

5. Los animales del agua en la memoria colectiva de los nahuas de Puebla

James M. Taggart

Este trabajo aborda cómo los nahuas de hoy en día aplican las lecciones de sus mitos para formar una memoria colectiva de una rebelión que tomó lugar entre 1977 y 1984 en Huitzilan de Serdán. Los mitos tratan de los seres que habitan en el agua y son parte de un conjunto de creencias y prácticas que forman el culto de la fertilidad vinculado con el maíz.¹ En 1977, 40 hombres nahuas de Huitzilan, un pueblo ubicado en la sierra norte de Puebla, se armaron e invadieron dos potreros intestados, los sembraron con maíz y compartieron la cosecha como si fueran los miembros de una familia extensa. Mi propósito es examinar la narración oral de la rebelión que circula entre varios nahuas en Huitzilan para agregar a los trabajos anteriores sobre la vinculación entre la mitología y la historia en la memoria colectiva.²

¹ Para más detalles sobre el culto de la fertilidad, véase Broda, Johanna, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, 1971, pp. 245-327. Para un trabajo excelente sobre el culto de la fertilidad como existe entre los nahuas actuales que habitan en la Huasteca, consúltese Van’t Hooft, Anuschka, *The Ways of the Water: A Reconstruction of Huastecan Nahua Society Through its Oral Tradition*, Leiden, Holanda, Leiden University Press, 2007, p. 294.

² Para la teoría sobre la memoria colectiva, consúltense los siguientes trabajos: Halbwachs, Marice, *On Collective Memory*, Chicago, EUA, Chicago University Press, 1992, p. 244. El concepto de la memoria colectiva es explícito e implícito en los trabajos de Bricker, Victoria, *The Indian Christ, The Indian King: The Historical Substrate of Maya Myth and Ritual*, Austin, Texas, EUA, The University of Texas Press, 1981, pp. XIV-368); Good Eshelman, Catharine, “Historia propia, vida ceremonial y continuidad cultural”, *Mirada Antropológica*, vol. 6, 2007, pp. 11-29; Hernández Azaura, César, “La danza como ofrenda en los rituales agrícolas entre los nahuas de la Huasteca hidalguense y veracruzana”, *Mirada Antropológica*, vol. 6, 2007, pp. 117-138; Padilla Cano, Minerva A., “Las danzas: ofrenda imprescindible en los rituales agrícolas de los nahuas de Acatlán, Guerrero”, *Mirada Antropológica*, vol. 6, 2007,

Mi punto de partida teórico es el trabajo de Victoria Bricker,³ pues fue uno de los primeros que investigaron la relación entre la mitología y la historia entre los hablantes de idiomas indígenas en México y Guatemala. Su propósito fue llenar un hueco en la teoría de Claude Levi-Strauss al proponer que el narrador de mitos es como el *bricoleur* en el sentido de que él o ella utiliza lo que tiene a la mano. El narrador de mitos trabaja con los escombros de los hechos históricos y los organiza en un esquema. Levi-Strauss nunca pudo verificar su hipótesis porque él trabajó casi exclusivamente con mitos de culturas que no tienen una historia escrita. El método de Bricker fue llenar este hueco con el caso de los mayas que habitan en Chiapas, Yucatán y Guatemala, de los cuales existen documentos históricos acerca de los alzamientos que tomaron lugar después de la Conquista.

Las memorias del pasado expresadas en los mitos y ritos investigados por Bricker tratan de hechos que tomaron lugar en el tiempo de los antepasados y no durante las vidas de los mayas que eran sus contemporáneos. Bricker y otros investigadores observaron cómo los mayas y otros hablantes de idiomas indígenas construyen sus memorias colectivas con pautas diferentes de las que se encuentran en el pensamiento histórico occidental. Los mayas organizan sus recuerdos del pasado remoto con una estructura y con poca atención a las personalidades que jugaron un papel importante en los eventos.⁴ Good⁵ agrega que las historias propias de los nahuas de Guerrero tampoco se basan “en cronologías lineales y acontecimientos únicos”. Es justo decir que los *mitos* de los nahuas sobre los seres del agua también son historias del pasado remoto organizadas con una estructura en que los personajes, las cronologías lineales y los acontecimientos únicos no son delineados. En cuanto a la *memoria colectiva* de la invasión de los potrereros en 1977, la dicotomía entre el pensamiento mítico

pp. 139-164; Garza Marcué, Rosa Ma., “La vida ceremonial como patrimonio vivo en Izta-palapa, pueblo originario de la Ciudad de México”, en Catharine Good Eshelman y Laura Elena Corona de la Peña (comps.), *Comida, cultura y modernidad en México*, México, ENAH-INAH, 2011, ils. (Perspectivas Antropológicas e Históricas), pp. 57-74; y Magazine, Roger, *The Village is Like a Wheel: Rethinking Cargos, Family, and Ethnicity in Highland Mexico*, Tucson, Arizona, EUA, The University of Arizona Press, 2012, pp. XII-152.

³ En el trabajo de Bricker, Victoria, *The Indian Christ... op. cit.*, pp. 3-8, 129.

⁴ Véase Bricker, Victoria, *op. cit.*, p. 8.

⁵ Consúltese Good Eshelman, Catharine, “Historia propia...”, *op. cit.*, p. 12.

y el pensamiento histórico occidental no es tan clara porque la rebelión tuvo lugar en el pasado reciente. Los narradores de la memoria colectiva conocían a los participantes y fueron testigos de los eventos y sufrieron como víctimas durante la violencia que surgió entre 1977 y 1984.

Tengo tres metas al abordar la vinculación entre la mitología y la historia en el caso de los nahuas de Huitzilán. La primera es mostrar cómo los nahuas aplican la estructura de sus mitos para interpretar el comportamiento de personalidades conocidas que jugaron papeles específicos en una serie de eventos claramente delineados que, en la opinión de los nahuas, culminó en la violencia que surgió durante la rebelión. La segunda meta es mostrar que la estructura (pensamiento mítico) por la cual los nahuas organizan su memoria colectiva de la rebelión es una síntesis de lo que ellos sienten tanto como piensan en cuanto a los seres que habitan en su universo. Ha sido reconocido por varios investigadores que han trabajado en contextos culturales muy diversos afuera de México que la memoria colectiva tiene aspectos afectivos tanto como pensados.⁶ En cuanto a los nahuas, los narradores de los mitos sobre los seres del agua pintan el universo como una unidad orgánica donde habitan tanto los seres del agua como los seres humanos y las dos clases de seres tienen vínculos tan estrechos que el comportamiento del uno puede afectar al otro. Los nahuas interpretan y manejan sus relaciones con todos los seres que habitan en este universo con un discurso de las emociones, sobre todo de la envidia (*nexicoliz*) y el amor (*tazohtaliz*).⁷ Se muestra este discurso en la memoria colectiva cuando los nahuas hablan de las personalidades que jugaron papeles específicos en los eventos que tomaron lugar en los años anteriores a la invasión de los potrerros. La tercera meta es mostrar cómo la formación de la memoria colectiva de la rebelión es un acto de reproducción cultural. Los nahuas de Huitzilán son como los nahuas de Guerrero que, en las palabras de Catharine Good, narran su “historia propia” en “el contexto de relaciones de poder desigual” y, por lo

⁶ Dos ejemplos de trabajos sobre el contenido afectivo en la memoria colectiva son White, Geoffrey M., “Emotional Remembering: The Pragmatics of National Memory”, *Ethos*, vol. 27, I. 4, 2000, pp. 505-529, y Cole, Jennifer, “Malagasy and Western Conceptions of Memory: Implications for Postcolonial Politics and the Study of Memory”, *Ethos*, vol. 34, I. 2, 2006, pp. 211-243.

⁷ Consúltese Taggart, James M., “Interpreting the Nahuatl Dialogue on the Envious Dead with Jerome Bruner’s Theory of Narrative”, *Ethos*, vol. 40, I. 4, 2012, pp. 411-430.

tanto, “es también un campo de defensa” de la cultura local.⁸ Tomar en cuenta el contexto de las relaciones del poder en Huitzilán ayuda a comprender la paradoja de que los mismos nahuas que no participaron en la rebelión y que fueron víctimas de la violencia también tienen cierta simpatía por los participantes, a pesar de los discursos emitidos por el ayuntamiento que pintan a los rebeldes como asesinos.

La memoria colectiva

Para los propósitos de este ensayo, la memoria colectiva es una “historia propia”⁹ que es compartida y, por lo tanto, es parte de la cultura de un grupo,¹⁰ con la cual los miembros dan sentido¹¹ a las “huellas dejadas por los hechos que han afectado el curso de la historia de los grupos afectados y que tienen el poder de presentarlos en el escenario de las memorias comunes.”¹² Este ensayo está organizado de acuerdo con esta definición y tiene cuatro partes. La primera es la transcripción de la narración oral de la memoria colectiva sobre la invasión de los potreros en Huitzilán en 1977. La segunda parte trata de los mitos sobre los seres del agua que expresan la estructura por la cual los nahuas dan sentido a los hechos históricos que les han afectado. La tercera parte trata de la teoría nahua de las emociones por la cual los narradores pintan los vínculos entre los seres del agua y los seres humanos que jugaron un papel importante en la rebelión. La cuarta parte trata de las relaciones de poder, dentro de las cuales los nahuas forman su memoria colectiva de la rebelión, que es diferente de la historia oficial emitida por el ayuntamiento.

⁸ Consúltense Good Eshelman, Catharine, “Historia propia...”, *ibid.*

⁹ En el trabajo de Good Eshelman, Catharine, *ibid.*

¹⁰ En el trabajo de Ricoeur, Paul, *Memory, History, Forgetting*, Traducción de Kathleen Blamey y David Pellauer, The Chicago, Illinois, EUA, University of Chicago Press, 2004, p. 118.

