

La base cultural de una rebelión nahua¹⁴

James M. Taggart

En enero de 1978 regresé a Huitzilán de Serdán tras una ausencia de año y medio. Caminando por la calle principal, durante el crepúsculo, me encontré con una comitiva de cuarenta nahuas, solemnes, que marchaba en dirección opuesta, empuñando antorchas y pintando las casas de mestizos con las siguientes consignas: “muerte a los ricos” y “la tierra es para quien la trabaja”. Los nahuas que participaron en esta manifestación invadieron dos potreros intestados y sembraron maíz con la intención de distribuir la cosecha entre ellos. Los insurgentes eran conocidos como la UCI, siglas que significaban Unión Campesina Independiente, un grupo político que en 1976 “organizó una manifestación de más de diez mil campesinos en la capital agrícola del centro Veracruz” (Beaucage, 1994, p. 40). Según Amnesty Internacional, la UCI fue afiliada a la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA), que fungió como escudo para varios grupos de campesinos (Amnesty International, 1987, p. 185). En el mismo año, afiliados de la UCI llegaron a la Sierra Norte para impulsar la ocupación de tierras intestadas (Edelman, 1980, pp. 35-36). En 1977, un grupo de nahuas invitó a unos integrantes de la UCI a Huitzilán. Esto marcó el comienzo de una rebelión, que presentó un reto serio para la autoridad mestiza, que había colonizado Huitzilán durante las últimas décadas, entre los siglos IX y X. Los nahuas en la UCI se convirtieron en una banda que dominó la política del pueblo. La rebelión duró siete años, durante los cuales hubo más de doscientos muertos en una comunidad de 2648 habitantes (Taggart, 1975, p. 33).

¹⁴ Esta ponencia es el resumen del libro *The Rain Gods' Rebellion: The Cultural Basis of a Nahua Insurgency* (Taggart, 2020). Agradezco mucho a Ana Karen Ramé Montiel por sus sugerencias sobre el contenido y la redacción del argumento.

En este artículo examino la base cultural de la rebelión, constituida por mitos que circulaban a través de la tradición oral de Huitzilán. Los narradores de los mitos mencionados en este trabajo eran hombres que habían participado en la vida religiosa del pueblo y que no se afiliaron con la UCI. Eran hombres serios y respetados, y es justo decir que expresaban críticas del sistema político y social que son ampliamente compartidas. Los narradores contaban que los dioses de la lluvia se juntaban para pegarle con relámpagos al *achane*, un habitante del agua terrestre que toma la forma de una víbora o lagarto y que fue el *tonal* (contraparte animal) de un presidente municipal que se había portado mal, al violar los valores nahuas. Los mitos sobre los dioses de la lluvia pegando al *achane* fueron fantasías de venganza. Los datos etnográficos de mi trabajo de campo sustentan la siguiente conclusión: los nahuas en Huitzilán se radicalizaron por medio de los mitos que ellos mismos circularon en su tradición oral. Mi propuesta es que la rebelión fue principalmente un movimiento político-comunitario que se originó en la cultura del pueblo.

Aportación teórica

Las observaciones anteriormente mencionadas se alinean con la teoría cultural sobre rebeliones desarrollada en la obra de James C. Scott (1977a, 1977b, 1985, 1990 y 2005). Scott explica que su propósito es transformar el paradigma para investigar las causas de insurgencias de campesinos (1977a, p. 5) mediante una crítica a las investigaciones que enfatizan “las causas” materiales de levantamientos. El problema es que las arduas condiciones materiales en las que la subalternidad vive son una condición necesaria pero no suficiente para explicar por qué unos se levantan en armas. Para entender las condiciones suficientes de una rebelión, Scott recomienda poner más énfasis en “los valores y las metas”, así como en su violación, pues esto provoca que los subalternos se rebelen contra del poder de la élite pese a los grandes riesgos que ello trae.

Así, Scott (1977b, p. 224) propone una estrategia de investigación que prioriza la cultura local, por medio de la cual los subalternos, dentro de una comunidad estratificada, expresan un “universo simbólico alternativo” que puede revelar las circunstancias sociales que los encauzan a la insurgencia. Scott menciona (1977a, p. 20) que el universo alternativo se encuentra en “los cuentos populares, dichos, mitos, poesía, bromas, y canciones”, donde los subalternos expresan su descontento y sus aspiraciones a una vida mejor.

Una condición imprescindible para una rebelión es la formación de una conciencia revolucionaria, que suele venir de fuera de la comunidad. Su llegada se da

por medio de intermediarios, como lo es el pueblo, y que conocen el mundo de afuera, donde han participado en movimientos políticos (véase Friedrich, 1970, 1986; Schryer, 1990). Los intermediarios interpretan las ideologías políticas y las traducen a términos locales que los habitantes del pueblo pueden comprender. Mi argumento es que en Huitzilán no hubo intermediarios de este tipo y los nahuas se radicalizaron por sí mismos con sus propios mitos.

Contexto

Huitzilán es un pueblo biétnico en la Sierra Norte de Puebla¹⁵. En 1969 consistía de 2373 nahuas, que hablaban nahuatl en casa, originarios del lugar. Nahuatl es un “T-dialecto de nahuatl”, en el que se ha perdido el sonido de *tl* (Karttunen, 1992, p. xxi). Además, 275 mestizos vivían en Huitzilán, cuyos antepasados migraron de Cuetzalan, Tetela de Ocampo y otros lugares de la misma sierra durante las últimas décadas del siglo *ix* y *x* y las primeras décadas del siglo *xx*. En un inicio, Huitzilán estaba bajo la jurisdicción de los jefes políticos en Tetela de Ocampo, quienes eran dueños de abundantes tierras, a pesar de no residir en el pueblo. Los jefes políticos y, posteriormente, el cacique Gabriel Barrios (Brewster, 2003) administraron Huitzilán desde Tetela, con la ayuda de dos familias mestizas: una originaria de Tetela y la otra de San Antonio Rayón, localidad ubicada en las inmediaciones de Cuetzalan. Estas dos familias llegaron a ser la élite del pueblo. Eran dueñas de muchas propiedades y comerciantes que exportaban café, y esta situación los llevó a tener conexiones políticas con Tetela. Dado el poder económico, relaciones con jefes políticos y con el cacique Barrios, eran quienes manejaban la vida política en la comunidad.

