

De rebeldes fe

Identidad y formación
de la conciencia zapatista

De rebeldes fe

Identidad y formación de la conciencia zapatista

Víctor Hugo Sánchez Reséndiz





© Editorial la rana del sur, S. A. de C. V.
Rayón 22, local 6
Centro Histórico
Cuernavaca, Morelos
C. P. 62000
laranadelsur@hotmail.com

DR © 2006, Víctor Hugo Sánchez Reséndiz

ISBN: 970 9792 040

Diseño de portada: Alejandro González Aranda
Corrección: Ángel Cuevas y Félix García

Se prohíbe la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio, incluido el diseño tipográfico y de portada, sin el permiso por escrito del editor.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

Prólogo

Zapata vive. Este es un dato importante de la historia cultural y política de México. Sabemos bien que esa afirmación no describe la condición biológica de Emiliano Zapata, sino que se trata de una representación. Incluso podríamos arriesgar y decir que representa “algo” más: a él y, al mismo tiempo, a sus compañeros, a la revolución del sur. *Zapata vive*, es una forma de manifestación de un símbolo, la significación de “algo” complejo, múltiple, móvil. En otra época —el año de 1915, por ejemplo— las mismas palabras pudieron ser dichas en modo sencillo, con un sentido descriptivo.

Actualmente, además de representar, esas palabras argumentan: *Zapata vive, la lucha sigue*. Así, la fuerza del símbolo, su carga emotiva y sus principios ideológicos, se transfieren a la conclusión. La lucha presente se impregna con significados del pasado y esto produce un efecto de resistencia y rebeldía. En esta situación, el pasado no saltó a la inexistencia, sino que fue actualizado. Por medio de tal operación simbólica, que usamos en forma natural, la lucha que representa Zapata trasciende a la muerte.

En este libro, Víctor Hugo Sánchez Reséndiz nos ofrece los resultados de una extensa investigación para entender, con datos históricos, qué es lo que hace posible que Zapata siga cabalgando todavía entre nosotros y cuál es el *humus* cultural, la fertilidad del suelo histórico, que sustenta esa producción de sentido.

El primer acierto notable de esta obra es que el autor se ubica en el espacio del pueblo. En las fiestas, los toros, el canto, mitos y leyendas, apariciones, testimonios orales de gente

sencilla; en episodios de la historia, representaciones y símbolos populares, recoge fragmentos de ese suelo para examinar materialidades de la cultura y ofrecer respuestas ante diversos problemas planteados.

El espacio del pueblo es complejo y no tiene fronteras fijas, únicas. No se rige por leyes impuestas artificialmente, con propósitos administrativos o policiaco militares. Una peregrinación suele ser local y al mismo tiempo regional, puede tener incluso un carácter nacional. La feria de Tepalcingo, Morelos, tuvo esa triple condición en la época de Emiliano Zapata y lo mismo sucedió con la revolución que encabezó el general en jefe.

El espacio del pueblo también es territorio de conflicto. Dijo Zapata, en 1912: “Nuestra revolución representa las aspiraciones del pueblo mexicano que ha estado oprimido desde hace cuatro siglos”. “La revuelta del sur es sólo local”, dijeron sus enemigos, porque la chusma carece de una idea de nación. Por el contrario, el manifiesto en lengua mexicana que Zapata dirigió a los habitantes de Tlaxcala sostuvo: “Nuestra bandera pertenece al pueblo, representa la unidad de la lucha, el gran trabajo que haremos ante nuestra querida madre la tierra, la Patria”.

Con ello, desde las primeras páginas de este libro, es posible entender por qué Zapata cabalga con nosotros y por qué no lo enterramos.

Asimismo, Víctor Hugo trabaja con una noción compleja del tiempo. Al desplazarse por ámbitos diferentes y contextos históricos disímiles, nos muestra que los sucesos pueden tener distinta duración; un acontecimiento militar, por ejemplo, puede inscribirse en el tiempo episódico y una creencia puede ubicarse en el tiempo de larga duración.

Las ruedas de la historia giran a distinta velocidad y eso tiene una importancia crucial para comprender la cultura. Tomemos un caso, el símbolo romano de la cruz. Se sabe que varios siglos antes de Cristo, en un lado de las monedas se acuñaba la cruz y, en la vuelta, el rostro del emperador, “cara o cruz” se dice en ciertos medios todavía. Igualmente, sabemos

que su significación ha cambiado en el curso de la historia. Es decir, si bien estamos ante un símbolo que ha durado por más de dos milenios, en cada contexto histórico o en cada ámbito adquiere una significación propia. En el altar puede significar la paz espiritual vinculada al sacrificio. En otro contexto, el mismo símbolo también puede significar la guerra, si consideramos por ejemplo la espada y la cruz de la guerra colonial, las cruzadas y la cruz gamada. Su sentido es semejante, pues el símbolo conserva su identidad; pero al mismo tiempo es diferente. Este funcionamiento complejo es lo propio de la cultura.

Emiliano Zapata, como símbolo, no está ligado mecánicamente a la persona; por eso es posible que su significación trascienda a la muerte. Pero, además, esta misma cualidad nos remite al pensamiento religioso. Sacrificio, salvación y redención, son algunas nociones de la religiosidad que impregna a la política. Un anciano zapatista, en su relato sobre Zapata, recordó estas palabras del general: “Mira, Domitilo, conmigo y sin mí, la revolución tendrá que triunfar, porque el Plan de Ayala es una cosa sagrada”.

Sobre estas dos bases, las nociones del espacio y el tiempo, se apoya este libro. Ellas trabajan como telón de fondo o escenografía que facilita el relato; permiten hacer movimientos rápidos en la exposición, además, le confieren un alcance mayor a las consideraciones del autor y el lector.

Este trabajo se inscribe en una corriente de la historiografía del zapatismo, en donde la voz de la gente humilde ha empezado a sonar cada vez con mayor fuerza. Por esa ruta de investigación y exposición, los protagonistas de la gesta revolucionaria, los de abajo, recuperan a cada tanto el lugar que les corresponde, aquel que les fue arrebatado por medio del silenciamiento y las versiones folklóricas de su cultura. Otros asuntos salen a luz cuando se trata de la vida en común.

