

# Representaciones nahuas sobre los “otros” indígenas en el municipio de Pahuatlán de Valle, Sierra Norte de Puebla

JAIME ECHEVERRÍA GARCÍA\*

*A la memoria de doña Juanita Téllez Hernández*

**E**l municipio de Pahuatlán de Valle se ubica al noroeste de la Sierra Norte de Puebla y es habitado por mestizos e indígenas de diferente filiación étnica. La cabecera es mestiza, así como los pueblos de Acalapa, Cuauneutla, Tlalacruz y Zoyatla. Mientras que Xolotla, Atla, Atlantongo y Mamiquetla son las cuatro comunidades nahuas del municipio; en tanto, San Pablito, Xochimilco y Zacapehuaya son poblaciones otomíes —los habitantes de esta rancharía son en parte mestizos—. En tiempos prehispánicos, y todavía a principios de la Colonia, el mapa étnico era más variado, pues en el área de Pahuatlán también residía gente de origen totónaca. De hecho, Pahuatlán, junto con Zacatlán y Acaxochitlán —este

\* Posgrado, Escuela Nacional de Antropología e Historia, INAH.

Agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt) por haberme otorgado una beca de investigación posdoctoral, a través del posgrado en antropología social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), la cual me permitió desarrollar un trabajo etnográfico en el municipio de Pahuatlán, en la comunidad nahua de Xolotla, entre 2016 y 2017, así como escribir el presente artículo. También agradezco al área de posgrado de la ENAH, especialmente al doctor José Carlos Aguado Vázquez, cuyos comentarios y apoyo constante durante mi estancia en esa institución me facilitaron la redacción del artículo. Por último, pero no por eso menos importante, agradezco los siempre atinados comentarios y sugerencias bibliográficas de Guilhem Olivier.

último municipio se ubica en el actual estado de Hidalgo—, conformaron en el siglo XVI el límite occidental de la región del Totonacapan, tierra de totonacas.<sup>1</sup>

La diversidad étnica del municipio, por un lado, y el contacto con vecinos lingüísticamente diferentes, por el otro, ha propiciado que las comunidades nahuas de Pahuatlán establezcan relaciones interétnicas que tienen gran profundidad histórica. Ciertos acontecimientos, como el trabajo y la actividad comercial en el Totonacapan en décadas pasadas; los contextos de desgracia, como las hambrunas o el robo de la corteza del árbol del jonote para la confección del papel amate, son evocadores de las relaciones conflictivas que los nahuas de Pahuatlán han establecido a lo largo del tiempo con los indígenas hablantes de una lengua diferente.

Las representaciones que los nahuas de Xolotla han configurado acerca de sus vecinos indígenas —algunos no tan cercanos como los tepehuas y totonacas— nos recuerdan en muchos aspectos a las que concibieron sus antepasados del centro de México del siglo XVI, en especial las de los mexicas, sobre sus contemporáneos no nahuas.<sup>2</sup> Una imagen negativa persistente corresponde a la que forjaron respecto de los otomíes como personas inhábiles y faltas de entendimiento, tal como se asienta en el libro X del *Códice florentino*, documento elaborado por fray Bernardino de Sahagún con la colaboración de informantes nahuas. En palabras del franciscano, al que era torpe e inhábil se le insultaba diciéndole: “¡Eres como otomite, que no se te alcanza lo que te dicen! [...] eres del todo y puro otomite”.<sup>3</sup> En Atla y Xolotla, los términos *xita* y *xengo* refieren despectivamente al otomí de la comunidad de San Pablito, y tienen connotaciones peyorativas semejantes.<sup>4</sup>

Aunque el objetivo del artículo no consiste en identificar dichas representaciones prehispánicas que aún perduran entre los nahuas de Xolotla, no podemos obviarlas. Más bien, su constante recuperación responde a una estrategia de investigación a efecto de profun-

<sup>1</sup> Isabel Kelly y Ángel Palerm, *The Tajin Totonac. Part 1. History, Subsistence, Shelter and Technology*, 1952, p. 3; y “Dinámica social. Monografía de Pahuatlán”, 1981, p. 12.

<sup>2</sup> Vid. Jaime Echeverría García, “Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas”, tesis de maestría en antropología, 2009, pp. 147-287 (inédita).

<sup>3</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (est. introd., paleo., glos. y ns.), 2002, t. II, lib. X, cap. XXIX, p. 962.

<sup>4</sup> Vid. José de Jesús Montoya Briones, *Atla, etnografía de un pueblo náhuatl*, 1964, p. 181.

dizar en el significado de determinadas construcciones culturales indígenas contemporáneas. Además, debemos de reconocer que ellas provienen de una antigua tradición, y que como todo hecho cultural han estado sujetas a transformaciones históricas, pero, a su vez, han resistido al paso del tiempo.

Una nota característica en un número importante de las historias que recabé en la comunidad nahua de Xolotla<sup>5</sup> sobre su relación con los indígenas no nahuas es el tema del canibalismo: los xolotecos —por lo menos los de mayor edad— muestran su temor a ser ingeridos por el “otro” indio. Este miedo es activado por la alteridad amenazante, aquella que se encuentra fuera de los límites de la comunidad, fuera del territorio conocido y seguro. Así, los peligros que encarna la periferia están bien expresados en el extranjero. Pero la periferia no sólo despierta miedo sino también seducción. En algunas narraciones, la extranjería muestra un rostro femenino seductor, en el que el riesgo de sucumbir ante el deseo sexual es demasiado alto, pues implica ser devorado.

Un aspecto importante que resalta en este tipo de narraciones es la ausencia del mestizo. A diferencia del indígena, el mestizo nunca se muestra como un caníbal. Pareciera que la ingestión de carne humana implica una relación de semejanza étnica: sólo el “otro” semejante a mí —en términos culturales e históricos— puede deglutirme. Una posible explicación puede deberse a que el acto de canibalismo en Xolotla necesariamente se encuentra asociado con el nahualismo, y que dicho fenómeno es una creencia de raigambre indígena.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Realicé tres temporadas de campo en Xolotla durante 2010, y tras varios años de ausencia pude sumar tres estancias más en dicha comunidad, a finales de 2016, y en julio y diciembre del 2017. Agradezco a la comunidad de la localidad por haberme acogido, y especialmente a don Alberto Hernández Casimira, doña Juana Téllez Hernández† y a don Hipólito Vargas —su nombre ha sido cambiado para resguardar su identidad—, por su hospitalidad y buena disposición para entablar conmigo extensos intercambios de ideas.

<sup>6</sup> En las comunidades nahuas de Pahuatlán, la definición de nahual se ajusta a la conceptualización clásica del poder especial de algunas personas para convertirse en animal. Para Alfredo López Austin (*Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2006, t. I, p. 429), el nahualismo “es un tipo de toma de posesión que realizan hombres, dioses, muertos y animales, remitiendo una de sus entidades anímicas, el *ihiyotl* o *nahualli*, para que quede cubierto dentro de diversos seres, entre los que predominan animales...”. En el mismo sentido, en su extenso y detallado estudio sobre el nahualismo, Roberto Martínez González (*El nahualismo*, 2011, p. 144) afirma que “la ‘transformación’ del *nahualli* es un acto que no implica ninguna modificación corporal”, sino que refiere al hecho de “poder controlar las

Las historias de canibalismo tuvieron importancia décadas atrás, cuando los caminos hacia el Totonacapan se recorrían a pie e implicaban exponerse a grandes peligros. En la actualidad, la situación ha cambiado, pero las narraciones siguen estando presentes, por lo que de alguna manera no han dejado de tener cierta vigencia. Todavía, para los xolotecos de mayor edad, otomíes, tepehuas y totonacas pueden ingerir al nahua en tamales.

La información recabada al respecto, salvo en contadas ocasiones, pertenece a la comunidad de Xolotla, pero debido a la estrecha cercanía cultural que mantiene con las comunidades nahuas de la región, las ideas, creencias y representaciones xolotecas sobre los diversos ámbitos de la realidad, pueden ser asumidas para los habitantes de Atla, Atlantongo y Mamiquetla.

A través de las narraciones acerca de los “otros” indígenas se perciben aspectos culturales de importancia para los nahuas de Pahuatlán: la aniquilación del ser humano mediante su deglución, el nahualismo y la relación metafórica entre sexo y comida, la concepción del cuerpo diferente, el vínculo entre padres e hijos, así como los peligros y las consecuencias de rondar la periferia y de establecer relaciones de parentesco con el de afuera. Aun más, mediante los relatos de canibalismo es posible vislumbrar reminiscencias de antiguas creencias prehispánicas concernientes al sacrificio humano.

Debido a que la noción de identidad se encuentra en el centro de dichas narraciones, es necesario explicarla. Así, me adhiero a la definición que sobre ella proponen Carlos Aguado Vázquez y María Ana Portal:<sup>7</sup> “[es] un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad”. Para los autores, ésta agrupa tres experiencias: la que tiene que ver con la conservación o reproducción, la referente a la diferenciación, y la de identificación.<sup>8</sup>

---

deambulaciones de su entidad compañera durante los sueños por medio de la transferencia del *tonalli* humano al cuerpo de su coesencia”.

<sup>7</sup> José Carlos Aguado Vázquez y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual: un análisis antropológico en los campos de educación y salud*, 1992, p. 47.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 45.

## Canibalismo, nahualismo y alteridad

Las historias de canibalismo entre los nahuas de Pahuatlán invariablemente incluyen nahuales y, con elevada frecuencia, individuos de diferente filiación étnica: otomíes, tepehuas y, principalmente, totonacas. Las narraciones se ubican cronológicamente a finales del siglo XIX y principios del XX, cuando no existían vías de comunicación modernas ni medios de transporte mecánicos, y los trayectos se andaban a pie o a caballo. Los nahuas acostumbraban emprender viajes a la región que se ubica en los límites de los estados de Puebla y Veracruz, en sitios como La Ceiba, Villa Juárez, Agua Fría, Tlaxco (en Puebla), Ixhuatlán de Madero y Castillo de Teayo (en Veracruz), entre otros. A esa región acudían para cerrar transacciones comerciales, y trabajar en la siembra de maíz, de frijol, y en el corte de caña o de café. También iban para comprar chile verde y venderlo en Pahuatlán. En aquella zona confluyen grupos nahuas, otomíes, tepehuas y totonacas.

Los elementos que componen las historias siempre son los mismos: 1) uno o dos nahuas se dirigen a tierras donde habitan grupos indígenas diferentes, 2) pasan la noche en la casa de una familia de filiación étnica distinta, 3) se percatan de que la familia cocina tamales con carne humana durante la madrugada, 4) los anfitriones les ofrecen tamales de desayuno, 5) huyen de la casa con una dotación de tamales que les han proporcionado para que los ingieran durante el trayecto y 6) entierran los tamales y colocan una cruz encima. En ocasiones, se agregan breves detalles que permiten delinear con mayor precisión algunos aspectos.

