El nombre como tal es creado por el ruso Iurii Mijail Lotman en sus textos relativos la semiósfera, concepto que acuña de la biología (biosfera) para referir a los sistemas culturales como esferas de sentido donde tienen lugar distintos intercambios de información.

² Lotman es considerado heredero de Borís Tomashevski, de Iuri Tynyanov y de Vladimir Propp; reivindica y contribuye a difundir las ideas del biólogo Vladimir Vernadski y las de Ilya Prigione. Por ello a la semiótica de Lotman se le ha llamado semiótica heterodoxa. Lotman pertenece a la tradición de San Petersburgo de estudios literarios en donde pueden incluirse los nombres de Bajtín, Freidenberg o Pumpiansku, los cuales, junto con la tradición lingüística de los moscovitas Fortunatov, Trubetzkoj y Jakobson, constituyen las dos grandes tendencias de la filología rusa y de la ex Unión Soviética en el siglo XX. (Manuel Cáceres Sánchez, “Iurii Mijáilovich Lotman (1922-1993) una biografía intelectual” en: Iurii M. Lotman, *La semiósfera I Semiótica de la cultura y del texto* [Selección y traducción del ruso por Desiderio Navarro] Madrid, Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, 1996, pp. 249-250)

³ Yuri M. Lotman, *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*, USA, Indiana University Press, 1990 [Introducción de Umberto Eco], pp. vii-ix.

trabajos el postulado “...los comportamientos sociales, los mitos, los ritos, las creencias, etc., son elementos de un magno sistema de significación que permite la comunicación social...”⁴. Lotman entendió que la multiplicidad de códigos en una cultura, permite el crecimiento de contrastes⁵ los cuales delimitan un universo semiótico entendido como un Sistema cerrado y por tanto, como un tipo de proceso comunicativo.

Los **postulados teóricos centrales** de la semiótica de I. Lotman⁶ que guían este trabajo pueden condensarse en cuatro:

- 1) El universo semiótico es un sistema cerrado que puede considerarse como texto: La cultura se considera como un universo semiótico, como un sistema ordenado de significados que se condensan en símbolos transmisibles, por tanto como un proceso comunicativo. La semiótica de la cultura examina la interacción de sistemas cerrados; se tiene la premisa de un poliglotismo cultural donde los textos son generadores de sentidos a la vez que contenedores de los mismos. Las correlaciones dialógicas entre las subestructuras del texto son mecanismos de formación de sentido⁷.
- 2) El texto posee la capacidad para reconstruir capas de cultura a partir de un proceso de “restauración del recuerdo”; de ahí que la perspectiva histórica sea vital para el análisis de la cultura. Los textos culturales se convierten en símbolos integrales de manera procesual, adquiriendo autonomía de su contexto cultural y funcionando no sólo en el corte sincrónico de la cultura, sino también en las verticales diacrónicas de ésta. El texto es un generador de sentido dado que está en un *continuum semiótico*, al cual “entra” a partir del contacto con otros textos en un proceso dialógico⁸ Por tanto, todo texto encuentra significación en un contexto, esto es, en una interacción con otros textos.
- 3) Los símbolos atraviesan la diacronía de la cultura y asumen la función de mecanismos de unidad; el símbolo se correlaciona con el contexto cultural, se transforma bajo su influencia y a su vez lo transforma, lo cual implica que el símbolo es un mediador entre diversas esferas de la semiosis.
- 4) El concepto de semiosfera, primordial para el análisis semiótico. Lotman lo propone por analogía con el concepto de biosfera de V. I. Vernadski; la semiosfera es un espacio homogéneo individual que presupone la existencia de un espacio extrasemiótico, lo cual implica la existencia de una frontera que filtra y adapta todo lo que la penetra; que separa o “traduce” los lenguajes externos al lenguaje propio, semiotizando todo lo que entra.

⁴ Lotman, 1996, p. 235.

⁵ Lotman, 1990, pp. ix-xiii.

⁶ Ver: Iuri M. Lotman, *La semiosfera I Semiótica de la cultura y del texto*, Selección y traducción del ruso por Desiderio Navarro, Madrid, Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, 1996. Y del mismo autor las obras: *La semiosfera II Semiótica de la cultura, del texto, de la comunicación y del espacio*, Selección y traducción del ruso por Desiderio Navarro, Madrid, Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, 1998; *La semiosfera III Semiótica de las artes y de la cultura*, Selección y traducción del ruso por Desiderio Navarro, Madrid, Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, 2000; Yuri M. Lotman, *The Universe of mind. A scientific theory of culture*, Introduction of Umberto Eco, Translation Ana Shukman, USA, Indiana University Press, 2001.

⁷ Existe una propuesta de estudio sobre el texto llamada “ciencia del texto” que refiere a todo tipo de textos y a los diversos contextos que les corresponden; se preocupa de los procederes teóricos, descriptivos y aplicados. La difusión de esta ciencia se considera especialmente en lingüística, filología, estudios literarios, estilística, sicología y comunicación de masas. En ciencias sociales destaca el método de investigación de análisis de contenido que puede considerarse parte de la ciencia del texto, lo mismo que el análisis conversacional en psiquiatría y psicoterapia o la etnometodología utilizada en la antropología. Ver: Teun A. Van Dijk, *La ciencia del texto. Un enfoque interdisciplinario*, Barcelona, Paidós, 1996.

⁸ Se parte de las nociones de Bajtin en torno al “dialogismo”, mismo que la semiótica de la cultura lotmaniana distingue en dos tipos: el diálogo espacial y el diálogo temporal. Ver: Mikhail, Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, Austin, University of Texas Press, 1981. Y también Mijaíl, Bajtin, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1982.

La tradición textil en la zona de estudio aquí presentada ha sido abordada por múltiples investigadores debido me parece, a la constante preeminencia de elementos de raigambre cultural prehispánica –que si bien fueron cargados de sentido durante el período colonial y resignificados en el México contemporáneo- aun presentan rasgos que la sitúan como una práctica cultural relevante en el escenario de “la cultura mexicana”. Considero que una parte vital del sentido profundo de la vida de los pueblos de origen étnico nahua de la zona recae en la posesión del conocimiento del “saber tejer” propia de las mujeres quienes deberán transmitirlos a su vez, a las mujeres de la siguiente generación, ya sean madres-hijas; abuelas-hijas o quien funja como “madre”. Sin embargo, actualmente la situación de pobreza y vulnerabilidad en que se encuentran las mujeres de Zongolica las impele a buscar fuentes de ingreso distintas a los modelos tradicionales: ama de casa. Desde hace aproximadamente 20 años dieron inicio a prácticas de comercialización de los textiles de lana elaborados en telar de cintura que originalmente se tejían para uso interno de la comunidad. Hoy día existen redes de comercio al exterior de las comunidades gestionadas principalmente por agentes externos quienes han buscado no sólo espacios de exhibición y venta sino de espacios especiales para el desarrollo de la actividad textil. Desde finales del siglo pasado, organismos estatales se dieron a la tarea de financiar espacios del tipo “casas de cultura” para que las tejedoras “obtuvieran ingresos por su actividad”. Algunos espacios quedaron en desuso, las ventajas económicas no llegaron pero la actividad textil sigue adelante ¿qué es lo que vehicula esta tradición? ¿por qué siguen tejiendo para “vender” si no hay venta? ¿habrá alguna manera de hacer esta actividad un éxito económico? Son algunas cuestiones que impulsaron investigaciones en la región en las últimas décadas.

Propongo en este trabajo, abordar el estudio de esa producción textil desde la semiótica de la cultura, según la cual, podemos considerar como universo semiótico el conjunto de prácticas culturales que expresan tradiciones, cosmogonía y cosmovisión del grupo étnico nahua, el cual posee conjuntos ordenados de significados observables en símbolos cuyo sentido se transmite de generación en generación y entre los miembros del grupo, dando lugar a un proceso comunicativo.

Teniendo en cuenta que dentro de un sistema las partes se encuentran interrelacionadas, en esta investigación se considera como texto a la actividad textil de tipo artesanal debido a que en durante el trabajo etnográfico se identificó que dentro del sistema cerrado: “cultura nahua de Zongolica” (zona fría) era posible delimitar dos semiosferas relacionadas: **semiosfera A: productoras del textil**, **semiosfera B: compradores-as del textil**. Sin embargo, el diálogo entre ambas semiosferas fue dando lugar de manera procesual, a un tercer espacio de sentido **Espacio semiótico AB**: donde el concepto *cuerpo* y “*cuerpo vestido*” se vuelve uno de los motores del sentido profundo de dicho universo semiótico. Tomando en cuenta que tanto en la semiótica de la cultura como en la Teoría de Sistemas⁹ todo sistema es un conjunto de elementos en interacción, la semiosfera productoras de textiles posee al interior subsistemas dialógicos, que para el caso que nos ocupa, puede aislarse en la **semiosfera A1 “cuerpo vestido”** y **semiosfera B1 “ropa de tienda-distinta”**. El espacio semiótico resultante es un concepto que alude a la identidad étnica y social de las productoras, la **Espacio semiótico AB1: tehwan/pinomeh**. Ese espacio semiótico AB1 actualmente está impactando de manera importante en los procesos y dinámicas culturales de la zona serrana, llevando a la necesidad de un mayor análisis del proceso de comunicación de pautas culturales entre los **universos de sentido: cultura nahua de Zongolica/ cultura mestiza mexicana**.