¹¹ En los trabajos de Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, EUA, Basic Books, Nueva York, 1973, pp. IX-470; y White, Hayden, *The Content of Form*, Baltimore, Maryland, EUA, Johns Hopkins University Press, 1987, pp. XIII-244.

¹² En el trabajo de Ricoeur, Paul, *Memory... op. cit.*, p. 119.

Metodología

En vez de comparar el contenido de mitos con documentos históricos, como había hecho Victoria Bricker, voy a abordar la memoria colectiva de los nahuas con observaciones hechas durante un trabajo de campo de larga duración en Huitzilán de Serdán. El trabajo de campo comenzó en 1968 y siguió hasta 1978, el primer año de la rebelión, y recomenzó en 2003 y siguió hasta 2012. Las observaciones me han permitido reconstruir cómo los nahuas han aplicado las lecciones de sus mitos para dar sentido y guardar en sus narraciones la memoria de las causas de la rebelión que comenzó en 1977. La primera parte del trabajo de campo fue dedicada a hacer observaciones de la vida en familia y recopilar narraciones orales, entre ellas los mitos sobre los animales que habitan en el agua por los cuales los nahuas expresan su concepto del universo como una unidad orgánica. Las observaciones de la vida en la familia (1968-1978) y las entrevistas sobre el discurso de las emociones (2003-2012) me han permitido reconocer los vínculos entre los seres del agua y los seres humanos que habitan en el mismo universo orgánico. Por haber estado presente durante el primer año de la rebelión, pude observar la formación de la Unión Campesina Independiente (UCI) durante su primer año en Huitzilán. Cuando regresé al pueblo en 2003, recopilé más narraciones, entre ellas las historias sobre lo que los nahuas experimentaron durante la rebelión.

La memoria colectiva de la rebelión

Los nahuas en Huitzilán recuerdan las invasiones de los potreros como la época de la UCI, una sigla que se refiere a la Unión Campesina Independiente. Según Pierre Beaucage, la UCI se formó como resultado de que los jóvenes radicales llegaron a la conclusión de que el “legalismo de la CCI (Central Campesina Independiente) y del PCM (Partido Comunista Mexicano) hizo decaer el movimiento y decidieron reorientar la lucha hacia la redistribución de tierras”. Dijo Beaucage que la UCI “coordinó invasiones de latifundios y en febrero de 1976 organizó una manifestación de más de diez mil campesinos en la capital

agrícola del centro de Veracruz, Martínez de la Torre”.¹³ En 1977 la UCI llegó a la sierra norte de Puebla y, según Marc Edelman, “encabezó unas de las invasiones alrededor de Cuetzalan” y se enfrentaron a “balazos con los pistoleros de los terratenientes en Xochitlán, Huehuetla, y Huitzilán”.¹⁴ En Huitzilán, los nahuas en la UCI pusieron en práctica un plan de invadir dos potreros intestados, sembrarlos con maíz y repartir la cosecha como si fueran los miembros de una familia extensa. Las invasiones que tuvieron lugar en la sierra norte son semejantes a las que fueron llevadas a cabo en la Huasteca de Veracruz e Hidalgo durante el mismo periodo.¹⁵

El sitio web del grupo que se ha mantenido en control del ayuntamiento de Huitzilán desde la caída de la rebelión en 1984 menciona “los ríos de sangre” que corrieron por las calles durante la época de la UCI. Es cierto que hubo mucha violencia entre 1977 y 1984, sobre todo después de que el ejército tumbó las plantas que la UCI había sembrado en el potrero conocido como Talcuaco. Tumbó la milpa fue la chispa que puso fuego a la violencia que los nahuas de hoy en día llaman la rabia o *cualayot*. Se calcula que más de 250 murieron durante el *cualayot* y un número igual huyó del pueblo. En 1984 el brazo militar del PRI retomó el ayuntamiento después de acabar con la UCI, y en sus discursos durante las campañas electorales los candidatos para los cargos del ayuntamiento consideran a la UCI como una gran amenaza. Los candidatos normalmente son hablantes del nahua y hacen referencia a la UCI en sus discursos emitidos por la bocina en el centro del pueblo y cuando visitan las casas para explicar por qué el regreso de la UCI justifica la reelección del mismo partido político que en 2018 tenía 34 años en el poder.

El 20 de abril, 2012, un nahua en Huitzilán narró la historia que está abajo y que ofrece una perspectiva de la UCI que es diferente de la del ayuntamiento y

¹³ En el trabajo de Beaucage, Pierre, “Los estudios sobre los movimientos sociales en la Sierra Norte de Puebla (1969-1989)”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 56, núm. 2, 1994, p. 39.

¹⁴ En el trabajo de Edelman, Marc, “Agricultural Modernization in Smallholding Areas of Mexico: A Case Study in the Sierra Norte de Puebla”, *Latin American Perspectives*, vol. 7, núm. 4, 1980, pp. 35-36.

¹⁵ Consúltense los trabajos de Schryer, Frans J., *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico*, Princeton, New Jersey, EUA, Princeton University Press, 1990, p. 363; y Nava Vite, Rafael, *Reproducción cultural: movimientos campesinos y cosmovisiones en comunidades nahuas en la Huasteca*, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México, 2012.

que es compartida por muchos nahuas en el pueblo. Cuando el narrador contó su historia, él suponía que yo sabía que más o menos en 1880 la primera “razón,” Juana Gutiérrez, se vino de San Antonio Rayón, debajo de Cuetzalan del Progreso, y trajo con ella monedas de oro con las que compró mucha tierra. La expresión “gente de razón” se refiere a los hablantes del español que vinieron a vivir en la parte oriental de la sierra norte de Puebla durante la última mitad del siglo XIX. Los hablantes del español prefieren la expresión “gente de razón” para referirse a ellos mismos, y los nahuas la cortan a “razones” o usan la palabra “coyomeh” (“coyotes”). Es posible que Juana Gutiérrez hubiera venido de San Antonio Rayón para escapar de la violencia que estaba surgiendo alrededor de Cuetzalan en aquellos tiempos.¹⁶ Unos años después vinieron otros “razones” de Tetela de Ocampo, el capital del ex distrito a que Huitzilán pertenece. Los potreros que los nahuas de la UCI invadieron eran conocidos como Talcuaco y Taltempan y eran de las propiedades de Juana Gutiérrez que, al no dejar un testamento, eran intestadas. Muchos nahuas sabían la historia de Talcuaco y Taltempan y otros terrenos, entre ellos uno de 14 hectáreas que se llama Tachcuapan. La historia de “La venta de Tachcuapan” fue la que llamó mucho la atención a los nahuas y formaba la base de su memoria colectiva en cuanto a la UCI. La UCI no invadió Tachcuapan porque no era un terreno intestado, pero muchos saben las circunstancias de su venta que justifican por qué unos nahuas participaron en las invasiones de los potreros de Talcuaco y Taltempan.

Abajo está la traducción al español de una transcripción en el nahuat de la historia de “La venta de Tachcuapan” que es representativa de las narraciones sobre este terreno que circulaban entre los nahuas cuando yo estaba haciendo la primera parte de mi trabajo de campo desde 1968 y 1970, varios años antes de la llegada a la UCI en 1977. Los personajes principales de la historia son *el Nahua* que era el dueño original de Tachcuapan, *el Razón* que compró Tachcuapan al *Nahua* y los tres nietos del *Nahua* que entraron en la UCI. El *Nahua* había cultivado su milpa en Tachcuapan, y *el Razón* lo convirtió en un potrero para pastorear su ganado.

¹⁶ En el trabajo de Thomson, Guy P. C., “Agrarian Conflict in the Municipio of Cuetzalan (Sierra de Puebla): The Rise and Fall of ‘Pala’ Agustín Dieguillo, 1861-1894”, *The Hispanic American Historical Review*, vol. 71, núm. 2, 1991, pp. 205-258.

La venta de Tachcuapan

Bueno, era un viejito que se llamaba “El Nahua.” Él era un ancianito. Se emborrachaba mucho. Él se vestía con un tejido que llamamos un *pintocton* que está abierto. Es un tejido abierto (por los dos lados). No está cerrado. Se cubre en frente y atrás como un sarape. Así se vestía. Pero el viejito que se emborrachaba mucho. Se quedaba allí en la casa de “El Razón” donde se emborrachaba. Le gustaba estar allí porque le daba de comer. Se iba a casa. Decía a su mujer, “Aquel ‘Razón’ me quiere de veras porque allí me da de comer”. Al viejito le gustaba. Pero llegó el día cuando vio la cuenta por el consumo y le dijo “El Razón”: “Pues ahora dame el título para su terreno porque ya ves que es mucho que me debes”. Es que arrebató “El Razón” el terreno a “El Nahua.”

Bueno los nietos del Nahua, que fueron niños, y las hijas no podían hacer nada hasta que vino la UCI y los nietos fueron hombres y se animaron. Ellos decidieron arrebatarse aquel terreno. Pues entraron en la UCI. Andaban con ellos. Ellos juntaron con la UCI para arrebatarse aquel terreno. Pero no aguantó la UCI.