La versión más extensa que tengo de una de estas historias como la que he relatado me fue proporcionada por don Alberto Hernández Casimira, un estudioso de la lengua y la cultura de Xolotla. Don Beto me contó que su abuelo solía ir a Ixhuatlán de Madero, y siempre llegaba a la misma casa a descansar y pasar la noche. El tapanco (o tlapanco) era el espacio que se le tenía asignado. En lugar de que los miembros de la familia se pusieran a descansar y apagaran la luz, como ocurría cuando llegaba a descansar en la vivienda, una noche hubo mucho movimiento. El dueño de la casa, su esposa y sus cuatro hijos y cuatro hijas platicaban en su lengua, el otomí, pero como el nahua no la comprendía, ignoraba totalmente lo que decían. El señor de la casa salió, en tanto esposa e hijos lo esperaron despiertos junto al fogón. Al cabo de un rato regresó y saltó algo pesado contra

el piso del patio. De inmediato, los hijos corrieron con sus cuchillos y machetes para desollar “aquella cosa”. En ese momento el nahua empezó a sentir miedo. Al terminar de quitar la piel, descuartizaron aquella cosa, lavaron los trozos de carne y los hirvieron en una olla grande. Las mujeres pusieron café y comenzaron a moler la masa de nixtamal en el metate. Era la una o dos de la mañana y el trabajo se desarrollaba en todo su esplendor. Horas después prepararon los tamales. Poco antes de que amaneciera, el nahua decidió que ya era hora de irse, agarró su maleta llena de chiles y le dijo al dueño de la casa: “¡Oye tú, yo ya me voy porque ya es tarde!”, recibiendo la siguiente respuesta: “¡No te vas; no te me vas nada más así, tienes que desayunar; no pues cómo; a poco vas a aguantar el camino de aquí a tu casa; está lejos, espérate, tienes que desayunar, debes de comer unos tamales, que apenas los preparan!”. La señora extrajo de la olla algunos de gran proporción y se los sirvieron al nahua, además de café. Éste abrió la hoja del tamal y partió la pieza por la mitad, y ahí “en el mero tamal estaba el puño [...] de la mano”. De inmediato “sintió que le cayó una cubetada [*sic*] de agua fría”. Cubrió el tamal e insistió en que tenía que irse porque ya era tarde. El dueño le ofreció llenar su maleta de tamales para que los comiera en el camino, cuando tuviera hambre. Aunque “tenía un hambrazo [*sic*] pues no había comido, pues qué cosa, pues cómo es posible que voy a comer a mi hermano dice, es imposible dice, no soy bestia, no, no, no como; aunque me muera de hambre, no como”. Preparó su carga y se retiró. A mediodía pasó por un árbol y descansó. Con su machete cavó una fosa grande y enterró los tamales; y sobre el montón de tierra colocó una cruz que armó con una rama. Una vez que llegó a su casa decidió que nunca volvería a aquella región.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Los *teenek* (huastecos) veracruzanos refieren que sus primos potosinos —particularmente los que viven en Tancanhuitz— son caníbales, y su costumbre antropófaga igualmente está relacionada con el nahualismo. “En Tancanhuitz, es tierra mala porque ahí no había nadie bautizado, no entró ningún misionero allí; es muy mala la gente de allí porque se comen a los que entran por allá” (Anath Ariel de Vidas, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad teenek [Huasteca veracruzana, México]*, Ari Zighelboim [trad.], 2003, p. 375). Una historia recuperada por Ariel de Vidas entre los *teenek* veracruzanos es prácticamente idéntica a las historias de canibalismo del Totonacapan, que narran los nahuas de Pahuatlán. Se cuenta que un día, dos jóvenes pasaron la noche en Tancanhuitz. Una mujer los invitó a dormir en su casa, pero les advirtió que tuvieran cuidado de su esposo cuando llegara en la noche. Les sirvió de comer y luego subieron al tapanco para descansar. En la noche llegó un zopilote a la casa; era el esposo de la señora. Él olió carne buena para comer, pero tras varios intentos de subir al tapanco, que fueron frustrados por la mujer, el hombre desistió. Después de quedarse dormido, la mujer fue a despertar a los muchachos y les dijo que se fueran rápido.

En una versión contada en Atlantongo se alude explícitamente a la intención de comerse al huésped nahua en tamales. Un señor busca hospedaje en Santo Domingo, localidad totonaca en Veracruz, y le ofrecen el tapanco para descansar. Llegan unas personas y comentan entre sí que el animalito que está arriba “ya está bueno para hacer tamales, o para hacer un mole”.

En Mamiquetla, por su parte, me contaron sobre unos nahuas que se van a trabajar al corte de caña por La Ceiba. El dueño del lugar, que es *mocuepani* (literalmente, “el que se transforma”) o nahual, les invita tamales, pero “olían a *xoquia* y sabían mal”. Los nahuas reúsan comer más y rápidamente deciden irse, no sin antes llevarse dos tamales cada uno que el dueño les ha obsequiado. Cuando llegan a una cruz, ahí los entierran junto con un dedo que encontraron al abrir uno de ellos; posteriormente derraman refino sobre lo enterrado. En una versión diferente que me fue proporcionada en Xolotla, se cuenta que cuando el nahua ya ha abandonado la casa totonaca, donde pasó la noche, en el camino parte el tamal que le ofrecieron en dos y encuentra una mano, la cual le dice: “*amoxnehcua*, ¿no me comas!”, pues “ahí estaba el espíritu” de la persona.

El concepto *tlacatl* refiere a la persona, y al mismo tiempo engloba la noción de humanidad. El xoloteco puede ser *cuale tlacatl*, buena persona; o *a'mo quale tlacatl*, mala persona. La esencia del *cuale tlacatl* es la sociabilidad, el que obra siempre para el bien de la comunidad y no para sí mismo. En oposición, el *a'mo quale tlacatl* es el que comete actos anormales y se aleja de la vida social —por ejemplo, rehusarse a organizar una mayordomía—. Muy cercano en sentido se encuentra el *a'mo tlacatl*, el que no es persona. Este calificativo se aplica al que ha cometido hechos sumamente despreciables como el asesinato de los padres, la violación sexual y la invasión de terrenos. Así, se le dice: *tehua a'mo titlacatl*, “tú no eres persona”, o incluso, *tehua a'mo titlacatl, tehua ce tzitzimitl*, “tú no eres persona, eres *tzitzimitl*”. Tanto *tzitzimitl* como *a'mo quale* son nombres que recibe el diablo en Xolotla. El significado de *tlacatl* mantiene una estrecha cercanía con el de *quixtiano* (cristiano); y de forma análoga, *a'mo*

---

A cada uno les dio un tamal de carne humana, pero les dijo que no lo comieran, sino que lo pusieran al pie de una cruz que encontrarían en el camino. Los jóvenes salieron corriendo, y sin importar la advertencia, uno de ellos se comió el tamal porque le dio hambre, y “se puso muy pálido”. De repente oyeron un ruido estruendoso, era el marido que se había despertado y convertido en tigre para ir tras ellos. El muchacho que se salvó de ser devorado por el felino fue el que no comió tamal (*ibidem*, pp. 375-376).

*titlacatl* puede pensarse como sinónimo de *a'mo tiquixtiano*, "tú no eres cristiano". Entre los nahuas de Huauchinango, también en la Sierra Norte de Puebla, el concepto *a'mo cristiano* designa a "todos los seres inquietantes o divinos del mundo 'salvaje-supernatural'".<sup>10</sup>

Las ideas de bestialidad y salvajismo también están presentes en el concepto *a'mo titlacatl*. Acabamos de señalar que la violación es una acción no humana. Y en concordancia con esto, dos de los apelativos que recibe el violador, *yolcaconetl* e *ixayacchichi*, hijo de animal y cara de perro, respectivamente, refuerzan su carácter salvaje. El acto caníbal puede entenderse como un acto de envilecimiento, "la peor deshumanización", declaró un xoloteco, pues es un suceso que va en contra de la fe católica y la civilización. En la primera historia de antropofagia relatada en este artículo, inmediatamente después de llegar al pasaje cuando su abuelo vio el puño de una mano dentro de un tamal, mi informante afirmó: "No, mi abuelito, no voy a presumir, pero ya era gente católica, ya era gente cristiana, eran casados mis abuelitos por las dos leyes, ¿no?, ya casi era civilizado por decir". Este comentario establece un distanciamiento entre un pasado indígena prehispánico y un presente indígena cristianizado. Antes de que fuera bautizado, el indígena comía carne humana; ahora, en su estatus cristiano, humano y civilizado, la antropofagia es un acto de inhumanidad contrario al modelo de cultura xoloteco.<sup>11</sup> Volveremos a esto más adelante.

Los otomíes y totonacas que alojan a los nahuas muestran códigos éticos de hospitalidad indígena: dan alojamiento e insisten en ofrecer comida. No obstante, sus prácticas caníbales les restan familiaridad y los vuelven unos "otros" temibles. La primera barrera de alteridad que se levanta es la diferente lengua que hablan. Los nahuas desconocen el otomí o el totonaca, y eso impide que conozcan sus intenciones. La segunda barrera, y la que causa más temor, es su naturaleza nahual. Toda la zona de confluencia nahua, otomí, tepehuá y totonaca, en los límites de los estados de Puebla y Veracruz, es señalada como un área de nahuales o *mocuepani*, que se comen a la gente en tamales. Y es justo esta condición la que hace que las personas se transformen en animales, la que permite a ciertos indi-

<sup>10</sup> Marie-Noël Chamoux, "La notion nahua d'individu: un aspect du *tonalli* dans la région de Huauchinango, Puebla", en Dominique Michelet (coord.), *Enquêtes sur l'Amérique Moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, 1989, p. 305.

<sup>11</sup> Vid. Anath Ariel de Vidas, *op. cit.*, p. 378.



viduos devorar a otros. Cuando se refiere en las historias que el dueño de la casa trae un bulto que arroja al piso, y que resulta ser el cuerpo de una persona, de seguro el propietario de la vivienda tomó forma animal para ir a cazarla y traer carne para prepararla en tamales. El concepto *mocuepani* remite precisamente a la capacidad transformadora, pues está compuesto por el verbo *cuepa*, volver, y con el reflexivo *mo-* toma el sentido de “transformarse”.<sup>12</sup> Entonces, literalmente se traduce como “el que se transforma”.

Los *mocuepani* tienen la propiedad de hacer dormir a la gente, y en tal estado de inconciencia raptan a la persona. Una muchacha renuente a la propuesta matrimonial de un joven puede ser secuestrada por un *mocuepani* en su forma animal a solicitud de aquél. Si la chica huye de la casa del joven, y por segunda vez el *mocuepani* se la roba, éste puede devorarla en tamales. Una forma dispuesta por el nahual para comerse a la gente es pegarle siete veces en la cabeza para convertirla en animal. Se le puede golpear en varias ocasiones —cuantas se requieran— hasta conseguir la forma animal deseada para ingerirse.<sup>13</sup>

A pesar de que la acción caníbal constituye la principal nota de alteridad del “otro” indígena, la manera en que es tratada e ingerida la carne humana denota una práctica cultural. El tratamiento que se le otorga es como si se tratase de carne animal: se desuella, descuartiza, lava y hierve. Además, su ingesta es antecedida por la preparación de la masa para el tamal, que empieza por la molienda del nixtamal. La manera de comerse a la persona en tamales remite entonces a una práctica autóctona de comer carne. Sugiero, también, que mantiene reminiscencias de la práctica del sacrificio humano en las religiones mesoamericanas. Los tamales de carne humana recuerdan la relación que establecieron los mayas del Clásico entre el corazón de la víctima sacrificial y el tamal,<sup>14</sup> mientras que los mexicas

<sup>12</sup> Alexis Wimmer, “Diccionario de náhuatl clásico”, en *CEN (Compendio Enciclopédico del Náhuatl)*, CD-ROM, 2004, s. v. *cuepa*. Vid. Marie-Noël Chamoux, *op. cit.*, p. 306.

<sup>13</sup> El numeral 7 tiene una importancia significativa en Xolotla y en las demás comunidades nahuas del municipio. Es utilizado, por ejemplo, en las prácticas curativas. Para aliviar el susto se utilizan siete manojos de la yerba *yeyecaxihuitl*, “yerba de aire”; también forma parte del proceso de mutación animal de la *tlahuepoche*: ésta tiene que comerse siete carbones del fogón para adquirir la forma de guajolote.

<sup>14</sup> Stephen Houston, David Stuart y Karl Taube, *The Memory of Bones. Body, Being and Experience among the Classic Maya*, 2006, p. 123; Stephen Houston y Andrew Scherer, “La ofrenda máxima: el sacrificio humano en la parte central del área maya”, en Leonardo López

llamaban tortillas a los que iban a sacrificar a sus dioses.<sup>15</sup> Los cautivos para el sacrificio constituyeron la preciosa comida de las deidades, específicamente su corazón y su sangre. En este tenor, en Xolotla se dice que el asesino “muy malo” suele comerse el corazón de su víctima, pues de esta manera se comprueba que la aniquiló. De acuerdo con un informante, algunos llegan a afirmar “que el tamal de carne humana es muy sabroso, los que han comido tamal de carne humana, bien sabrosa, no puede haber una carne más sabrosa que la carne humana”. Pero en gustos se rompen géneros. Ya habíamos asentado que, de acuerdo con una historia, los *nacatamalli* o tamales de carne olían a *xoquia* y tenían mal sabor —volveremos a esto en breve—. Mientras que la carne humana es algo deleitable para algunos, para otros es repugnante. Y dice el mismo informante: “Es como con un perro, al que le sabe bien la pestilencia, pero no a un ser humano”.

Con el proceso de Conquista y evangelización, el consumo de carne humana fue un elemento cultural que sufrió represión, de tal manera que para los indígenas devino en un elemento siniestro, que fue imputado a la alteridad. En el caso de Xolotla y algunas comunidades nahuas de Pahuatlán, la construcción del “otro” caníbal no ocurrió en los *coyome* (mestizos), sino en los macehuales,<sup>16</sup> como ellos: los otomíes, totonacas y tepehuas. Otros elementos culturales prehispánicos padecieron la misma suerte del canibalismo durante la Colonia. En varias fuentes novohispanas de tradición indígena se atribuyó a determinados grupos —culhuas, mexicas, tepanecas y chalcas— haber introducido el sacrificio humano, la antropofagia y el autosacrificio.<sup>17</sup> Así, los indígenas volvieron ajenas prácticas

---

Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, 2010, p. 173.