En estas páginas, el lector podrá apreciar que la colonialidad del poder es un proceso que corresponde a la historia de larga duración. Se halla en la religiosidad popular pero, sobre todo, no hay que olvidar que estaba presente y le dio contenido al antagonismo entre pueblos y haciendas. La lucha

contra ese régimen de propiedad agraria y contra la explotación esclavista —que implantara Hernán Cortés, para cultivar la caña de azúcar— se sintetizó en dos ideas fundamentales del zapatismo: “Tierra y Libertad”. En una carta de 1913, Emiliano Zapata expuso esta reflexión a Gildardo Magaña: “¿Cómo se hizo la conquista de México? Por medio de las armas. ¿Cómo se apoderaron de las grandes posesiones de tierras los conquistadores, que es la inmensa propiedad agraria que por más de cuatro siglos se ha transmitido a diversas propiedades? Por medio de las armas. Pues por medio de las armas debemos hacer porque vuelva a sus legítimos dueños, víctimas de la usurpación”. Y, en otra misiva del mismo año, el propio general en jefe escribió: “La revolución que nació en un rincón del estado de Morelos, proclamando el Plan de Ayala, ha invadido a once entidades federativas; ha propagado sus ideales contenidos en estas palabras: Tierra y Libertad”.

De rebeldes fe, al ubicarse en el espacio del pueblo y al moverse por distintas temporalidades de la historia, hace resurgir la cultura de los pueblos originarios de México. La comunidad o pueblo, *altépetl*, constituye el núcleo duro del estudio, tal como fue también núcleo duro del Ejército Libertador del Sur. Es por eso que los aportes más importantes de este trabajo, en mi opinión, giran en torno del carácter indígena de la revolución suriana. Este libro recupera del olvido valiosos datos de la historia cultural de los pueblos y permite comprender mejor cómo es que la lucha que encabezó Emiliano Zapata se inscribe también en la historia de larga duración.

Particularmente, es un extraordinario aporte el rescate y las observaciones minuciosas del autor sobre los relatos populares que se refieren a Agustín Lorenzo; personaje nacido en el pueblo nahua de Tlamacazapa, Guerrero, que hizo leyenda por sus hazañas de combate en el siglo XIX. La voz de los humillados resuena en la *Loa a Agustín Lorenzo* y transmite en las fiestas y en los atrios un mensaje para la descolonización de México. “Llegará el tiempo que resucitará un nuevo héroe o un nuevo patriota del señor de los muertos y formará sus escuadrones. Se remontará a los montes y bajará a los pueblos empuñando la

espada...” Tal fue el modo de manifestación de un anhelo, entre los pobres del sur; también fue la anticipación del nacimiento de Emiliano Zapata, el general en jefe y el símbolo.

Resulta por demás interesante, digno de mayores estudios, el hallazgo que ofrece este libro: en el imaginario popular, hay suficientes evidencias para considerar que la leyenda de Agustín Lorenzo opera como eslabón entre dos grandes símbolos de la historia nacional, José María Morelos y Emiliano Zapata. Más aún, se puede considerar que allí se representa el arquetipo de la lucha de liberación, que sigue vigente hasta nuestros días. Agustín: “Yo soy indio mexicano y jamás olvidaré las leyes de un rey tirano que la mayor parte de mi Patria ha saqueado... ¿No comprenden el mal que están haciendo a su patria?, la han vendido por un puñado de dinero. ¿Dónde está el oro? ¿Dónde está la plata?”

El hecho insólito, que se produce cuando los humildes se vuelven fuertes, tiene varios modos de manifestación; estos son semejantes y, al mismo tiempo, distintos. Ahí, en la historia político cultural del sur de México, en la voz de la gente sencilla, están las claves para entender por qué Zapata cabalga con nosotros. *De rebeldes fe* nos ofrece estas claves.

Francisco Pineda
27 de septiembre de 2006

Introducción

Un saludo a la concurrencia¹

Soy el rústico cantor de las montañas
que al acorde de mi destemplada lira,
voy cantando de los héroes las hazañas
y del déspota tirano la ignominia.

Soy del sur ignorado publicista
que sin gracia ni cultura en la ocasión,
voy cantando del tirano la injusticia
y ensalzando el patriotismo de un campeón.

No es el rifle el que manejo con destreza
ni la brida del intrépido corcel,
es la pluma mi cañón y mi estrategia
y mi verso la metralla, a mi entender.

Son las armas con que lucho en el presente
y con ellas lucharé sin descansar,
combatiendo a los tiranos que imprudentes
sólo anhelan un conflicto nacional.²

A modo de epígrafe, *vales*

Un fantasma recorre el mundo, el fantasma del zapatis-
mo. Muchos se han unido para enterrar a ese muerto viviente.

1 El “saludo” es un corrido suriano, interpretado para presen-
tarse con modestia ante el respetable, ya sea en una fiesta o
en una cantina.

² Corrido de Marciano Silva publicado en *Morelos Nuevo*, 19 de julio

Lo mismo escultores en busca de subsidio y fama —más del primero que de la segunda—, que expresidentes, fotógrafos y gerentes de jugueterías bautizan con el nombre de Emiliano a sus hijos. Millones de hojas y de discursos han intentado sepultar ese fantasma, pero... ¡'aray!, sigue vivo; pone barricadas y se enfrenta a la policía. Se han ensayado planes de desarrollo, de contingencia, de solidaridad y muchos otros miles de planes: federales, estatales, de los bancos mundiales y hasta de la curia... y no, no se muere. Emiliano, los zapatistas, sus nietos y bisnietos siguen colgando a judiciales, quemando patrullas y, ¡horror!, hasta derrocando gobernadores. Pero momento, acaso ese Emiliano, ¿no es el que se murió el 10 de abril de 1919? Pues sí, pero... ¿no que cayó acribillado?, ¿cómo es que se fue a Arabia? y ¿por qué sigue cabalgando? Intentar contestar estas preguntas es el objetivo del presente trabajo: comprender que el patio de la hacienda de Chinameca, el 10 de abril de 1919, es un punto intermedio de una historia que viene fantasmalmente de muy lejos; entre rayados, apariciones, trovadores, guerrilleros, bandoleros, Biblias reinterpretadas, los del “gusto” y, sobre todo, la verdad. Como bien nos dijera don Antonio Reyes, un viejito de Npopualco:

—Entonces, ¿Zapata vive?

—Cómo cree... (Vaya, pensé, un anciano que no cree en mitos).