La mayoría de los nahuas se convirtieron en subalternos, llevando a cabo intentos por cultivar milpas para llenar sus graneros y evitar pasar hambre. Vivir de este modo les fue difícil debido a la falta de tierra. Los nahuas experimentaron alivio cuando el municipio de Huitzilán recibió 335 hectáreas de tierra ejidal, de las cuales 27 hectáreas constituyeron el barrio de Ixtahuatalix, que está dentro de la actual cabecera del municipio de Huitzilán. Dicha extensión era propiedad de los jefes políticos de Juan N. Méndez e Isidro Grimaldo, y posiblemente de los descendientes de Juana Gutiérrez, quien fue una de las primeras mestizas que se estableció en Huitzilán, alrededor de 1880. El ejido más grande era de 295 hectáreas y está

¹⁵ En algunos mapas recientes se refiere a la Sierra Norte de Puebla como “nonrrental”. Gracias a Ana Karen Ramé Montiel.

localizado en Chachaloyan, entre la cabecera de Huitzilán y la junta auxiliar de Totutla. Allí, varios nahuas de Huitzilán cultivan sus milpas (Taggart, 1975, p. 32).

Metodología

Mi método para comprender el papel que jugó la cultura local nahua en la insurgencia de la UCI consistió en recopilar mitos de la tradición oral, hacer entrevistas y tomar notas de observaciones durante tres periodos de trabajo de campo en Huitzilán: (1) antes, (2) durante y (3) después de la rebelión. El primero de ellos fue entre 1968 y 1975, antes del inicio del levantamiento de la UCI en Huitzilán. El segundo fue en el invierno y primavera de 1978, durante los primeros meses de la rebelión. Por último, el tercero fue entre 2003 y 2012, años después del fin de la rebelión.

Organización de la ponencia

Este trabajo contiene cinco apartados: (1) mostrar que los mitos son memorias colectivas de rebeliones anteriores que han tomado lugar en la Sierra Norte de Puebla; (2) notar cómo los mitos ofrecieron un modelo para la rebelión que ocurrió en Huitzilán entre 1977 y 1984; (3) demostrar el papel que ha jugado la cultura local en convertir el descontento social y económico-étnico en un levantamiento; (4) identificar las señales de revitalización de los nahuas durante los primeros meses de la rebelión, (5) y presentar el mito como una memoria colectiva de la rebelión de la UCI años después de que terminara.

(1) Memorias colectivas de rebeliones anteriores en la Sierra Norte de Puebla

En 1975, un año antes de que los miembros de la UCI aparecieran en la Sierra Norte de Puebla, Miguel Ahuata, nahua que residía en Huitzilán y quien jugó un papel importante en la vida religiosa de su pueblo, narró el mito de “El cura y el presidente”. Este trata de un presidente municipal que negó reciprocidad al cura del pueblo, ya que no le dio de comer después de haber recitado una misa. El sacerdote esperaba que el presidente mandara a alguien con su comida, pero todo fue en vano porque nadie apareció. Sufriendo hambre, el cura fue en busca del presidente, pero no lo pudo localizar.

Un día, cuando el cura estaba recitando otra misa, un viejito apareció en la puerta de la iglesia y oyó al cura decir que no había podido encontrar al presidente,

quien estaba obligado a proveerle comida. Escuchó al cura declarar que había buscado en vano por cielo, mar, tierra e infierno al presidente. El viejito contó a los fiscales que él sí sabía dónde estaba el presidente: en la forma de un *achane*, sentado en un charco de agua. Como fue mencionado, el *achane* es un animal que habita en las aguas terrestres y, en este caso, toma la forma de una víbora con doce cabezas. El *achane* es el *tonal* o contraparte animal del presidente y los dos comparten el mismo destino. Los fiscales pasaron el mensaje al cura y él habló con el viejito, quien se ofreció juntar doce compañeros y doce compañeras para matar al animal que habitaba en el charco. Los doce compañeros y las doce compañeras son dioses de la lluvia o *quiyauhteomeh* (plural). El viejito es un *quiyauhteot* (singular) o dios de la lluvia que toma la forma de un ser humano.

La palabra nahuatl *quiyauhteot* es la combinación de *quiyahuit* ('lluvia') y *teot* ('dios'). El viejito es lo que López Austin (1989 [1973]) llama un hombre-dios, que aparece en la forma de un ser humano y comparte la esencia de un dios. Los *quiyauhteomeh* están dispuestos a pegarle al *achane*, que también es el presidente, con relámpagos, porque él practica la reciprocidad negativa al no cumplir con su deber de dar de comer al cura. Es decir, el viejito, u hombre-dios, organizó una rebelión contra el presidente por haberse portado mal. El mito reconoce que se corre peligro al participar en una rebelión. Las compañeras y los compañeros pegaron a la víbora de doce cabezas con rayos, pero no lograron matarla, por lo que se quedaron atrapados dentro del cuerpo del animal. Para sacarlos, el viejito se convierte en un rayo, entra por una de las bocas de la serpiente y saca a todos sus compañeros. La rebelión tuvo un buen resultado cuando el cura fue otra vez en busca del presidente y lo encontró muerto en su cama, debido a los golpes que recibió cuando los *quiyauhteomeh* le pegaron a su *tonal*.

Este mito de Miguel Ahuata fue el primer ejemplo de relatos que yo había oído de los dioses de la lluvia en la mitología de los nahuas en Huitzilán, en torno a la organización de rebeliones en contra de las autoridades que se comportan mal. Los dioses de la lluvia son partidarios de los nahuas en muchos sentidos. Ellos traen la lluvia con el agua que los *achane* sacan del mar. Ellos se manifiestan como relámpagos, especialmente cuando traen la lluvia y depositan un *ateot* o piedra de jade o turquesa en un pino que siempre trae buenas cosechas del maíz a la persona que la toca. Los dioses de la lluvia son personajes que tienen antecedentes en el antiguo culto de fertilidad, acorde con el término acuñado por Johanna Broda (1971). Tanto en el Huitzilán contemporáneo como en el de la época antigua, el culto a la fertilidad es asociado con seres que habitan en los ámbitos terrestres y pluviales. Los seres de las aguas terrestres de la actualidad se originaron de los ministros de

Chalchiuhtlicue, y los de las aguas pluviales eran los ministros de Tlaloc. En los siglos subsecuentes, los nahuas han adaptado este culto para que esté más apegado al contexto actual.