Bueno huan non tacatzin monotza “El Nahua”. Ce huehuet catca. Melauh ca tahuanyaya. Nitilman catca ne tiquiliaya pintocoton ma tapacti. Nican ce coton tapacti. Ahmo tzactoc. Yehhaza nican tzactoc huan tacuitapan quemeh non se rape. Quitaquemia. Pero melauh ca tahuana ce huehuentzin. Mocahuaya campa nican “El Razón” campa tanamacaya. Melauh cuellitaya por ompa quitamacaya. Te yaya ichan. Quihta, “Melauh nechtazohta nen ‘Razón’ porque ompa nechtamacaya”. Entonces mohuellitaya. Pero cuando ta quittaya que miactzin nicuenta, entonces quilia, “Pos axcan, tinechmaca ya moamat porque huei tach tiyetoc ya”. Es que cuiliqui in tal [...].¹⁷

Bueno te ixhuihuan, de pilhuan ahmo, naquin ichpochhuan ahmo quichiuhqueh, pero de hualla in UCI huan te ixhuihuan pues quemeh tacah ipa huan moyolchicahuac. Quitmoiliah quicuilitih non tal. Pos tehuan mocalaquizqueh. Tehuan mocalaquiqueh. Tehuan mocalaquiqueh UCIs para quicuizquia non tal. Pero ahmo taxicoqueh”.¹⁸

¹⁷ En las notas de M. Taggart, James, “Tachcuapan 2” 4/19/2012, LS100046, p. 683.

¹⁸ En las notas de Taggart, James M., “UCI quinequi quicuih Tachcuapan”, 4/19/2012, LS100047, p. 695.

Los detalles de esta historia que llaman la atención a los nahuas son la indumentaria del nahua borracho (*el Nahua*) que “vendió” su terreno y las circunstancias de su venta. El narrador especificó que el borracho se vestía con el *pintocoton* que ya no se usa en Huitzilán para pintar a los antecedentes de la formación de la UCI en el pasado remoto. Ubicar los antecedentes en el pasado es una manera de pintar la causa histórica de lo que vino después. Las circunstancias de la venta de Tachcuapan incluyen el detalle de que *el Razón* engañó al *Nahua* dándole de comer y haciéndole sentir amado y después presentándole la cuenta de lo que había consumido. Lo que a muchos nahuas no les gustó fue que *el Razón* obviamente se aprovechó del *Nahua* que no sabía o no podía defenderse.

Los seres del agua

Los seres que habitan en el agua están involucrados con esta historia porque son ellos los que castigaron al *Razón* por haber arrebatado Tachcuapan al *Nahua* antes de la llegada de la UCI. Unos seres son los *coatonalle* que hacen brotar el agua desde adentro de la tierra y otros son los *quiyauhteotonalle* o rayos que habitan en el cielo y traen la lluvia. Las dos clases de seres toman la forma de serpientes y pueden convertirse en seres humanos. Los *coatonalle* posiblemente son reformulaciones de Chalchiuhtlicue que, en las palabras de Johanna Broda, fue “la diosa de las fuentes, los ríos y los lagos [...] y los quiyauhteotonalle son nuevas formas de Tláloc, “el dios de las aguas pluviales”.¹⁹ La serpiente era un “antiguo símbolo del agua, de la fertilidad, y, en el caso de Tláloc, también de los rayos”. Chalchiuhtlicue “estaba vestida con atavíos de papel, pintados de azul y blanco y teñidos con hule derretido haciendo un dibujo como olas (representación del agua)”.²⁰

Los nahuas de hoy en día dicen que *el Razón* habló con un hombre bien presentado que le había ofrecido hacer brotar agua en Tachcuapan, que era útil para el ganado que *el Razón* pastoreaba en el terreno que él había convertido de una milpa en un potrero. Según los informantes, el hombre bien presentado

¹⁹ En el trabajo de Broda, Johanna, “Las fiestas aztecas...”, *op. cit.*, p. 260.

²⁰ En el trabajo de Broda, Johanna, *op. cit.*, p. 264.

fue el diablo o el *ahmo cualli* (él que no es bueno) y que, en su forma de serpiente que habita en las aguas terrestres, hizo brotar el agua en exceso hasta que representó un peligro para la casa que *el Razón* había construido en Tachcuapan. *El Razón* tuvo que hacer obras para llevar el agua que brotaba en exceso afuera de su terreno. Más o menos al mismo tiempo llegó una tempestad con muchos rayos y uno de ellos mató siete cabezas del ganado que estaban pastoreando en el terreno del *Razón*. En la opinión de muchos nahuas, los rayos eran los quiyauhteotonalle. Ser golpeado por los dos lados, uno por el coatonalle y el otro por los quiyauhteotonalle, es la prueba que al *Razón* le faltaban misericordia (*teicneliliz*) y respeto (*icnoyot*) a tal punto que fue castigado por dos fuerzas potentes del universo.

Los mitos recopilados durante la primera parte del trabajo de campo (1968-1978) tanto como después (2003-2012) expresan una teoría hídrica que es parte de su concepto del universo como unidad orgánica. En este universo, unos seres humanos son consustanciales con las serpientes que habitan en las aguas terrestres y pluviales. Los mitos de los seres del agua son parte del culto de fertilidad que Johanna Broda atribuye a la cultura de la población agrícola de los nahuas en la época prehispánica. Según Broda, la población agrícola de los nahuas era la más antigua de los dos estratos superpuestos que habitaban en el Valle de México. El otro estrato era compuesto por los “inmigrantes chichimecas, tribus de cazadores y recolectores con un nivel cultural simple, que venían del Norte”. La cultura de la población agrícola “giraba alrededor del culto de la fertilidad y la de los inmigrantes tenía una orientación astral con un énfasis en el culto solar y la adoración del planeta Venus”. Broda dice que el culto de la fertilidad consistía en “tradiciones antiguas que se remontaban a los tiempos clásicos y preclásicos”.²¹ El culto también fue difundido ampliamente y sigue siendo un aspecto importante de las culturas contemporáneas de los hablantes de idiomas indígenas en partes diferentes de México.²²

²¹ En el trabajo de Broda, Johanna, *ibid.*

²² Consúltense los trabajos de Taggart, James M., *Nahuat Myth and Social Structure*, Austin, Texas, EUA, University of Texas Press, 1983, pp. 1-287, y *The Bear and His Sons: Masculinity in Spanish and Mexican Folktales*, Austin, Texas, EUA, University of Texas Press, 1997, pp. X-344; Sandstrom, Alan R., *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*, Traducción de Zofia Aneta Piotrowski-Kretkiewics, William H. Klemme, David L. Oberstar y Rosalva García Meléndez, México, CIESAS/Colsan/

El propósito de invadir los potreros fue obtener más tierra para sembrar milpas, un acto muy atrevido pero justificado desde el punto de unos nahuas porque ellos habían perdido mucha tierra desde la llegada de la gente de razón. Según los nahuas, las razones como *el Razón* tenían envidia (*nexicol*) por la tierra que estaba en las manos de los nahuas e hicieron un sinfín de artimañas para arrebatarla y convertirla en potreros para pastorear ganado o sembrarla con plantas de café y caña de azúcar. Según el censo que llevé a cabo en 1969, los nahuas tenían acceso a menos de una quinta parte de tierra, en forma de propiedad privada o ejidos, que era necesaria para sembrar maíz en la cantidad suficiente para aguantar por un año. Vivir en el universo concebido como una unidad orgánica requiere que uno respete a los seres que habitan en él y vivir sin envidia para evitar un sinfín de problemas.²³ Narrar cómo los coatonalle y los quiyauhteotonalle castigaron al *Razón* por haber envidiado y arrebatado Tachcuapan del *Nahua* es un ejemplo de cómo se ven las cosas de esta manera.

Universidad Autónoma/Secretaría de Cultura del Estado de San Luis Potosí, 2010 [1991], pp. 533, ils. y mapas (Colección Huasteca); Monaghan, John, *The Covenants with Earth and Rain: Exchange, Sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*, Norman, Oklahoma, EUA, University of Oklahoma Press, 1995, pp. XVI-394; Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, ENAH, 2007 [2001], pp. 488; Padilla Cano, Minerva A., "Las danzas: ofrenda imprescindible en los rituales agrícolas de los nahuas de Acatlán, Guerrero", *Mirada Antropológica*, vol. 6, 2007, pp. 139-164; Robichaux, David, "Lluvia, granizo y rayos: especialistas meteorológicos y cosmovisión mesoamericana en la región de La Malinche, Tlaxcala", en Annamaria Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (comps.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, Institut de Recherche/Cemca/CIESAS, 2008, pp. 395-430; y Lorente y Fernández, David, *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima, deidades del agua y graniceros en la sierra de Texcoco*, México, CIESAS/UIA, 2011, p. 244.

²³ Consúltense López Austin, Alfredo, *The Human Body and Ideology: Concepts of the Ancient Nahuas*, Traducción de Thelma Ortiz de Montellano y Bernard Ortiz de Montellano, Salt Lake City, Utah, EUA, University of Utah Press, 1988 [1980], vol. 1, pp. xiv-449, ils.; Burkart, Louise M., *The Slippery Earth: Nahuatl Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*, Tucson, Arizona, EUA, The University of Arizona Press, 1989, pp. xii-242; Gossen, Gary H., "From Olmecs to Zapatistas: A Once and Future History of Souls", *American Anthropologist*, Asociación Americana de Antropólogos, vol. 96, núm. 3, 1994, pp. 553-570, ils.; Good Eshelman, Catharine, "Ejes conceptuales entre los nahuas de Guerrero: expresión de un modelo fenomenológico mesoamericano", *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 36, 2004a, pp. 87-113; y Gámez Espinosa, Alejandra, "Chinentele, la deidad del agua. Las nuevas configuraciones de la cosmovisión de San Marcos Tlacoyalco, Puebla", *Mirada Antropológica*, vol. 6, 2007, pp. 30-48.

El narrador de la memoria colectiva de “La venta de Tachcuapan” aplicó lecciones de los mitos sobre los coatonalle y quiyauhteotonalle que circulaban antes y después de la época de la UCI y que hacen referencia a la historia de los “razones” que llegaron a dominar a los nahuas y totonacos que habitan en pueblos como Huitzilan en la sierra norte de Puebla. Un mito representativo de este tipo es “El presidente de Hueytalpan”, un pueblo totonaco al norte de Huitzilan. El narrador principal es el hermano mayor de un grupo de tres hermanos, los cuales participaron y se ayudaron en la narración que tomó lugar en el 11 de octubre de 2007.