—Él estaría ya muy viejo —contestó— tendría más de cien años. No'mbre, él murió como a los 70.

Y entonces, ¿por qué ese hombre mil veces fotografiado, filmado en novedosas “vistas”, no murió cuando debió morir un 10 de abril? ¿Por qué vive? Y vaya que los fraccionadores y los políticos, las modificaciones al artículo 27 y hasta las ONG, los curas progresistas, antropólogos e historiadores, han hecho todo lo posible para ver si, de una buena vez, el muerto permanece enterrado. Pero los tercios bisnietos de la tierra de Zapata siguen exigiendo sus derechos y aunque cada vez tienen menos terrenos, y aunque a veces la memoria falle, ellos saben que la tierra es de los pueblos. Ahora les han llegado refuerzos; son tan indios como lo eran ellos hace 90 años, también son cursis poetas de la selva y hasta en las antípodas se llega a escuchar:

¡Vive Zapata! ¡Long live Zapata! Por eso volvemos a preguntar: ¿qué no se había muerto Zapata el 10 de abril de 1919? ¿Por qué no se murió?

Entre leyendas y consejas populares, los habitantes de los pueblos del sur han transmitido su historia, la han escrito en corridos, loas, concilios, exvotos y cartas. A través de esta vasta colección de saberes, nos podemos acercar a la visión de los surianos sobre su gesta revolucionaria. A través de este memorial, más que en documentos oficiales, comprenderemos su cosmovisión en el momento del conflicto iniciado en 1911, que les permitió construir sus sueños y su utopía. De esta forma, de una manera inmanente, surgen diversas manifestaciones religiosas que expresan un sentido de justicia basado en el catolicismo popular. Estas ideas tienen antecedentes en la tradición cultural de la región. Desde apariciones de vírgenes y cristos, hasta los héroes culturales como Tepoztécatl, la adoración de bultos y los bandidos patriotas como Agustín Lorenzo.

La presentación

*¿Qué quiere de mí? —preguntó Belascoarán
deseando creer todo, deseando ver a aquel
Zapata que tendría ahora noventa y siete años
entrar galopando sobre un caballo blanco
por el Periférico, llenando de balas el viento.*

*—¿Qué quiere de mí? —preguntó.
—Que lo encuentre —dijo el hombre de la cicatriz...*

Pago Ignacio Taibo II³

En este trabajo abordo los procesos de organización interna y los símbolos culturales de los pueblos de la región centro-sur de la república —principalmente del estado de Morelos— que a principios del siglo xx protagonizaron una amplia rebelión en contra del poder establecido. Es decir, estudio la subjetividad de los pueblerinos que hicieron la revolución zapatista: su génesis y diversas expresiones durante el conflicto

³*Cosa fácil*, editorial Grijalbo, México, 1977:12.

armado. Ésta es mi aportación a la cada vez más abundante bibliografía sobre la revuelta de los pueblos del sur. El zapatismo, a pesar de ser reconocido como uno de los movimientos sociales donde la organización y visión propias de la gente se plasmó autónomamente, no ha sido estudiado buscando comprender la cosmovisión de los pueblos indios o de origen indio del centro-sur de la república, mismos que realizaron la expresión más radical de la llamada revolución mexicana.

Con el fin de explorar las expresiones de la mentalidad popular, estudio los antecedentes de la rebelión, no tanto en sus factores políticos y económicos, sino en la percepción de la injusticia por parte de los habitantes de las comunidades que se sumaron a la revolución. Creo que esta representación de la opresión —un sistema de valores y una concepción del mundo— ayuda a explicar la revuelta social. Y es la estructura organizativa, basada en esta cosmovisión la que facilita la articulación del Ejército Libertador del Sur, los órganos civiles de autoridad y la incorporación masiva de la población suriana a la revolución.

Este trabajo vuelve la mirada hacia los sujetos sociales —los pueblos y su cultura— que crearon la gesta zapatista. Pocas veces se ha abordado la cultura tradicional de los pueblos y su importancia en la rebelión. Sin embargo, las referencias, en documentos e historia oral, son abundantes, pero muchos historiadores, si bien las mencionan y consideran importantes, no exploran su significado. Un ejemplo de lo anterior ha sido la información sobre el uso de “estampitas religiosas en los sombreros”, aludida reiteradamente y mostrada fotográficamente. Es famosa la entrada de los zapatistas a la ciudad de México con el estandarte guadalupano. Exploramos este aspecto de la religiosidad popular porque creemos que expresa una visión trascendental del mundo.

En ocasiones, las referencias a diversas manifestaciones culturales de los pueblerinos, hechas por los historiadores, se acercan al folclorismo, como cuando se menciona la afición de Emiliano Zapata por los toros. Las alusiones a Emiliano como “montador” quedan únicamente como una inclinación por los espectáculos rurales, una expresión de machismo o de cierta “rusticidad”,

sin comprender o conocer la importancia del “gusto” por los toros en la organización interna de los pueblos. La fiesta de los toros es un elemento de identidad que expresa la solidaridad y las relaciones basadas en el prestigio en los pueblos surianos.

La cultura tradicional era y es vivida, sentida, percibida, olida por los habitantes de los pueblos; era —obviamente lo sigue siendo— parte de su vida cotidiana. Pero no era motivo de reflexión y existen pocos documentos (clasificados) del siglo XIX y principios del XX que la describan y, mucho menos, que la analicen. Por ello, para acercarnos a su conocimiento, utilizo las manifestaciones actuales de la cultura tradicional de los pueblos morelenses, ya que considero que, en la actualidad, diversas expresiones culturales forman parte del *núcleo duro* de los pueblos, a pesar de las transformaciones “modernizadoras” que han tenido en los últimos años. Uso los escritos de cronistas de los siglos XVII, XVIII, XIX y principios del XX, donde se describen costumbres y fiestas populares, recorro a la memoria de los morelenses que nos relataron las festividades, su vida cotidiana y saberes, logrando remontar la memoria — en algunas ocasiones— más allá del periodo revolucionario. Comparo esta información con la forma en que se realizan en la actualidad ciertas festividades, y ratifico la continuidad y persistencia cultural de los pueblos del sur y la direccionalidad de sus transformaciones.