Los mitos de la rebelión de los dioses de la lluvia que forman parte de esta creencia también son memorias de varios levantamientos que han tomado lugar en la Sierra Norte desde antes de la época colonial. Tomando en cuenta la rebelión de la UCI en Huitzilan, los nahuas, totonacos, otomíes y tepehuas que residen en la Sierra Norte de Puebla han participado en, al menos, ocho levantamientos; todos relacionados con los dioses de la lluvia (Masferrer, 2006, pp. 246-252; Stresser-Péan, 2012 [2009], pp. 63-110; Thomson, 1991; Taggart, 2007 y 2008).¹⁶ Los primeros seis tomaron lugar durante la época colonial y fueron en contra de los frailes y sacerdotes seculares que trataron de convencer a los indígenas de abandonar su religión y convertirse al catolicismo. La resistencia manifestaba aspectos para expulsar a los criollos y mestizos que habían colonizado la Sierra Norte de Puebla (Stresser-Péan, 2012 [2009], pp. 63-110).

El levantamiento anterior a la rebelión de la UCI que podría ser una memoria colectiva en el mito de Miguel Ahuata en Huitzilan fue el de Pala Agustín Dieguillo en Cuetzalan (Thomson, 1991). Pala era el miembro del batallón de nahuas de la Sierra Norte que participó en las batallas de Puebla durante la Intervención francesa (1861-1867). Cuando regresó de la guerra, organizó una resistencia en contra de las *gentes de razón* que estaban colonizando la región alrededor de Cuetzalan por medio del uso de la Ley Lerdo, para comprar las tierras comunales de los nahuas. Un vestigio de las batallas en Puebla en el mito de Miguel Ahuata consiste en el uso de imágenes de tempestades, asociadas con dioses de la lluvia —relámpagos y truenos—, que replican las armas de fuego, particularmente los cañones. Hoy en día, los nahuas en Huitzilan representan dioses de la lluvia como soldados armados con armas de fuego.

(2) El modelo de la rebelión nahua en Huitzilan que tomó lugar entre 1977 y 1984

El mito que narró Miguel Ahuata sirvió como un modelo para la UCI, sobre todo durante los primeros meses de la rebelión. La conexión principal entre la rebelión de la UCI y el mito es que los dioses apoyan a los nahuas que cultivan maíz. En la

¹⁶ Véase Elio Roberto Masferrer Kan (2006, pp. 246-252), quien hace una descripción interesante de los movimientos políticos de varias metas, no solamente de levantamientos de subalternos que han tomado lugar en la Sierra Norte de Puebla durante los siglos IX y X.

opinión de un narrador nahua, los dioses atraen la lluvia, que es un recurso imprescindible para el cultivo de una milpa, pero también traen la semilla de la planta del maíz. Para él, eso significa que los *quiyuahteomeh* aman a los nahuas. Una semejanza entre el levantamiento de la UCI y la rebelión de los dioses de la lluvia es que ambos usaron tácticas colectivas. Para llevar a cabo las rebeliones, tanto los dioses de la lluvia como los nahuas en la UCI trabajaron colectivamente. Los dioses se juntaron en grupos de doce para atacar a la serpiente de doce cabezas. Los miembros de la UCI formaron un grupo de aproximadamente cuarenta hombres que participaron en contingentes, invadiendo potreros intestados y sembrándolos de maíz, con la intención de compartir la cosecha entre ellos, cual miembros de una familia extendida.

Los insurgentes de la UCI valoraban el trabajo de uno basándose en la capacidad para producir maíz, el suficiente para sostener una familia durante un año. Muchos nahuas en Huitzilán inculcan este valor en sus hijos. Los miembros de una familia que vive acorde a este valor trabajan juntos en la milpa y comparten la cosecha en un solo granero, para el uso de las mujeres que preparan la comida. El valor de trabajar por uno se basa en una ética de reciprocidad, según la cual los miembros de una familia participan en un intercambio de tareas domésticas. Los hombres y las mujeres hacen tareas diferentes y muy laboriosas para producir las materias básicas y, posteriormente, prepararlas en comidas.

Los nahuas en Huitzilán expresan el valor de reciprocidad cuando hablan del amor que ellos tratan de cultivar en la familia (véase Good, 2004). Un nahua explicó lo que el amor significaba para él: “Si trabajas bien con una persona, uno lo quiere porque él o ella está haciendo lo que yo haría, pero no lo puedo hacer trabajando solo” (“*Cual centequitih, no quitazohita, porque yeh quichiutoc de non chihuahquia ahmo nihueli*”). Practicar la reciprocidad negativa es vivir sin amor y es la justificación por la que los dioses de la lluvia castigaron al presidente en el mito que Miguel Ahuata narró en 1975. Los dioses atacaron con relámpagos, matando al presidente, porque no cumplió con la obligación recíproca de dar comida al cura tras haber cantado en la misa.

Pese a que Miguel no especificó la etnicidad de los personajes en su mito, es justo decir que su narración se refiere a la reciprocidad negativa de la que los nahuas acusaron a unos mestizos, si no es que a todos, de practicar en Huitzilán. Desde el punto de vista de muchos nahuas en 1975, los mestizos que colonizaron Huitzilán en los siglos anteriores practicaron la reciprocidad negativa cuando incautaron las tierras de los nahuas con poca remuneración. El resultado para los nahuas fue muy poca tierra para cultivar maíz y frijoles, lo que se tradujo en una cantidad insuficiente

para sostener una familia por un año. Los nahuas de Huitzilán asocian la reciprocidad negativa con la envidia, que es la otra cara del amor. Un nahua explicó el concepto de envidia o *nexicoliz* de la siguiente manera:

La envidia es como el hambre. Uno quiere algo que una otra persona tiene [...] Es como el hambre. Es amargo, muy amargo. Uno sufre con algo amargo porque uno no tiene lo que quiere. Es muy amargo saber que alguien podría regañarnos o estar enojado contigo. Comerás algo amargo que te hace sufrir porque nadie te quiere.