Pero antes de dar por sentado estas aseveraciones es necesario preguntarse ¿Cómo es que se logra separar los mencionados espacios cerrados de sentido? ¿cómo puedo afirmar que el uno de los mecanismos productores de sentido del universo nahua de la sierra de

⁹ Ludwig von Bertalanffy, *Teoría General de los Sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*, México, FCE, 1998

Zongolica es la producción textil? ¿Cómo se establece la relación entre la semiosfera A: productoras y la semiosfera B:compradoras? ¿Hacia donde va el diálogo entre ambas? Veamos a continuación el entramado de significaciones acaecidas durante el ciclo anual de vida de los indígenas nahuas de la sierra de Zongolica y su relación con la ceremonia del vestido para acceder al sistema de significados y posteriormente advertir la relación semiótica que ese desarrolla actualmente entre la **espacio semiótico AB1** *tehwan wan pinomeh* puesto que si bien al no conocedor de la materia, parezca el mismo textil, son distintos y la carga de sentido de uno y otro aluden a su pertenencia a una semiosfera cerrada.

Dado lo anterior a continuación expongo mi propuesta consistente en abordar la producción de textiles de lana como un proceso comunicativo donde los conceptos se cargan de sentido a través de una relación dialógica. Presento primero, el contexto del universo semiótico; en segundo lugar, los textos que intervienen en la conformación de semiosferas para llegar finalmente a mostrar la relación entre semiosferas y el proceso de semiotización del textil y su lugar en el intercambio comercial.

1 Contexto serrano: *Tehwan wan pinomeh*

El grupo étnico nahua a que hago referencia, se ubica en la zona fría de la llamada Sierra de Zongolica en el estado de Veracruz, en donde la altura asciende de 2500 a 3000 metros sobre el nivel del mar y predominan los bosques de pino-encino. La zona fría se integra por los municipios de Astacinga, Atlahuilco, Tehuipango, Tlaquilpa, Xoxocotla, así como por las partes altas de los municipios de Mixtla de Altamirano, Tequila y Texhuacan. La producción de maíz, frijol y algunos frutales introducidos a la zona en el siglo XX, no logran cubrir los niveles de subsistencia, por ello, los bosques de pino-encino y ocote proporcionan una importante fuente de ingresos para los pobladores, sin embargo, la tala inmoderada ha llevado a la erosión del terreno. Con tierras tan pobres, la productividad es muy baja y muchos pobladores se ven obligados a emigrar a las zonas templadas para trabajar a sueldo temporalmente.¹⁰

Entre los indígenas que habitan en la sierra de Zongolica la distinción entre *nosotros* y *otros* –*tehwan wan pinomeh*-¹¹ no puede ser comprendida en términos de diferencia racial sino de diferenciación interétnica. La distancia implica ser “más mestizos” o “menos indios” unos de otros; entre la gente de los diferentes pueblos resalta la constante de considerarse como una generalidad “india” que los homogeneiza frente a los mestizos, sin embargo aunque todos se suman como indios, reconocen y defienden las particularidades que los hacen pertenecer a cada uno de sus pueblos, es decir, se reconocen indios pero “hay de indios a indios”, como dijera un informante serrano.

La escala social entre los indígenas se estructura con base en la importancia que el individuo adquiere en su sociedad particular después de haber participado activamente en alguno de los sistemas de cargos que mueven la vida cultural de sus pueblos o en el papel desempeñado en las diferentes ceremonias de la vida familiar como fiestas de muertos, matrimonios, bautizos o funerales; también debido a su talento para hablar o por su conocimiento de las costumbres y tradiciones del lugar. Estos puestos se relacionan por un lado con la situación económica de los individuos; por otra parte, no sólo la riqueza es factor importante sino su disposición de compartirla con el resto del pueblo durante alguna de las celebraciones, por lo tanto, el lugar de un hombre en la sociedad no se hereda a sus hijos, lo cual sucede de manera distinta entre las mujeres quienes se consideran encargadas de

¹⁰ Daniel Kart Early, *Café, Dependencias y Efectos en las Comunidades Nahuas de Zongolica, Ver. en el mercado de Nueva York*, México, INI, 1982 pp. 32-33

¹¹ En español: *tehwan* equivale al pronombre personal nosotros. *Pinomeh* y el femenino *xinola*, se aplica a todos aquellos que son “principales” o importantes y sobre todos “que no son como nosotros”.

transmitir un legado a sus hijas que les aportará un sitio en su sociedad, el caso de Tlaquilpa ilustrará más adelante esta aseveración.

Hacer frente a las distintas obligaciones sociales y religiosas impone la adquisición de prestigio, lo cual resulta más importante que la acumulación de riquezas del tipo “mestizo”; tradicionalmente, el honor de un hombre en la comunidad indígena se mide por el prestigio que éste tenga más que por los bienes materiales que posea. En varias comunidades el hecho de gozar de superioridad económica y hacer alarde de ello construyendo una casa suntuosa o vistiendo ropas mestizas “de tienda” coloca al individuo en una posición que únicamente acarrea envidias; el lujo se debe expresar en las fiestas colectivas, en las mayordomías religiosas o en los roles sociales ocupados en las fiestas.

A pesar del actual proceso de diferenciación social que atraviesan las comunidades con base en la superioridad económica acaecida como resultado de tener algún familiar trabajando en las ciudades o en el extranjero, el anhelo al reconocimiento social es más importante tanto entre los migrantes como entre sus familiares ya que la acumulación de bienes de consumo sin que sea expuesta a la comunidad no otorga el reconocimiento social deseado. He ahí la lógica de los aparatos de sonido o “modulares” que operan a su máxima capacidad para que todos los vecinos participen de la misma y reconozcan así la bonanza del propietario, esta práctica es más común en Atlahuilco y Atlahuilapa que en Tlaquilpa, en donde se piensa que es mejor que los vecinos vean al “modular” en el mejor lugar de la casa cuando se hace una visita.

Los varones y algunas jóvenes que salen de sus comunidades para trabajar, sólo regresan durante determinadas épocas del año y su percepción como miembros de una sociedad indígena va dejando sitio a la identificación como mestizo de una ciudad grande, aunque de sobra es sabido que en los sitios donde trabajan, se enfrentan día a día al estigma de ser considerados por el resto de la sociedad como seres inferiores.

La puesta en escena del bienestar recién adquirido no es bien vista en todos los pueblos y comunidades serranas, por el contrario en aquellas comunidades que se consideran orgullosamente “más indias” y “menos mestizas”, el desapego a las costumbres y tradiciones indígenas así como el gusto por lo mestizo implica desprestigio social. En el caso de tales comunidades, los bienes materiales de corte mestizo y el alarde de bonanza se aceptan siempre y cuando se redistribuyan al resto del pueblo a través de alguno de los mecanismos sociales que equilibran al grupo. Por ejemplo, si un migrante es nombrado padrino de algún matrimonio o incluso mayordomo, su riqueza y bonanza será disfrutada y compartida por todo el pueblo durante la fiesta respectiva que éste habrá de financiar.

Adquirir prestigio sigue siendo uno de los principales móviles que dictan la conducta de los individuos, pero éste no se logra sólo con dinero hace falta “respetar la costumbre” lo que equivale a “hacer bien las cosas”. Sean hombres o mujeres, el respeto a las costumbres y el hacer las cosas bien forma parte de todos los actos de la vida, ya sea dentro del ámbito de la vida cotidiana como de la sagrada, así como en el ámbito de la vida pública aunque guardando siempre la humildad en la vida privada y desechando el orgullo individual ya que el prestigio no se adquiere sólo en la representación pública del “hacer bien las cosas”, esto se considera un deber también en la esfera de lo privado. Para las mujeres por ejemplo, este “hacer bien las cosas” se expone claramente en la obligación “porque así es la costumbre” de saber tejer y de enseñar el oficio a las hijas, sobrinas o nietas que les suceden en la escala social.

El trato entre los miembros de la sociedad debe ser igualitario; considerar por igual tanto al mayordomo como al carbonero es una regla que se les enseña a los niños desde pequeños, sin embargo, hoy día las distancias económicas en algunas comunidades han escindido la igualdad en las relaciones sociales entre indígenas; en otras comunidades han sido los cargos políticos y el poder que les acompaña lo que ha ocasionado distancias entre los miembros de una misma comunidad. La constante presencia de mestizos en la mayoría de las comunidades serranas ha ocasionado también un cambio importante en la forma tradicional de las relaciones sociales indígenas que se pone de relieve en el uso y desuso del “vestido”, es decir de la

llamada “indumentaria tradicional”. En mi perspectiva, hoy día el *cuerpo vestido* está adquiriendo relevancia especial ante los constantes cambios a que se deben enfrentar los habitantes serranos que deben salir de sus comunidades para sobrevivir económicamente.

2 Los textos: usos del *cuerpo vestido*

En la presentación pública del cuerpo, la indumentaria es factor primordial para reflejar la identidad personal y social del individuo, sostiene Eugenia Bayona.¹² Los trajes y adornos corporales que utilizamos son elementos marcadores de sentido con cualidad semiótica, es decir, comunican sentidos subyacentes al mero espacio sígnico. Nicola Squicciarino propone que la indumentaria es una extensión del yo, que “...a través de aquellos elementos de la indumentaria que mantienen una estrecha relación con el cuerpo, nuestras percepciones visuales y táctiles se prolongan más allá de nuestra figura, creando una ilusión de aumento...”