Presidente de Hueytalpan

Miguel y Colax y Nacho Ángel Hernández 2007

Versión original en Nahua

- | | |
|---|---|
| 1. Miguel: “Yetoya ce presidente nican Hueitalpan. | 1. Miguel: Era un presidente de Hueytalpan, que está cerca de aquí. |
| 2. Huan nin presidente huei yetoc ma ya tequihua. | 2. Y este presidente hacía grandes obras. |
| 3. Pero hualla rato ahmo in panquinitta oc nen gente. | 3. Pero vino el día cuando no le veía bien la gente. |
| 4. Pehua mochihua huei porque pos quimatoc ca huei yetoc. | 4. Él comenzó de hacerse grande porque él creía que era grande. |
| 5. Tehza quinchihuilia pos ahmo ohuih. | 5. No le era difícil mandar a otros para hacer alguna cosa. |
| 6. Huan quiyolahcic ya. | 6. Y fastidiaba a la gente. |
| 7. Huan nin tacah motelhuiliqueh ihuan sarcedote. | 7. Y la gente se llevaba bien con el sacerdote. |
| 8. Quilia, “Ait que chihua,” quilia, “topresdiente?” | 8. Le decían, “¿Ay qué hacemos con nuestro presidente?” |
| 9. Quilia, “Huan ahmo tei quiyeccaqui,” quilia. | 9. Y no nos escucha para nada. |
| 10. “Tehza,” quilia, “pos ompa yohui ya”. | 10. Por cualquiera cosa, pues él se va. |
| 11. “Hijo y mala,” quilia. | 11. Hijo y mala”. |

12. "Axcan xtemoca[n]," quilia, "a ver can," quila, "nanchahcih.
13. Quipiya que nanchahcizqueh".
14. Peuhqueh ya tac melauh cequin ahmo mimiquilomeh de huehcauhmeh.
15. Quimatiyah.
16. Peuqueh quitemoah.
17. Ahmo ihciuhca ahci pero ta ca yetoya Chignahuapan.
18. Uh hu.
19. Chignahuapan.
20. Ompa yetoya non ocuili.
21. Nohon Chignahuapan, catca Chicomeitzonteco in ocuili".
22. Colax: "Chicnahui, quemeh yetoc..."
23. Miguel: "Ah ha quemeh yetoc chicnahuapanat, chicnauhui itzonteco quinpiya.
24. Non ocuili quinpiya chicnahui itzonteco.
25. Uh hu.
26. Coat pero chicnauhui quinpiya itzonteco.
27. Hasta eyi tonal catca nin presidente Huetalpan huan quiahciqueh ya.
28. Huan quilia ne sacerdote, quilia, "Pos ait que chihua," quilia.
29. "Tiquicahciqueh ya".
30. Colox: "Ahmo icelti cahciqueh.
31. Ta yeh huitziqui quinili".
32. Miguel: "Andale.
12. "Ahora busquen a ver dónde lo pueden encontrar.
13. Tienen que encontrarlo".
14. Comenzaron a buscarlo de veras unos de los mayores que no eran tontos.
15. Eran sabios.
16. Comenzaron de buscarlo.
17. No fue fácil encontrarlo porque él estaba en Chignahuapan.
18. Uh hu.
19. Chignahuapan.
20. Allí estaba aquel animal (el *tonal* del presidente).
21. En aquel pueblo de Chignahuapan estaba el animal con ocho cabezas".
22. Colax: "Eran nueve..."
23. Miguel: "Ah ya eran nueve, nueve cabezas tenía.
24. Aquel animal tenía nueve cabezas.
25. Uh hu.
26. Era una víbora que tenía nueve cabezas.
27. Después de tres días encontraron al presidente de Hueytalpan.
28. Y decían al sacerdote, "¿Pues cómo hacemos?"
29. Ya lo encontramos".
30. Colox: "No lo encontraron ellos solos.
31. Fue el colibrí que les contó dónde".
32. Miguel: "Ándale.

33. Quitatapohuia quit ce huitziqui
quitemotoqueh huan ahmo cahci.
34. Quilia, "Pero melauh," quitquilia,
"hasta ne," quilia, "moahci".
35. Uh hu.
36. Tons cahciqueh yehhan.
37. Ceppa quilito nen cura, "Ya
ticahciqueh.
38. Pero ait cox tiquixtizqueh," quilia,
"hijo y mala.
39. Technextili ce tototzin".
40. Quitquilia, "Telcenca huei yetoc.
41. Chicnahui," quilia, "itzonteco."
42. Quihtoa nin sarcedote, "Quemah,"
quihta, "ahmo namehcencahua?"
43. Namechpalehuiti.
44. Huan quipiya que nanquixtizqueh".
45. Quilia, "Pos bueno.
46. Ma temocah [temocan]," quilia,
"namehhan," quilia, "ce ce docena,"
quilia, "ce docena conemeh," quilia.
47. "Ce docena nen no tahtahco
moahcih ya, huan ce docena
telpochmeh, huan ce docena
nen nanitameh, huan ce docena
tahtitameh.
48. Huan mocuiteuhqueh.
49. Miaqueh yohueh".
50. Entonces cahcitol huan peuhqueh
ya tapetanih huan pehuac in
quiyahuit.
51. Colax: "Quit tehua[n] yahca nican
ahco Petra lamatzin".
52. Miguel: "Ah tehua[n] yahca".
33. Un colibrí les contó cómo buscarlo y
que no lo encontraron ellos solos".
34. Dice el colibrí, "Pero de veras hasta
allí se lo encuentra".
35. Uh hu.
36. Entonces lo encontraron ellos.
37. Después fueron a decir al cura, "Ya
lo encontramos.
38. Pero hijo y mala, quién sabe si
podemos sacarlo [del agua].
39. Un pajarito lo enseñó a nosotros.
40. Es bastante grande.
41. Tiene nueve cabezas".
42. Dice el sacerdote, "¿Sí, no se
aparejaban?"
43. Voy a ayudarles.
44. Y tienen que sacarlo".
45. "Pues bueno."
46. "Que buscan ustedes a una docena,
una docena de niños.
47. Una decena de los que son medio
crecidos ya, y una docena de las
viejitas y una docena de viejitos.
48. Y que se junten.
49. Sean muchos.
50. Entonces ellos lo encontraron y
comenzaron a relampaguear y
comenzó a llover.
51. Colax: "Dicen que la viejita Petra
aquí arriba se fue con ellos."
52. Miguel: "Ah ella se fue con ellos".

53. Colax: "Nechilique nen Petzin,
nocompadre catca.
54. Huan yequinpan nechiliqueh yeh in
Ponciano".
55. Miguel: "Yeh in Ponciano.
56. No melauh ihcon quichihqueh".
57. Nacho: "Quiyauhteomem cabron".
58. Miguel: "Melauh catca.
59. Ahmo zayoh neixcuitil".
60. Nacho: "Eran rayos entonces".
61. Miguel: "De veras.
62. Uh hu.
63. Entonces yahqueh ta quicuitih.
64. Huan pehuah ya tapetanih.
65. Huan quinilia ne nicompañero
aquin cachi quimati, quilia,
"Namehhan, ahmo ximauhhuilicah
[ximauhhuilican]," quilia, "quemeh
nin peuhqueh nin conemeh
tziqizictzin, calaquitih pero
quintoloa niman.
66. Calaquitih.
67. Tapetanih huan quicehuih quemeh
nipilhuan quintoloa niman non
ocuilli.
68. Ahmo quicuah, ta quitoloah.
69. Tanqueh yeh conemeh ce docena.
70. Peuhqueh ya den telpocameh.
71. Huicachicuitzictzin.
72. Ceppa no tanqueh.
73. Peuhqueh in telpochmeh.
53. Colax: "Me contó eso aquel Petzin,
mi defunto compadre.
54. Y también hace poco me lo contó
Ponciano [Sánchez]."
55. Miguel: "Ponciano.
56. También él estuvo allí [atacando la
víbora].
57. Nacho: "Los dioses de la lluvia son
cabrón".
58. Miguel: "De veras así eran.
59. Esto no es solamente un cuento".
60. Nacho: "Entonces eran
hombre-rayos".
61. Miguel: "De veras.
62. Uh hu.
63. Entonces se fueron para traerle.
64. Y comenzaron a relampaguear.
65. Y les dice su compañero quien sabía
más, "Que no tengan miedo ustedes
si comienzan los niños pequeños a
entrar [en la boca del animal] y se
los traga luego".
66. Ellos entraron.
67. Relampaguearon y [los otros]
relevaron a los niños cuando aquel
animal los tragó.
68. No se los comió, es que los tragaba.
69. Se acabó una docena de niños.
70. Comenzaron ya los jóvenes.
71. Fueron a traer a los chiquitos.
72. Otra vez también se acabaron.
73. Comenzaron los jóvenes.