(“*Non no como iazquia non mayana nohon nexicol. Yeh quinequi ma no quipiya... Huan nexicolot pos cualayot. Chichic vaya chichic. Chichiccarnictoc porque ahmo quitztani. Ten chichiya por cuando cuaticmatiquitocan techahhuatitoqueh o techahueliztoqueh. En lugar titacuaz ten tichichiccamiqui porque ahmo mitztazohta*”).¹⁷

Los nahuas que yo conozco tratan de promover el amor en la familia y reprimir la envidia. Para ellos, es una emoción muy negativa porque el envidioso no está dispuesto a trabajar por uno. Desde el punto de vista de los nahuas, los mestizos muestran su envidia en forma de codicia, cuando usan artimañas para aprovecharse de los pobres pagándoles poco por su trabajo y arrebatándoles sus terrenos. Es posible que los nahuas en la UCI invadieran los terrenos intestados porque envidiaban a los mestizos, que son los ricos en Huitzilán.

El antropólogo George Foster (1972) propuso la teoría del bien limitado, según la cual los campesinos en México y otros lugares muestran envidia en su vida cotidiana. Por creer que el bien es limitado, ellos llegan a la conclusión de que los que son más ricos han arrebatado una porción más grande del bien que les corresponde. Sin embargo, la teoría de Foster no concuerda con la de Scott (1977a, p. 5), que propone que el punto de partida de una investigación de una rebelión son los valores. En el caso de la UCI, más vale poner peso en el valor de trabajar por uno que en la envidia; emoción propia de los nahuas que ven con malos ojos.

El mito del presidente y el cura, que Miguel Ahuata narró en 1975, es prueba de que la tradición oral que circulaba entre los nahuas de Huitzilán contenía mitos que expresaban una conciencia revolucionaria antes de que los líderes de la UCI hubieran llegado a la Sierra Norte de Puebla. La conciencia revolucionaria es parte

¹⁷ Hernández, N. Á. “Tzopec-chichic”, 7/15/09, p. 593.

de un “universo alternativo” (Scott, 1977a, p. 20) en que los nahuas podían imaginarse libres de la opresión de los mestizos, quienes ostentan el poder económico y político en el municipio.

La UCI llegó a la sierra en 1976 y convocó a los nahuas en Zacapoaxtla. Les propuso invadir la finca de Gustavo Macip y su hermano René (Edelman, 1980, pp. 35-36). Este evento ocurrió un año después de que Miguel Ahuata narrara su mito del presidente y el cura. Durante 1976-1977, los miembros de la UCI bajaron por una brecha hacia Pahuata, que se localiza a una hora y media a pie de Huitzilán. Ahí, propusieron un levantamiento en contra de los terratenientes en el municipio de Xochitlán, vecino de Huitzilán. En 1977, alrededor del 12 de diciembre, el día de la Virgen de Guadalupe, un pequeño grupo de nahuas caminaron de Huitzilán a Pahuata para solicitar ayuda, pues pretendían formar un grupo en su pueblo.

(3) El papel que ha jugado la cultura local en convertir un descontento en levantamiento

Uno de los desafíos para la teoría cultural de las rebeliones es explicar cómo el descontento se convierte en rebelión. Muchos viven por años y siglos como subalternos en sociedades de clases y no se levantan en armas contra sus opresores. Varios investigadores han tratado de enfrentar este desafío, enfocando su atención en el papel que juegan las organizaciones agrarias en fomentar levantamientos. Pero en el caso de la rebelión en Huitzilán, los organizadores de la UCI jugaron un papel limitado. El organizador de la UCI que llegó a Huitzilán, desde Pahuata en 1977, no tenía una relación con los nahuas. Unos mestizos decían que se llamaba Felipe Reytez de Herrera y que era de Veracruz, y otros decían que era de Xochiapulco. Él no estuvo en Huitzilán por mucho tiempo: pocos meses después de haber formado un grupo de la UCI en Huitzilán, en 1978, pistoleros afiliados a la élite lo asesinaron. La rebelión duró bajo el mando de los nahuas que habían entrado en la UCI hasta 1984, cuando Antorcha Campesina tomó el palacio municipal.¹⁸

No cabe duda de que la UCI jugó un papel importante. Se piensa que el líder se implicó al aconsejar invadir tierras intestadas y organizar los desfiles por las calles principales de Huitzilán, pintando, también, las casas de los ricos con consignas amenazadoras. Aunado a esto, el organizador dio discursos en español desde la casa de un nahua que vivía arriba de Talcuaco, localidad en la que estaba uno de los potreros que fue invadido. Los discursos denunciaban a los ricos y eran

¹⁸ Véase Ana Karen Ramé Montiel (2013), para un informe sobre los nahuas en la época de la Antorcha Campesina en Huitzilán.

apologéticos a la invasión de los potreros intestados. Talcuaco se había convertido en un símbolo de la historia de la colonización de Huitzilán por mestizos. Era, a su vez, uno de los varios terrenos propiedad de Juana Gutiérrez, quien presuntamente vino de San Antonio Rayón en 1880 con monedas de oro y compró bastantes tierras en Huitzilán.

Para la teoría cultural de las insurgencias resulta importante conocer la razón por la que algunos nahuas fueron a Pahuata: para invitar al representante de la UCI a ir a Huitzilán. Hay varias historias y varios mitos que circularon en la tradición del pueblo y que explican el porqué de esta situación. Un nahua, al que voy a llamar con el seudónimo “Petzin”, quien vivía arriba de Talcuaco, fue con otros nahuas a Pahuata para invitar al dirigente local de la UCI. Después, Petzin prestó su casa para que fuera el cuartel de la rebelión. En la opinión tanto de nahuas como de mestizos, Petzin visitó Pahuata con el fin de hablar con organizadores de la UCI porque, para ese momento, él tenía problemas con otro nahua, a quien llamaré con el seudónimo de “Bruto”, su rival en las atenciones de una mujer que vivía también en la misma sección de la comunidad. Tanto Bruto como Petzin tenían otras mujeres y Bruto había amenazado a Petzin por haber hablado con esta mujer en específico. Según los nahuas y mestizos que cuentan esta historia, Petzin quiso formar un grupo de la UCI en Huitzilán para protegerse de las amenazas de Bruno.

Sin embargo, otra historia circulaba, y se está convirtiendo en mito. A esta la llamaré “La esposa raptada”. Comienza en abril de 1977, siete meses antes de que Petzin se dirigiera a Pahuata. La esposa de Petzin estaba descontenta, probablemente porque su marido tenía un romance con otra mujer. La esposa salió del hogar y empezó a trabajar de empleada doméstica en la casa del mestizo, quien sostenía que él tenía derechos al potrero de Talcuaco. El hijo de este mestizo quiso hacer a la esposa de Petzin su amante y la metió en una casa escondida, donde él la podía visitar cuando quisiera. La esposa de Petzin no soportó la situación y regresó con su marido. El hijo del mestizo y su primo fueron a la casa de Petzin, con armas en mano, le quitaron a su esposa de la cama matrimonial, delante de él, y la regresaron a la casa escondida, donde el hijo podía seguir aprovechándose de ella.