¹³ Como resultado del análisis semiótico de la realidad serrana, considero que uno de los aspectos más relevantes es aquel que tiene que ver con los elementos del cuerpo vestido en relación con las pautas sociales de comportamiento. El manejo de la corporalidad se expresa en normas que remiten a la distinción entre el universo masculino y el femenino con características específicas para cada uno. Por ejemplo, el sistema de conducta social serrano dicta que cuando se llega a una casa, primero se debe saludar desde la entrada del terreno y no entrar hasta la puerta de la vivienda. Si es de día se saluda diciendo como en el caso del náhuatl de Tlaquilpa: *kenotimotlanehchilt*, por la tarde se dice *kiltitzinohkeh* y si es de noche *kenotimotiotlakilti*. La fórmula *panolti chikawatika* que se entiende en todas las comunidades nahuas es otra de las más socorridas.

Si uno es bien recibido se responde el saludo y se invita a entrar en la casa; en el caso de que no haya nadie en la casa que responda el saludo, se envía a uno de los niños que generalmente juegan por ahí, a que avise al dueño o dueña de la casa que alguien lo busca y pide permiso para entrar al terreno de la casa. Una vez adentro, si se está entre mujeres se da un pequeño y suave apretón de manos que más bien es un leve roce de los dedos; se debe saludar a todas las presentes para no parecer grosera ya que si una señora no es saludada, el mensaje será que existe algún problema entre ella y quien inicia el saludo.

Entre hombres se realiza el mismo procedimiento, el apretón de manos es más fuerte entre ellos y suave si se saluda a una mujer conocida y sobre todo casada. Entre jóvenes de ambos sexos no se acostumbra el saludo de manos. Al despedirse se utiliza generalmente la palabra *manihp* para indicar que uno se va de la casa o *mostla timotlastle* si se ha de regresar al día siguiente. Siempre se debe agradecer por lo que se haya ido a buscar a esa casa y también a la señora de la casa utilizando la frase *kualli tlasohkamati tena*.

Cuando un hombre saluda a una mujer que es soltera, ésta debe responder al saludo en voz baja y sin mirarlo a los ojos pero no saludarlo de mano. Si es casada y va acompañada, puede responder el saludo levantando la cabeza pero no sonreírle. Las personas consideradas principales deben ir acompañadas ya sea al ir por la calle o al visitar alguna casa ya sea por motivos personales o para hacer algún tipo de invitación. Un detalle que resalta en el tema de las relaciones sociales entre los indígenas de la sierra de Zongolica es la parquedad de palabra y los silencios que marcan la pauta en los espacios de socialización tanto para hombres como para mujeres.

¹² Eugenia Bayona Escat, “Trajes indígenas y mercancías étnicas en Los Altos de Chiapas” en: *Cuicuilco Revista de Ciencias Antropológicas*, número 65, enero-abril 2016, México, INAH, (<https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/8279/9059>)

¹³ Nicola Squicciarino, *El vestido habla*, Madrid, Cátedra, 2012, pp. 104

Otro factor resultante el análisis semiótico implica que la transmisión de saberes entre madre-hija es uno de los espacios productores de la carga de sentido del *cuerpo vestido*. Las madres enseñan a sus hijas desde muy pequeñas para que su voz no sea demasiado fuerte, la costumbre dice, es que deben tener siempre un hablar quedo y pausado sobre todo al dirigirse a sus mayores o a gente principal. Cuando se está en un grupo de mujeres, se permite hablar un poco más y más fuerte; además, la risa y los cotilleos también están permitidos en los grupos femeninos que se reúnen por caso para tejer, cuando se está preparando la comida para alguna celebración, cuando es día de tianguis y se encuentra a una comadre o cuando se está en la presidencia municipal esperando recibir los apoyos económicos del gobierno. Las mujeres jóvenes no deben socializar con hombres solteros y menos aún casados; sólo pueden relacionarse entre ellas y mujeres mayores y preferentemente entre aquellas que utilicen la indumentaria tradicional.

La relación entre comunidades no siempre es fácil. En general, la imagen de una comunidad frente a otra se produce más “por costumbre” que por el trato entre individuos. Por caso, la gente de las comunidades más alejadas o más adentradas de la zona fría de la sierra consideran a Tequila como el centro comercial a donde proveerse de víveres o de objetos para las fiestas, por lo tanto, la gente de Tequila es –en la concepción de los demás indígenas– embaucadora, habladora y más mestiza que el resto de los serranos. En contraparte, los habitantes de las comunidades serranas son para los tequilenses, “gente de los ranchos”, indígenas inferiores y menos evolucionados.

Esta escala de jerarquías sociales entre comunidades repite un patrón mestizo; el elemento que marca la distinción no es el mismo que al interior de las comunidades ya que en las relaciones intercomunidades; lo que establece la superioridad de una comunidad con respecto a otra es la mayor cercanía a los patrones “de progreso” que representan los elementos mestizos. Por esto, el pueblo de Zongolica se considera “la ciudad” de Zongolica y Tequila se subordina a ella en más de un sentido al mismo tiempo que se tiene como el sitio comercial entre las comunidades de la zona fría y por lo tanto, se considera superior a otras como por caso Atlahuilco. Es importante marcar esta relación de dominación y subordinación constante ya que explica muchos de los prejuicios que se guardan en el trato de la gente de una comunidad con otra, sin embargo, existen otros elementos más sutiles que condicionan las relaciones entre los individuos de las comunidades de la zona fría, como la permanencia de ciertas tradiciones propias de cada comunidad o el respeto que se mantiene para con la celebración de las mayordomías y la consecuente suntuosidad de sus fiestas patronales

La importancia del *cuerpo vestido* en el ciclo de vida nahua

En la mayoría de las comunidades serranas, el ciclo religioso y festivo guarda una estrecha relación con el ciclo agrícola. El maíz que se cosecha una vez al año no aporta los medios suficientes para la subsistencia familiar, este cultivo se complementaba con otros cultivos de temporal que conforman a la milpa indígena. La calabaza, el frijol, el chícharo, el chile y en ocasiones habas son los otros cultivos de la milpa que intentaban satisfacer las necesidades de una familia durante un años entero. Hoy, otras actividades han sustituido a la agricultura de temporal pero los tiempos de la dinámica social siguen respetando el ciclo agrícola. Antes de la primavera daban comienzo los preparativos para la siembra, esperando a que las primeras lluvias llegasen oportunamente en el mes de mayo. Después de la siembra era el momento indicado para salir de las comunidades a trabajar en las plantaciones de tierra caliente; actualmente, aquellos que se dirigen a los cultivos de caña y café de la franja central de Veracruz llevando a la familias o una parte de ésta, cierran sus casas y dejan sus animales y cultivos a cargo de los parientes más próximos. Anteriormente, esta gente era la única que regresaba para las fiestas de Semana Santa trayendo dinero y provisiones para celebrar las fiestas en grande, ahora son los emigrantes a las ciudades cercanas para trabajar en la

albañilería o en la venta directa de los muebles de madera manufacturados por ellos y también los emigrados a los Estados Unidos, quienes cumplan de la misma manera con el ciclo.

Durante la Cuaresma y después de Semana Santa el calor y la temporada de estiaje están en su punto máximo, la falta de agua se deja sentir en cada cerro y en cada casa de las comunidades serranas. En este tiempo, las pocas familias que aún conservan la posesión de tierras aptas para el cultivo, casi han terminado con sus reservas de maíz cosechadas el año pasado durante los meses de octubre y noviembre. Esta es la temporada de mayor escasez en la sierra, la gente pasa hambre, aún aquellos que poseen familiares emigrados; no hay agua para los animales, no hay hierbas comestibles que se puedan recolectar, no hay frutas silvestres, la mortalidad infantil se acrecienta debido a las infecciones intestinales y tampoco es tiempo de remesas importantes.

Llegando el verano, las cosas cambian evidentemente. Las lluvias llegan a las milpas, comienza el regreso al pueblo de los “idos a trabajar” acompañados de lo que pudieron ahorrar. Pero será hasta la estación siguiente cuando la bonanza vuelva a los pueblos; cuando se inicia la cosecha de la milpa ya que aunque no se posea una milpa propia, en esta época se puede comprar maíz a los que sí tienen tierra; las huertas familiares entregan lo posible, los manzanos, duraznos y ciruelos silvestres también. Todo se dispone para una de las etapas festivas más importantes de la zona fría de la sierra: la celebración de Todos los Santos o de Día de Muertos durante los primeros días de noviembre.

Dentro de este ciclo de vida, la actividad textil ocupa un sitio importante aunque en apariencia poco relevante debido a que se considera una actividad que toda mujer debe saber realizar forzosamente. Los nahuas dedican buena parte del año a la realización de los rituales relacionados con el ciclo de fiestas religiosas, que constituyen una parte fundamental de su vida en la medida en que se expresa a través de una serie de episodios de intercambios simbólicos entre los hombres y las divinidades¹⁴. Dado que el objetivo de este apartado es mostrar aquellos aspectos de la vida nahua que enmarcan a la actividad textil, hablaremos ahora de aquellas ceremonias que involucran al tejido y al conocimiento necesario para realizarlo adecuadamente.

Nacimiento: nombre y nagual

La ceremonia de nacimiento es una tradición que se mantiene viva a pesar de que en muchas comunidades existen clínicas de salud que han insistido para que cada vez sean más las parturientas reciban atención médica en las instalaciones de la clínica y menos las que se “alivian” del parto en sus casas ayudadas por la comadrona o partera. La costumbre entre la gente de Tlaquilpa indicaba que la mujer se aliviase en su casa acompañada de sus parientes quienes al llegar el momento de dar a luz, se reunían alrededor suyo para sostenerla y darle valor; la suegra dirigía lo que debía de hacerse y al final mostraba a los demás al recién nacido. Hoy esto es cada vez menos frecuente, lo que se hace en la mayoría de los casos es recurrir a los servicios de una comadrona quien debe ser una mujer conocida por la parturienta o por sus parientes más cercanos y sobre todo, debe poseer conocimientos de medicina tradicional y saber bañar en temascal.