- | | |
|---|---|
| 74. Telpochmeh no tai ce docena. | 74. [El animal] también tragó una docena de ellos. |
| 75. Ceppa peuhqueh nen ichpocameh den hueihueitzitzin. | 75. Otra vez comenzaron las doncellas quienes eran un poco más grande. |
| 76. Ceppa no tami ce docena. | 76. Otra vez se acabó una docena. |
| 77. Y aquih [aquín] nen ichpocameh den cachi hueihuei ya. | 77. Y [que se fueron] algunos de las doncellas que eran más grande. |
| 78. Tanqueh ya. | 78. Ya se acabaron. |
| 79. Entonces axcan peuhqueh ya nen tacah. | 79. Entonces ahora comenzaron los hombres. |
| 80. Peuqueh ya. | 80. Ellos comenzaron. |
| 81. Quitztoc non aquin nin capitán, quitztoc zayoh ome, eyi ne yetoqueh. | 81. Él que era el capitán estaba viendo, estaba viendo que solamente estaban [quedando] dos o tres. |
| 82. Pero yeh quiyolchicahuac. | 82. Pero él fue bravo. |
| 83. “Ahmo ximauhhuilicah[ximauhhuilican],” quilia, “ximocentilicah [ximocentilican] ompa ce cosa. | 83. “Que no tengan miedo,” dijo, “que se junten allí como si fuéramos uno. |
| 84. Huan ihcuac neh niquilia, nyaz namechcuihu, nicalatiquiza,” quitquilia, “huan ticahacuih,” quilia. | 84. Y cuando les digo, voy a ir para sacarlos, voy a entrar en el animal, y vamos a levantarlo”. |
| 85. Uh hu. | 85. Uh hu. |
| 86. Cabrón. | 86. Cabrón. |
| 87. Pos ne, ihcuac zayoh yahui non aquí[n] yolchicahuatoya, calaquito yeh nen tech in ocuilli, huan ceppaza cauhteuhqueh [i]ca in ehecat. | 87. Pues cuando aquel viajero quien era bravo entró en el animal, a una vez lo sacó del agua con el viento. |
| 88. Huan cualquiliqueh in presidente ompa Huetlalpan. | 88. Y llevaron al presidente de Hueytlalpan. |
| 89. Que cauhtiliqueh nochi mozolo in ocuilli. | 89. Que lo dejaron el animal todo lleno de agujeros. |

- | | |
|---|---|
| <p>90. Pos yeh de quemeh
cocopintequizqueh nen aquin
quintolocah.</p> <p>91. Nochi momotzo.</p> <p>92. Huan ompa quemah.</p> <p>93. Non imoztica quitemoa ya
presidente.</p> <p>94. Ca?</p> <p>95. Ta yeh miqui tech nicama.</p> <p>96. No nochi cocoyoh.</p> <p>97. Yeh nitonal ocuili.</p> <p>98. Por eso ahmo ipantachaya</p> <p>99. Quichihua yehha agente de yeh
quinequia.²⁴</p> | <p>90. Pues es como si fuera picado por los
que el animal había tragado.</p> <p>91. Él fue todo rasguñado.</p> <p>92. Y de allí, sí.</p> <p>93. El día siguiente buscaron al
presidente.</p> <p>94. ¿Dónde está?</p> <p>95. Es que él se murió en su cama.</p> <p>96. También él fue todo agujereado.</p> <p>97. Aquella víbora de nueve cabezas fue
su <i>tonal</i>.</p> <p>98. Así le pasó al presidente porque la
gente no le veía bien.</p> <p>99. Él era como el agente [de los de
afuera] y hacía lo ellos querían.</p> |
|---|---|

“El presidente de Hueytlanpan” es un ejemplo de un relato que constituye una memoria colectiva de los alzamientos en que los hablantes de nahua y otros idiomas indígenas han participado en la sierra norte de Puebla y en sus alrededores desde el principio de la época colonial.²⁵ Hueytlanpan es un pueblo totonaco y es posible que las docenas de rayos (*quiyuahteotonalle*) que pegaron al *coatonalle* del presidente es una referencia a los totonacos de Papantla que se rebelaron varias veces durante la época colonial y después de la Independencia.²⁶ Sin embargo, los narradores nahuas en Huitzilán disimulan sus críticas

²⁴ En las notas de Taggart, James M., “Quiyauhteomeh”, 9B 10/11/2007, pp. 249-253.

²⁵ En los trabajos de Stresser-Péan, Guy, *The Sun God and the Savior: Christianization of the Christianization of the Nahua and Totonac in the Sierra Norte de Puebla, México*, Boulder Colorado, University Press of Colorado, 2012 [2009], pp. 63-78; y Thomson, Guy P. C., “Agrarian Conflict in the Municipio of Cuetzalan (Sierra de Puebla): The Rise and Fall of ‘Pala’ Agustín Dieguillo, 1861-194”, *The Hispanic American Historical Review*, vol. 71, núm. 2, 1991, pp. 205-258.

²⁶ Por ejemplo, consúltese Velasco, Toro José, “Indigenismo y rebelión totonaca de Papantla, 1885-1896”, *América Indígena*, vol. 39, 1979, pp. 81-105.

de su propio pueblo localizando la acción de sus relatos en pueblos totonacos que les son vecinos. El tercer hermano del narrador del relato “El presidente de Hueytlalpan” explicó en sus comentarios que la narración identificó los problemas que los totonacos tanto como los nahuas han experimentado con el presidente municipal. A veces el presidente no trabajaba bien, traía su mandato de España y por eso él se sentía grande.²⁷ En éste y otros comentarios, el hermano del narrador hizo alusiones al hecho de que los nahuas hoy en día viven abajo del mando de “la gente de razón” o hablantes del español que llegaron en la parte oriental de la sierra norte de Puebla durante el última mitad del siglo XIX.²⁸ Antes y durante la gran parte de la época colonial, Huitzilán estaba lejos de los centros administrativos de los razones.²⁹ Después de la Revolución mexicana, los razones consolidaron su mando en Huitzilán con la ayuda del cacique Gabriel Barrios (1917-1930) en Tetela de Ocampo.³⁰ El presidente que se siente grande y que trae su mando de España es como los totonacos y los nahuas que ocupan puestos en el ayuntamiento y cumplen con los mandos de los razones durante y después de la época de Gabriel Barrios hasta la llegada en 1984 de un grupo afiliado con un partido nacional en Huitzilán. Hubo un caso muy famoso de un nahua que tomó el puesto del presidente municipal y que colaboró con los razones en Huitzilán durante la época de la UCI.³¹

El conflicto entre los *quiyauhteomeh* que habitan en las aguas pluviales y el *coatonalle* que habita en las aguas terrestres en “El presidente de Hueytlalpan” es representativo de muchos relatos que circulaban y siguen circulando en la tradición oral desde antes de la época de la UCI en Huitzilán. En la mayoría de los que he recopilado, los narradores pintan una relación opuesta y moralmente binaria entre el *coatonalle* y los *quiyauhteomeh*. El *coatonalle* es el *tonal* o contraparte en forma de animal del presidente que se había comportado mal y los *quiyauhteotonalle* en forma de los grupos de rayos que se juntaron para

²⁷ En las notas de Taggart, James M., “Corrections”, pp. 530.

²⁸ En el trabajo de Thomson, Guy P. C., “Agrarian Conflict...”, *op. cit.*

²⁹ En el trabajo de García Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la sierra: el poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, Colmex, 1987, p. 424.

³⁰ Consúltese Brewster, Keith, *Militarism, Ethnicity, and Politics in the Sierra Norte de Puebla, 1917-1930*, Tucson, Arizona, EUA, University of Arizona Press, 2003, pp. XI-215.

³¹ En el trabajo de Taggart, James M., *Remembering Victoria: A Tragic Nahuatl Love Story*, Austin, Texas, EUA, University of Texas Press, 2007, p. 63.

buscar y pegar al tonal del presidente son consustanciales con unos nahuas que habitaban o habitan todavía en Huitzilán. Con la ayuda del colibrí los *qui-yauhteotonalle* localizaron al presidente en un pueblo nahua de Chignahuapan que está en la otra parte o el lado noroeste de la sierra norte de Puebla donde los rayos lo acabaron, pero no antes de que él hubiera tragado a los rayos jóvenes. Se puede tomar los grupos de docenas de rayos de edades diferentes como contrapartes de los vecinos del pueblo que se juntaron para defenderse de un mal mandatario.

Es posible que los antepasados de los narradores de la narración sobre el presidente de Hueytlalpan y otros relatos parecidos³² hayan considerado a los ministros de Chalchiuhtlicue como una fuerza del mal, debido al papel que jugaban en los sacrificios de los niños, para dar sentido a su historia de acuerdo con los mensajes de los curas. Según Johanna Broda, en las fiestas dedicadas a las formas múltiples de Tláloc y Chalchiuhtlicue en la antigüedad, niños y niñas fueron sacrificados y echados al “remolino de la laguna de México, Pantitlan”.³³ La historia de la “caída de los toltecas” fue uno de “los raros casos en [...] que conocemos el mito que justificaba el sacrificio”.³⁴ El mito comienza cuando el rey de los toltecas, Uemac, “jugó una partida de pelota con los Tlaloques, en la que como prenda el rey puso sus joyas y los dioses pusieron mazorcas de maíz tierno (*xilotl*) y cañas verdes”. Uemac ganó la partida pero después se burló de los dones de los dioses, “y éstos, para castigar su soberbia, retiraron sus ‘piedras preciosas, sus plumas de quetzal’ (el maíz) durante cuatro años”. Hubo hambre y se murieron muchos toltecas. Después de los cuatro años “los Tlaloques aparecieron en la fuente de Chapultepec e hicieron salir del fondo del agua el *xilotl* (maíz tierno) y los otros alimentos”. Un Tlaloque salió del agua y “dio un brazo de jilotes a una tolteca diciéndole que se lo diera a Uemac pidiendo a Quetzalxochitzin, la hija de Tozcucuec, como recompensa”. Después de ayunarse por cuatro días, “llevaron a la niña al lugar Chalchiucoliuyan en el remolino de la laguna Pantitlan; allí la sacrificaron según que habían pedido los dioses”.³⁵ De este momento en adelante los hombres sacrificaron a los niños para que los

³² En el trabajo de. Taggart, James M., *Nahuat Myth...*, *op. cit.*, pp. 68-75).

³³ En el trabajo de Broda, Johanna, “Las fiestas aztecas...”, *op. cit.*, p. 273).