Los nahuas convirtieron esta historia en un mito conocido como “Malintzin” — el nombre en náhuatl para María, común entre las mujeres nahuas en Huitzilán—. Miguel Fuentes de Ixtahuatlax me contó este mito en 1978. Inicia cuando Malintzin iba por una carga de maíz para hacer sus tortillas y pasaba por un manantial. Se quitó la carga y tomó agua. Al momento de hacerlo, vio en el suelo a un niño de más o menos tres meses. La mujer bajó para recogerlo, pero descubrió que él se había transformado en una serpiente que la llevó al agua. Los de su pueblo no la

podían encontrar después de sacar toneles de agua del manantial. Miguel Fuentes identificó a la serpiente como el diablo.

“Malintzin” fue uno de los mitos más ampliamente diseminado en 1978, pues alude a la motivación de Petzin de ir a Pahuata para invitar al organizador de la UCI a Huitzilán y ofrecer su casa como cuartel de la rebelión. Petzin fue motivado con el deseo de vengarse del hijo del mestizo que había robado a su esposa delante de él. De hecho, durante la rebelión, Petzin le disparó en el estómago y sus compañeros en UCI quemaron la casa de su padre. Los nahuas convirtieron la historia de la esposa de Petzin en el mito “Malintzin”, para disfrazar la identidad de la familia del hijo de la élite. En aquel entonces, los nahuas no confiaban abiertamente en criticar la mala conducta de ciertos mestizos en su pueblo. El mito de “Malintzin” es un buen ejemplo de lo que Scott (1990, pp. 18-19) llama “la política de disfraz”, que suaviza las duras críticas de la conducta de la elite. Así que los nahuas podían aparentar estar conformes con el discurso público que conservaba una imagen halagadora de los mestizos, en la que los nahuas dependían laboralmente de ellos durante los meses de la cosecha de café.

La otra historia que explica la motivación de otros nahuas para afiliarse a la UCI, después de que el grupo se había formado, se relaciona con la venta injusta de un terreno de catorce hectáreas. La historia comenzó antes de que yo llegara a Huitzilán, en 1968. Un mestizo tenía una tienda, a la cual un nahua iba a tomar aguardiente. De vez en cuando, el dueño de la tienda le daba comida, y las veces que el nahua iba a casa él le decía a su mujer que el rico lo quería porque le daba de comer. Pero llegó el día en el que el rico le presentó la cuenta por su consumo y lo demandó: “Ahora tienes que darme el título de tu terreno porque tienes una cuenta muy grande.” Años después, los nietos de este nahua se incorporaron a la UCI, con el fin de recobrar el terreno que ese rico le había arrebatado a su abuelo.

Esta historia fue conocida por nahuas y mestizos, y, actualmente, los nahuas la están convirtiendo en un mito. Primero, los nahuas que yo conozco dicen que un día el agua comenzó a brotar cerca del terreno, inundando lo que había sido convertido en un potrero. El agua fue una amenaza para el ganado que se resbalaba y se ahogaba. Según los nahuas, el diablo se había convertido en un *achane* que traía el agua y que también se convirtió en un mestizo que pedía permiso para hacer su casa en el terreno del rico.

Para explicar este evento, un nahua dijo que probablemente el viejito, que perdió el terreno con el rico, se murió en cuerpo, pero dejó su memoria, que se fue al mundo de los muertos. El viejito recordaba con rabia lo que le pasó y lo resentía tanto que volvió al mundo de los vivos para cobrar venganza. Se asume que él hizo

un pacto con el diablo o *ahmo cualli* (el que no es bueno), quien se convirtió en un *achane*, e hizo brotar el agua que inundaba lo que era entonces la propiedad del rico. Dicha explicación incorpora creencias compartidas de esa época entre los nahuas, que se da en un periodo de mucha tensión y peligro, cuando los muertos a veces se presentaban a los vivos para cobrar la venganza con los que les trataron mal (véase Taggart, 2011).

También hubo otro evento relacionado con el terreno que el rico había arrebatado al nahua. Los dioses de la lluvia mataron con relámpagos a siete de su ganado como castigo. Según la creencia de los nahuas en Huitzilan, los dioses de la lluvia son sus protectores e intervienen para ayudarlos cuando están en apuros con los mestizos. La historia de la venta del terreno es un buen ejemplo de reciprocidad negativa. En este caso, el rico no dio al viejo nahua una compensación justa. Es posible que Miguel Ahuata estuviera pensando en esta historia, que era bien conocida en 1975, cuando narró su mito del presidente y el cura.

(4) La revitalización de los nahuas durante los primeros meses de la rebelión

En 1978, durante los primeros meses de la rebelión en Huitzilan, algunos nahuas narraron más variantes de los mitos de los dioses de la lluvia, que pegan con relámpagos. Comparando las variantes que recopilé en 1975 con las que grabé en 1978, me di cuenta de que los narradores se sentían revitalizados durante los primeros meses del levantamiento UCI. Por ejemplo, en 1978, De la Co Ayance narró el mito de un presidente municipal que se comporta autocráticamente. De La Co era un hombre respetado y que había servido como presidente del comité de las *Guadalupanas* que nombran a los mayordomos. Cuando De la Co contó su mito, tal vez tenía en mente un presidente, al que llamó con el seudónimo “Porfirio”, que era muy corrupto y autoritario durante los años setenta. En el mito que narró De la Co Ayance, el presidente metió a la gente del pueblo en la cárcel sin razón alguna. Encerró al cura porque cantó la misa sin pedirle permiso. El presidente era también enojón, trataba a los nahuas como si fueran niños. Lo peor fue que el presidente tomaba las órdenes de España y, por lo tanto, se sentía alguien importante en el pueblo. Otra vez, como en el mito de Miguel Ahuata, los dioses de la lluvia le pegaron con relámpagos al *tonal* del presidente y lo mataron.