La gran mayoría de mujeres que dan a luz en Tlaquilpa tanto en la cabecera municipal como en el centro, así como en Zacamilola, prefieren aliviarse en su casa ayudadas por la comadrona que recurrir a la enfermera de la clínica. La preferencia no obedece sólo a obstinación, la lejanía de las clínicas rurales es las más de las veces un factor decisivo que aunado a malas experiencias de señoras “aliviadas” en las clínicas rurales y sobre todo a la idea generalizada de que una mujer debe “aliviarse” en su casa o en la casa de su suegra asistida por las mujeres de su familia. Los ecos de la cultura nahua prehispánica como la

¹⁴ María Teresa Rodríguez López, *Ritual, Identidad y procesos étnicos entre los nahuas de la sierra de Zongolica, Veracruz*, México, CIESAS, 2000, pp. 78-81.

asistencia de la comadrona a la parturienta o el uso postparto del temascal son fáciles de identificar en esta práctica.

El nacimiento es un momento importante en la cultura de los nahuas actuales y el hecho de que se efectúe tal cual manda “la costumbre” es uno de los factores que ha impedido que las clínicas rurales cumplan al cien por ciento de sus posibles capacidades en lo que a maternidad se refiere. El dar a luz en la casa otorga también un asidero en la identidad étnica, confiere el sentido de pertenencia al grupo indígena ya que sólo aquellas mujeres que por determinado motivo no se sienten ya parte de la comunidad o son rechazadas por ésta, recurren a los servicios de la clínica desde el primer dolor de parto.

El nombre del recién nacido se le impone en la ceremonia de bautizo. El nombre del niño se escoge generalmente de entre el santoral católico según el día de nacimiento; antiguamente el sacerdote era el encargado de imponer el nombre pero actualmente muchos padres indígenas escogen el nombre del niño y en ocasiones aceptan que el segundo nombre sea aquel que le corresponde según el calendario católico. El apellido que llevará el niño será el de sus padres y este se registra en las oficinas del ayuntamiento lo mismo que en la iglesia cuando se efectúe el bautizo.

La ceremonia de bautizo tiene lugar una vez que se ha buscado a la persona adecuada para establecer el compadrazgo. Las relaciones de compadrazgo se establecen durante las ceremonias que tienen lugar en distintos momentos del ciclo de vida del individuo y que marcan la transición de un estatus a otro, convirtiéndose en ritos de paso al denotar el cruce de límites entre diferentes categorías sociales. De este tipo son los compadrazgos adquiridos en bautizos, confirmación, primera comunión, matrimonio y muerte. Entre los nahuas de la sierra, la transición individual que implica el paso por estos momentos se simboliza en la ceremonia del cambio de indumentaria que corre a cargo de los padrinos:

P'al bautizo pos el padre le tiene que buscar al chamaco el padrino, de convivencia, de todo y si a él le alcanza, tiene que dar el borrego y carne de res a los invitados. El padrino no da de comer, eso nomás el traje del chamaco y por si llevan música, nada más. Bueno ahora me tocó ver este domingo, un señor bautizó como cuatro niños! Al tiempo pero ya no los vistieron como se tienen que vestir de blanco, sino los vistieron así como el diario pero eso sí les pusieron su corona de flores! El traje de bautizo aquí es blanco y ellos, Iso padrinos que le cuento pos les compraron ropa del diario y ya no les dieron el gorro porque ya estaban grandes, por eso les dieron coronas de flores. Ya no me fije si eran 4 o 5 pero ya eran como de 12 años para abajo hasta el de 2 años. Si son chiquitos se les pone su gorro. Es mucho gasto pero así de muchos ya nomás se buscó un solo padrino y se hizo un solo gasto, eso es lo que ora hacen muchos en las comunidades o aquí en Tlaquilpa también, no bautizan a sus chamacos hasta que ya están bien grandes....¹⁵

El cambio de indumentaria implica la obligatoriedad de los padrinos de proporcionar todas las prendas de ropa que el individuo usará en el ritual en cuestión. Para invitar a los padrinos se les pide el favor de que “pasen” a sus hijos por el bautizo en este caso; si el futuro padrino accede deberán vestir con prendas nuevas al ahijado así como a sus parientes más próximos y hacerse cargo de los gastos correspondientes en la iglesia. Los padrinos son los invitados principales en los banquetes que tienen lugar después de las ceremonias religiosas, se les honra con obsequios y detalles de agradecimiento. En el caso del bautizo el “vestir” al ahijado no es únicamente un acto simbólico sino que deben colocarle al niño todas las prendas que se obsequian, lo mismo sucede con la novia en una boda y con un difunto.¹⁶

¹⁵ Comunicación personal con la Sra. Cornelia J, Tlaquilpa, Ver.

¹⁶ Rodríguez López, 2000, *op. cit.*, p. 105.

Entre las tejedoras de Tlaquilpa no registré ceremonias dedicadas a la búsqueda del nagual de los niños recién nacidos como sucede entre otros grupos étnicos de México como por caso entre los tzotziles de los Altos de Chiapas. Entre los nahuas de la sierra, la palabra nagual se utiliza para referirse al animal que acompaña al ser humano, el animal que le corresponde a cada quien, por ejemplo, se puede tener por nahual al venado, al tigre, al venado, al conejo, etcétera. A veces esta relación se establece por rasgos que asemejen al animal con el hombre o la mujer, por ejemplo, si tienen ojos grandes y un cuello corte, el nahual correspondiente será un conejo o *tochi* sin tratarse de un conejo en especial, todos los conejos serán su anual. En la opinión de López Austin, tener un nagual como animal que protege al individuo se basa en la observación de los procesos vitales, del movimiento orgánico y de las funciones de conocimiento, tendencia y afección, lo cual constituye la base de la concepción de centros y entidades a los que se atribuye la existencia y el ordenamiento de lo anímico, es decir, la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas de sustancias vitales en la que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo¹⁷.

Matrimonio

En las ceremonias de matrimonio que se desarrollan en las comunidades de la sierra, el nexo de compadrazgo y la ceremonia del “vestido” ocupan un sitio destacado. Entre los nahuas de la sierra existen dos formas principales de matrimonio; la primera no conlleva ceremonia o rito algunos, tan sólo consiste en “solicitar” a una joven a sus padres y llevarla a vivir a casa de los padres del novio. La otra forma de matrimonio que sigue siendo la más apreciada, consiste en la ceremonia de pedida de la novia, en la ceremonia religiosa, en la celebración del compadrazgo y en la bendición de la pareja en la casa del marido.

En la primera forma de matrimonio, el joven se dirige a casa de la muchacha y ofrece a sus padres un *chiquihuitl* o canasta con pan, aguardiente y chocolate, mientras más grande sea esta, mayores serán sus recursos. Si los padres de ella aceptan el regalo, la unión queda sellada, debiendo la hija irse con el joven que la solicita. Raras veces se rechaza la canasta o que la joven implicada rechace casarse con el que la pide; la muchacha no tiene derecho a declinar la petición y generalmente no sabe cual será la decisión de los padres hasta que advierte que se ha recibido el *chiquihuitl*. Esta forma de matrimonio es bastante común ya que los gastos que ocasiona no se comparan con las enormes sumas de dinero que se han de invertir en las bodas religiosas.

Es una costumbre entre los indígenas serranos que los jóvenes y las muchachas no lleven relaciones de noviazgo hasta el momento en que habrán de casarse, actualmente sin embargo, la cercanía de uno y otro sexo en la escuela secundaria a la cual asiste la mayoría de jóvenes ha empezado a cambiar la costumbre generalizada paulatinamente. Aun así, la formalización de relaciones entre un hombre y una mujer jóvenes se debe hacer según la tradición de cada comunidad ya que si una jovencita incurre en alguna falta a esta norma, su honra queda por demás desecha y le será sumamente difícil encontrar un buen partido para casarse. Esto no quiere decir que no se den casos noviazgos en donde las relaciones sexuales prematrimoniales acarreen madres solteras o incluso interrupciones intencionales del embarazo; tales situaciones tienen lugar hoy día pero la constante es buscar que las jóvenes mujeres “se casen con la costumbre” lo cual sucede sobre todo en aquellas comunidades más alejadas de los centros mestizos. En Tlaquilpa por ejemplo, hay varios casos de jóvenes madres solteras de 13 o 14 años:

La edad de las muchachas casaderas oscila entre los 10 o 11 años a los 13 o 14; una chica que no se ha casado después de los 15 se considera ya demasiado vieja para el

¹⁷ Alfredo López Austin, *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 1996, *op. cit.*, pp. 32-34.

matrimonio. Los muchachos se casan a los 17 o 18 años. En el primer tipo de matrimonio aquí mencionado, la joven irá a vivir a casa de su suegra y quedará bajo las ordenes de ésta hasta que haya demostrado ser una buena mujer para el hijo, es decir, hasta el momento en que haya logrado demostrar que sabe cocinar, que sabe barrer, lavar la ropa y sobre todo, hasta que haya sido capaz de tejer alguna pieza para su marido o su suegra.