³⁴ *Ibid.*, p. 276.

³⁵ *Ibid.*, p. 258.

tlaloques y los ministros de Chalchiuhlicue siguieran proveyendo el agua y los alimentos en las cantidades adecuadas.³⁶ Mi hipótesis es que los ministros de Chalchiuhlicue fueron convertidos en seres diabólicos como el presidente y el hombre bien vestido que habló con *el Razón*, más o menos como la diosa Xochiquetzal fue convertida en Eva.³⁷ Los nahuas de Huitzilán hoy en día comparten muchos relatos en los que echan la culpa a Eva por haber introducido el pecado original al mundo.³⁸ Las imágenes de las mujeres en los relatos de Huitzilán son más negativas que en los relatos de otros pueblos donde la dominación de los razos no ha sido tan pesada.³⁹ Es posible que los narradores hayan mezclado sus imágenes negativas de mujeres con las de los ministros de Chalchiuhlicue convirtiéndolas en seres vinculados con el diablo, más o menos como en los relatos orales de “Adán y Eva”.

En la teoría hídrica de los nahuas de la antigüedad, los ministros de Tláloc y Chalchiuhlicue trabajaron juntos para convertir el agua de la tierra y del mar en la lluvia que cae sobre las milpas.⁴⁰ Describir a los seres que habitan en el agua terrestre como la fuerza del mal es un desafío para los nahuas de hoy en día en Huitzilán en cuanto a explicar cómo los seres de las aguas tanto terrestres como pluviales trabajan juntos para traer la lluvia. Los nahuas de Huitzilán han resuelto este problema por convertir al Juanito *el Oso*, un personaje de un cuento popular que tiene mucha popularidad en España, en el personaje de *Ahuehuetl*, el viejo del agua terrestre o un *achane*, un ser que habita en el agua terrestre, que trabaja con los rayos o *quiyauhteotonalle*. *Ahuehuetl* (Juanito *el Oso*), quien habita cerca del mar, de donde jala el agua a la tierra y la deposita en los cerros de donde los rayos la traen, en conjunto con los truenos y el viento, a las milpas de la sierra norte de Puebla.⁴¹

³⁶ *Ibid.*, p. 275.

³⁷ En el trabajo de Quiñones Keber, Eloise, *Codex Telleriano-Remensis: Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, Austin, Texas, EUA, The University of Texas Press, 1995, pp. 29 y 183.

³⁸ En los trabajos de Taggart, James M., “Men’s Changing Image of Women in Nahuatl Oral Tradition”, *American Ethnologist*, vol. 6, I. 4, 1979, pp. 723-741, y *Nahuatl Myth...*, *op. cit.*, pp. 175-188.

³⁹ En el trabajo de Taggart, James M., *Nahuatl Myth...*, *op. cit.*

⁴⁰ En el trabajo de Broda, Johanna, *op. cit.*, pp. 260-273.

⁴¹ En el trabajo de Taggart, James M., *The Bear*, *op. cit.*, pp. 23-95).

La teoría nahua de las emociones

La formación y la diseminación de la memoria colectiva de los nahuas de Huitzilán es un proceso que involucra tanto las emociones como los pensamientos, como había sido observado en otros contextos culturales afuera de México. A Geoffrey White⁴² llamó la atención el contenido afectivo en los testimonios y en rituales que conmemoran el ataque a Pearl Harbor. En un contexto cultural muy diferente, Jennifer Cole⁴³ relató que en el discurso político de Madagascar hay referencias a las emociones que surgieron durante una rebelión en el pasado. En sus comentarios, el narrador de “La venta de Tachcuapan” opinó que *el Razón* probablemente había tenido envidia por Tachcuapan y, por lo tanto, fingía ser un hombre cariñoso al dar de comer al *Nahua* solamente para quitarle su terreno. Ofrecer comida a uno es un gesto reconocido por muchos nahuas como una expresión de amor. Un problema grande para los nahuas es vivir en una sociedad donde entre ellos hay algunos que nacieron con corazones torcidos y, por lo tanto, tienen mucha envidia y poca capacidad de amar a otros.⁴⁴ Para los nahuas en Huitzilán la envidia (*nexicoliz*) es una emoción maligna y peligrosa porque los envidiosos pueden tirar aires (*ehcameh*) a otros causando enfermedades muy graves. Y cuando se muere uno que tiene un destino (*tequiuh*) de ser envidioso, su memoria emocional (*talnamiquiliz*) va al mundo de los muertos (*Mictlán*) y regresa por los niños pequeños matándolos con la enfermedad de envidia (*nexicolcocoliz*). También los que tienen el destino de ser envidioso (*nexicol tequiuh*) son brujos que chupan la sangre (*tachichinaqueh*) a los niños pequeños. Los nahuas que yo conozco niegan que sienten envidia y acusan a otros de fingir que no tuvieran corazones torcidos y, por lo tanto, buscan señas de envidia en el comportamiento de otros para defenderse de los ataques.

Los narradores nahuas aplicaron su teoría de las emociones para bajar la polaridad moral entre el *coatonalle*, el ser que habita en las aguas terrestres, y que es asociado con el diablo, y el *quiyauhteontalle* que trae la lluvia, para que las dos clases de seres del agua puedan trabajar juntos para castigar al *Razón*

⁴² En el trabajo de White, Geoffrey, *op. cit.*

⁴³ En el trabajo de Cole, Jennifer, “Malagasy and Western Conceptions...”, *op.cit.*, p. 212.

⁴⁴ En el trabajo de Taggart, James M., “Intepreting the Nahuat Dialogue...”, *op. cit.* Para el corazón como el centro de las emociones de los nahuas de la antigüedad consúltese el trabajo de López Austin, Alfredo, *op. cit.*, pp. 181, 190, 192-194).

en el relato “La venta de Tachcuapan”. El narrador lo hizo en 2007 cuando narró, con la ayuda de sus hermanos, el relato de “El hombre de Ayehual” en que un *quiyauhteotonalle* (rayo) tiene envidia por su compadre el coatonalle volteando la polaridad moral que se encuentra en el relato de “El presidente de Hueytlalpan”. Ayehual es una localidad cerca de donde el río Zempoala se dobla en forma de un semicírculo en el norte del municipio de Huitzilán.

El hombre de Ayehual

Miguel Ángel Hernández con su hermano Nacho 2007

Versión original en nahua

- | | |
|--|---|
| 1. Miguel: Nihin tacat yetoya nin Ayehual. | 1. Miguel: Una vez era un hombre que estaba en Ayehual. |
| 2. Yahca quinonotzato. | 2. Él se iba allí para hablar con su compadre. |
| 3. Quihta, “Toni ticchiuhtoc compadre?” | 3. “¿Qué estás haciendo compadre?” |
| 4. Quilia, “Ahmo tei,” quihta, “nican niyetoc za”. | 4. Dice su compadre, “Nada, nomás estoy aquí.” |
| 5. “Ah”, quilia. | 5. “Ah”, dice el hombre. |
| 6. Nihin tacat xitatzic pero nin yeh coatonale. | 6. Su compadre estaba desnudo porque se ha tomado la forma de su <i>tonal</i> que era una víbora. |
| 7. Nin tacat xitatzic. | 7. El compadre estaba desnudo. |
| 8. Quitta ne. | 8. Lo veía a su compadre así. |
| 9. Ahmo quiypiya itilman. | 9. Su compadre no tenía ropa. |
| 10. Quixitatzic. | 10. Se la había quitado. |
| 11. Huan quilia, “Toni chihua?” | 11. El hombre de Ayehual preguntó a su compadre, “¿Qué haces?” |
| 12. “Ahmo tei cabrón”, quilia, “nican nimotatatehuatzito”, quilia. | 12. “Nada cabrón, aquí vengo para asar algo para comer. |
| 13. Quihta, “Titatehuatzoh cacalameh. | 13. Estoy asando ranas (tortillas). |
| 14. Huan hin,” quilia, “tacuaz,” quilia, “yohuac. | 14. Y éstas son para comer en la tarde. |

- | | |
|--|--|
| 15. Ta ne,” quilia, “nimayana yohuac. | 15. Cuando tengo hambre. |
| 16. Uh hu. | 16. Uh hu. |
| 17. Xa ticuaz ce”, quilia. | 17. ¿Quieres comer una? |
| 18. “Xicua ce nin cacalat”. | 18. Coma una de estas tortillas”. |
| 19. Quilia, “Bueno, tazohcamatic”. | 19. “Bueno, gracias”. |
| 20. “Xicua”, quilia, “como ticuaz”. | 20. “Cométela”, dice su compadre, “si de te da gusto”. |
| 21. Ompa quemah, ne quilia, “Huan bueno compadre”, quilia, “huan can timoahci tehha?” quilia. | 21. Dice el hombre, “¿Y bueno compadre, dónde te encuentras?” |
| 22. “Ta neh nimitztemo”, quilia, “huan ahmo canah. | 22. Te ando buscando, y no estás en ninguna parte. |
| 23. Nicnequi nimitzittaz quemeh nican timotazohtah ihcon nicnequi ma timotazohtacan nepa campa toyecahuil”. | 23. Deseo verte porque nos queremos aquí y deseo que también nos queramos allí donde tienes tu casa”. |
| 24. Quilia, “Ah quemah,” quilia. | 24. Dice el compadre, “¿Ah sí?” |
| 25. “Nicnequi”, quilia, “huan nimoilia pos can yetoz. | 25. “Así deseo, y me estaba preguntando donde estás. |
| 26. Ta...nochi yahcah”, quilia, “tech ne huei tepemeh,” quilia, “tech in atahuiyoh, tech cuauhyoh”, quilia, “tech in atenti. | 26. Es que yo fui buscándote en todas partes: en los grandes cerros, en la cañada, en los bosques, en la ribera del río. |
| 27. Ni razon”, quilia, “can carajo tinemi. | 27. Todo sin saber dónde carajo andas. |
| 28. Huan ahmo nimitzitta”. | 28. No te veo en ninguna parte”. |
| 29. “Huan tinequia”, quilia, “tinechittaz”? | 29. “¿Y deseabas verme?” |
| 30. “Nimoiliaya”, quilia, “nicnequi nimitzittaz”. | 30. “Estoy pensando que quiero verte” |
| 31. “Ah bueno”, quilia, “pos ahmo tei toni”, quilia, “nimitzhchiya”, quilia. | 31. “Ah bueno”, dice su compadre, “pues no hay problema, te espero. |
| 32. “Uh hu, nimitzchiya quemeh a las nueve”, quilia, “por neh niquiza,” quilia, “quemeh las ocho. | 32. Uh hu, te espero a las nueve porque salgo más o menos a las ocho. |