Trato de mostrar —con énfasis— que la revolución zapatista fue una rebelión realizada por los habitantes de una amplia región, que tenían como actividad principal las labores agrícolas, artesanales y el comercio al menudeo. Era gente que sembraba pequeñas parcelas, si no las había perdido a manos de las haciendas, cultivaban principalmente maíz y frijol para el autoconsumo, aunque también para el comercio local y regional. La mayoría vestía la ropa “del diario” que se encontraba de moda, es decir, pantalón (llamado comúnmente calzón) y camisa de manta; para la faena diaria en el campo se usaban huaraches y grandes sombreros de palma; los domingos y días festivos, algunos, los de más recursos, se ponían el traje que en la actualidad llamamos “de charro”, con sombrero de fieltro, que,

dependiendo de los ingresos, podía tener adornos de metal; se calzaban botines “de una pieza” y se ponían chaqueta y pantalón ajustado. La que podríamos llamar clase media rural usaba de manera cotidiana estos trajes y, con mayor razón, si acudía a un estudio fotográfico. Las mujeres vestían enaguas, existiendo en varios pueblos la diferenciación —heredada de la colonia— en colores de telas y bordados; el uso de listones en el pelo se había popularizado. Esta vestimenta significaba un comercio en menor de “géneros”, que recorría los pueblos y haciendas. Eran profundamente religiosos, aunque su fe la entendían a su manera, sin gran influencia de la jerarquía católica. Esta gente llamaba y llama a sus centros de población *pueblos*, los cuales para 1910 si bien tenían una estructura urbana de damero, con un *centro* y una alta concentración de población, en realidad eran poblaciones pequeñas; la organización de la comunidad estaba basada en estructuras e instituciones creadas por los frailes evangelizadores en los primeros años de la colonización española. Persistían elementos culturales de origen prehispánico, pero ambos elementos, cristiano y prehispánico, se habían ido transformando a lo largo de los años, incorporando elementos del imaginario barroco, liberal y hasta espiritista. El prestigio social a través de la otorgación de dones y el sistema de cargos seguía siendo importante.

El poder ejercido era disímbolo, ya que las mayordomías, cofradías y cabildos seguían teniendo importancia y prestigio en la población y manejaban recursos económicos importantes. Pero el poder detentado se sustentaba en gran medida en el prestigio y el otorgamiento de dones, ya que un puesto religioso —en ocasiones con más poder que el civil— significaba erogación de tiempo y recursos para quien lo usufructuaba. El poder civil y económico había sido acaparado por comerciantes “de fuera”, lo mismo que por “riquillos” de los pueblos, que tenían sólo algo más de tierras que sus paisanos, una yunta y algo de ganado criollo, flaco, chaparro y soso, situación que perduró hasta hace algunos años. En los pueblos mayores había “tinterillos”, profesores y burócratas estatales y federales, que paseaban sus trajes de catrín por las calles con grandes ínfulas,

eran presidentes municipales o regidores; aunque también aceptaban gustosos hacer cartas de amor y hasta redactar quejas; su principal función era ser intermediarios entre los pueblos y el gobierno, pero principalmente con los detentadores reales del poder regional: “las haciendas”.

¿Para qué describo a los habitantes de los pueblos? Porque es importante dejar claro que la revolución zapatista fue hecha por estos pueblerinos dedicados al campo... y no por políticos. Si bien es cierto que esta afirmación y la breve descripción hecha hasta aquí son verdades sabidas, también es cierto que se trata de una particularidad pocas veces analizada en los trabajos históricos, que se centran, más bien, en análisis de los documentos realizados —en muchas ocasiones— por los secretarios del cuartel general, que eran personas de origen urbano y venidos de fuera del área socio-cultural del centro-sur. En este sentido, nosotros buscamos las palabras del pueblo en sus cartas y expresiones, así se trate de campesinos ilustrados, como los corridistas o combatientes comunes y corrientes, o de viudas o desconocidos intelectuales pueblerinos.

También analizo las formas en que los pueblerinos incorporaron y transformaron el liberalismo, y es importante hacerlo ya que otros autores⁴ han mencionado esta influencia ideológica sin considerar que los habitantes de los pueblos la recibieron asimilándola a sus estructuras socioculturales. Al abordar el sujeto colectivo que es el pueblo, con toda su complejidad, tengo que analizar la génesis del zapatismo desde la diversidad cultural, presente ampliamente en la cultura suriana y que se expresará durante la revolución. Estas multifacéticas expresiones culturales se manifestarán de diversas maneras: santos rebeldes; apariciones e imágenes protectoras; interpretaciones heréticas del liberalismo y apropiación del territorio; bandoleros empautados y un caudillo que no muere.

⁴Entre los principales autores que mencionan la influencia del liberalismo están John Womack, *Zapata y la revolución mexicana*; Felipe A. Ávila Espinosa, *El zapatismo: orígenes y peculiaridades de una rebelión campesina*; Alicia Hernández Chávez, *Anenecuilco. Memoria y vida de un pueblo*.

Asumo que el zapatismo, desde su aparición, desconcertó a todos, y lo quisieron encasillar en una concepción preestablecida; los ciudadanos, con una cultura liberal decimonónica, consideraban a sus partidarios como hordas bárbaras, rústicos comunistas; pero a la vez, los liberales carrancistas los vieron como “mochos”. La incomprensión y la asignación de características del zapatismo, a partir de conceptos generados fuera del ámbito “natural” del movimiento, continúan en la época posrevolucionaria. Por ejemplo, las versiones cultas, ya sean “oficiales” o de “izquierda”, no comprendían las múltiples expresiones religiosas del zapatismo. Por el contrario, para los grupos e intelectuales de derecha católica era inaguantable la radicalidad anticapitalista y antiautoritaria de los campesinos que, “para acabarla de amolar”, se consideran, todavía en la actualidad, más católicos que el mismísimo Santo Papa. La jerarquía de la iglesia católica, además, no “veía”, no entendía ni entiende la religiosidad popular de los pueblerinos surianos. Estas aparentes contradicciones se deben a una incomprensión de las particularidades de la rebelión de los pueblos del sur, que, como todo movimiento autónomo de la población, tiene su fortaleza organizativa y perspectiva de futuro, en sus raíces históricas y culturales.

Intento acercarme a la condición cultural en que se encontraban los pueblos en el momento del estallido de la rebelión. Para entenderla, es necesario conocer la cotidianidad de los pueblos, los ritmos de su vida, los ciclos de sus fiestas, los protocolos y rituales que acompañaban su organización, sus conceptos del tiempo y del espacio. En fin, comprender la vida social de las comunidades, ésa que da sustento a los procesos individuales y colectivos y que permite articular la realidad y direccionarla.