En cuanto a las diferencias de los detalles con el mito que Miguel Ahuata narró en 1975 y el que De la Co Ayance narró en 1978, este último expresó críticas más duras hacia el presidente municipal. Describió un comportamiento muy parecido

al de “Porfirio”, que fue muy corrupto. Unos mestizos criticaron a “Porfirio” por haber arrebatado algunos ejidos cuando servía en la comisión ejidal. Mi compadre, Juan, me contó en 1973 cómo su hijo tuvo un choque con “Porfirio”, quien lo había acusado de casarse con su esposa cuando ella tenía solamente quince años. “Porfirio” mandó al regidor de educación para hablar con el hijo de mi compadre. Le informó que había cometido un pecado muy grave y, por lo tanto, tenía que pagar una multa de 350 pesos. En aquel entonces, un nahua ganaba más o menos veinte pesos por un día de trabajo. “Porfirio” había llegado al punto de intentar patear al hijo de mi compadre. Mi compadre y su hijo tuvieron que caminar 47 kilómetros de Huitzilán a Tetela de Ocampo para resolver el asunto.

Otras señas de la revitalización en el mito que De la Co Ayance narró son las siguientes: el *achane*, que fue el *tonal* del presidente municipal, es un lagarto con una boca, no las doce bocas que tenía la serpiente en el mito de Miguel Ahuata. Los nahuas representan el poder social de los ricos como la capacidad de devorar a uno. Más bocas representaban más poder de la élite en Huitzilán en los años previos a la llegada de la UCI al pueblo. Y, por si no fuera obvio, menos bocas representan el poder disminuido de la élite cuando la UCI presentó un desafío a la autoridad. Además, el dios de la lluvia, que rescata a los otros dioses que quedaron dentro del cuerpo del lagarto, entra por el culo, que es su punto débil. “Tomar por culo” es una expresión de los nahuas y los mestizos para indicar que uno se ha aprovechado de la debilidad del otro. En el mito de Miguel Ahuata, el dios de la lluvia entra por una de las bocas de la víbora como si fuera devorado o subordinado. Al final, el poder de los dioses de la lluvia, que son aliados de los nahuas, se muestra en el mito de De la Co, cuando uno de ellos explota un trueno dentro del cuerpo del lagarto, despedazándolo.

(5) Las memorias colectivas de la rebelión UCI 1977–1984

Cuando regresé a Huitzilán en 2003, la rebelión de la UCI había terminado, pero no se había olvidado. El pueblo estaba todavía de luto por los que fallecieron durante la revuelta. La rebelión se volvió muy violenta cuando los pistoleros de la élite mataron a Felipe Reyes de Herrera, organizador de la UCI en 1978. Asimismo, la violencia aumentó después de que el mestizo, que era el padre del hijo que había raptado a la esposa de Petzin, presuntamente organizó la quema de la milpa sembrada por la UCI en Talcuaco. Este último evento comenzó lo que los nahuas llaman el *cualayot* o la furia. Durante la furia hubo muchos homicidios, porque los nahuas que habían entrado en la UCI espían y mataban a aquellos que tenían fueran

a traicionarlos. Por su lado, Amnesty International declaró que varios otros murieron y desaparecieron cuando Antorcha Campesina, acompañada por la policía estatal, expulsó a la UCI de Huitzilán (Amnesty International 1987, pp. 185-187). La mayoría de los muertos en ambos casos fueron nahuas.

Entre el segundo periodo de trabajo del campo en 1978 y el tercer periodo entre 2003 y 2012, los nahuas cambiaron su tradición oral, introduciendo nuevos mitos que expresaban cómo el pueblo había cambiado. Un cambio notable se dio en las relaciones interétnicas: las familias de las élites ya no ostentaban el mismo poder que antes de la rebelión, pues Antorcha Campesina las había desplazado del Gobierno municipal. Algunos narradores pintaron este cambio en su manera de representar las relaciones entre los dioses de la lluvia y los *achane*. Antes y durante la rebelión, los narradores pintaban a los dioses de la lluvia como sus partidarios y a los *achane*, como el *tonal* de los mestizos y el diablo. Después de la rebelión, varios narradores dejaron de asociar a los *achane* con los mestizos. Narraron mitos en donde los dioses de la lluvia se comportaban con envidia. Es decir, la conciencia revolucionaria había disminuido, porque ciertos mestizos que se habían portado mal ya estaban muertos o habían huido del pueblo. Además, los Antorchistas ahora nombran al agente de Ministerio Público y, por lo tanto, controlan el sistema legal en Huitzilán.

Cabe destacar que los nahuas siguen recordando su pasado cuando narran mitos de los dioses de la lluvia, los cuales aún forman parte de su discurso político. El mito de “La tempestad” es una memoria colectiva de dos eventos traumáticos: el primero, la rebelión de la UCI entre 1977-1984; el segundo, una tormenta como la que ocurrió en 1999. La tormenta de 1999 devastó propiedades y mató a 384 personas en los estados de Puebla, Tlaxcala y Veracruz (Capra *et al.*, 2006, pp. 206-207 y 211). Huitzilán y otros pueblos en la Sierra Norte de Puebla quedaron aislados cuando los deslaves cerraron las brechas y los caminos

El mito de “La tempestad” incorpora varias semejanzas entre las experiencias durante la tormenta de 1999 y la rebelión de la UCI en 1977-1984. Una de ellas son las armas de fuego, y los truenos y relámpagos que acompañan el inicio de una tempestad. La otra refiere al organizador de la UCI y a los dioses de la lluvia que traen las tempestades, destacando que ambas son externas al pueblo. Para explicar cómo llegó a la Sierra Norte de Puebla la tormenta de 1999, los nahuas de Huitzilán narran que una serpiente de las nubes (*mixcoat*), o dios de la lluvia, vino a Huitzilán con una tormenta, con el propósito de robar la campana de la iglesia y tumbar los cerros alrededor del pueblo. Una tercera semejanza es el miedo que los nahuas sentían tanto durante la rebelión de la UCI como durante la tempestad de 1999, la

cual causó bastantes derrumbes en Huitzilan y pueblos vecinos, tal es el caso de Totomoxtla.