<sup>15</sup> Fray Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Rosa Camelo y José Rubén Romero (est. prel.), t. I, tratado primero, cap. XXVIII, 2002, p. 287.

<sup>16</sup> Para los nahuas de Pahuatlán, el término *macehual* engloba a todos los pueblos indígenas del país.

<sup>17</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España, y de muchas cosas que los tultecas alcanzaron y supieron desde la creación del mundo, hasta su destrucción y venida de los terceros pobladores chichimecas, hasta la venida de los españoles, sacada de la original historia de esta Nueva España*, en Edmundo O’Gorman (ed., est. introd. y apén. doc.), *Obras Históricas*, t. I, 1997a, pp. 323-324; “Histoire du Mechique”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Rafael Tena Martínez (paleo. y trad.), cap. IV, 2002, p. 137; fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, edición preparada por el Seminario para el Estudio de Fuentes de Tradición Indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, t. I, lib. I,

religiosas que habían llevado a cabo en su “gentilidad”, y que tenían una importancia capital. La proyección de ciertas prácticas culturales hacia grupos vecinos ocurre cuando ya no quieren asimilarlas como signos de identidad, por haber sido prohibidas desde el exterior, por ejemplo.<sup>18</sup>

Los detalles adicionales de los relatos precedentes merecen algunos comentarios. En la versión de Mamiquetla se dice que los tamales que les ofrecen a los viajeros nahuas “olían a *xoquia* y sabían mal”, como ya se había apuntado. *Xoquia* es el mal olor —y en ocasiones el mal sabor— de las emanaciones de la recién parida, de la sangre menstrual —el contacto con la *xoquia* proveniente de estos dos flujos produce una enfermedad llamada “quemada”—, de la carne cruda, del huevo, del excremento, así como de determinados objetos que se utilizan para la brujería —ropa, huesos, tierra de panteón—. Incluso, el tufo del pápalo es considerado por algunos como *xoquia*. La *xoquia* que despidе la carne humana provoca una repulsión a comerla. Esta emoción establece un mecanismo de control que impide violar el tabú de ingerir al otro.

Por otro lado, el tratamiento que recibe el tamal de carne humana es semejante al de la persona que ha fallecido, pues se le sepulta y se coloca una cruz encima de la tierra. De esta manera se establece una relación metonímica entre el tamal de carne humana y la persona, la cual se comprueba cuando, en una de las versiones, una mano envuelta en el tamal le dice al viajero nahua: “*amoxnehcua*, ¡no me comas!”. La xoloteca que me contó esta versión aclaró que en la mano se encontraba el espíritu de la persona. En Xolotla se establece una correspondencia entre el espíritu y el *itonah*; y así como ocurre con las coyunturas, la mano es también punto de concentración de energía anímica. Entonces, la extremidad representa a la persona en el relato. Su ingesta hubiera implicado habérsela comido viva; y como tal, se da santa sepultura a los tamales de carne humana.

Don Beto Hernández tienen una explicación de por qué los totonacas y otomíes son antropófagos. Me comentó que el origen de esta práctica se debe al rencor que sintieron esos pueblos tras haber sido desplazados por los chichimecas de los territorios del actual

---

cap. XI, 1975, p. 48; y Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala* (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París), Luis Reyes García (paleo., introd., ns., apén. e índ. anal.) y Javier Lira Toledo (colab.), 1998, p. 155.

<sup>18</sup> Alberto Cardín, *Dialéctica y canibalismo*, 1994, p. 78.

municipio de Pahuatlán. Y el resentimiento aún continúa: “A esto se debe que cualquier extraño que ande por sus tierras sea comido en tamales”. En el mismo sentido, afirma: “Xolotla era trilingüe: se hablaba otomí, náhuatl y totonaca, pero con el tiempo el náhuatl se volvió dominante y absorbió a las otras dos”.

Efectivamente, Pahuatlán tuvo una población pluriétnica en el siglo XVI, conformada por otomíes, nahuas y predominantemente totonacas, tal como se estableció al inicio del artículo. Si bien la llegada de los chichimecas de Xólotl, en el siglo XII, pudo provocar un desplazamiento del totonaca, no fue éste el único acontecimiento que lo propició. A mediados del siglo XV hubo una migración a la región de familias nahuas debido a una severa hambruna que se registró en el Valle de México,<sup>19</sup> lo que provocó un repliegue adicional de la lengua totonaca hacia Veracruz. En el siglo XVI, ya en tiempos coloniales, el náhuatl se volvió la lengua dominante,<sup>20</sup> lo que trajo consigo el desplazamiento definitivo del totonaca y del otomí de Xolotla.<sup>21</sup>

Retomo la explicación de don Beto sobre el comportamiento antropófago de otomíes y totonacas. El rencor que les produjo su desplazamiento los convirtió en personas “conflictivas” y desconfiadas frente a cualquier extraño. Hernández Casimira, sin embargo, brinda una explicación diferente sobre la belicosidad de los otomíes de San Pablito: un día llegó un individuo al pueblo a vender carne en estado de descomposición, lo que provocó que murieran muchos. Desde ese entonces, los otomíes perdieron la confianza en los vendedores, y sólo permitían la venta de carne a quienes llevaran el animal vivo, lo mataran y lo preparan en la comunidad. El origen del supuesto temperamento agresivo de los otomíes es el mismo en los

<sup>19</sup> Fray Diego Durán, *op. cit.*, cap. XXX, p. 296; Hernando Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, escrita hacia el año de 1598, Manuel Orozco y Berra (ns.), cap. XL, 1944, p. 166; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, “Historia de la nación chichimeca”, en Edmundo O’Gorman (ed., est. introd. y apén. doc.), *Obras históricas*, t. II, cap. XLI, 1997b, p. 111.

<sup>20</sup> Daniel H. Vargas Serna, *La pahuá frondosa. Reportaje histórico y cultural de Pahuatlán de Valle*, 2012, pp. 161-163. Don Beto me comentó sobre el préstamo de varios conceptos otomíes en el náhuatl de Xolotla. Por ejemplo, la ya mencionada palabra *xengo*, menso o tonto; *mamanoni*, que es una forma no vulgar de llamarle a los genitales femeninos; y *tintinlacastina*, “ya se acabó”, “ya se terminó”.

<sup>21</sup> José de Jesús Montoya Briones, *op. cit.*, pp. 180-181, indica que en Atla ocurrió un proceso de negación de la lengua e identidad, pues en principio eran otomíes, y con el tiempo se autoafirmaron como grupo étnico nahua. En el siglo XVI, en dicha comunidad sólo había pobladores otomíes (Guy Stresser-Péan, *Los lienzos de Acaxochitlán [Hidalgo] y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas*, 1998, p. 107).

dos casos: las situaciones de abusos han provocado una reacción defensiva-agresiva en el pueblo otomí; y la actitud devoradora puede entenderse como una de sus manifestaciones. Resulta interesante cómo los acontecimientos históricos, incluso los de tiempos más antiguos, se entrelazan con el comportamiento caníbal depositado en las figuras de alteridad fabricadas por los nahuas xolotecos. Un concepto náhuatl alude justamente a la bravura del otomí: “*cojomitl*, otomí de árbol”, que es un insecto que habita en los troncos huecos, cuya picadura es muy dolorosa y semeja a la del *centlina*, otro insecto. De esta manera, el intenso dolor que produce la picadura se asimila a la belicosidad otomí. Traigo a colación los nombres de dos especies de hormigas que también están relacionados con grupos étnicos: *chichimecaazcatl* y *tepehuaazcatl*. El himenóptero chichimeca, de gran tamaño, deja una aguda hinchazón cuando pica, semejante a la de la avispa; en tanto, las hormigas tepehuas se caracterizan porque siempre andan juntas y en número elevado. Y así, en grupo, pueden devorar cadáveres de animales de tamaño mediano en poco tiempo.

Otra costumbre atribuida a los totonacas, que va de la mano con sus hábitos antropófagos y que refuerza su condición deshumanizada, es que son capaces de intercambiar a sus hijos por un guajolote o una gallina. Me comentó un informante: “Los totonacos y tepehuas también acostumbran comer carne humana. Inclusive, dicen que los totonacos, cuando tienen ganas de comer carne de guajolote o gallina y no poseen aquellos animales, son capaces de canjear a su hijo por uno de ellos; ¡Imagínese!, no comen a sus hijos, pero sí los cambian por un animal”. “A mí me parece muy ofensivo, inhumano, ¿cómo es posible que yo cambie a mi hijo por un animal?”. Estos comentarios homologan el acto caníbal totonaca con el intercambio que hacen de sus hijos.<sup>22</sup>

Al preguntar a don Gaspar García sobre las historias de canibalismo de los totonacas, respondió afirmando que no existió tal cosa, pero la explicación que me ofreció sobre su origen es realmente de interés. Don Gaspar, como pocos xolotecos, tiene la capacidad

<sup>22</sup> Antes aludimos a la grave hambruna que padecieron los habitantes del valle de México a mediados del siglo XV, específicamente en 1454; y que volvió a presentarse en 1505. Al haber gran carestía, la única solución viable sugerida por Motecuhzoma Ilhuicamina, el *tlatoani* mexica en turno, fue que las familias mexicas intercambiaban a sus hijos y nietos por maíz a los habitantes de la región del Totonacapan, que era sumamente fértil (fray Diego Durán, *op. cit.*, cap. XXX, p. 296; Hernando Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, cap. XL, p. 166; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *op. cit.*, t. II, cap. XLI, 1997b, p. 111).

de reflexionar sobre su propia cultura y verla desde fuera. Cito sus palabras:

No, lo que pasa [es] que eso no existió, lo que pasa que, nosotros, nuestra tribu, nosotros los mexicas de acá, de Xólotl,<sup>23</sup> nuestros antepasados que fueron como líderes, como gente de mucho cuidado, no les gustaba que uno se metiera con ellos, ¿sí me entiende? Eso se los inculcaban para que la demás gente odiara a la demás, ¿sí me entiende?, que no hiciera una amistad [...]. Lo que de por sí nuestros antepasados sabían es que siempre estuvieron en guerra, por decirlo, la tribu chichimeca, nuestra tribu, nuestra sangre, siempre tuvo batallas. Entonces, por ejemplo, esos niños, nosotros somos los guerreros, los que llevábamos las batallas, los que matamos, los que ejecutamos, entonces a nuestros hijos les vamos inculcando, no se acerquen allá porque se los van a fregar en tamales, nosotros nos quedamos allá y por poco nos comen. Nos iban a cazar e íbamos a terminar en una olla de tamales y nos iban a comer, o sea, todo eso, pero en realidad, eso de que a nosotros nos hagan tamales, eso no es tan cierto, sino que les inculcaban miedo, para que siempre estén al tanto de que, si veían gente, que nunca se confíen, porque también en esos tiempos, pues como había batallas, seguramente que mataban parejo, o sea, el odio es fuerte, y seguramente que así era, por esa razón.

La explicación ofrecida por nuestro informante se remonta a tiempos prehispánicos, cuando los primeros habitantes de Xolotla, los chichimecas de Xólotl —según la tradición histórica de la comunidad—, mantuvieron batallas con sus vecinos. Debido a la situación de conflicto, se infundía en los más jóvenes el odio, la desconfianza y el miedo al extraño, con el propósito de evitar su violencia y malas intenciones. Una manera de prevenir el contacto con el de afuera consistía en decir que si uno se confiaba del extraño terminaría siendo comido en tamales. Respecto de lo anterior, puede ser significativa la interpretación que se da en Mamiquetla a un sueño en el que se come tamales: la persona será golpeada. En el lenguaje metafórico, ser vapuleado es análogo a ser comido. Esta interpretación puede tener sustento si nos remitimos al contexto de un eclipse solar. Se dice en Xolotla que, durante este fenómeno natural, “está la luna

<sup>23</sup> La tradición histórica xoloteca afirma que Xólotl, junto con sus huestes chichimecas, fundaron Xolotla, y en el topónimo se ve reflejado el nombre del caudillo.

pegándose con el sol”; evento que es conocido como *cualotonaltzintli*, “el sol es comido”.