Por supuesto, parto del hecho de que existe la opresión, la cual genera resistencia, ya que nunca los pueblos pierden su capacidad de pensamiento y acción en el marco de una creatividad cultural con autonomía relativa; los oprimidos construyen un discurso de resistencia, a partir de su *humus cultural*. Esta resistencia tiene diversas expresiones, en actitudes, cantos, fiestas,

etc. Por eso, este libro versa más sobre cómo se fue conformando el discurso de resistencia de los pueblos surianos, que sobre la rebelión en sí misma. Estudio la cosmovisión popular: su lenguaje, sus estilos de pensamiento, sus expresiones culturales y simbólicas; sus creencias y prácticas religiosas. En este sentido, la religiosidad popular es el núcleo de la “manera de sentir y expresar” de los pueblos, es un elemento primordial en su constitución y es fundamental para entender sus sueños, esperanzas y desesperanzas. Así pues, el tipo de religión popular que revisaré nos habla de una religión de la vida, antes que de una religión de la razón. Es decir más que una reflexión de la palabra de Dios, los pueblos intentan vivir su cristianismo de acuerdo a lo que sus miembros consideran el *mensaje*; así se otorgan *dones* a la comunidad para la manutención de los rituales, se trabaja, se come y bebe en común, teniendo como objetivo la realización del ritual que permite la persistencia de la comunidad. La religiosidad popular es rito y mito, son sueños y solidaridades, una realización de la sensibilidad del cuerpo a través de la comida, la bebida, la música, la danza y una búsqueda de bienestar en el mundo y fuera de él. Pero este bienestar no es sólo material, sino que se logra a través de la plenitud del Ser —la realización del ser humano— en lo individual y lo colectivo, y de la existencia de espacios sagrados. Por lo antes dicho, en la religión popular, se afirma la trascendencia colectiva de la comunidad.

En esta religiosidad existen espacios y tiempos sagrados, en los que la presencia y encarnación de personas históricas —como Jesús—, y la trascendencia histórica tienen un fin: la salvación del hombre.

Es necesario señalar que la religión de los pueblos surianos estaba, hasta hace algunos años, poco controlada por la jerarquía católica. La religiosidad es un aspecto central de la cultura popular y tradicional que a lo largo de los siglos transformó las instituciones creadas por los frailes evangelizadores en estructuras propias que al ser asimiladas a su cultura, quedaron

⁵ A diferencia de ciertas concepciones que conciben a la organización tradicional como “premoderna”, nosotros la consideramos una expresión de la modernidad, como su contemporánea. Ello se debe a

fuera del control de la jerarquía.⁵

Esta concepción tradicional no es valorada o reflexionada por los mismos sujetos creadores, y al momento de entrar en un conflicto social de gran envergadura, en que se plantea la posibilidad de una reorganización del mundo, entendido éste como un más allá trascendente de lo que comúnmente llamamos sociedad, la cual puede ser reformada a partir de creaciones posibles de instituciones, el sueño de transformación del mundo trasciende sus posibilidades, pero a la vez vuelve realizable la utopía y potencia su radicalidad. La posibilidad de reafirmación positiva le dio una gran radicalidad a la lucha, el choque fue de tal alcance que puso en riesgo la existencia misma de los sujetos sociales, individual y colectivamente, los pueblos zapatistas perdieron la mitad de su población y fueron en su mayoría quemados, pero jamás se rindieron. Ante estos retos, los pueblos recurrieron a todo el armamento cultural con el que contaban. Así, al realizar alusiones a la “injusticia” de la sociedad y a la de este mundo, los pueblos se refieren no sólo al ámbito económico-político, es decir no sólo hicieron un listado de agravios concretos, sino que, al dotarlos de un sentido arquetípico, los desparticularizaron, volviéndolos trascendentes y totalizadores. Ejemplo de lo anterior lo podemos ver en el

cambios provocados por el desarrollo capitalista, los pueblos generaron respuestas de resistencia y adaptación. Asimilaron todo aquello que significó un avance efectivo en el mejoramiento de sus condiciones de vida; que les permitía comprender los conflictos sociales en los que se encontraban, que hacía más vistosas sus fiestas o incorporaba nuevos elementos a su “historia” (pudiendo ser ésta “real” o “simbólica” como las leyendas). A la vez, se da una resistencia a la modernización deshumanizadora y anticomunitaria; se rechazan las expresiones de la modernidad que legitiman un dominio sobre los pueblos. Por decisivas que hayan sido las influencias sociales, económicas y políticas, éstas adquirieron su especificidad a partir de las estructuras identitarias de las comunidades, conformadas con un importante contenido religioso, donde existía un sentido milenarista de anunciación y promesa. Lo anterior es comprensible, ya que no era fácil una construcción racionalista de, por ejemplo, el liberalismo, sin que apareciera y quedara impregnada de esta concepción “tradicional” de los pueblos.

hecho de que una de las razones para justificar la revuelta, la encontramos en los relatos de historia oral sobre la forma de uso de los recursos (tierras y aguas, entre otros), que los economistas han llamado *la economía moral*, y que se encontraban en disputa entre pueblos y haciendas. La alternativa social creada por el pueblo se da también en el sentido totalizador y trascendente: la comunidad es un “más allá” del hoy, del presente cotidiano, que implica historia y futuro. Lo anterior significó recuperación de la comunidad actuante de sus espacios de reproducción material y simbólica; sí, los espacios de la tierra productiva, pero también el ámbito de lo sagrado y, por tanto, trascendente. No hay duda de que esto se debió a que esa mayoría creía en una redención revolucionaria, que significaba construir un mundo de comunidades, una liga de pueblos en armas; pero también, una patria que se construyera tomando en cuenta, por primera vez, a los *pueblos*. Y para poder realizarlo, tenían la protección sagrada, como veremos que ocurre durante el conflicto en varias ocasiones.

Recurrí a la memoria de los pobladores actuales del estado de Morelos, los hijos y nietos de los revolucionarios; entrevisté sólo a algunos veteranos y consulté obras que retoman sus palabras. En este memorial, los documentos de los archivos consultados me sirvieron para ratificar la continuidad histórica de diversas expresiones culturales y la existencia de ciertos hechos, como la profanación de las iglesias, que se generalizaron por diversas razones en la región, dándole a dichas historias un carácter ejemplificante.