Las tres semejanzas aparecen en la variante de “La tempestad” que Nicolás Ángel Hernández y sus dos hermanos narraron en 2007. Nicolás inició su mito contando que una serpiente de las nubes (*mixcoat*), que vive en Jonotla —pueblo al norte de Huitzilan— dijo a su padre que iría a Huitzilan a robar la campana de la iglesia y a tumbar los cerros alrededor del pueblo, para aplastarlo y matar a mucha gente. Su padre trató de disuadirlo, pero el hijo lo ignoró y fue a Huitzilan. La tempestad llegó cuando unos nahuas estaban cosechando caña de azúcar, sacando miel con el trapiche e hirviéndola para verterla en moldes que forman las mancuernas de panela. Entre los trabajadores había un dios de la lluvia en forma de un hombre viejo de Huitzilan, de quien los hermanos Ángel Hernández habían oído hablar, pero desconocían. El dios de la lluvia o *quiyauhteot* de Huitzilan dio consejos a los trabajadores sobre cómo aguantar la tempestad. El *quiyauhteot* les aconsejó que mantuvieran la calma, observaran lo que pasaba y, sobre todo, no se sintieran aterrorizados.

La experiencia común de sentir miedo durante una tempestad y la rebelión de la UCI se manifiesta comparando el mito de “La tempestad” con la historia personal que Nacho Ángel Hernández, el hermano menor de Nicolás, narró en 2004 (véase Taggart, 2007). Nacho dijo que hubo tantas muertes violentas porque “nos agarró el miedo”. Dijo que los nahuas en la UCI fueron aterrorizados hasta el punto en que sospechaban de todos y espiaban a los que ellos creían que iban a traicionarlos y les disparaban en la espalda. Nacho perdió mucho durante la rebelión, porque entre las víctimas estaba su esposa, Victoria, que pereció en la masacre que tomó lugar cuando Antorcha inició la reconquista del pueblo en octubre de 1983. Hay testimonios que indican que Victoria fue víctima, porque quienes masacraron temían que ella, y sobre todo sus hermanas, practicasen brujería contra ellos, en venganza por haber matado a su hermano. Los asesinos habían peleado con el hermano cuando estaban tomando, presuntamente, y lo mataron con una pistola. Las cuñadas de Nacho enfrentaron a los asesinos y los amenazaron de muerte, por lo que ellos las mataron con sus retrocargas en la masacre.

Conclusiones

La propuesta de este trabajo es que la rebelión de la UCI surgió del deseo frustrado de los nahuas, quienes querían vivir acorde a los valores cooperativos de su propia cultura. En contraste con las rebeliones que han tomado lugar en otras partes de

México (Friedrich, 1970, 1986; Schryer, 1990), la de la UCI en Huitzilán no tuvo un líder carismático con relaciones previas con la comunidad, que jugara el papel de convertir el descontento en acción por medio de una ideología importada de los centros urbanos. Los nahuas que entraron en la UCI activaron fantasías de venganza expresadas en mitos de dioses de la lluvia, los cuales sirvieron para la rebelión en la que, con relámpagos, atacaron los *achane*, quienes compartían la esencia con presidentes municipales que practicaban varias formas de reciprocidad negativa en violación de los valores de los nahuas.

La prueba de esto consiste en los mitos, comentarios y observaciones hechas durante tres periodos de trabajo de campo en Huitzilán, antes, durante y después de la rebelión de la UCI, que tomó lugar entre 1977 y 1984. Los mitos son un discurso político a través de los cuales los nahuas criticaron la conducta de los presidentes municipales que los ofendían y que circulaban en la tradición oral de Huitzilán antes de la llegada de la UCI a la Sierra Norte de Puebla. Dicho discurso forma parte de un culto de fertilidad que tiene antecedentes en los ritos que los nahuas antiguos dedicaban a los dioses Tlaloc y Chalchiuhtlicue y a sus ministros, que habitaban en las aguas pluviales y terrestres (Broda, 1971, pp. 260-263). En variantes de mitos que son parte de este culto, los nahuas de Huitzilán dan razones por las cuales otros nahuas en su comunidad estaban dispuestos a tomar el gran riesgo de levantarse en armas y presentar un desafío serio al poder de la élite que dominaba la vida política del pueblo. Los textos presentados en esta ponencia concuerdan con la teoría de Scott (1985, p. 341) sobre “la crisis revolucionaria típica”, que ocurre cuando “demandas pequeñas pero esenciales de un gran número de personas son impedidas”. La demanda principal en este caso fue tierra para cultivar maíz y frijol en cantidad suficiente, para poder dar de comer a una familia por un año. Los jefes políticos en Tetela, y posteriormente los mestizos que colonizaron Huitzilán, frustraron esta demanda al haber arrebatado los terrenos que los nahuas habían sembrado con maíz, convirtiéndolos en potreros para pastorear ganado.

En las palabras de Victoria Bricker (1981, p. 179), los nahuas en Huitzilán convirtieron los mitos en “hechos históricos” cuando invitaron al organizador de la UCI a Huitzilán, que estaba incitando a los indígenas de Pahuata a invadir terrenos intestados. Este evento ocurrió alrededor de diciembre de 1977, cuando varios otros grupos fomentaban más de doscientas cincuenta invasiones en tierras intestadas a lo largo de diferentes partes rurales de todo el país (Camahji, 1979, p. 2).

El organizador de la UCI se llamaba Felipe de Herrera y un nahua lo invitó a Huitzilán, cerca del día doce de diciembre, día de la Virgen de Guadalupe. Felipe jugó un papel importante como agente catalítico. En el primer caso se sacrificó por

la causa de los campesinos subalternos en la Sierra Norte de Puebla. Sin embargo, fueron los nahuas en Huitzilán quienes jugaron el papel principal en iniciar la rebelión. Ellos tenían sus propias razones para enfrentar a los mestizos afiliados a las familias que los jefes políticos y el cacique Gabriel Barrios habían nombrado como su representante en Huitzilán (véase Brewster, 2003). El nahua, identificado con el seudónimo “Petzín”, entró en la UCI porque un mestizo con afiliaciones familiares a la élite raptó a su esposa delante de él. Otros nahuas entraron por otras razones, que incluyen recuperar un terreno que algún rico, relacionado con esta misma familia, había arrebatado a su abuelo previo a la llegada de la UCI a la Sierra Norte. Los nahuas compartían la noticia de estas dos violaciones a los valores a través de historias orales, que ahora se están volviendo mitos con la participación de los dioses de la lluvia de las aguas pluviales y los *achane* de las aguas terrestres.