33. Nimototonia,” quilia, “cuando huitza ya in tonal”, quilia.
34. “Pero xyo”, quilia, “ne campa ca huitza tonal”, quilia.
35. “Ompa xyo”, quilia.
36. “Huan nimitzchiya”, quilia.
37. “Como tyaz moztah ozo huipta”, quilia, “pos nimitzchiya”,
38. Entonces non quiyauhteot motali tamelahua nican ahco ce bola de mixti huan yohui ya.
39. Yohui ya ne campa quinahuati ma ya ma quittati.
40. Campa huitza tonaltzin.
41. Pero non ahmo ahco yetoc sino tani tech in atenti.
42. Yetoc non nicompadre.
43. Pero huehca za quinttato.
44. Ahmo qui[a]cercaro.
45. Ah pos huei in ocuilli.
46. Huei zo toc quit quittato huehca quittato huei yetoc non ocuilli.
47. Monotza petacoat.
48. Nacho: Petacoat.
49. Miguel: Uh hu.
50. “Ma huiqui ne cabrón”, quitmoilia.
51. “Ta ma quimati”, quilia, “nictoloz como huitza”.
33. Me caliente cuando ya sale el sol.
34. Pues vete donde sale el sol.
35. Vete allí.
36. Y te espero.
37. Si vas mañana o pasado mañana, te espero”.
38. Entonces el hombre de Ayuehual, que era un dios de la lluvia [*quiyuahteot*], se montó en una bola de neblina directamente arriba y se fue.
39. Él se fue para verle donde su compadre le ha avisado.
40. A donde sale el sol.
41. Pero su compadre no estaba arriba sino estaba abajo en la ribera del río.
42. Allí estaba su compadre.
43. Pero el hombre de Ayehual solamente se iba adonde podía verlo desde lejos.
44. No se le acercaba.
45. Pues su compadre era un animal grande.
46. Dicen que desde lejos él veía a su compadre como un animal grande.
47. El animal se llama *petacoat*.
48. Nacho: *Petacoat*.
49. Miguel: Uh hu.
50. “Que aquel cabrón venga aquí”, piensa su compadre.
51. “Que sepa que lo voy a tragar si viene”.

- | | |
|---|--|
| 52. Pero ahmo yahqui [a]cercaro. | 52. Pero el hombre de Ayehual no se le acercaba. |
| 53. Ahmo qui[a]cercaro. | 53. No se le acercaba. |
| 54. Mejor moquepac. | 54. Sería mejor regresar. |
| 55. Huan de moquepac, ceppa quilico, "Horale compadre," quilia, "ahmo nihueli," quilia, "ni[a]cercaro". | 55. Y una vez que se ha regresado, dice otra vez, "Órale compadre, no pude acercarte". |
| 56. Quilia, "Que ye?" | 56. Dice el compadre, "¿Por qué?" |
| 57. Quilia, "Pos ta xiani timononotzazquiah", quilia, "ompa". | 57. Pos hubiéramos hablado allí", |
| 58. "Hijo y puta", quilia, "ma ticmatic nicuazquia", quitquilia, "huan nechittati". | 58. [Pensaba el compadre], "Hijo y puta sabías que yo te hubiera comido si me hubieras ido a ver". |
| 59. Nacho: Ahmo yahqui. | 59. Nacho: El hombre no se fue. |
| 60. Miguel: Ahmo yahqui. | 60. Miguel: No se fue. |
| 61. Pos quimauhuili. | 61. Pues le tiene miedo. |
| 62. Nacho: "Quimauhuili". ⁴⁵ | 62. Nacho: Le tiene miedo. |

Este relato representa una oposición binaria entre un rayo (*quiyauhteotonalle*) y un achane (*coatonalle*) que es al revés de la de "El presidente de Hueytlalpan", en el sentido de que es el rayo (*quiyauhteotonalle*) que se comporta mal desde el punto de vista de los narradores porque es un envidioso. El hermano del narrador explicó que el *quiyauhteotonalle* buscaba a su compadre, el *coatonalle*, porque quería hacerle daño. Y a pesar de que el *quiyauhteotonalle* dice que los dos compadres se quieren, él es animado por la envidia⁴⁶ "porque [su compadre] no trabajaba. Y estaba comiendo. Y aquel *quiyauhteotonalle* (rayo) pues tenía que sufrir con el trabajo [para comer]". ("...porque ahmo tequiti. Huan tacuatoc. Huan ne quiyauhteotonalle pos quiihyohuia. Quiihyohuia").⁴⁷ Es decir, el *coatonalle* era un achane [habitante del agua] que estaba sentado en

⁴⁵ En las notas de Taggart, James M., "Quiyauhteomeh," 9B 10/11/07, pp. 246-248.

⁴⁶ En las notas de Taggart, James M., "Corrections" 4/23/2008, p. 524.

⁴⁷ En las notas de Taggart, James M., "Entrevista 4/18/2012 LS100040".

el agua con la boca abierta y sin hacer un esfuerzo tragaba a los animales y a los niños que caían en ella. En la narración de “El hombre de Ayehual” la envidia del *quiyauhteotonalle* no tiene justificación porque su compadre, el *achane* o *coatonalle*, le había ofrecido comida, un acto que está de acuerdo con las normas de la relación entre los compadres que deben de amarse y respetarse.

El informante explicó que este relato trata de acontecimientos que tuvieron lugar en los tiempos de los antepasados, tal vez antes de que los razones hubieran llegado a Huitzilan. Para ubicar la acción del relato en el pasado remoto, él explicó que el compadre *coatonalle*, que estaba desnudo, se había quitado su *tapachcocoton* [*tapachoa* = cubrirse con algo;⁴⁸ *coton* = cobija] que era la indumentaria de los grandes antepasados [*huehcauh tahtitameh*]. El *tapachcocoton* estaba abierto por los dos lados y el compadre [el *coatonalle*] se lo había quitado porque hacía calor. Por haber sido un ser del pasado, él es uno de los antepasados que merece respeto. El informante y sus hermanos guardan mucho respeto para sus antepasados por haberles dejado sus lecciones que sirven como guías para los nahuas que viven en el presente.

Es interesante que los narradores de “El hombre de Ayehual” y “La venta de Tachcuapan” colocaron la acción de ambas narraciones en el pasado en la misma manera por especificar la indumentaria antes. El *tapachcocoton* del *coatonalle* es un vestido semejante al *pintocoton* con cual se vestía *el Nahua* que era el dueño original de Tachcuapan. Una hipótesis es que los narradores colocaron la acción de ambos relatos en el tiempo de los antepasados para establecer que la envidia es una fuerza maligna que siempre ha sido destructiva en el universo. Pero también los narradores de las dos narraciones describen formas diferentes de la envidia. Una es la envidia que el *quiyauhteotonalle* [rayo] sentía por no poder comer sin hacer fuerza como lo hace el *coatonalle*, que yacía en el agua con la boca abierta tragando lo que le llegara. La otra es la envidia que *el Razón* tuvo por Tachcuapan y debido a la cual fingió amar al *Nahua* para arrebatarse un terreno muy deseado. La primera es envidia por el trabajo y la otra es la envidia por la propiedad. Las dos son fuerzas malignas, pero fue la envidia por la propiedad la causa de la violencia desde el punto de vista de los mismos nahuas que narraron sus historias sobre lo que ellos habían experimentado durante la

⁴⁸ Consúltese Karttunen, Frances, *An Analytical Dictionary of Nahuatl*, Norman, Oklahoma, EUA, University of Oklahoma Press, 1992 [1983], p. 288).

época de la UCI. En otra ocasión el narrador de “La Venta de Tachcuapan” contó una historia en que él describió al difunto hermano del *Razón* como un hombre que estuvo lleno de envidia por un terreno que era la propiedad de un nahuat que se había vuelto cura. Muchos nahuas opinan que el hermano del *Razón* también había hecho muchas artimañas para quitar terrenos a los nahuas y que fue él quien llamó al ejército para tumbar la milpa que la UCI había sembrado en el potrero de Talcuaco, un acto que provocó la rabia.

Las relaciones del poder

El poder es una variable clave para los nahuas porque ellos son los subalternos en una comunidad dominada por “la gente de razón,” hablantes del español que llegaron a Huitzilán en las últimas décadas del siglo XIX y que se establecieron como el grupo dominante. Sin embargo, la situación de los nahuas en Huitzilán es complicada porque desde la caída de la rebelión en 1984, Huitzilán ha sido gobernado por un grupo con vínculos con un partido nacional. Unos “razones” y nahuas trabajan con este grupo, pero son los de afuera quienes controlan la formación y la diseminación de la historia oficial del alzamiento diseminado por el ayuntamiento por el internet, en discursos emitidos por la bocina en el centro de la cabecera, y en los discursos políticos durante las campañas electorales para los cargos municipales.