El segundo tipo de matrimonio es uno de los más apreciados y otorga inevitablemente un estatus mayor dentro de la escala social indígena debido a que el dinero invertido en este tipo de ceremonia triplica por lo menos al primer tipo de unión, lo cual indica que la joven que así se casa, ha hecho un buen matrimonio. La relación entre los jóvenes que se desposan bajo este tipo de ceremonia, inicia cuando el joven ha visto caminar a la muchacha ya sea cuando ella va al molino, por agua y últimamente a la escuela; el muchacho entonces se dirige a sus padres para indagar sobre si están de acuerdo en que la jovencita en la cual se ha fijado sea su esposa.

Cuando los padres han dado su consentimiento después de considerar a la familia de la joven y de indagar un poco sobre su conducta, se dirigen a un “pedidor”, *ciuatlankeh* o *temach*, quien hará las veces de intermediario entre ellos y la familia de la futura novia. El padre y la madre del muchacho van a ver a la persona que se desempeña como pedidor y le obsequian una botella de aguardiente, si la persona acepta el cargo, acepta la botella y se pone de acuerdo con los padres para fijar la fecha en que irán a pedir a la joven a su casa. El pedidor es un hombre respetable que posee la habilidad de expresarse correctamente, de ahí que su cargo sea de “persona principal”.

Una vez que han quedado de acuerdo en el día y la hora, la cual habrá de ser muy temprano por la mañana, alrededor de las 3 o 4 de la madrugada, antes de que el padre salga a trabajar al campo, el pedidor y los padres del joven llegan a casa de los padres de la joven. Ofrecen aguardiente y el pedidor hace un largo saludo, luego calla y explica el motivo de la visita; ni él ni los padres del joven hablan con la muchacha, se dirigen en cambio a la madre o al padre de ella. Es la costumbre que los futuros suegros jamás den una respuesta en la primera visita, hacerlo iría en contra de todas las reglas no escritas de la costumbre indígena; la respuesta que dan en esta primera fase es que regresen en 8 o 15 días para tener una respuesta.

Cumplido este lapso, tiene lugar la segunda visita que se desarrolla exactamente igual que la primera. Si los padres de la joven se han de negar, en esta segunda visita regresan el regalo hecho en la primera visita. En caso contrario, si han de aceptar el matrimonio, en esta segunda visita toman de la botella de aguardiente y fijan una fecha 8 días después para que el pedidor y los padres del joven realicen una tercera visita. En esta visita se llevan regalos de mayor importancia: chocolate, azúcar y vino. Sólo cuando se han recibido estos regalos, los padres de la joven aceptan el compromiso entre el joven representado por el pedidor y su hija, por lo tanto este tercer regalo constituye el acuerdo oficial; en algunos casos, se pregunta a la muchacha si ella está de acuerdo o no en el matrimonio, pero lo que se acostumbra es que se le informe del acuerdo una vez aceptado.

A partir de este momento y hasta la fecha del matrimonio, la joven dejará de realizar sus actividades cotidianas como ir por el agua o al molido, incluso a la escuela, sobre todo si la fecha ha sido fijada para un período largo; ella ya no podrá platicar con sus amigas ni con otras personas sólo con los miembros de su propia familia, podrá salir sólo en casos especiales en compañía de su madre y eso siempre y cuando esconda la cara bajo su rebozo y no se lo quite para nada. Si lo hiciese de otro modo, sus futuros suegros tendrían el derecho de rechazarla. Durante el tiempo que va desde la tercera visita hasta el día del matrimonio, cada semana la joven deberá ir a casa de sus futuros suegros para llevarles carne, pan, chocolate, leña y un jarrón con agua; debido a que los ojos de agua distan del lugar en donde se asientan las casas, el agua constituye un regalo apreciado.

Antes de que se efectúe la ceremonia de matrimonio se lleva a cabo una fiesta llamada *ciuatlale* o presentación de la joven; en esta ocasión el novio y sus padres van a ver a la joven para platicar de la fecha del matrimonio. Para esta ocasión, la casa de la muchacha es arreglada, los mejores platos de la casa se sirven con buena comida y el novio llevará un rosario y un petate nuevos que serán depositados al pie del *santokalli*. La joven permanece en la cocina hasta que se le llama para que se arrodele en el petate al pie del altar familiar, el novio entonces le pone el rosario alrededor del cuello y termina así la presentación de la novia. Entonces se fijará la fecha de la boda considerando el tiempo que tardarán los padres del novio en conseguir los recursos necesarios para solventar los gastos de la boda. Entre los cuatro padres buscarán al padrino adecuado para el joven y una madrina para la muchacha, cuando han llegado a un acuerdo, los cuatro van a ver a las dos personas elegidas según la importancia de cada una y se les lleva aguardiente como regalo, de igual modo, si los padrinos elegidos aceptan el regalo, entonces habrán aceptado el futuro compadrazgo.

Vestir al ahijado

El manejo del cuerpo vestido queda claramente expuesto en el proceso semiótico de vestir al ahijado. Se trata de una ceremonia en donde se evidencian las obligaciones sociales creadas por relaciones de parentesco por alianza. Las obligaciones de la madrina y del padrino son costosas, la madrina deberá regalar a la novia un rosario, un anillo o sortija de matrimonio, una canasta de raíz, una escoba pequeña, un peine, una calabaza, listones para las trenzas y collares. Entre los nahuas de Tlaxcala, se encuentra presente el intercambio de aretes que implica un compadrazgo por derecho propio a la vez que como un paso para el establecimiento de relaciones de compadrazgo más importantes y duraderas. El contexto general de los ritos y ceremonias del compadrazgo de aretes es la creencia de que el metal puesto contra la carne es una protección buena contra enemigos sobrenaturales y espíritus malévolos para las mujeres.¹⁸

Entre los nahuas de Tlaquilpa, la ropa es sin duda uno de los elementos más importantes que la madrina ha de obsequiar a la novia, ella debe darle una camisa, un rebozo, una falda y una faja y si tiene los medios, otro collar. El padrino deberá regalarle al novio, un anillo o sortija de matrimonio, un rosario, un pañuelo, un sarape o jorongo y unos huaraches. Una vez que la madrina y el padrino han “vestido” a la novia y al novio respectivamente, tiene lugar la ceremonia religiosa; el matrimonio civil es esporádico, el ritual importante es la boda en la iglesia. Luego de la misa se desarrolla la fiesta en casa de la madrina, allí asistirán todos los invitados a beber chocolate excepto los padres del novio. Enseguida los invitados se dirigen a la casa del novio en donde se les ofrece café y aguardiente; los nuevos esposos solo beben café y los demás beben aguardiente. Entonces todos se dirigen al umbral de la casa para purificar con incienso a los novios. La madre del marido toma un ramo de flores y limpia o barre de cabeza a las manos a su hijo, son el mismo ramo, lava o limpia a su nuera de la misma manera.

Después de esto tiene lugar la ceremonia de la enflorada en donde se les imponen collares de flores a los novios, a sus padres y a los asistentes. Acto seguido tiene lugar el banquete que consiste en atole negro, tamales, frijoles, y moles. Los padrinos, la madrina y los padres del marido ofrecen un pequeño discurso a los asistentes y después tiene lugar el baile si es que ha habido los medios suficientes para contratar a una banda de música o en casos extraordinarios, a un conjunto musical. En algunos lugares se efectúa también otra ceremonia llamada del perdón que se realiza después de la ceremonia religiosa. El perdón consiste en la visita a casa de la novia de todos los asistentes al acontecimiento para presenciar la solicitud

¹⁸ Hugo Nuttini y Betty Bell, *Parentesco ritual: estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcalal rural*, FCE, México, 1989, pp. 189.

de perdón por parte de los novios a los padres de la novia y también a los papás del novio; durante esta ceremonia:

Todos se forman y le tienen que pedir perdón a los papás del novio y de la novia. Les dicen que los perdonen, que ellos se pasan así por su familia porque ya se fueron a consagrarse y allí el papá va a traer un petate pa' que se hinquen frente al altar y allí los hincan y el papá de la novia es el primero que les tiene que dar un consejo. Al muchacho le dice que tiene que ser responsable de la muchacha que ya es de él, que el muchacho tiene que cuidar de ella y que pos que no le tiene que faltar nada y que ellos tienen que ponerse a trabajar y por si llegan a tener hijos, el muchacho los tiene que proteger, lo mismo la mujer, tiene que cuidar al muchacho y él también si algún día se llega a enfermar, tiene que ver por él.. Casi siempre se dice lo mismo, en algunas palabras cambia pero es lo mismo, o sea que el muchacho tiene que cuidar a la muchacha, que ya no tiene que andar con otras como cuando era soltero, que, que por aquí, que por allá; que la muchacha también que se olvide que fue soltera, porque ya es casada, o sea eso es de siempre, de siempre.¹⁹

Después de la fiesta posterior a esta ceremonia, tiene lugar la fiesta llamada "bailar al guajolote". En esta fiesta se hace un día después de la boda propiamente dicha y consiste en realizar una danza cuya función será la de reforzar los lazos de parentesco de las dos familias que se unen por la boda de los jóvenes:

Al otro día de la boda, todos los de la fiesta se van para casa del novio y allí tienen que bailar el guajolote. Allí el guajolote lo matan, le quitan las tripas y todo; entonces así entero lo hierven, sin pluma y ya este lo ponen en la canasta pero le ponen la servilleta y lo ponen en la mesa y también le ponen los tamales y lo que le quepa a la canasta: licores, cervezas y todo eso le ponen, eh...son dos canastas, dos así bien adornaditas, de plástico...Ya lo bailan y esa parte tienen que componer otra botella de licor adornada y el sahumero y este...aparte otra canasta de tamales o dos y eso lo da el novio, la casa del novio, Todo eso se hace en una fila y lo bailan, bailan el guajolote.