Hay elementos en el discurso de don Gaspar que recuerdan el cautiverio del guerrero en batalla y su destino sacrificial en época antigua, así como su ingesta ritual. También está presente la concepción que asemejaba la guerra con la caza y al cautivo con la presa, bien estudiada por Guilhem Olivier<sup>24</sup> en su obra sobre Mixcóatl. La afirmación: “Nos iban a cazar e íbamos a terminar en una olla de tamales y nos iban a comer”<sup>25</sup> se puede traducir bajo los siguientes términos prehispánicos: los cautivos-presas eran sacrificados a los dioses y su carne era ingerida ritualmente. Aunado a esto, contamos con imágenes de códices en las que se observa una o varias ollas llenas con partes humanas.<sup>26</sup>

En un interesante artículo sobre el simbolismo ritual de los tamales entre los nahuas de la Huasteca veracruzana, Arturo Gómez Martínez<sup>27</sup> plantea una sugerente etimología del concepto *tamalli*. Propone que puede haber derivado del verbo *tlamalli*, cuyo prefijo *tlā-* cambió a *ta-*. Este vocablo se asocia con el verbo aprehender o capturar; *tlamalli* igualmente se relaciona con las voces *malli*, “cautivo”, y *malotl*, “cautiverio”, pues en las tres está presente el concepto *maïtl*, “mano”. *Malli* y *malotl* son utilizados en las oraciones que forman parte del ritual terapéutico destinado a liberar el *tonalli* de los malos aires. Entonces, de acuerdo con Gómez Martínez, *tamalli* es “la comida que contiene un cautivo”, la cual funge como el reemplazo del *tonalli* de la persona espantada.

A partir de la relación entre tamal y cautivo, la posibilidad de encontrar las concepciones prehispánicas del sacrificio humano y de la antropofagia ritual en las narraciones de otomíes y totonacas caníbales, cobra mayor sustento. Aquellas historias rememoran los encuentros bélicos entre grupos étnicos enemigos en tiempos ante-

<sup>24</sup> Vid. Guilhem Olivier, “El simbolismo sacrificial de los mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, 2010, y Guilhem Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl*, “Serpiente de Nube”, 2015, pp. 314-353.

<sup>25</sup> En un relato sobre las *tlahuepuchi* se dice que, tras haber chupado la sangre de los recién nacidos, todas se reúnen en forma de guajolotes en la cima de un cerro y sobre una olla grande vomitan toda la sangre extraída. Acto seguido, empiezan a beberla, pero dicen que es mole.

<sup>26</sup> *Códice Borgia*, Eduard Seler (comen.), Mariana Frenk (trad.), lámina 7, 1980; *Códice Magliabechiano*, facsímil del que se conserva en la Biblioteca Nacional de Florencia, 1903, f. 73r.

<sup>27</sup> Arturo Gómez Martínez, “Los tamales: ofrenda y simbolismo entre los nahuas de la Huasteca veracruzana, México”, *Anthropology of Food*, núm. 9, 2014.

riores a la llegada de los españoles, que resultaban en la toma de cautivos para destinarlos al sacrificio de sus dioses y a la ingesta ritual de su carne. El tamal, un alimento precioso, simboliza tanto al cautivo como a su destino sacrificial, y el ofrecimiento de esta vianda pudiera indicar la amenaza dirigida al enemigo sobre su destino. Mediante la conjunción de los datos expuestos, el tamal y el mole<sup>28</sup> podrían estar representando el corazón y la sangre de las víctimas-cautivos.<sup>29</sup>

En términos más actuales, la atribución de canibalismo a grupos de diferente filiación étnica nos refiere a los temores y peligros que encarnan las alteridades periféricas, lo que previene a los integrantes de un grupo de establecer relaciones de amistad con los de afuera. Siguiendo a don Gaspar, él señala lúcidamente, bajo sus propios

<sup>28</sup> De la asociación mole-sangre en Xolotla no tenemos duda. *Vid. supra*, n. 25.

<sup>29</sup> En la nota 9 se recuperó una historia registrada por Ariel de Vidas en la que los *teenek* veracruzanos atribuyen el canibalismo a los *teenek* potosinos. La intención de esto fue apreciar las estrechas similitudes que existen entre los relatos de antropofagia en el contexto *teenek* y en el nahua de Pahuatlán. Ahora quiero remitirme a la interpretación que Ariel de Vidas colige sobre dicha información. Con base en la idea de que los *teenek* potosinos forman parte del mundo inculto, donde la gente no es bautizada, mientras que el territorio *teenek* veracruzano es el de la cultura y la religión católica, sugiere la antropóloga francesa que los muchachos *teenek* veracruzanos —remito al lector a la nota 9 de este artículo— ingresan al mundo de la incultura al llegar a Tancanhuitz —donde habitan *teenek* potosinos—; y para poder regresar al mundo de la cultura, es decir, al estado de Veracruz, debe lograrse la conjunción de los dos elementos que representan ambos mundos: “el tamal relleno de carne humana y la cruz; lo impuro y lo puro”. En última instancia, sugiere la autora que: “La ingestión de *teenek* veracruzanos podría constituir un intento de asimilar el mundo de la cultura por los potosinos” (Anath Ariel de Vidas, *op. cit.*, p. 378). Esta interpretación presenta una manera diferente de tratar la información referente al canibalismo de los “otros”; no obstante, también puede quedar circunscrita por la ideología mesoamericana del cautiverio-cacería —igualmente presente en otras áreas culturales—. Un dato *teenek* puede corroborar lo anterior: una indígena de Tancanhuitz no creía en la imputación de canibalismo que hacía la gente de uno de sus vecinos. Sin embargo, un día en el que el vecino no estaba en casa decidió entrar y “descubrió en el tapanco una pierna de mujer colgada de una viga” (*ibidem*, p. 379). Debemos recordar, gracias a la exhaustiva investigación de Guilhem Olivier (*op. cit.*, 2015) sobre la cacería en Mesoamérica, que uno de los tratamientos rituales que se hacía a los cráneos y los huesos de los animales cazados, así como de los guerreros sacrificados en época prehispánica, era colgarlos del techo de la casa (*ibidem*, pp. 343-353). Así lo hicieron los mexicas con los cráneos de las presas resultantes de la cacería ritual que se llevaba a cabo durante la veintena *quecholli*. Otra práctica mexicana era colgar los fémures de cautivos sobresalientes de las vigas de las casas, los cuales recibían un culto bajo el nombre de *Malteotl*, que se traduce como el “dios cautivo”. Este tipo de prácticas continúan realizándose entre los cazadores indígenas. Por ejemplo, en la década de 1950, los cazadores mixes colgaban de las vigas de sus casas los cráneos de los animales que habían cazado durante todo el año; y posteriormente, los depositaban en el monte junto con otras ofrendas (*ibidem*, pp. 344, 346).



términos, que cada momento histórico ha tenido su particular figura de alteridad.

[...] en tiempos de mis antepasados, de mi abuelo, para que no hubiera confianza, para que no mezclaran las tribus porque se odiaban, pues esa fue una advertencia, que, si caes en manos de ellos, te van a pelar, te van a hacer tamales [...] Era un mensaje que daban los antepasados de que a donde te atontaras, si caes en manos del mestizo, español, no sé, francés, o en guerra, pues te iban a devorar. Y por esa razón los antepasados eso es lo que les enseñaban a sus hijos [...] Después ya no vino eso, cuando yo por ejemplo crecí, ya no era de que me van a hacer en tamales, era de que si veían a un extranjero me escapara porque me iba a trozar la cabeza y esos son los mentados que les dicen melcocheros o robachicos. Pero el melcochero según lo describían con una tijera grande, y que cortaba las cabezas y se las llevaba, se las llevaba para las carreteras, según es lo que contaban. Eso me lo contaba mi padre, te vas hijo, te llevan los chivos, pero mucho ojo, siempre vas a estar muy activo, si alguien te llama no te vas a acercar; si alguien te dice, ten unos dulces, no te acerques; si te dicen, ten un pan, no te acerques, mejor escápate, porque viene el melcochero, y ese corta cabezas, y las cabezas las van a meter en la carretera, entonces yo, hace, por decirlo, 40 años, que me inculcaron a mí, me decía mi padre, sabes, muy abuzado hijo, porque si te llegan a atrapar, ya te mataron, te van a llevar a la carretera, te cortan la cabeza. Entonces yo también crecí con esa mentalidad. Y ya hoy en día ya no existe eso. Ahora yo le inculco a mi hijo, abuzado hijo, porque si alguien llega te va a chingar, te va a quitar tus cosas, y la verdad así es, porque ahorita se apendeja uno y llegan los *Zetas*, llegan los *Zetas* y a ver qué tienes, se llevan tu carro, se llevan tus cosas o tus escrituras, y te hacen que firmes ahí.

El miedo depositado en el extraño que puede devorar a una persona como parte de un tamal fue posteriormente transferido a otro personaje: el robachicos o melcochero. Se trata de un vendedor de melcochas, un dulce típico elaborado a partir del jugo de la caña de azúcar. En Xolotla, el melcochero se encargaba de robar a los niños mediante engaños, ofreciendo dulces para luego cortarles la cabeza, pero las golosinas podían estar envenenadas; o también podía utilizar una droga para que sus víctimas perdieran el conocimiento. Cuando se construye un camino a lado de un cerro, el daño causado a éste debe ser restituido al dueño del monte, quien exige

en compensación cabezas, sean de niños o de adultos. Entonces, el propietario del terreno acuerda con el encargado de la obra el número de cabezas demandado; y posteriormente se le encomienda al melcochero lo previamente convenido. Las cabezas son depositadas en la carretera. La última figura de alteridad señalada por don Gaspar es la del narcotraficante. Si antes la actitud que debía tomarse frente al extraño caníbal o el melcochero era la evitación y el miedo, ahora frente al narco debe actuarse de modo contrario: se le debe de enfrentar, pues viene con la intención de apropiarse de lo ajeno.

Las palabras de don Gaspar: “[...] si caes en manos del mestizo, español, no sé, francés, o en guerra, pues te iban a devorar”, pueden hacernos dudar de que la atribución de canibalismo por los nahuas de Pahuatlán sea exclusivamente a los otros grupos indígenas. Aunque el discurso de don Gaspar García es revelador, y es de interés sobresaliente su ojo crítico, no debemos tomar sus palabras como una afirmación generalizada en Xolotla. En cambio, las historias caníbales que han sido expuestas muestran un pensamiento compartido tanto por los xolotecos como por otras comunidades nahuas del municipio. De esta manera, puedo sostener que entre los nahuas de Xolotla, y en los de Pahuatlán en general, así como entre los otomíes, totonacas y tepehuas —los que habitan en los linderos de los estados de Puebla y Veracruz— se comparten pensamientos caníbales.

## Deglución y sexualidad

Como una continuación de lo anterior, se cuenta sobre los xolotecos que en su camino al trabajo a la región del Totonacapan, en el norte de Veracruz, se encuentran a mujeres que les hablan e incitan a mirarlas con deseo. Aquel incauto que cae en la tentación es atacado por las totonacas, pero en su manifestación de nahual. Por ello se les advierte que cuando vean a muchachas lavando a la orilla de un cauce hagan caso omiso a sus insinuaciones, porque se trata de nahuales, y es mejor que sigan el camino y no volteen la cara. Su apariencia es notoria: penden de sus orejas unos grandes aretes; portan un *quechquemitl* muy largo, mientras que uno de sus rasgos más llamativos consiste en sus largas trenzas anudadas con listones de colores, que llegan hasta el suelo.

La narración comienza de esta manera: los xolotecos van caminando y se encuentran a cuatro o cinco muchachas lavando en un

manantial, al borde del camino. Una de ellas comienza a llamarlos: “¡muchachos, vengan! ¡Tomen agua, lávense la cara! ¡¿Apoco no sienten calor?! ¿No tienen sed? ¡Vengan, no tengan pena, vengan!”. Y no sólo eso, para atraer aún más la atención del viajero “se desnudan las piernas, se alzan las naguas, abren las piernas y así hacen visiones y media”. Y un desprevenido, sin darse cuenta, “no, qué bonita muchacha ¿no?, y le llama la atención”. Uno de los jóvenes cae en la tentación y se va a lavar la cara, toma el agua que le ofrece y se divierte con ellas. Incluso, el simple gesto de mirarlas puede provocar su muerte. En el lugar donde decidan pasar la noche los nahuas, llega un animal que empieza a dar vueltas a la casa, rasca el cercado y busca la manera de meterse. Y noche tras noche ocurre lo mismo. En una de las versiones se dice que los hombres fueron trasladados por su patrón a una vivienda distante, en donde ya no son molestados por las nahuales. Pero en otra versión se cuenta que la mirada obscena desencadena la muerte y deglución del joven en tamales por la totonaca nahual. También se corre el riesgo de perder los genitales si el viajante posa la vista sobre alguna de las jóvenes y a la mera hora no le corresponde. Dicha pérdida se efectúa por medios mágicos, razón por la que los jóvenes deben dirigirse con un brujo para que se le restauren; de no hacerlo, la persona morirá.