Pero también, aceptar la historia colectiva, transmitida de generación en generación, conlleva riesgos, ya que ésta ha sido modificada para irse adecuando a un presente cambiante. A lo largo de decenios se han “reconstruido” diversas historias del zapatismo. Una influencia en la construcción de la memoria es la historia que llamaré “de élite oficialista”, es decir, la generada desde el gobierno: la historia dicha y repetida en discursos y celebraciones o transmitida en folletos y documentos, tanto de políticos y oradores, como de organizaciones políticas priístas. Importante papel ha cumplido el sistema escolar en

la conformación de esta historia “oficialista”. Esta “construcción histórica” la encontramos claramente expresada en la profusión de estatuas, fotografías, dibujos y murales (no sólo los famosos de Rivera y otros, sino los plasmados con profusión en escuelas y oficinas de la región; realizados por pintores locales, en muchas ocasiones rotulistas o “pintores de brocha gorda”). La presencia de esta historia la encontramos en la repetición de clichés realizada por campesinos para explicar su historia o su lucha actual; también, esta historia oficial es asimilada y modificada, en función del presente. Pero también es incorporada al *humus cultural* de los pueblos, así encontramos fotos de Zapata producidas por la Confederación Nacional Campesina, en los espacios íntimos familiares: Emiliano comparte su mirada triste con las imágenes fotográficas de la familia, lo mismo un fin de cursos escolares, que los quince años de la hija, la foto antigua de los abuelos, el bautizo de los nietos...

También tendremos las versiones sobre el zapatismo “de élite disidente”, realizadas por organizaciones e intelectuales de izquierda, donde la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional ha aportado una importante dosis de elementos misticadores al zapatismo. Estas interpretaciones del pasado a partir de nuestro presente, también han contaminando lo contado por “nuestros informantes”.

Otro hecho que afecta la memoria es que en los últimos años se ha producido el surgimiento de una sociedad del espectáculo, como toda sociedad moderna, en la que los jóvenes son simples espectadores y, a la vez, han perdido los vínculos intergeneracionales. La palabra ya no tiene la fuerza ni el tiempo para ahondar y hacer la recordación circular de las historias contadas. Los jóvenes, al ser aculturados por la escuela y, en la actualidad, fundamentalmente por la televisión, desacralizan la palabra y los hechos, tan sólo entienden y aceptan una historia lineal y finita. Lo anterior tiene por efecto que descrean de las palabras de los viejos; entonces los ancianos se sienten inseguros de sus palabras o intentan contar una historia lineal, referente a hechos pasados, en donde no existe una revelación transhistórica y trascendente. Para los jóvenes la *no muerte* de

Zapata, es algo no creíble.

Existe una historia que puede ser llamada “oficiosa” (sin la intervención de instituciones políticas dominantes), es decir, la generada por los pueblos y que es ampliamente aceptada, de alguna forma, por los mismos. Así, tenemos la creación de una identidad zapatista —en algunas ocasiones *a posteriori*— en todos los pueblos. Esta adscripción supone la aceptación de procesos históricos culturales. Dentro de esta memoria construida *a posteriori*, tenemos que algunos hechos de armas o conceptualizaciones son relatados siguiendo puntualmente algunos corridos; hay que anotar que los corridos, por lo menos hasta los años cuarenta (antes de la generalización del sistema educativo y de la radio), cumplieron, junto con las historias familiares, la función central de dar información sobre la gesta zapatista.

Otro problema, con el que nos enfrentamos al trabajar con la memoria, es que la irrupción —en ocasiones “masiva”— de historiadores, cronistas, periodistas, estudiantes, antropólogos, videoastas, etc., ha generado respuestas ya condicionadas por parte de alguna gente de los pueblos. Esto ha desvirtuado y contaminado la historia oral. Sin embargo, parte del trabajo es identificar el núcleo duro de la cultura, identificar los elementos que permanecen y, por otra parte, abordar ciertos elementos no trabajados por nadie, por lo que se encuentran “poco contaminados”. Estas historias no valoradas por la historia “elitista”, que ha perdido o debilitado sus significados profundos, se guardan en el subconsciente y no llegan a integrarse, sino parcialmente, a la historia oficiosa de los pueblos —al no estar plenamente reconocidas en un mundo desacralizado— como la actuación de los santos durante el conflicto.

Realicé la investigación a lo largo de varios años de recorrer pueblos y caminos de Morelos. Lo anterior tal vez suene romántico, pero hice los recorridos en carreteras y utilizando la densa —y a veces insoportable— red de transporte público que existe en el estado. En ocasiones, llegaba a los lugares que he citado, simplemente caminando desde mi casa, situada en Jiutepec, antiguo pueblo agrícola absorbido por la mancha urbana de Cuernavaca. Este mismo proceso de urbanización

del estado forma parte de la sorpresa que significa observar la fortaleza y persistencia de la cultura tradicional; los ritos prehispánicos y danzas coloniales se siguen realizando, entre y a pesar de supercarreteras, *malls*, grandes unidades habitacionales, clubes de golf y más.

He asistido a fiestas familiares y comunitarias, asimismo he brincado el chinelo y participado en bodas y fiestas patronales o de cuaresma. Pero igualmente he estado atrás de una barricada acompañando a los pueblos en la defensa de su tierra, haciendo un video o presenciando asambleas comunitarias, que lo mismo designa a un mayordomo que discuten un crédito para borregos o que establecen alianzas con campesinos del país y el mundo. También, simplemente, he compartido la vida cotidiana con mis vecinos de Jiutepec y Tejalpa o en relaciones de trabajo, ajenas al tema que expongo. Por eso he aprendido mucho en pláticas informales: me han compartido sus problemas familiares y agrícolas; sus recuerdos del zapatismo y el jaramillismo, o los recuerdos más inmediatos, donde se resiente la pérdida de valor de los productos del campo, que “ya no da”, y el crecimiento desmedido de las ciudades. Así, poco a poco, fui conociendo de las esperanzas y desesperanzas de los pueblos de Morelos. Por lo anterior, en muchas ocasiones no existe un puntual registro de los saberes transmitidos. Pretendo que este trabajo sea un arma para los nietos y bisnietos de aquéllos que hicieron la gesta zapatista; un arma que les permita construir y conservar el futuro y la tierra en las manos de los pueblos.