El baile es como un son, adelante va el sahumero y luego la jícara con maíz pero tapado con un trapito y lo van soltando. Luego (las canastas con) los guajolotes y luego atrás los tamales y más atrás los licores y así ya terminan de bailar y un guajolote lo entregan al padrino de lazo, el que los llevó a la iglesia y el otro guajolote se lo dan a los papás de la muchacha. Y allí ya ellos se despiden y cada quien a su casa pero el guajolote no lo llevan, lo dejan allí en la casa del novio, entonces al otro día los novios y sus papás o las personas que los dirige tienen que ir con ellos a la casa de la novia y allí la novia tiene que ir a cocinar el guajolote, hacer el mole y tortillas, todo y vuelven a poner otra mesa, con todo y nuevos esposos y ya comparten todo, las dos familias.²⁰

De la misma forma que en los bautizos, en las ceremonias de matrimonio, la indumentaria juega un papel importante. El bautizo, el matrimonio, la primera comunión y los funerales son ceremonias en donde el cambio de ropa como expresión clara de la importancia del *cuerpo vestido*, funciona como marcador de identidad étnica ya que permite crear relaciones de diferenciación interétnica pro la vía de la oposición al apropiarse de diseños, técnicas y modalidades locales de intercambio quizá no en el plano material dado que en la mayoría de los pueblos puede observarse una constante, pero sí en cambio, en el plano

¹⁹ Comunicación personal con la Sra. Cornelia J., mayo 2000 en Tlaquilpa, Ver.

²⁰ Comunicación personal con la Sra. Cornelia J., Tlaquilpa, Ver.

simbólico. Por ejemplo, entre los habitantes de Tlaquilpa el textil intercambiado es tejido por mujeres de la comunidad confiriéndole una característica de doble pertenencia: al grupo étnico y a la comunidad indígena. En este sentido la identidad interétnica que se crea por oposición obedece más a una lógica de diferenciación intergrupala vía habilidad que a una lógica explícita de conflicto.

Ritos funerarios

Es costumbre en la sierra que cuando la familia de un enfermo supone que éste entra en agonía, le da un baño en el temascal o inmediatamente después de la muerte si es que no fue posible antes. El baño es más importante que la ayuda espiritual de un sacerdote católico, esto no implica que los indígenas rechacen los ritos de la iglesia católica, en todo caso, otorgan mayor importancia a “la costumbre”. Los parientes del difunto habrán de buscar un padrino o una madrina que se encargue de comprar ropa nueva para “vestir” al difunto y mandarlo vestido y no desnudo a su nueva morada. Una vez vestido, el muerto es o enrollado en un petate amarrado con mecates entre los que se entrelazan flores o depositado en un ataúd generalmente de madera. En las comunidades más lejanas o en situaciones de mayor pobreza que el resto, el petate se utiliza con mayor frecuencia

Junto al cadáver se coloca una mochila o bolsa de algodón en donde se depositan objetos que le serán necesarios en su último viaje; estos objetos son básicamente una tortilla, un carrizo de caña con agua, sal, chocolate, agua bendita y un bastón pequeño. La tortilla le servirá de alimento, la sal servirá para alimentar a los borregos que hay en el lugar a donde va e impedir que lo devoren a él, en varias comunidades, en lugar de borregos se piensa que hay todo tipo de animales del monte que son peligrosos; el chocolate para pagar el pasaje que le habrán de cobrar por cruzar el río que lo separe de esta vida, el bastón le ayudará a defenderse de los perros que lo van a atacar al cruzar el río; el agua bendita así como otros elementos se utilizan según el oficio del difunto y la comunidad a que pertenezca. Por ejemplo, si ha muerto un joven soltero, se le coloca en la mano derecha una veladora como símbolo de la mujer que el no tuvo en vida; si muere una muchacha soltera, también se le coloca una veladora simbolizando al marido que no tuvo.

Si muere una mujer casada y de oficio tejedora, es costumbre enterrar junto con ella los utensilios principales de su oficio como por caso el malacate y el telar de cintura; la ropa de la difunta se quema una vez que su cuerpo ha sido entregado, tarea de una de sus hijas o de alguna pariente cercana. Si la hija de la difunta aún no es casada, a veces el telar no se entierra con la difunta y queda en manos de la hija soltera. Actualmente debido a que muchas jóvenes ya no saben tejer y tampoco quieren aprender debido a que prefieren buscar un trabajo fuera de sus comunidades, esta práctica se está cambiando y en lugar de sepultar los instrumentos propios de la mujer como son el telar de cintura y el malacate, entierran lo que más le haya gustado en vida. Tuve oportunidad de observar como a un joven soltero muerto en Tlaquilpa lo sepultaban con un *walkman* que había llevado a la sierra después de trabajar en la ciudad.

Antes del entierro tiene lugar el velorio al cual asisten todos o al menos la mayoría de los miembros de la comunidad, en ocasiones también asiste gente de comunidades cercanas que han conocido al difunto y que tienen el deber de “acompañar” al velorio. En el velorio la familia del difunto ofrece café a los asistentes y aguardiente sólo para los hombres pero todos los asistentes participan del velorio, por ejemplo las mujeres llevan flores blancas, velas o veladoras; los hombres llevan botellas de aguardiente o leña. Esta práctica involucra a la comunidad y también “habla” de la relación del difunto con el pueblo ya que si fue una persona de bien y respetada, todo el pueblo habrá de acompañarlo en su viaje de regreso a casa. Por el contrario si fue una persona que no respetó las costumbres y que no fue considerada persona de respeto, entonces poca gente “acompañará” al velorio. En el caso de ser un principal, existe

una reverencia comunal que en ocasiones obliga al acompañamiento aun cuando no se le haya conocido de cerca.

De regreso a sus casas, la gente que asistió al velorio debe sahumarse con copal blanco o al menos con el humo de un cigarro debido a la creencia de que la “frialdad” del muerto se le ha pegado y con el humo, ésta se desprende del cuerpo vivo. Existen casos en que esta práctica no es necesaria por ejemplo si el muerto fue un niño; por el contrario, si el difunto fue adulto y se ha sabido que su muerte tuvo que ver con algún tipo de “mal de ojo” o “embrujo”, entonces la purificación mediante el copal es absolutamente necesaria para no llevar el mal a la casa y a la familia de quien ha acompañado al velorio del difunto embrujado.

En todos los casos de velorio, los padrinos de muda de ropa tendrán un lugar destacado en el velorio y en el entierro ya que después de realizarse el sepelio, habrán de “parar” una cruz cada año durante cuatro años en la fecha del aniversario. La primera “levantada” tiene lugar al cabo del primer año, el padrino o madrina realizan la ceremonia del levantamiento de la cruz. En esta ceremonia el padrino o madrina visitan mandan a hacer la cruz con anticipación al carpintero del pueblo o la compran en las poblaciones más grandes, viajando en ocasiones hasta Orizaba para comprarla. La noche anterior al cabo de años, los padrinos asisten con toda su familia y amigos quienes llevan ramilletes de flores blancas hasta la casa de los compadres llevando la cruz de madera que han adornado con flores ya sea naturales o de papel encerado. En algunas comunidades, la procesión es encabezada por muchachos de la familia del padrino quienes van prendiendo cuetes a medida que avanzan hacia la casa de la familia del difunto. La cruz se deposita en el *santokalli* de la casa que ha sido adornado con flores y un mantel blanco para la ocasión.

Una vez allí se reza un rosario y después las mujeres de la familia del difunto ofrecen pan, chocolate, café o aguardiente durante la noche que habrá de durar esta velada. A la mañana siguiente muy temprano se dice otro rosario y luego el padrino levantará la cruz del *santokalli*; en algunos lugares la ceremonia termina aquí pero en otros, los padrinos realizan una procesión llevando la cruz hasta el panteón y depositándola en la tumba para regresar nuevamente a la casa de la familia del difunto para comer tamales y mole y sellar el compadrazgo que se ha establecido entre quien ha vestido al difunto y levantado la cruz y la familia del muerto. Esta práctica indígena es todavía muy común entre una gran parte de la población de ciudades pequeñas o pueblos del estado de Veracruz, como por ejemplo en Coatepec. El cambio de ropa del difunto es distinto ya que quien viste al muerto es el familiar más cercano y la ropa no deberá ser nueva sino la más elegante que el difunto haya poseído. La persona elegida para “parar la cruz” si se escoge como compadre de cruz y la ceremonia del cabo de año es similar a la ceremonia indígena de la sierra, evidenciando los lazos que existen entre una tradición mortuoria y otra.

En la actualidad, el cambio de ropa que marca el inicio de una relación de compadrazgo, implica también el cambio del individuo de un estado a otro tanto personal como social y es en este aspecto que la actividad textil desarrollada por las mujeres de ciertos lugares como Tlaquilpa cumplen una función específica al ser ellas las encargadas de tejer la ropa con que habrá de vestirse al individuo. En las comunidades más alejadas o con un cierto grado mayor de arraigo en la tradición, el padrino o la madrina no compran la ropa en las ciudades o en las tiendas de las comunidades comerciales como Tequila o Zongolica sino que la compran o cambian a las mujeres que se dedican a tejer para los demás y no sólo para su autoconsumo o a quienes tienen la fama de ser muy buenas tejedoras. Ellas forman parte del intercambio al ser las elegidas para elaborar las prendas nuevas y este hecho en muchos casos las incluye incluso en las ceremonias a realizarse.