En un artículo reciente sobre las presencias ginecomorfas en Mesoamérica, Miriam López Hernández<sup>30</sup> ya refería la información anterior. En ésta se muestran claramente los peligros del deseo sexual transgresor. Es una manera de alertar a los hombres sobre la necesidad de contener sus impulsos sexuales y las graves consecuencias cuando no lo hacen. Aunque contada como la historia de un viajero, la narración tiene un propósito moral y pedagógico: además de delinear cómo debe ser el comportamiento sexual masculino, advierte sobre la peligrosidad de la sexualidad femenina descontrolada. Dicho relato recuerda por muchos aspectos un mito mexicana,<sup>31</sup> en el que se cuenta que los *mimixcoa* Xíuhnel y Mímich salieron a cazar al desierto y empezaron a perseguir a dos venados bicéfalos que habían bajado del cielo. Después de seguirlos durante toda la noche y hasta la tarde del día siguiente, quedaron rendidos. Se hicieron un

<sup>30</sup> Miriam López Hernández, “Presencias ginecomorfas en el pensamiento indígena: comer y ser comido”, *Cuicuilco*, vol. 21, núm. 60, 2014, pp. 152-154.

<sup>31</sup> “Leyenda de los soles”, en Rafael Tena (paleo. y trad.), *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, 2002, pp. 188-189.

escondite, y al momento de acercarse a los *mimixcoa*, los venados se convirtieron en mujeres (*ye çihua in omocuepque*). Éstas:

[...] andaban dando voces y decían: “Xiuhneltzin, Mimichtzin, ¿dónde estás? Venid acá, comed y bebed”. Cuando las oyeron, uno le dijo al otro: “¡Cuidado, no les contestes!”. Pero Xíuhnel les habló, diciendo: “Ven acá, hermana mayor”. Ésta le dijo: “Xiuhneltzin, bebe”. Entonces Xíuhnel bebió sangre, y se echó con ella; después de haber estado juntos, ella se arrojó sobre él y empezó a devorarlo, abriéndole un hueco en el pecho. Entonces Mímich dijo: “¡Ay, que se comen a mi hermano mayor!”. La otra mujer en vano daba voces, diciendo: “¡Hijito mío, come!”. Pero Mímich no le respondía. Luego Mímich encendió lumbre, e hizo una hoguera; y después se metió corriendo al fuego. También la mujer se metió al fuego para perseguirlo, y lo estuvo persiguiendo toda la noche y hasta el mediodía [siguiente] [...].

Este mito encontró un apoyo en un fragmento de un *huehuetlatolli* o discurso moral recopilado en el siglo XVI, en el cual se exhorta a un joven noble a no aceptar comida o bebida de manos de mujeres malvadas, es decir, de prostitutas, pues existía el riesgo de que mezclaran en los alimentos pociones que provocaban en el hombre un deseo carnal excesivo, el cual lo conduciría a la enfermedad e incluso la muerte.<sup>32</sup>

Como afirmamos en líneas anteriores, hay varias similitudes entre el mito mexicana y la narración de las mujeres totonacas, entre ellas las siguientes: 1) son mujeres seductoras; 2) así como las totonacas son nahuales, los venados de dos cabezas tuvieron el poder de metamorfosearse en mujeres, por lo que les podríamos atribuir una naturaleza *mocuepani*; 3) ofrecen bebida a los hombres como un medio de incitación sexual; 4) por principio, el hombre debe rechazar las insinuaciones, pero uno de ellos se rinde ante la tentación, y 5) por último, una vez seducido el hombre, la voracidad sexual deja lugar a la deglución.

Al centro de las dos historias se encuentran un par de aspectos esenciales: la falta de contención del deseo sexual masculino y la construcción de una sexualidad femenina desbordada y peligrosa.

<sup>32</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex*. Book 6. Rhetoric and Moral Philosophy, traducido del náhuatl al inglés, con notas e ilustraciones de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, lib. VI, cap. XXII, 1969, pp. 121, 125.

Estos dos mantienen una relación de causa-efecto: la violación de la contención sexual tiene como consecuencia la descarga de la agresividad sexual femenina, que puede provocar la muerte. Y en términos muy explícitos, en el caso de una de las historias, la transgresión masculina puede castigarse mediante la castración. De esta manera se establece una relación metafórica entre deglución y castración, tal como ha sido señalada por el psicoanálisis. Afirma Otto Fenichel: “Es muy probable que, en la mayoría de los casos, el temor a ser castrado represente el contenido más profundo, no siendo el temor a ser devorado más que la deformación regresiva de aquél”.<sup>33</sup>

La acción incitadora y devoradora de las siniestras figuras femeninas pone en evidencia una relación metafórica bastante común en Mesoamérica: la de la comida y el sexo.<sup>34</sup> Dicho vínculo se expresa en el náhuatl de Xolotla a partir de la expresión *mocua'que*, “se comen o se muerden”, que es una manera de incitar al acto sexual; así como *necualiztli*, “el acto de comerse”, que refiere a la comida y a la cópula. En palabras de López Hernández: “Estas figuras femeninas crean una visión de la mujer como un ser peligroso: son atractivas y seductoras, pero a la par temibles y monstruosas. Su cuerpo es cavidad de placer, pero también de devoramiento”.<sup>35</sup>

Por último, las mujeres del relato portan una triple marca de alteridad: su sexualidad transgresora, su naturaleza nahual y su condición de extranjería. Así, además de advertir sobre su peligrosidad, se advierte de los riesgos de establecer lazos fuera del territorio propio. Si bien el motivo inicial por el cual he presentado la anterior información es precisamente el vínculo entre el extraño y el peligro —referido en este apartado sólo a la mujer indígena de origen étnico diferente—, han salido a flote algunas de las ideas que los hombres de Xolotla tienen de la sexualidad femenina. Un justo contrapeso sería la exposición del pensamiento femenino respecto de la sexualidad de los hombres, pero ello no es el objetivo del presente artículo.

<sup>33</sup> Apud Alberto Cardín, *op. cit.*, p. 86.

<sup>34</sup> Livia Sedeño y María Elena Becerril, *Dos culturas y una infancia: psicoanálisis de una etnia en peligro*, 1985, p. 61; Sybille de Pury-Toumi, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, Ángela Ochoa (trad.) y Haydée Silva (colab.), 1997, p. 145; Félix Báez-Jorge, *El lugar de la captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*, 2008, p. 175; Alessandro Lupo, “La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, 1991, p. 231.

<sup>35</sup> Miriam López Hernández, *op. cit.*, p. 154.

## Una perdurable relación de alteridad: la visión xoloteca del otomí

Ya hemos adelantado algunas representaciones que los nahuas de Xolotla han construido en torno a los otomíes de San Pablito, localidad que se ha dado a conocer por su manejo de la chaquira y, principalmente, por la confección de papel amate. Las representaciones xolotecas son compartidas, por lo menos, con el pueblo vecino de Atla. Los nahuas y otomíes del municipio de Pahuatlán han mantenido por siglos una larga historia de encuentros, de los cuales no todos han sido favorables. Además, las visiones registradas acerca de las relaciones históricas y presentes entre nahuas y otomíes no son homogéneas, pues van de lo moderado a lo radical. No obstante, la idea común sobre los habitantes de San Pablito es que son malvados y peligrosos.

Se cuenta que unos y otros mantuvieron una estrecha unidad en el pasado. Algunos xolotecos afirman que en Pahuatlán hubo puntos de contacto entre las dos etnias. Don Melesio, por ejemplo, comenta que el territorio que antaño comprendía las actuales comunidades de Xolotla y San Pablito era llamado Dos Pueblos, nombre con el que se aludía a la hermandad que existía entre nahuas y otomíes. Por su parte, don Beto afirma que “en épocas inmemoriales de hace 100, 200 años”, en Picacho, una loma de San Pablito, había un santuario compartido por xolotecos y sanpableños, al cual acudían para depositar ofrendas. Aun más, nuestro informante defiende el origen otomí de las cuatro comunidades nahuas: “Llegó un momento en que el nahua ponderó en la comunidad y dejó que el otomí se vaya para abajo. Pero, de hecho, Xolotla, Atla, Atlantongo y Mamiquetla son pueblos otomíes”.

Don Gaspar es una persona de carácter fuerte y la visión que tiene sobre los otomíes es severa, de tal manera que sus palabras disienten tajantemente de lo anterior:

Antes era muy difícil que hubiera comunicación de un grupo a otro grupo, era muy difícil. Yo me daba cuenta, porque no hace mucho, hace como 50 años más o menos, los de aquí, de este pueblo de Xolotla, y los otomíes, si no se podían casi ni ver, no se podían ni ver, porque yo me daba cuenta. Apenas se veían en el centro de Pahuatlán, y uno se iba para allá y el otro también; y si se llegaban a encontrar, se odiaban y se macheteaban ahí, se mataban.

La principal razón que ha motivado una relación de alteridad con los otomíes es su lengua. Al xoloteco —o a algunos— le provoca suspicacia escuchar el otomí porque no lo entiende, pues piensa que sus hablantes pueden estar haciendo comentarios negativos de él. Y dice una xoloteca: “Ahora ya hablan español, pero antes nada, completamente nada”. Esto hacía que la comunicación fuera difícil. Para don Gaspar, más que la lengua, la relación de diferencia se debe a que son dos etnias distintas. Incluso, don Gaspar me comentó que su padre le advertía que no entablara relación con los otomíes, porque ellos eran los que se robaban la corteza del árbol del jonote, con la cual elaboran el papel amate. Un episodio que también me narró don Gaspar muestra con dramatismo el aciago castigo que era proferido décadas atrás a aquellos otomíes que venían a Xolotla a robar el jonote.

Porque antes, nuestros padres nos dijeron, que no te debes de juntar con éstos, porque éstos son los canijos que nos roban el jonote, y cuando venían los de allá a robarnos el jonote, porque pelaban los palos, entonces los de acá los llegaban a aprehender y se los llevaban a la cárcel. Y existía una cárcel clandestina, era un cuarto cerrado, y ahí también los golpeaban, no se crea, y después les cortaban las orejas, los marcaban, pero eso fue hace como 40 años, porque robaban jonote y les cortaban la oreja, ¡órale, lárgate y te vas marcado, para que sepan que si vienen los vamos a cortar de la oreja! Entonces así les hacían para que no regresaran, pero esos canijos son necios y seguían viniendo, y unos ya estaban cortados, y les cortaban otro pedazo, de la otra oreja, y así. Y como no podían hablar, como no se entendían, porque no hablaban español, uno no hablaba español y el otro tampoco, y el otro lo cortaba y lo golpeaba, y ya los soltaban como animales. A mi papá y a mis tíos les tocó cortar orejas, sí, y a otras personas más.

El robo del jonote es una práctica que continúa en la actualidad, pero con menor frecuencia. Una de las posibles motivaciones otomíes para ello es que los nahuas no lo utilizan. “La gente de antes no tuvo interés en impulsar el papel amate, pero los de San Pablito sí” (don Beto). En el pasado, el papel amate sí era dispuesto en las mayordomías y se depositaba como ofrenda en los cerros, pero eso fue hace mucho tiempo.

La artimaña otomí consiste de la siguiente manera. Uno de San Pablito llega con un xoloteco y le pregunta si tiene jonote que le

venda. El nahua le contesta que sí, que en su terreno, entonces el otomí le pide que lo lleve a verlo. El sanpableño escoge algunos árboles pero dice que no los va a cortar ahora por falta de tiempo, sino más adelante.<sup>36</sup> Entonces acuerdan fecha y hora del siguiente encuentro para concertar la transacción. “Los canijos llegan antes para no pagar y llevarse más de lo que se había acordado. A mí me han hecho esto —declara don Beto—. Cuando llega el día fijado para encontrarse con aquél, uno va y advierte que de cuatro o cinco ya pelaron como diez árboles”.

El término “canijo” fue el más utilizado por los xolotecos con quienes hablé para calificar a los otomíes. Dicho término alude a los dos hábitos mayormente criticados por los nahuas: el robo del jonote y el uso de la planta del bejuco para hacer que la gente enferme y muera. Más adelante me referiré a este aspecto. Al inicio del texto se señaló que *xita* es una expresión despectiva que utilizan los nahuas de Atla y Xolotla para referirse a los otomíes de San Pablito, tal como lo registró Montoya Briones<sup>37</sup> en la década de los años sesenta. Después de apuntar en su etnografía de Atla que los nahuas de Atlantongo y Mamiquetla eran vistos como “más atrasados” y “malos” por los atecos, comenta a continuación la visión delineada sobre los otomíes: “aún existen otros ‘indios’ que son mucho más atrasados y ‘tontos’ que los propios mexicanos; ellos son los ‘xita’, los ‘cerrados’ otomites de San Pablito. Es hacia ellos que se habla en tono peyorativo y no es poco frecuente oír decir en tono de burla ‘pareces xita’ o ‘te comportas como otomite’”.