El pensamiento laico y revolucionario contemporáneo no puede caracterizar como atrasada una forma de aprehender la realidad, que fue fundamental en la defensa del territorio de los pueblos, de su conservación y de sus posibilidades de trascender, ante un proyecto agresivo y sojuzgante. El capitalismo, al privilegiar la producción de capital como acto esencial, deshumaniza al hombre y enajena sus potenciales trascendentes, volviéndolo un mero consumidor de productos desechables. De allí que al enfocar al zapatismo desde la perspectiva de sus espacios sagrados, planteo que los movimientos sociales son

algo más que protestas ante situaciones económicas y políticas. Para los pueblos, lograr articular y plantear alternativas sólo les es posible desde su cultura e historia, buscando trascender y construir un mundo alterno, basado en sueños y esperanzas. Tal vez este esfuerzo se quede en el reino de la utopía, pero, definitivamente, esos sueños, esa búsqueda de vivir de acuerdo a una trascendencia, sea sagrada o laica como la idea de la revolución, han sido los motores de la historia. Mucho más que los “realismos”, que lo único que han hecho es amoldarse al mundo real, mas no racional.

Ahora los infaltables agradecimientos: fue gracias a la beca otorgada por el Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, durante el periodo del 2000 al 2001, como sistematicé este conocimiento y pude realizar el crucial —y postergado— trabajo de revisión de archivos. Y gracias a la beca del Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Morelos para el periodo del 2001 al 2002 fue posible publicar la investigación realizada. Conté con un gran apoyo del Ayuntamiento de Tlaltizapán de Zapata (2000-2003), sede del Cuartel General Zapatista.

Las personas que intervinieron de forma indirecta en este trabajo son incontables, con un gran número de amigos y conocidos intercambié opiniones, discutí posiciones teóricas y me estimularon para seguir adelante; así se fue enriqueciendo. Nombrarlas a todas significaría llenar varias páginas de agradecimientos. El primer agradecimiento es para mi pasado inmediato, mis padres. Mi papá, Salomón Sánchez Barrera (1928-1999), que nos llevaba a “pueblar” al estado de Hidalgo; con él llegamos a recorrer la sierra de Pachuca escuchando historias de mineros. Mi madre, Adela Reséndiz Rivera, de quien guardo el recuerdo de cuando nos platicó cómo se le apareció un charro vestido de negro en un manantial; también están en mi memoria aquellas sesiones junto a mis hermanos, escuchando historias que ella nos leía, así aprendimos el placer y gusto por la lectura.

El futuro, indudablemente lo representan mis hijas Andrea Magdalena y Fernanda Cecilia, para las que rescato

historias que podrían servir para construir futuros. Y aprovecho para agradecer a la madre de mis hijas, Lourdes Flores Félix, el que haya soportado mis neurosis durante nueve años, y que ahora, ya separados, podamos mantener una buena amistad.

También quiero agradecer a don Antonio Reyes, fallecido en 1985, el que me haya contado, por primera vez, la historia de que Emiliano Zapata no había muerto. Él fue quien me introdujo al Morelos real, más allá del turístico, de campesinos y de caminos en donde se aparece La Llorona. Y todavía lo recuerdo sonriente, sentado en su silla de ruedas, en el portal de su casa, esperando las imágenes prometidas de Emiliano... cuando volví ya no estaba, la tristeza me llenó el alma y el sentimiento de culpa me invadió. Después de Antonio Reyes, muchos han aparecido llorando, rabiando, luchando por la tierra y la historia. Hay muchos de Chalcatzingo y Tepoztlán; de Tenextepango y Npopualco; de Popotlán y Ahuehuevo. Y en recuerdo de don Antonio siempre he procurado regresarle sus recuerdos, ya sea en una revista, un video, una plática... Son esas múltiples voces del pasado que me encuentro en cada fiesta, con las que, creo, debemos construir un futuro.

Agradezco a Guillermo Peimbert Frías, Armando Villegas y Félix García, por la revisión y corrección que realizaron a la versión final de este trabajo. A Mercedes Pedrero, que le vio potencialidades a las primeras páginas donde empecé a sistematizar las ideas aquí expuestas y me animó a seguir trabajando. Igualmente quiero mencionar a Ricardo Pérez Monfort y Francisco Pineda por realizar importantes observaciones a mi investigación. Y bueno, tantos otros de quienes aprendí al calor de las discusiones y pláticas interminables. Ya habrá oportunidad de tomarnos unas cervezas para agradecerles personalmente y recibir sus críticas al presente trabajo... un trabajo realizado al calor de la Caravana Zapatista, de los sustos que nos puso Agustín Lorenzo, de desamores, de enfermedades, de tiempos cortos... por eso pido a la concurrencia que sea comprensiva con el texto que presento y que recuerde que, como decía don Marciano Silva al hablar de sí mismo en *La Bola de la Toma de Cuautla*, "...éste que escribe no es un grande poeta, sino un

Capítulo I

Resistencia cultural, identidad y palabra

A fines del siglo XVIII, la región que conforma el actual estado de Morelos se encontraba sumergida en grandes transformaciones. Los pueblos resentían la presión sobre sus tierras y aguas, que eran ambicionadas por las haciendas azucareras en expansión; los pueblerinos requerían sembrar las antes abandonadas tierras, ya que se había dado una recuperación demográfica a partir de mediados del siglo XVII. Sin embargo, por la presión de las haciendas azucareras, la población iba siendo empujada a las tierras del *fundo legal* de los pueblos. Más aún, los administradores de las haciendas se ocuparon crecientemente del control de la población por la administración directa de los trabajadores (los realeños) o indirectamente (los habitantes de los pueblos), mediante el dominio de las tierras y las fuentes de agua. Esto sin dejar de adquirir, constantemente, tierras de labor para el cultivo de caña y cerriles para el ganado, utilizado como fuerza motriz por los ingenios.