El ahijado constituye un eslabón entre dos grupos familiares que a partir del momento en que se establece el compadrazgo, se relacionan entre sí como parientes rituales con un tipo de obligaciones recíprocas extensivas a ambos grupos domésticos de por vida. El acto de vestir

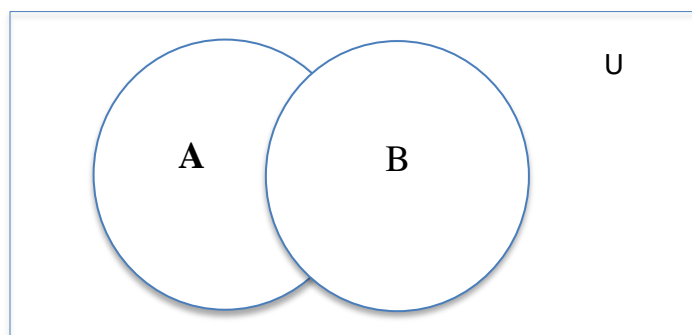
que realizan los padrinos se concibe como una acción de apoyo y respaldo para la integridad y el desarrollo de la persona: “gracias que ay pasaste a mi hijo por el bautizo” o “recibe esta ropita, que no digan que te mandé desnudo” frase que dicen los padrinos en el momento de vestir a un difunto.²¹

Actualmente las relaciones de parentesco ritual que se establecen mediante las diversas ceremonias de cambio de ropa continúan siendo parte vital del universo de sentidos nahua de la Sierra. Paulatinamente se han ido incorporando elementos de ornato, sin embargo la importancia de intercambiar prendas elaboradas al interior de la comunidad sigue siendo motor productor de sentidos. Contraria a la lógica de mercado, se buscan la prenda tejida por mujeres de la comunidad a pesar de que el costo sea elevado y el tiempo de producción más largo que la ropa “de tienda”. Las mujeres tejedoras continúan realizando estas prendas a la par de otras que serán vendidas a intermediarios-as o directamente fuera de las comunidades, en las ciudades medianas cercanas como Orizaba o grandes como Xalapa, capital del estado de Veracruz.

Existen muy buenas etnografías que describen las artesanías y a las organizaciones de mujeres tejedoras, Miguel Ángel Sosme Campos²² por ejemplo, hace un trabajo muy interesante sobre empoderamiento de las mujeres artesanas. Sin embargo ¿qué sucede con esas tejedoras “empoderadas” cuando se quedan dentro de la comunidad? ¿cómo vivencian la dinámica cotidiana? ¿Cuáles son las estrategias para resistir el rechazo de sus comunidades? ¿O acaso eso ya no sucede? Mi opinión es que sí sucede y que aún resulta necesario continuar en la investigación de hacia donde caminan tanto las artesanas como el textil-artesanía a la par que el *textil-cuerpo vestido* y la mujer que lo elabora e intercambia.

3 Diálogo entre semiosferas: *cuerpo vestido* como productor de sentidos

Recordando la propuesta de análisis tenemos los siguientes conjuntos:



U: Cultura nahua de la Sierra de Zongolica (zona fría)

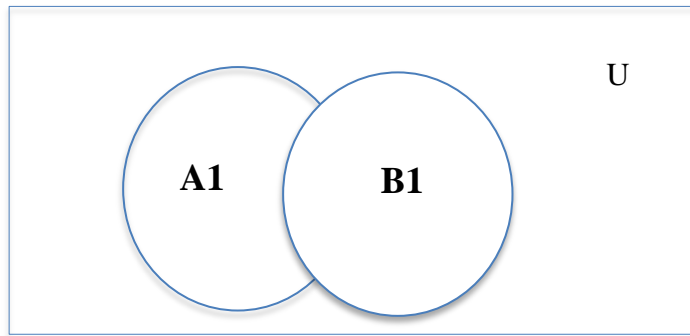
Semiosfera A: *productoras del textil*

Semiosfera B: *compradores-as del textil*

Espacio semiótico AB *cuerpo vestido*

²¹ Rodríguez López, 2000, *op. cit.*, p. 106.

²² Miguel Angel Sosme Campos, *Tejedoras de esperanza. Empoderamiento en los grupos artesanales de la Sierra de Zongolica, Ver.*, El Colegio de Michoacán, 2015.



U: Productoras del textil

Semiosfera A1 “cuerpo vestido”

Semiosfera B1 “ropa de tienda-distinta”

Espacio semiótico AB1: *tehwan/pinomeh*.

Como pudo advertirse, en el **universo semiótico**: *Productoras de sentido*, la indumentaria se convierte en la investidura simbólica que provee al individuo de la fuerza anímica necesaria para trascender su posición actual; el individuo que protagoniza este pasaje resulta ser el intermediario en el establecimiento de relaciones de compadrazgo entre dos grupos de parientes. El cambio de indumentaria se hace extensivo al grupo doméstico de su ahijado, es decir, a los parientes rituales del padrino; aún cuando se trate de una sola prenda nueva para cada uno, es suficiente para marcar la extensión de la relación que se establece entre el padrino y los miembros del círculo personal del ahijado.

Una vez que se ha desarrollado la ceremonia entre padrinos y ahijados, la relación de compadrazgo se antepondrá a las relaciones de parentesco o de afinidad previamente adquiridas como por caso entre hermanos quienes al involucrarse en una relación de parentesco ritual se tratarán como compadres antes que como hermanos. Los padrinos y su círculo de parientes más próximo contribuyen a proveer del sustento social que el individuo requiere para desenvolverse según el nuevo estatus adquirido, ampliándose por lo tanto, el rango de relaciones sociales e interpersonales y el respaldo ante situaciones imprevistas.²³

El compadrazgo por el estreno de objetos nuevos incluye una serie de ocasiones que deben ser categorizadas como maximización simbólica, es decir, el propósito de establecer estas relaciones es proporcionar la protección simbólica para el objeto mediato. Esto es característico de todos los apadrinamientos de compadrazgo, pero en los tipos de intercambio de objetos nuevos, es la función principal del apadrinamiento. Generalmente los compadrazgos por el estreno de objetos nuevos son de tipo tradicional, indudablemente sus componentes sincréticos se remontan a los ritos prehispánicos asociados con la adquisición de objetos útiles nuevos, que ciertos grupos étnicos lograron incorporar a la estructura de compadrazgo en la época colonial.²⁴

Por ejemplo, entre los nahuas de Tlaxcala este tipo de compadrazgo se reserva a objetos nuevos específicos que son particularmente importantes para la gente de las comunidades indígenas, principalmente utensilios domésticos, instrumentos agrícolas y aparatos nuevos, siendo los objetos sobre los cuales se establece la relación de este tipo de compadrazgo: automóviles, camiones, muebles, televisiones, radios, estufas, licuadoras, instrumentos musicales, arados, palas, etcétera.²⁵ Entre los indígenas purépecha de Michoacán es frecuente

²³ Rodríguez López, *ibid.*, pp. 108-109.

²⁴ Nuttini y Bell, 1989, *op. cit.*, p. 192.

²⁵ Nuttini y Bell, *ibidem*

el intercambio de objetos que implican “novedad” o diferencia de los utilizados tradicionalmente, por caso, en las bodas es costumbre regalar peroles, ollas y cubetas de peltre y plástico que sustituyen a la alfarería tradicional. Entre los nahuas de Tlaquilpa y Atlahuilco el regalar objetos nuevos no implica la novedad del artículo en cuanto a diferencia de objetos pertenecientes a la cultura propia, es decir, para que un objeto se considere “nuevo” hará falta que éste no haya sido usado por nadie anteriormente siendo necesario que tales objetos sean adquiridos mediante su compra; por esto las prendas y textiles tejidos a mano que se regalan a los novios se compran a las tejedoras del pueblo que se dedican a tejer “ajeno”.

De entre los varios planos de significado del uso del cuerpo a través del *cuerpo vestido* entre los indígenas de la sierra se adquiere en el contexto ceremonial y festivo que acontece durante el ciclo de vida de los individuos. Coincidiendo con Rodríguez López, la indumentaria funciona en estos ámbitos como un símbolo de la transición individuo de un estado a otro tanto social como personal. Además el intercambio de textiles nuevos no excluye a elementos tradicionales como el tipo de prenda o la actividad textil en sí, sino que los somete a un proceso de recreación de significado en donde un elemento ajeno a la cultura propia, se incorpora a la identidad étnica mediante la asignación de un sentido de pertenencia al *nosotros*.

El mecanismo específico mediante el cual el *cuerpo vestido* se carga de sentido simbólico se advierte en el hecho de que las prendas que se elaboran a mano por las tejedoras posee distintas funciones según las condiciones en que se establece su elaboración y adquisición posterior debido a que en la elaboración de cada pieza entran en juego varios elementos con significado profundo dentro del universo de sentidos nahua que se conjugan para dar lugar a una prenda-símbolo.