En Xolotla utilizan el vocablo *xita*, así como su sinónimo *xengo* (*xenga* en femenino), que lo pluralizan como *xingueres*. *Xengo* puede emplearse como un insulto bastante moderado, pues algunos lo traducen como menso o sonso; pero dependiendo del hablante, el término puede tener una carga más despectiva. Respecto de la expresión *xita*, dice don Gaspar:

Bueno eso es un como apodo. Los *xitas* quiere decir como un insulto, los *xitas* o *xingueres*. “¡No, esos son *xitas*! ¿para qué te juntas? *Xingueres*, o sea, que ya está uno tirándoles, uno no puede convivir con ellos. *Xitas*

<sup>36</sup> Lo que se remueve del árbol de jonote no es la corteza, sino una “cáscara interior”, que ya no se reconstituye. Esto ocasiona que la pulpa quede expuesta y se seque, lo que trae consigo la muerte del árbol —a menos que en la base del mismo existan retoños—. Y en esas condiciones ya sólo sirve para leña.

<sup>37</sup> José de Jesús Montoya Briones, *op. cit.*, p. 181.



o *xingueres*, o sea que ya están apartados, que no queremos a ese tipo de gentes, porque nuestra tribu no acepta generalmente personas así, extrañas, o sea otras personas que vengan, o familias, generalmente no. Y seguimos en eso.

Para don Gaspar, el vocablo *xita* remite a una categoría étnica que trata de establecer una distinción tajante entre otomíes y *mexicatl*.<sup>38</sup> Su imputación es como una especie de marca, casi una mácula, que recuerda al xoloteco que no debe entablar relación con los otomíes porque no conviene. El término *xita*, entonces, conlleva una fuerte dosis de extrañeza.

De acuerdo con don Beto Hernández, *xita* es una voz otomí que significa abuelo, tal como se lo han referido los de San Pablito: “me dicen que no diga *xita*, porque si no les estoy diciendo que soy su abuelo, ¡no me digas que soy *xita* porque tú te ofendes!”; y “en lugar de que se ofendan los otomíes, se ríen”. Aunque don Beto reconoce que el vocablo “no es una ofensa propiamente, sí tiene una atribución negativa”. No obstante, recuerda que “a los otomíes los veían como imbéciles, tal como dice Montoya Briones en su libro”.<sup>39</sup>

La representación del sanpableño que dominaba en la década de 1960 fue la de un falta de entendimiento. En la actualidad, el ser “canijo” es el calificativo que tiene mayor preponderancia en Xolotla. Dicho calificativo apunta directamente a la peligrosidad de la persona otomí, al daño mortal que puede sufrir cualquier persona que se atreva a relacionarse con ellos y aceptar de su mano alimentos o bebida. Es común que cuando se cuestiona a los xolotecos sobre sus vínculos con los otomíes expresen que mantienen distancia de ellos “porque te dan bejuco”. Al respecto, asienta don Gaspar que a pesar de haber tenido por compañeros de escuela a otomíes en Pahuatlán: “Yo nunca he convivido con ellos, ni comido con ellos, porque se les sabe cómo son, o sea, ellos tienen un secreto y a nadie se lo dicen, ‘namás’ ellos lo saben. Inclusive, la yerba que utilizan quién sabe qué será, pero tienen secreto los hombres esos. Y no se han civilizado, siguen así”.

<sup>38</sup> Así se autoadscriben los nahuas de Xolotla.

<sup>39</sup> Debido al gran interés que don Beto Hernández Casimira ha demostrado respecto de la historia y la cultura de Xolotla y del municipio de Pahuatlán —y en general, sobre la historia nacional— desde hace varias décadas él ha sido un ávido lector de textos históricos y antropológicos sobre el área, como es el caso de la obra de *Atla*, de Montoya Briones. Esto es aún más meritorio debido a la debilidad visual que padece.

El bejuco es una planta trepadora que, de acuerdo con los nahuas de Xolotla, dan a consumir los otomíes a la gente de fuera para que enfermen, e incluso mueran. Dependiendo de la dosis, la persona puede morir en un día, una semana o más tiempo; o puede también enfermar de gravedad sin llegar a fallecer. De los tipos de bejuco identificados, los llamados “calzón de mono” y “faja de novia” son los que se utilizan para tal efecto, según me comentó un nahua. Éstas son algunas de las respuestas que me dieron sobre los otomíes de San Pablito:

[...] son canijos, si quieren te echan bejuco y ya te moriste. Hay un bejuco malo, le hierven y si no te quiere, ya sabes que ya lo preparó, te invita un café (doña Juanita Téllez).

Allá da miedo, en San Pablito, dicen que son bien malos, si no te conocen te dan bejuco. Llega la gente de fuera [...] pues nada más dan bejuco porque sí, allá hay gente mala, hay gente drogada (doña Inocencia).

[...] que uno va de aquí p'allá, hay que tener mucho cuidado, porque esos cabrones, si le dan un café o algo, según ellos conocen una yerba que nomás le va a dar diarrea, le va a dar diarrea, le va a dar diarrea, y no va a haber cura, muere uno, nomás se enflaca uno (don Gaspar).

Me narraron varios casos de personas que por uno u otro motivo fueron a San Pablito, lo que les hizo vivir un terrible desenlace. Don Melesio platica que unos estudiantes de la Universidad —no supo decirme de cuál— fueron a dicha localidad a pedir que les enseñaran a elaborar el papel amate. Los otomíes accedieron y les mostraron cómo elaborarlos; pero al final de su estancia les dieron bejuco y murieron. Y eso lo hicieron porque los sanpableños son celosos de su conocimiento en la manufactura del papel. Otro caso ocurrió con un juez de Pahuatlán que apodaban el “Conejo”. Se lo llevaron a San Pablito para invitarlo a comer y beber. Poco tiempo después comenzó a presentar signos de una diarrea intensa, por lo cual fue internado en un hospital de la Ciudad de México. Los doctores no pudieron hacer nada por él y falleció; y junto con él, los dos policías que lo habían acompañado al pueblo. “Por eso le digo: esos canijos son canijos, son sabios. Y por esa razón, nosotros nunca convivimos con aquéllos”, afirmó don Gaspar después de contarme el relato. Un último caso es el de una maestra que fue a trabajar a San Pablito.

Doña Inocencia era su amiga, y cuenta que “antes era muy sociable, platicaba [...] y después cambió mucho”. A ella también le dieron bejuco. La modificación del carácter de la profesora se vio acompañada de un severo enflaquecimiento.

En el municipio de Pantepec, localizado también en la Sierra Norte de Puebla, de igual manera está presente la creencia de que los otomíes utilizan bejuco para dañar a la gente, tal como me lo hizo conocer la antropóloga Jorgelina Reinoso Niche.<sup>40</sup> La circunscripción es una región multicultural donde habitan, además de otomíes —por ejemplo, en las comunidades de Acalmancillo, Ixtololoya, Tenexco y El Pozo—, nahuas, totonacas y tepehuas, así como mestizos. Los indígenas, pero principalmente los mestizos, afirman que los otomíes envenenan por los alimentos a la gente que viene de fuera, pero incluso lo hacen entre sí. Los motivos para hacerlo son la desconfianza de los otros, o tan sólo por la antipatía que muestran por ciertas personas. El nombre que le dan al bejuco es “tripa de mono”, semejante al “calzón de mono” de Xolotla. Esto motiva que los otomíes sean, en ocasiones, temidos por la gente de los alrededores.

El síntoma general que presentan los que han sido envenenados con bejuco es una abundante diarrea, que posiblemente es lo que ocasiona la pérdida de peso. Otros síntomas pueden ser el despellejamiento, el oscurecimiento de la piel y la caída del cabello. Como la cura sólo la conoce quien aplica el bejuco, la muerte del envenenado es inevitable. Se dice en Pantepec que el consumo de esta planta provoca que la persona se seque por dentro hasta que fallece.<sup>41</sup>

La diferencia étnica, como primer motivo, pero también la desconfianza y el miedo que despiertan los sanpableños debido a sus prácticas perversas —que los xolotecos han podido corroborar con ejemplos como los que han sido vertidos—, son algunos de los aspectos que han determinado que los nahuas del municipio no establezcan relaciones de parentesco con aquéllos. No más de cinco mujeres nahuas han ido a vivir a San Pablito; mientras que ninguna otomí se ha ido a radicar a Xolotla. En cambio, la presencia de un número elevado de mujeres de la vecina Atla es notable en Xolotla, y viceversa. Entre las dos comunidades se ha dado un verdadero intercambio de mujeres que ha generado variados vínculos familia-

<sup>40</sup> Comunicación personal, 12 de octubre de 2017.

<sup>41</sup> *Idem.*

res y ha estrechado los lazos sociales. Apuntó Montoya Briones<sup>42</sup> en la década de los sesenta: “Es para aquéllos [los de Atla] motivo de orgullo tener un pueblo aculturado cercano y de la misma lengua como Xolotla, e incluso se dice con orgullo ‘mi esposa es de Xolotla’ o ‘fulano que es mi pariente vive en Xolotla’”. En menor medida, los xolotecos también buscan esposa en la comunidad nahua de Santa Ana Tzacuala, en el municipio de Acaxochitlán.

Don Beto expone un escenario favorable para las mujeres nahuas que se han ido a San Pablito, en particular en el ámbito de la lengua. Ellas aprendieron el otomí, en tanto que sus hijos se vuelven trilingües: hablan otomí, náhuatl y español. Y señala: “No se ve mal a las mujeres que se fueron para allá, aquí estamos acostumbrados a que las mujeres se desplacen a otros lugares”. De nuevo, la visión que se ha forjado don Gaspar de los otomíes y de su relación con ellos disiente diametralmente de algunas voces xolotecas. Cito sus palabras: “Pues la verdad, ninguno de los hombres de acá ha traído a alguna mujer de allá, porque el hombre no confía en ellas, o sea, porque ya sabe uno qué onda, posiblemente traiga yo la víbora a mi casa ¿no? Y no vamos a hacer buena vida”. Y respecto a las mujeres nahuas que se han ido a San Pablito, expresa las siguientes palabras condenatorias:

Si una mujer se va con alguien de San Pablo, pues ya no la aceptamos aquí. Hasta su padre, su madre, todos la discriminan. Y los *xitas* son muy desgraciados. Una mujer que se la llevan de aquí p’allá le hacen mucho daño. Le dan no sé qué porquería [se refiere al bejuco] y se empieza a descarapelar, se pone pinta, se le caen los pedazos de cuero, a veces hasta sin cabellos [...] Y las que llegan a irse p’allá no tienen regreso. La familia las odia con todo lo que puede también. Luego dicen: ¡¿Qué? ¿Aquí no hay gente o qué? ¿Qué no veían a alguien aquí del pueblo? ¿Tenías que irte hasta allá?! Y no, es que aquí no hay *xitas*, ¡por eso te fuiste p’allá! Lo único que le aplican a la mujer. ¡¿Sabes qué?! Es que aquí no había jonoteros,<sup>43</sup> es que tú querías un jonotero, no te gusta ninguno de aquí, como no hay jonoteros, por eso te fuiste p’allá, y ya con eso. Y no les dan nada, ni un pedazo de terreno, no, es que vas

<sup>42</sup> José de Jesús Montoya Briones, *op. cit.*, p. 180.

<sup>43</sup> El término jonotero es una forma despectiva de llamar al otomí de San Pablito, que solamente la he escuchado de boca de don Gaspar. Aquel concepto alude a la importancia que tiene el jonote para los sanpableños.

a venir a hacer tu casa, nada, te largaste, lárgate, ya no te queremos ver, y así y ya. Y aunque lleguen a su casa llorando, no, lárgate.

La diferencia étnica que determina el tipo de mujer con quien debe de relacionarse un xoloteco también impera en la elección que toman las xolotecas al momento de vestir una blusa. Ellas compran blusas del municipio nahua de Naupan y de Santa Ana Tzacuala, pero nunca lo harían de San Pablito. Esta preferencia tiene que ver con el sentido del gusto nahua orientado por la sobriedad; de esta manera, el bordado de las blusas nahuas es más sencillo. Esto contrasta con las blusas de San Pablito, que son muy decoradas.

En la vida cotidiana, los códigos del vestido nahua manifiestan la práctica de principios morales y censuran a la vez las prendas que transgreden las formas correctas del vestir, las cuales, en el contexto xoloteco, apuntan directamente a la diferencia étnica. Quiero reproducir una experiencia que me compartió por escrito el etnohistoriador Gilberto León Vega mientras realizaba trabajo etnográfico en Xolotla,<sup>44</sup> tal da cuenta, de la manera más nítida, lo que se acaba de comentar.