En 2004, después del asesinato de Maximino de la Cruz Rivera en el poblado de Xinachapan, donde muchos huitziltecos siembran sus milpas, el ayuntamiento ha puesto el siguiente anuncio en su página web que describe a la UCI como una organización de terror:

Ahora bien, en el documento de referencia, así como en previas y posteriores declaraciones a los medios, dejamos perfectamente claro que los asesinos de Máximo de la Cruz son sicarios pertenecientes a la autodenominada Unión Campesina Independiente, la temida y tenebrosa UCI, responsable directa de la masacre que vivió Huitzilán de Serdán durante casi diez años (1974 a 1984), y que cobró la vida de más de un centenar de huitziltecos, entre los que no faltaron ancianos, mujeres y niños indefensos.

A mayor abundancia, otro hecho, además de las circunstancias de este nuevo crimen y las armas con que se ejecutó, habla en favor de la hipótesis de que se trata de los mismos criminales. Ramírez Velázquez Gobierno fue el primer presidente municipal antorchista que gobernó Huitzilán de Serdán (trienio 1984-1987) y que puso fin, con esa acción, a la era de control absoluto y de terror indiscriminado que la UCI venía ejerciendo desde cuando menos diez años atrás. Los cabecillas de la organización criminal nunca se lo perdonaron y, por eso, desde siempre, lo mantenían amenazado de muerte. Es obvio, pues, que su asesinato no es otra cosa que el cumplimiento de esa amenaza.⁴⁹

Este anuncio es muy parecido a los discursos políticos que señalan a la UCI como un grupo de asesinos que podrían regresar y causar más violencia si no fuera por el grupo que ahora está en el ayuntamiento, y que corrió a la UCI del pueblo durante los últimos meses de 1983 y principios de 1984.

Los nahuas, cuya historia propia se presenta aquí, ubican a la UCI de otra manera a pesar de que ellos no participaron en la invasión de los potreros. Los narradores que son el enfoque de este trabajo no entraron en la UCI porque pensaban que los líderes del grupo que llegaron a Huitzilán para organizar a los nahuas para invadir los potreros podrían estar engañando a los pobres del pueblo. No quisieron meterse en la política, pero fueron víctimas de varios atentados, como muchos de sus vecinos que murieron o huyeron del pueblo. Varios sobrevivientes me dijeron que resentían que la UCI se hubiera establecido como el grupo dominante. Tomando en cuenta lo que sufrieron, habría sido lógico desde el punto de vista del ayuntamiento que los nahuas aceptaran la memoria de la UCI como una fuerza maligna en la historia de Huitzilán.

Hay dos hipótesis que podrían explicar la paradoja de que los que sufrieron a manos de la UCI ahora guardan una memoria colectiva que expresa simpatía por unos participantes en la rebelión. Una es que la memoria de “La venta de Tachcuapan” es un ejemplo de lo que James C. Scott⁵⁰ llama las armas de los

⁴⁹ Consúltese el sitio web <<http://www.antorchacampechina.org.mx/comurg.html>>, página consultada el 12 de septiembre de 2013.

⁵⁰ Consúltese Scott, James C., *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Connecticut, EUA, Yale University Press, 1985, pp. XXII-389, y *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*, México, Ediciones Era, 2000, p. 314 (Colección Problemas de México).

débiles, por las cuales un grupo subalterno expresa sus sentimientos y pensamientos en cuanto a su situación social y de acuerdo con los valores de su cultura. Según Scott⁵¹ las armas de los débiles son arraigadas en las tradiciones locales que funcionan como filtros, por los cuales los subalternos re-interpretan las ideologías que vienen de los centros urbanos.

A veces las armas de los débiles pueden convertirse en la justificación para tomar acciones políticas. Sin embargo, sería un error muy grande concluir que “La venta de Tachcuapan” demuestra que la UCI podría regresar en cualquier momento imprevisto. Good Eshelman observa que “en el contexto de relaciones de poder desigual, la transmisión de una identidad propia puede adquirir dimensiones políticas; así que la historia propia es también un campo de defensa de las culturas locales y la diversidad”.⁵² De acuerdo con Good Eshelman, la otra hipótesis es que narrar “La venta de Tachcuapan” fue un acto de reproducción cultural.

A pesar de lo que sufrieron los nahuas durante la rebelión, el alzamiento de la UCI al principio fue una expresión de los valores que los nahuas expresaron cuando hablaron de su vida en familia durante las entrevistas que hice durante la primera etapa del trabajo de campo entre 1968 y 1970.⁵³ En ellas, los nahuas dieron voces al valor de trabajar por uno o *ce cosa tequitih* en la familia extensa, y la expresión se refiere a sembrar una milpa en común y juntar la cosecha en un granero para el uso de las mujeres que preparan las comidas para sus familias. Los 40 hombres que entraron en la UCI intentaron poner en práctica este valor, pero a una escala más grande. Ellos sembraron dos potreros intes-tados con maíz y dividieron la cosecha como si fueran los miembros de una familia extendida.

Aceptar la historia oficial del ayuntamiento hubiera significado el rechazo de su propia cultura que incluye el cargo simbólico de maíz de donde viene nuestra sangre,⁵⁴ la carga emocional del acto de ir a la milpa como un gesto de amor por parte del marido hacia su esposa, la cosmovisión en que el

⁵¹ Consúltese Scott, James C., “Protest and Profanation: Ararian Revolt and the Little Tradition, Part I”, *Theory and Society*, vol. 4, I. 1, 1977, pp. 1-38).

⁵² Consúltese Good Eshelman, Catharine, “Historia propia...”, *op. cit.*, p. 12.

⁵³ En el trabajo de Taggart, James M., *Estructura de los grupos domésticos de una comunidad de habla nahuat de Puebla*, México, INI, 1975, p. 219.

⁵⁴ En el trabajo de Sandstrom, Alan, *El maíz es nuestra sangre...*, *op. cit.*

universo es una unidad orgánica en que habitan seres como los *cotatonalle* y *quiyauhteotonalle* que castigan a los que tienen corazones torcidos y llenos de envidia, y el concepto de amor que surge entre los que trabajan por uno.⁵⁵

Conclusiones

Este trabajo aborda la formación de la memoria colectiva de los nahuas acerca de una rebelión que tomó lugar entre 1977 y 1984 en Huitzilán en la sierra norte de Puebla cuando 40 hombres invadieron dos potreros con la meta de sembrarlos con maíz. El propósito de este ensayo ha sido agregar a los trabajos anteriores sobre la vinculación entre la mitología y la historia entre los hablantes de idiomas indígenas de México. En los trabajos anteriores se plantea la hipótesis de que los mayas y los nahuas organizan los hechos históricos con un pensamiento mítico que borra las personalidades, las cronologías y los acontecimientos únicos que se encuentran en el pensamiento histórico occidental y los organizan en una estructura que tiene su propia lógica.

La investigación de la memoria colectiva de los nahuas de Huitzilán muestra tres puntos en cuanto a las conclusiones de los trabajos anteriores. El primer punto es que los nahuas también organizan sus recuerdos sobre la rebelión de 1977-1984 de acuerdo con una estructura o esquema que consiste en el concepto del universo como unidad orgánica en que habitan los seres de varias clases que incluyen tanto los seres humanos como los seres del agua.

El segundo punto es que la rebelión tuvo lugar durante las vidas de los narradores y por lo tanto, las personalidades, las cronologías y los acontecimientos son delineados en los mitos que son la memoria colectiva. De esta manera, ha sido posible ver con más claridad los vínculos entre el comportamiento de los seres del agua y los seres humanos. Hay vínculos tanto cognitivos como

⁵⁵ En los trabajos de Good Eshelman, Catharine, "Trabajando juntos como uno: conceptos nahuas del grupo doméstico y la persona", en David Robichaux (comp.), *Familia y parentesco en México y Mesoamérica: unas miradas antropológicas*, México, UIA, 2005, pp. 275-295; Taggart, James M., *Remembering Victoria...*, *op. cit.*, pp. 87-89 e "Interpreting the Nahuatl Dialogue...", *op. cit.*; y Velázquez Galindo, Yuribia, *Los usos del pasado, transmisión cultural y construcción social de la persona entre los nahuas de la sierra norte de Puebla*, tesis de doctorado en Historia y Etnohistoria, México, ENAH, 2012.

afectivos entre el comportamiento de los seres humanos (otros nahuas) que jugaron un papel en los acontecimientos específicos y el de los seres de agua que habitan en el universo orgánico. El vínculo cognitivo es el concepto del *tonal* que se refiere a que los seres humanos tienen contrapartes en forma de animales, entre ellos las serpientes que habitan en las aguas terrestres y pluviales. Se muestra el vínculo afectivo en la historia de los seres del agua que castigaron a un hablante de español por haber tenido envidia por el terreno de un nahuat hasta tal punto que fingió tratarle con cariño al darle de comer cuando su propósito era arrebatárselo.

El tercer punto es que los nahuas formaron su memoria colectiva de la rebelión de 1977-1984 en un contexto político en que ellos son el grupo subalterno que vive debajo de la dominación primero de los hablantes del español que vinieron a vivir en Huitzilán en las últimas décadas del siglo XIX y después del ayuntamiento que está en las manos de un grupo afiliado con un partido nacional. El ayuntamiento califica a los rebeldes como un grupo de asesinos responsable por una época de violencia y terror. Existe la paradoja de que a pesar de lo que los nahuas que sufrieron a manos de la UCI, y fueron los testigos y las víctimas, guardan cierta simpatía por los rebeldes en su memoria colectiva. Narrar una memoria colectiva es más que nada un acto de reproducción cultural porque si los nahuas hubieran aceptado la memoria del ayuntamiento habrían tenido que rechazar una cultura que es profundamente inculcada en el cuerpo y la mente de los nahuas de Huitzilán.