Sin embargo el objeto “textil” se somete a un proceso de *resignificación* cuando entra en contacto con **el universo de sentidos: cultura mestiza mexicana**, convirtiéndose en una artesanía con escaso valor de cambio. La estrategia de comercialización hacia el exterior de las comunidades productoras (Tlaquilpa y Atlahuilco) que han mantenido las tejedoras desde hace aproximadamente 20 años ha seguido cuatro opciones:

- 1) Tejer para otras comunidades
- 2) Tejer para la venta fuera de la Sierra a través de intermediarios-as indígenas
- 3) Tejer para la venta fuera de la Sierra a través de intermediarios- mestizos-as
- 4) Tejer para vender fuera de la Sierra sin intermediarios-as

De estos cuatro caminos, sobresalen los cambios sugeridos o solicitados explícitamente por los compradores-as. A través de cursos de capacitación de tejido, de introducción de telares no originarios (de pedales, araucano, agujas de tejido, ganchillo) de enseñanza de mejora en la calidad (usar forros para las prendas de lana sin proceso de suavizado) y de “rescate” a la cultura tradicional, el textil usado para “vestir al cuerpo” pasó a ser una “artesanía de Zongolica” encontrando nichos de mercado en las ciudades como Xalapa, Veracruz, CDMX y el extranjero a través del apoyo de instituciones gubernamentales y algunas particulares (las menos). De un “deber ser” femenino dentro de su universo de sentidos propio, la actividad textil se convirtió en una fuente de ingreso de subsistencia mientras duraron los programas mencionados. Sin embargo, una vez que los programas de apoyo llegaron a su fin, las productoras-artesanas comenzaron a replantearse la actividad textil como fuente de ingreso. Se cayó en el abandono del tejido por la mayoría de “nuevas” que aprendieron a tejer en los cursos, más no así por aquellas que ya sabían tejer “por que así es una mujer”. La dinámica posterior a los programas dio lugar a una búsqueda insistente de espacios de comercialización, se buscó la gestión para crear espacios destinados a “casa de artesanía”, a “talleres de artesanas”, “organización de artesanas” y sobre todo, se buscó hacer del textil un elemento que ayudara a la subsistencia de las familias de las mujeres tejedoras.

En su sentido superficial, el apoyo de organizaciones logró una mejora en la calidad de vida de las tejedoras, mientras tuvieron ayuda en la comercialización de prendas dentro de la

comunidad (opciones 2 y 3) no surgieron mayores dificultades que aquellas ligadas al reparto de apoyos económicos ya que generalmente se hacía a través de una “responsable” quien se encargaba de dar al resto ya fuera dinero de “apoyo” o como pago por las prendas. La problemática mayor esta anclada al universo de sentidos propio del grupo étnico: una mujer que sale de su casa, de su comunidad, de su espacio femenino permitido, es de tajo, considerada una “mala mujer”, una mujer que no debe, no puede y no debe buscar salir. Menos aún, salir sola. Las mujeres que se atrevieron a trasgredir esta norma, a su regreso fueron acreedoras del castigo de la comunidad, siendo el estigmatización la medida de sanción instaurada en consenso; estigma contenido en “chisme” sobre las actividades de las mujeres que salieron. Castigos físicos por parte de los maridos o la suegra; dejar de hablar con “esas” mujeres e incluso con sus hijos, fueron las mayores penas.

Cuando los apoyos terminaron, algunas mujeres se dieron cuenta que no había más que perder y que podría ser posible continuar con la actividad textil para producir artesanías, pero ya no sería posible hacerlo como antes, ya que la intermediación dio pie al robo de piezas, de rencillas entre miembros de la comunidad, toda vez que la venta generalmente se hacía y continúa haciéndose a consignación (se paga una vez vendida la pieza) Fue entonces cuando ellas decidieron salir de la comunidad a vender en Orizaba, en Xalapa o Veracruz.

A través de las redes de parentesco consanguíneo y sobre todo ritual, fue posible comenzar la venta de textiles –resignificados ya como artesanía- en las ciudades cercanas mediante ahijadas, ahijados y familiares que salieran a vender otros objetos o que trabajasen como empleadas domésticas. Por ejemplo, algunos hombres dedicados a la venta de muebles de madera (principalmente de la comunidad de Atlahuilco) consintieron en vender algunos textiles y juguetes de lana a la par de su mercancía. Ellos se llevan productos de sus familiares a consignación y pagan al regresar.

La principal estrategia observada en este tipo de dinámicas es la realización de dos tipos de textiles: para usar y para vender. El textil-vestido (*tzohtzol*) es el considerado para usar, es el textil con valor de uso simbólico que mantiene las cualidades necesarias para ser considerado propio, es aquel que se intercambia en las ceremonias de vestido; es el que refiere al *cuerpo vestido*. El textil que se confecciona para vender, es una textualidad diferente. Puede tratarse de una cotorina, un rebozo o una faja que a simple vista se advierten iguales al vestido-objeto, sin embargo, es totalmente distinto pues estamos frente a un objeto resignificado. El textil para vender atraviesa dos procesos de asignación de sentido, por un lado, se convierten en “artesanías” concepto que separa al textil de su relación simbólica con el *cuerpo vestido*. Por otra parte, el textil mismo se transforma en algo totalmente distinto cuando se aplica la sugerida “mejora en la calidad de las prendas” para que sean agradables a los compradores (por ejemplo, introduciendo forros de tela para que la lana no se sienta al tacto) i cuando se modifican los diseños tradicionales y las cotorinas, rebozos, tlahpiales y mangas dan paso a bolsas “modernas”, monederos, carteras, gorros, animales de juguete y muñecas.

La comercialización de este tipo de objetos artesanales –dada su manufactura- es un apoyo a la economía serrana, basada en las remesas de los trabajadores migrantes estacionales legales en USA (principalmente California en la cosecha de tomate) y algunos casos todavía basada en la agricultura de subsistencia. Sin embargo, no son un “éxito de venta”. Desde mi perspectiva, el hecho de que se continúen tejiendo de estas dos maneras habla de un proceso que dota de sentido a las prácticas culturales vigentes al interior del grupo étnico en su relación con los demás grupos socioculturales con los que tiene contacto en la vida cotidiana. Vista como un proceso comunicativo en el modelo de Shannon, la estrategia de comercialización del textil indígena es un canal que permite al grupo la pervivencia de una tradición de raigambre prehispánica y su continuación en la forma de una tradición textil con sentido propio al interior de la esfera de sentidos nahua en la zona fría de la Sierra de Zongolica

Esquema de Shannon

Emisor: Grupo productor nahua Receptor: Comprador no indígena Canal: Textil-artesanía Mensaje: Diferenciación étnica Retroalimentación: Resistencia cultural/

Vale la pena seguir trabajando en la investigación sobre qué sucede cuando ese vestido-símbolo se resignifica como “artesanía”, como un mero objeto con valor de cambio, como una mercancía o “etnomercancía” a decir de José Luíz Escalona Victoria²⁶. El textil indígena tradicional, el *vestido-símbolo*, el vestido *tehwan*, el *anmotzotzol* es distinto al textil-artesanía. No sólo se tejen objetos sin valor de uso al interior de las comunidades, sino que se confeccionan objetos deseados por el “público” *pinomeh*, por los otros. Y es que a pesar de que cada vez más mujeres deben salir de las comunidades como estrategia de supervivencia, el *textil-cuerpo vestido* en diálogo permanente con el *textil-artesanía* siguen construyendo una tradición que da forma al entramado cultural del México contemporáneo.

Bibliografía citada

DE LA PUENTE-HERRERA, Inmaculada, *El imperio de la Moda*, España, Arcopress, 2011.

EARLY, Daniel Kart, *Café, Dependencias y Efectos en las Comunidades Nahuas de Zongolica*, Ver. en el mercado de Nueva York, México, INI, 1982.

GUIRAUD, Pierre, *La semántica*, Colombia, FCE, 1997.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo Humano e Ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, UNAM, 1996

LOTMAN, Iuri M., *La semiosfera I Semiótica de la cultura y del texto*, Selección y traducción del ruso por Desiderio Navarro, Madrid, Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, 1996.

_____ *La semiosfera II Semiótica de la cultura, del texto, de la comunicación y del espacio*, Selección y traducción del ruso por Desiderio Navarro, Madrid, Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, 1998.

_____ *La semiosfera III Semiótica de las artes y de la cultura*, Selección y traducción del ruso por Desiderio Navarro, Madrid, Frónesis Cátedra Universitat de Valencia, 2000.

LOTMAN, Yuri M., *Universe of the Mind. A Semiotic Theory of Culture*, Introduction of Umberto Eco, Translation Ana Shukman, USA, Indiana University Press, 2001.

VAN DIJK, Teun A., *La ciencia del texto. Un enfoque interdisciplinario*, Barcelona, Paidós, 1996.

²⁶ José Luíz Escalona Victoria, “Etnomercancía y Sobrefetichización. Ensayo de mirada estereográfica” en: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* Vol 37, No. 148 Zamora, dic. 2016, Zamora, Mich, COLMICH, (http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-39292016000400259&lng=es&nrm=iso)

NUTTINI, Hugo y Betty Bell, *Parentesco ritual: estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcalal rural*, FCE, México, 1989.

RODRÍGUEZ LÓPEZ, María Teresa, *Ritual, Identidad y procesos étnicos entre los nahuas de la sierra de Zongolica, Veracruz*, Tesis doctoral inédita, México, UAM, 2000.

SOSME CAMPOS, Miguel Angel *Tejedoras de esperanza. Empoderamiento en los grupos artesanales de la Sierra de Zongólica, Ver.*, El Colegio de Michoacán, 2015.

Entrevistas

Sra. Cornelia J., mayo-junio 1998/ junio 1999 / mayo 2000 en Tlaquilpa, Ver.

Srita. Rosa I., agosto 2001

Personas de las comunidades de Tlaquilpa, Atlahuilco y Zacamilola, Veracruz, México de mayo de 1999 a noviembre de 2007 y noviembre 2016