Durante la fiesta del pueblo de Xolotla en el mes de mayo del 2017, en la misa que se celebra año tras año en el atrio de la iglesia, sucedió que el sacerdote llegó acompañado de dos señoras otomíes, quienes esperaron a que se desocupara para platicar con él. En ese momento, [tanto] hombres como mujeres iban con ropa de “gala”. En el caso de las xolotecas, portan enaguas, blusas bordadas y sobre ellas el tradicional *quechquemitl*. De inmediato surgió el contraste entre las mujeres nahuas y otomíes, ya que las primeras se identifican por una vestimenta con diseños sencillos y las otomíes portaban blusas y un *quechquemitl* realmente vistoso, además de que colgaban sobre su cuello collares brillantes y aretes de chaquira. A pesar de que había lugares para sentarse, las otomíes no se atrevieron a hacerlo. Sucede que las mujeres nahuas las confrontaron con la mirada; para alejarlas, con desdén, ellas fruncían el ceño. De inmediato tendieron prendas en la banca para “apartar” los lugares y evitar que se sentaran. Por su parte, al darse cuenta de lo sucedido las otomíes, cuchicheaban y se reían, lo que enojó más a las mujeres nahuas. Al final, las otomíes no se sentaron y

<sup>44</sup> Agradezco a Gilberto León su amable disposición para escribir su experiencia en campo.

durante toda la celebración permanecieron de pie porque las mujeres nahuas no lo permitieron.

La presencia de las mujeres otomíes incomodó a sus homónimas nahuas: su vistosa vestimenta, así como lo llamativo del adorno alteró el sentido de moderación del nahua, lo cual, a su vez, trastocó sus códigos morales. Las representaciones negativas que se han fabricado del otomí motivan y justifican los comportamientos nahuas frente a él: en la descripción anterior, las otomíes fueron vistas con desprecio y enojo y se les impidió sentarse. Lourdes Báez Cubero<sup>45</sup> también ha notado el gusto retacado de las mujeres otomíes de San Pablito, a las que les agrada ataviarse con “gran cantidad de collares y aretes grandes y llamativos”. Además, en el contexto de fiesta suelen maquillarse mucho.<sup>46</sup> Esto contrasta con las nahuas, “recatadas y discretas”.

Lo llamativo del vestido otomí atrajo la atención de los nahuas del centro de México en el siglo XVI, y también fue visto con malos ojos. Además de calificar a este grupo como codiciosos y de adquirir cualquier cosa, aun si no la necesitaban, se les acusó de utilizar cualquier tipo de prenda sin respetar los rangos sociales y de tener mal gusto. En particular, las mujeres otomíes fueron vituperadas por usar mal sus faldas y adornos; por maquillarse el rostro y pintarse los dientes de negro.<sup>47</sup> La evidencia etnográfica ayuda en gran manera a poner el dato histórico en contexto. A partir de la experiencia de Gilberto León, nos podemos imaginar las reacciones negativas que mostraban los nahuas cuando establecían contacto con los otomíes, por ejemplo, en los encuentros comerciales.

Ya comentamos sobre la atribución de un carácter bravo a los otomíes, y cómo los xolotecos lo han comparado con la dolorosa picadura del insecto llamado *cojomitl*, lo cual explica el origen de su nombre. Rebelde y conflictivo son dos más de los adjetivos que también se le imputan. Se dice en Pantepec que los otomíes son de pocas

<sup>45</sup> Comunicación personal, 4 de septiembre de 2017.

<sup>46</sup> Las otomíes gustan vestir su ropa tradicional. Y ahora, cuando se extienden invitaciones para bodas u otras celebraciones, se establece que las mujeres deben ir con ropa típica (Lourdes Báez, comunicación personal).

<sup>47</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1969, pp. 178-179; *vid.* Jaime Echeverría García, *op. cit.*, 2009, p. 155, así como “La construcción del cuerpo del ‘otro’: el loco, el miedoso y el extranjero entre los antiguos nahuas”, *Cuicuílco. Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 24, núm. 70, 2017.

palabras, y prefieren “arreglar las cosas a punta de pistola”.<sup>48</sup> El contraste entre el carácter del otomí y el del nahua es bien explicado por don Melesio: “Los otomíes son más aguerridos. Ellos se levantan, todo el pueblo, cuando hay algún problema. Aquí lo dejan por la paz cuando hay algún problema. El carácter es más pacífico en el nahua, todas las cosas se llevan con acuerdo”. Esta comparación apunta de nuevo al principio de moderación nahua que rige sobre cada aspecto de su vida. Así como la norma en el vestido femenino está pautada por la sencillez, frente al conflicto debe mostrarse una actitud templada y reflexiva, y no dejarse llevar por la ira. Para ello, todas las decisiones se toman de manera colectiva, no individualmente. En la conceptualización nahua de la bravura otomí se presenta una ambivalencia. Por un lado, se les reconoce la valentía de los otomíes para levantarse en contra de las injusticias y pelear por sus derechos; y por otro lado, su valentía se opone a la acción pacífica, por lo que aquélla llega a confundirse con la rebeldía y la belicosidad.

¡Cómo no reparar nuevamente en las fuentes históricas! En tiempos prehispánicos existieron dos órdenes guerreros cuyo ímpetu les valió para ser colocados al frente de los ejércitos durante la batalla: los *cuacuachictin* y los *otomi tlaotonxinti*. De éstos decían que eran *cuauhtlahueliloque* y *yaotlahueliloque*, “locos de la cabeza” y “furiosos en la guerra”, respectivamente. Aunque se reconocía sus hechos hazañosos en la batalla, a ninguna de estas órdenes le era dado cargo de gobierno, pues sus integrantes eran demasiado impulsivos para tal desempeño. En la traducción que hace Sahagún del náhuatl asienta que eran “inhábiles para cosas de regir”. Los informantes nahuas del franciscano establecieron el contraste entre este tipo de guerreros y el ideal del gobernante y dirigente militar mexicana —y nahua en general—: ser dado a la oración y a la aflicción, humilde, obediente, prudente y pacífico.<sup>49</sup> Tanto en el dato etnográfico como en la información histórica se aprecian los contrapuntos que definen la identidad propia (nahua) y la identidad atribuida al otro (otomí): pacífico/combativo, moderado/impulsivo.

Más allá de la diferencia étnica y de lengua, don Beto reconoce que la situación de marginación, las aspiraciones y los deseos son

<sup>48</sup> Jorgelina Reinoso, comunicación personal del 12 de octubre de 2017.

<sup>49</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *op. cit.*, 1969, lib. VI, cap. XX, p. 110; 2002, t. II, lib. VI, cap. XX, p. 568. Hernando Alvarado Tezozómoc, *op. cit.*, cap. XXXVI, pp. 153-154, 225. fray Diego Durán, *op. cit.*, t. I, tratado primero, cap. XIX, p. 219.

los mismos entre los dos grupos. Tanto nahuas como otomíes buscan la justicia social que les ha sido negada a través de los siglos. Si bien no se aprecia a simple vista una relación de amistad entre ambos, los tiempos difíciles los unen: “[...] cuando hay una situación social muy en contra de los pueblos indígenas, sí existe una amistad, nos unimos, y Pahuatlán sí tiembla [se refiere a la cabecera municipal]. Cuando ve que nos unimos los pueblos nahuas y otomíes sí tiembla. Sí sabe que mientras no haya nada en contra de nosotros, todo tranquilo [...]”.

El anterior comentario es la reflexión que extrajo don Beto Hernández sobre un acontecimiento que había ocurrido pocos meses atrás. En diciembre de 2016, me relató, que por el mes de mayo y junio había noticias sobre la construcción de un gaseoducto que pasaría por territorio pahuateco, el cual afectaría irremediablemente el ecosistema. Pero fue hasta septiembre que empezaron a sonar con mayor fuerza las noticias sobre su trazo, el cual vendría desde Canadá e ingresaría al territorio mexicano por Tuxpan. En dicho mes se registró una mayor protesta y organización. Así, una noche se congregaron representantes de todo el municipio en Xolotla, incluso de algunas localidades del estado de Hidalgo, y de ahí partieron hacia la cabecera de Pahuatlán. Mucha gente llegó al mitin de protesta. Y frente a las demandas de la organización de que el presidente municipal hiciera acto de presencia y diera una explicación sobre el gaseoducto —pues de antemano sabía de su construcción, pero nunca informó nada a las comunidades—, la única respuesta que tuvieron fue la huida del presidente de la cabecera. Con esta organización se demostró una vez más que la acción política permite establecer una mayor unidad entre Xolotla y San Pablito.<sup>50</sup>

<sup>50</sup> En un reciente artículo, Pierre Beaucage *et al.* (“Con la ayuda de Dios. Crónica de luchas indígenas actuales por el territorio en la Sierra Nororiental de Puebla”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 103, núm. 1, 2017) documentan los megaproyectos hidroeléctricos y mineros que empresas nacionales y extranjeras han pretendido desarrollar en territorios de la Sierra Nororiental de Puebla —incluido el municipio de Cuetzalan—, así como la lucha de los pueblos nahuas y totonacas que habitan la región para impedirlo, pues ello implicaría la destrucción de ríos y de recursos naturales. Los autores plantean que la cosmovisión y los rituales proporcionan una matriz cultural para entender la defensa que hacen estos grupos étnicos de sus territorios, frente a dichas empresas.



## Conclusiones

A través de este recorrido antropológico que continuamente remite a la historia de las relaciones interétnicas en la época prehispánica, hemos querido dar cuenta de las representaciones sociales que los nahuas xolotecos han fabricado sobre sus vecinos otomíes de San Pablito, así como de otros grupos étnicos que en la actualidad se encuentran más distantes, pero con los que mantuvieron contactos: los totonacas y, en menor medida, los tepehuas. El fuerte arraigo de estas representaciones demuestra que han sido altamente funcionales. Por medio de ellas, los valores sociales y morales xolotecos se han erigido como los ideales y los verdaderos frente a sistemas de valores diferentes. Esto ha provocado un distanciamiento de los grupos indígenas no nahuas, pero ha fortalecido la unidad interna. En este proceso de distanciamiento del otro y de fortalecimiento de la identidad étnica, la identidad xoloteca se muestra incluyente de otras etnicidades con la condición de que éstas sean también nahuas. Así, tenemos que ha establecido estrechos vínculos identitarios con las tres comunidades del municipio, con los nahuas de Naupan, e incluso, con los de Acaxochitlán, en el vecino estado de Hidalgo. Se puede hablar entonces de una macroetnicidad nahua que rebasa los límites del territorio propio.<sup>51</sup>

Mediante las representaciones sociales o “evidencias ideológicas”<sup>52</sup> de los “otros”, se delinea una serie de contrapuntos que resaltan positivamente la etnicidad nahua y que traducen la diferencia étnica en términos negativos. Así, tenemos las oposiciones civilizado / salvaje, humanidad / inhumanidad, cristiano / no cristiano, moderación / exceso, razón-contención / impulsividad, y hospitalidad-seguridad / desconfianza-peligro. La puesta en práctica de estos contrapuntos en los contextos cotidianos establece guías de comportamiento para los xolotecos.

En una investigación anterior propuse la hipótesis de que todo contenido cultural que ha sufrido represión, en lugar de ser anulado, deviene inconsciente. Pero como mecanismo de compensación,

<sup>51</sup> Vid. Jaime Echeverría García, *op. cit.*, 2017.

<sup>52</sup> El término es propuesto por Carlos Aguado y María Ana Portal (*op. cit.*, p. 63). Ellos afirman que la “ideología se fundamenta en evidencias socialmente significativas [...] las evidencias constituyen un presupuesto básico, empírico y funcional, no necesariamente falso, que establece las mediaciones sociales entre los individuos, entre éstos y los grupos sociales y entre los grupos sociales entre sí, en un contexto determinado”.

dicho contenido se hace consciente mediante formas culturales distintas: una de ellas es la alteridad, sobre la cual se proyectan los contenidos reprimidos, inconscientes. En otras palabras, el “otro” es revestido con los elementos transgresores de una cultura, los cuales se encuentran alojados en su inconsciente social.<sup>53</sup> Creo que esta hipótesis puede constituir un intento de explicación de las historias de otomíes y totonacas caníbales. Con la imposición del orden español y del catolicismo, el sacrificio humano y la antropofagia ritual indígenas fueron prohibidos / reprimidos; por consiguiente, estos elementos capitales de la religión prehispánica se volvieron salvajes y atemorizantes. Una de las vías que ofreció la cultura nahua xolotca —así como la de las comunidades nahuas del municipio de Pahuatlán— para dar salida a esos contenidos reprimidos, fue imputarlos a otomíes y totonacas, principalmente, lo cual explicaría su persistencia. Por consecuencia, estos grupos se vieron despojados de humanidad y ubicados fuera del orden de la cultura y de la religión católica. En las historias de otomíes y totonacas caníbales podemos observar reminiscencias del sacrificio humano y de la antropofagia ritual, pero también de la ideología que conectaba la guerra con la cacería.