La auto-radicalización de los nahuas por los mitos que circularon en su tradición oral es el resultado de la jerarquía de clases en Huitzilán. En el otoño de 1977 hice una investigación comparativa de mitos recopilados en Huitzilán, que narran los nahuas en Santiago Yaonáhuac, un pueblo más igualitario, para poner los de Huitzilán en una perspectiva más amplia. En aquel entonces, Yaonáhuac no estaba bajo el mando de un grupo de mestizos que habían colonizado el pueblo. Solamente los nahuas en Huitzilán narraron mitos de dioses de la lluvia que estaban en conflicto con los *achane* de las aguas terrestres. Los que habitan en el pueblo más igualitario de Santiago Yaonáhuac narraban una gran cantidad de mitos sobre dioses de la lluvia haciendo muchas cosas, menos atacando al presidente municipal por haber sido un mal gobernante. Los nahuas de Yaonáhuac fueron menos radicales y no se levantaron en armas entre 1977 y 1978, cuando hubo invasiones de tierras a muchos potreros de los terratenientes.

El argumento de que un pueblo jerárquico de nahuas subalternos bajo el mando de familias mestizas puede radicalizarse por mitos de la cultura local va en contra del hábito de comprender las insurgencias en diferentes partes del mundo por las ideologías políticas que vienen de los centros urbanos. La aportación de este argumento es que la táctica para aplastar movimientos revolucionarios matando a los líderes está destinada a fallar, porque ignora la cultura local de los insurgentes. La historia está llena de ejemplos de guerras de contrainsurgencia que fallaron por esta razón. Dos ejemplos son las guerras en Vietnam (Smith y Jones, 2015, p. 25) y Afganistán (Johnson y Zellen, 2014), que fueron iniciadas sin comprender el contexto local.

Bibliografía

- Amnesty International (1987). Amnesty International Annual Report 1987. Recuperado de <https://www.amnesty.org/download/Documents/PO-L1000021987ENGLISH.PDF>
- Beaucage, P. (1994). Los estudios sobre los movimientos sociales en la Sierra Norte de Puebla (1969-1989). *Revista Mexicana de Sociología*, 56(2), 335-5.
- Brewster, K. (2003). *Militarism, Ethnicity, and Politics in the Sierra Norte de Puebla, 1917-1930*. Tucson: University of Arizona Press.
- Bricker, V. (1981). *The Indian Christ, the Indian King: the historical substrate of Maya myth and Ritual*. Austin: University of Texas Press.
- Broda, J. (1971). Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI. *Revista Española de Antropología Americana* (6), 245-327.
- Camahji, A. (1979). No todo el campo es orégano. Panorama de la lucha campesina 1977-1978. *Nexos*, (14).
- Capra, L., Hugo-Hubp, J. y Zamorano Orozco, J. J. (2006). La importancia de la geología en el estudio de los procesos de remoción en masa: el caso de Totomoxtla, Sierra Norte de Puebla, México. *Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana*, 58(2), 205-214.
- Edelman, M. (1980). Agricultural Modernization in Smallholding Areas of Mexico: A Case Study in the Sierra Norte de Puebla. *Latin American Perspectives*, 7(4), 29-49.
- Foster, G. M. (1972). The Anatomy of Envy: A Study in Symbolic Behavior. *Current Anthropology*, 13(2), 165-202.
- Friedrich, P. (1970). *Agrarian Revolt in a Mexican Village*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, Inc.
- _____ (1986). *The Princes of Naranja: An Essay in Anthrohistorical Method*. Austin: University of Texas Press.
- Good Eshelman, C. (2004). Trabajando juntos como uno: Conceptos Nahuas del grupo doméstico y la persona. En D. Robichaux (ed.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: Unas miradas antropológicas* (pp. 275-295). México: Universidad Iberoamericana.
- Johnson, T. H. y Zellen, B. (2014). *Culture, Conflict, and Counterinsurgency*. Palo Alto: Stanford University Press.
- Karttunen, F. (1992 [1983]). *An Analytical Dictionary of Nahuatl*. Norman University of Oklahoma Press.

- López Austin, A. (1989 [1973]). *Hombre-Dios: Religión y política en el mundo náhuatl*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Masferrer Kan, E. R. (2006). Cambio y continuidad entre los totonacos de la sierra norte de Puebla. Tesis de Maestría. Universidad Iberoamericana.
- Ramé Montiel, A. K. (2013). Acá somos indios pero unos están más cabrón: Asimetrías interétnicas exacerbadas por Antorcha Campesina en Huitzilán de Serdán, Puebla. Tesis de licenciatura. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Schryer, F. J. (1990). *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*. Princeton: Princeton University Press.
- Scott, J. C. (1977a). Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition. Part I. *Theory and Society*, 4(1), 1-38.
- _____. (1977b). Protest and Profanation: Agrarian Revolt and the Little Tradition. Part II. *Theory and Society*, 4(2), 211-246.
- _____. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- _____. (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- _____. (2005). Moral Economies, State Spaces, and Categorical Violence. *American Anthropologist*, 104(3), 395-402.
- Smith, M. L. R. y Martin Jones, D. (2015). *The Political Impossibility of Modern Counterinsurgency: Strategic Problems, Puzzles and Paradoxes*. New York: Columbia University Press.
- Stresser-Péan, G. (2012 [2009]). *The Sun God and the Savior: The Christianization of the Nahua and Totonac in the Sierra Norte de Puebla, México*. Boulder, Co: University Press of Colorado.
- Taggart, J. M. (1975). *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla náhuatl*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- _____. (1983). *Nahuatl Myth and Social Structure*. Austin: University of Texas Press.
- _____. (2007). *Remembering Victoria: A Tragic Nahuatl Love Story*. Austin: University of Texas Press.
- _____. (2008). Nahuatl Ethnicity in a Time of Agrarian Conflict. En F. R. Berdan, J. K. Chance, A. R. Sandstrom, B. L. Stark, J. M. Taggart y E. Umberger (comp.), *Ethnic Identity in Nahua Mesoamerica: The View from Archeology, Art History, Ethnohistory, and Contemporary Ethnography* (pp. 183-203). Salt Lake City: The University of Utah Press.
- _____. (2012). Interpreting the Nahua Dialogue on the Envious Dead with Jerome Bruner's Theory of Narrative. *Ethos*, 40(4), 411-430.

- _____ (2020). *The Rain Gods' Rebellion: The Cultural Basis of a Nahua Insurgency*.
Louisville, CO: University Press of Colorado.
- Thomson, G. (1991). Agrarian Conflict in the Municipality of Cuetzalan (Sierra de Puebla): The Rise and Fall of 'Pala' Agustin Dieguillo, 1861-1894. *The Hispanic American Historical Review*, 71(2), 205-258.