Esta hipótesis, que descansa en buena medida en la esfera psíquica, debe apoyarse en aspectos sociales. El contacto con la diferencia étnica es lo que permite que los contenidos transgresores inconscientes sean activados; aún más si su sistema moral y estético es opuesto al del grupo de referencia. Asimismo, las relaciones conflictivas entre grupos determinan la imputación de dichos contenidos. A estos dos registros del canibalismo —como característica de la alteridad que delata su ser salvaje y como reminiscencia de elementos prehispánicos— se le puede agregar un tercero: el que apunta a la relación metafórica entre el acto de comer y el acto sexual, que en el caso de Xolotla se materializa en la alteridad étnica femenina.

El concepto de frontera no fue trabajado en el texto, pero es necesario reparar en él. Los límites entre los estados de Puebla y Veracruz es un territorio de confluencia étnica, y de acuerdo con los nahuas de Pahuatlán, es una zona donde sus habitantes son nahuales y caníbales. Aunque era un área marcada por el miedo de ser devorado en tamales y, en consecuencia, por el salvajismo, era común que los nahuas de Xolotla y los de las otras tres comunidades nahuas

<sup>53</sup> Jaime Echeverría García, *op. cit.*, 2017, pp. 27-30.

fueran a trabajar ahí. Así, la zona de frontera revela los peligros a que se exponía un nahua al salir de su comunidad: la hostilidad del “otro”, que incluso podía llegar a devorar a uno; y la implacable seducción femenina, de idénticas consecuencias.<sup>54</sup>

El cuadro de las representaciones sociales que se construyen en las relaciones interétnicas nunca estará completo si no son tomadas en cuenta las diferentes voces que interactúan en dichas relaciones. Por ello, este artículo tiene un carácter parcial. No obstante, establece líneas de investigación y deja la puerta abierta a futuros estudios sobre las representaciones elaboradas por los otomíes de San Pablito respecto de los nahuas del municipio. Sólo así podrá completarse una parte del panorama interétnico en Pahuatlán, pues igualmente restaría recuperar la visión que tienen los mestizos tanto de nahuas como de otomíes.<sup>55</sup>

## Bibliografía

Aguado Vázquez, José Carlos, y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual: un análisis antropológico en los campos de educación y salud*, México, UAM-I, 1992.

<sup>54</sup> Jacques Galinier (“La Huasteca [espace et temps] dans la religion des indiens otomís”, en *Actes du XLIIe Congrès International des Américanistes*, 1976; vol. IX-B, 1979) escribió un interesante artículo sobre la concepción que tienen los otomíes del sur de la Huasteca respecto de esta región geográfica, la cual está determinada por el mito y el ritual. Para ellos, la Huasteca, al pertenecer al ámbito de lo bajo —tanto geográficamente como en la división del cosmos—, está asociada con el origen de la vida, la fertilidad, la maduración, el placer y la sexualidad descontrolada. Y aunque fría, también pertenece a lo caliente. En consonancia, los huastecos son concebidos como gente vinculada simbólicamente con el pene. A diferencia de ellos, los nahuas y totonacas de la región están exentos de dicha asociación (Jacques Galinier, *op. cit.*, 1979, pp. 132, 137). Este sugerente texto hace necesario profundizar en la concepción que tienen los nahuas de Pahuatlán acerca de la región limítrofe de Puebla y Veracruz —incluida dentro de la región huasteca— y cómo ésta se ha ido transformando durante los siglos XX y XXI. De allí se desprendería, con seguridad, los valores atribuidos por los nahuas a los diferentes grupos que habitan allí.

<sup>55</sup> Los mestizos no se salvan de ser injuriados por los nahuas xolotecos mediante calificativos despectivos. Además del concepto común *coyotl*, el cual homologa la rapacidad del cánido con la del mestizo, a éste también se le insulta diciéndole *quechpupaluyo*, “los que vienen colgando un pedazo de trapo”, los “corbatudos” (don Gaspar). Y mediante la relación metafórica entre corbata y pene, al insulto *quechpupaluyo* se le agrega la expresión *maquicuamitl*, literalmente, “que se coma la flecha”; es decir, el pene. Con este insulto compuesto se hace mofa de la elegancia que le confiere la corbata al mestizo, aludiendo a que lo que trae colgado es el pene.

- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Sumaria relación de todas las cosas que han sucedido en la Nueva España, y de muchas cosas que los tultecas alcanzaron y supieron desde la creación del mundo, hasta su destrucción y venida de los terceros pobladores chichimecas, hasta la venida de los españoles, sacada de la original historia de esta Nueva España*, en Edmundo O’Gorman (ed., est. introd. y apén. doc.), *Obras históricas*, México, Instituto Mexiquense de Cultura / IHH-UNAM, 1997a, t. I. pp. 261-393.
- , “Historia de la nación chichimeca”, en Edmundo O’Gorman (ed., est. introd. y apén. doc.), *Obras históricas*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, / IHH-UNAM, t. II, 1997b, pp. 5-263.
- Alvarado Tezozómoc, Hernando, *Crónica mexicana*, escrita hacia el año de 1598, Manuel Orozco y Berra (ns.), México, Editorial Leyenda, 1944.
- Ariel de Vidas, Anath, *El trueno ya no vive aquí. Representación de la marginalidad y construcción de la identidad teenek (Huasteca veracruzana, México)*, Ari Zighelboim (trad.), México, CIESAS / El Colegio de San Luis / CEMCA / IRD, 2003.
- Báez-Jorge, Félix, *El lugar de la captura (simbolismo de la vagina telúrica en la cosmovisión mesoamericana)*, Eduardo Matos (present.) y Jacques Galinier (epílogo), Veracruz, México, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, 2008.
- Beaucage, Pierre, Leonardo Durán Olgún, Ignacio Rivadeneyra Pasquel, y Claudia Marina Olvera Ramírez, “Con la ayuda de Dios. Crónica de luchas indígenas actuales por el territorio en la Sierra Nororiental de Puebla”, *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 103, núm. 1, París, 2017, pp. 239-260.
- Cardín, Alberto, *Dialéctica y canibalismo*, Barcelona, Anagrama, 1994.
- Chamoux, Marie-Noël, “La notion nahua d’individu: un aspect du *tonalli* dans la región de Huauchinango, Puebla”, en Dominique Michelet (coord.), *Enquêtes sur l’Amérique Moyenne. Mélanges offerts à Guy Stresser-Péan*, México, CEMCA / INAH / Conaculta, 1989, pp. 303-311.
- Códice Borgia*, Eduard Seler (comen.) y Mariana Frenk (trad.), México, FCE, 1980.
- Códice Magliabechiano*, facsímil del que se conserva en la Biblioteca Nacional de Florencia, Graz, Austria, Akademische Druck-und Verlagsanstalt, 1903.
- “Dinámica social. Monografía de Pahuatlán”, Puebla, México, Consejo Editorial del Gobierno del Estado (Temas fundamentales de Puebla, Biblioteca mínima para los poblanos), 1981.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Rosa Camelo y José Rubén Romero (est. prel.), México, Conaculta (Cien de México), t. I, tratado primero, cap. XXVIII, 2002.

- Echeverría García, Jaime, “Representación y miedo al otro entre los antiguos nahuas”, tesis de maestría en antropología (inédita), México, Posgrado en Antropología-IIA-FLyF-UNAM, 2009.
- , “La construcción del cuerpo del ‘otro’: el loco, el miedoso y el extranjero entre los antiguos nahuas”, *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, vol. 24, núm. 70, México, 2017, pp. 139-170.
- Galinier, Jacques, “La Huasteca (espace et temps) dans la religion des indiens otomís”, en *Actes du XLIII Congrès International des Américanistes, Congrès du Centenaire, París, 2-9 de septiembre de 1976*; vol. IX-B, París, Société des Américanistes, 1979, pp. 129-140.
- Gómez Martínez, Arturo, “Los tamales: ofrenda y simbolismo entre los nahuas de la Huasteca veracruzana, México”, *Anthropology of Food*, núm. 9, Aquitania, 2014, recuperado en: <<https://aof.revues.org/7534>>.
- “Histoyre du Mechique”, en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Rafael Tena Martínez (paleo. y trad.), México, Conaculta (Cien de México), 2002.
- Houston, Stephen, David Stuart, y Karl Taube, *The Memory of Bones. Body, Being and Experience among the Classic Maya*, Austin, University of Texas Press, 2006.
- , y Andrew Scherer, “La ofrenda máxima: el sacrificio humano en la parte central del área maya”, en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, INAH / IIH-UNAM, 2010, pp. 169-193.
- Kelly, Isabel, y Ángel Palerm, *The Tajín Totonac. Part 1. History, Subsistence, Shelter and Technology*, Washington, Smithsonian Institution / Institute of Social Anthropology / United States Government Printing Office (Publication, 13), 1952.
- “Leyenda de los soles”, en Rafael Tena (paleo. y trad.). *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, México, Conaculta (Cien de México), 2002.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, IIA-UNAM, t. I, 2006,
- López Hernández, Miriam, “Presencias ginecomorfas en el pensamiento indígena: comer y ser comido”, *Cuicuilco*, vol. 21, núm. 60, México, 2014, pp. 147-168.
- Lupo, Alessandro, “La etnoastronomía de los huaves de San Mateo del Mar, Oaxaca”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Instituto de Astronomía-III-UNAM, 1991, pp. 219-234.
- Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, México, IIH-UNAM, 2011.
- Montoya Briones, José de Jesús, *Atla, etnografía de un pueblo náhuatl*, México, Departamento de Investigaciones Antropológicas-INAH, 1964.
- Muñoz Camargo, Diego, *Historia de Tlaxcala* (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París), Luis Reyes García (paleo., introd., ns., apénd. e índ.

- anal.) y Javier Lira Toledo (colab.), México, Gobierno del Estado de Tlaxcala / CIESAS / Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998.
- Olivier, Guilhem, "El simbolismo sacrificial de los mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas", en Leonardo López Luján y Guilhem Olivier (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, INAH / IIH-UNAM, 2010, pp. 453-482.
- , *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*, México, FCE / UNAM / Fideicomiso Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor / CEMCA, 2015.
- Pury-Toumi, Sybille de, *De palabras y maravillas. Ensayo sobre la lengua y la cultura de los nahuas (Sierra Norte de Puebla)*, Ángela Ochoa (trad.) y Haydée Silva (colab.), México, Conaculta / CEMCA, 1997.
- Sahagún, fray Bernardino de, *Florentine Codex*. Book 10. The people, traducido del náhuatl al inglés, con notas e ilustraciones de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Salt Lake City, Utah, The School of American Research / The University of Utah, 1961.
- , *Florentine Codex*. Book 6. Rhetoric and Moral Philosophy, traducido del náhuatl al inglés, con notas e ilustraciones de Charles E. Dibble y Arthur J. O. Anderson, Salt Lake City, Utah, The School of American Research / The University of Utah, 1969.
- , *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Alfredo López Austin y Josefina García Quintana (est. introd., paleo., glos. y ns.), México, Conaculta (Cien de México), 2002, t. II, lib. X, cap. XXIX.
- Sedeño, Livia, y María Elena Becerril, *Dos culturas y una infancia: psicoanálisis de una etnia en peligro*, México, FCE, 1985.
- Stresser-Péan, Guy, *Los lienzos de Acaxochitlán (Hidalgo) y su importancia en la historia del poblamiento de la Sierra Norte de Puebla y zonas vecinas*, México, CEMCA / IHMSS-Gobierno del Estado de Hidalgo / CEAH, 1998.
- Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana de los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, edición preparada por el Seminario para el estudio de fuentes de tradición indígena, bajo la coordinación de Miguel León-Portilla, México, IIH-UNAM (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 5), t. I, lib. I, cap. XI, 1975.
- Vargas Serna, Daniel H., *La pahuá frondosa. Reportaje histórico y cultural de Pahuatlán de Valle*, México, Ediciones del Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca-Conaculta, 2012.
- Wimmer, Alexis, "Diccionario de náhuatl clásico", en *CEN (Compendio Enciclopédico del Náhuatl)*, CD-ROM, México, INAH, 2004.