Un resultado de la expansión de las haciendas azucareras fue el decaimiento de las instituciones comunales. Al mismo tiempo, los hacendados no dudaron en utilizar mecanismos tradicionales en su relación con los pueblos para obtener beneficios, como la hacienda de Pantitlán que donaba toros para las fiestas del pueblo de Tlayacapan, o el hacendado de Tenextepango que impulsaba, entre sus trabajadores, el culto y la celebración a Santiago Apóstol. Poco a poco, el dominio de las haciendas sobre el territorio y sus pobladores se afianzaba. Pero la dominación, necesariamente, genera resistencia. En momentos de aparente *paz social*, que encubre la constante disputa por los recursos, que en realidad es una *guerra social encubierta*, tanto

poderosos como oprimidos tratan de enmascarar las expresiones de esta resistencia. Expulsada o disfrazada en los ámbitos del “guión público”, “la resistencia alimenta una cultura popular, que construye cuidadosamente los nichos sociales en que puede florecer la impugnación de dominación vigente”.¹ Resistencia que recurre a su capital cultural y que, por lo tanto, expresa, entre otros elementos, una resignificación de sus espacios sagrados. Porque la conciencia del pueblo estaba preñada del mensaje cristiano de la salvación (heredada del proceso de evangelización, que además creó instituciones con un fuerte componente comunitario) por lo que la liberación social pasaba por el acceso a la gloria. Y para realizar esta proeza utópica, hacía falta un Mesías; entre los hombres, sólo el regreso de un enviado de Dios podía operar un trastorno social completo, a favor de los desheredados hijos de la Madre de Dios. En el siglo XVIII (1761), a la par que se da una refuncionalización de las prácticas culturales indígenas, donde se expresa el catolicismo popular, síntesis de la cultura indígena colonial madurada a lo largo de dos siglos, se da un amplio movimiento milenarista encabezado por Antonio Pérez, que tuvo su mayor impacto en los pueblos de las laderas del volcán Popocatepetl, pero que su influencia llegó hasta Tlaltizapán.

En el siglo XIX, bajo el influjo de las guerras sociales de independencia y liberales, y de la difusión de la historia patria “reinventada” en escuelas y en los poemas patrióticos, se recrea un “liberalismo popular”. En este mismo siglo, a partir de relatos populares —tanto de origen prehispánico como español— y la redefinición de lo indígena, en la región de Morelos, los héroes culturales como Tepoztécatl permanecen. Todo este fermento cultural es expresión de una resistencia de los pueblos en el plano simbólico que abre la posibilidad de la liberación. Es decir, los pueblerinos crean productos culturales, por medio de la palabra oral y escrita con los que reproducen su visión del mundo y expresan su protesta ante lo que consideran injusticia, delimitan los campos sociales y manifiestan su negativa a

¹ López Monjardín, 1993:4.

considerar “natural” la injusticia y la opresión.

Rebeldes y fe

Las manifestaciones de *religiosidad popular* en el momento del conflicto revolucionario fueron múltiples. La llamada religión popular está constituida por una cosmovisión y por rituales de orígenes prehispánico y cristiano, que se han combinado y transformado a lo largo de los siglos. Esta religiosidad se sustenta en organizaciones comunitarias, creadas en el proceso de evangelización, con base en un sustrato mesoamericano. Una de las características de la religiosidad popular es su ritualismo, sustentado por organizaciones comunitarias como las mayordomías o los cargos de fiscales y topiles o el compadrazgo: la participación en el rito permite ser parte de la comunidad.

Este carácter comunitario de la religiosidad popular le ha permitido ser un espacio de resistencia de las comunidades en momentos de conflicto, ya que le dota de una organización institucional. Al mismo tiempo, al formarse una visión del mundo, heredada del cristianismo igualitario y milenarista de los evangelizadores —el cual fue reinterpretado desde los pueblos mismos— se dan las bases para la creación de un discurso de resistencia a la lógica de acumulación de capital a costa de la tierra y la vida interna de los pueblos.

La sacralidad de la revolución, expresada a través del lenguaje religioso del pueblo, tuvo manifestaciones de protección divina, por ejemplo, cuando el jefe zapatista Jesús “El Tuerto” Morales le quitó la espada a la imagen de San Miguel de la iglesia de Tehuitzingo y la llevó consigo durante las batallas (Pineda, 2002:76). Pero también, como expresión de que la lucha revolucionaria estaba sustentada en la palabra de Dios; en este sentido don Margarito Sánchez de Jumiltepec —que de niño vivió la revolución— nos platicaba que el Plan de Ayala fue redactado en su pueblo y que para hacerlo, Emiliano Zapata pidió las Sagradas Escrituras. Al comentar esta historia a unas religiosas de la colonia Rubén Jaramillo del municipio de Temixco, se apresuraron a mostrarme uno de los libros bíblicos, el Levítico, donde se menciona que la tierra es invendible: Yahvé

dijo a Moisés en el monte Sinaí... “La tierra no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía y ustedes están en mi tierra como forasteros y huéspedes, y, por tanto, en todo el territorio que ustedes ocupan, las tierras conservarán el derecho de rescate” (Lv 25, 23-24).

Sin embargo, la historia más conocida en la que se refleja el carácter sagrado de la lucha de los pueblos del sur se encuentra en la versión sobre lo acontecido el 10 de abril de 1919: *Zapata no murió*. Lo anterior es lo que dicen los veteranos sobrevivientes y aquéllos que eran niños en la revolución, sus hijos y hasta sus nietos lo repiten constantemente: “A Emiliano no lo mataron, se fue para Arabia”. Éste es un acto de fe en el destino del pueblo, en la protección divina y en el carisma del caudillo. Éstas son expresiones de mesianismo, el jefe Zapata es portavoz de la voluntad divina; él es “...instrumento de la voluntad popular, pero al mismo tiempo, y aquí está su carisma, el que forja la voluntad común y la ‘santifica’ en la lucha revolucionaria”.²

Conformación de la identidad

La religión popular jugó un papel importante en la conformación de la identidad rebelde de los pueblos del sur. En este sentido estudiamos el proceso de “creación de identidad de los pueblos morelenses, bajo el punto de vista de los propios actores sociales que se autoperceben como fuente consciente y motivada de su acción”. Porque “la identidad supone, por definición, el punto de vista subjetivo de los actores sociales acerca de su unidad y sus fronteras simbólicas; respecto a su relativa persistencia en el tiempo; así como en torno de su ubicación en el mundo, es decir, en el espacio social”.³ Por ello, escribe Gilberto Giménez, la identidad no debe concebirse como una esencia o como un paradigma inmutable, sino como un proceso de identificación; es decir, como un desarrollo activo y complejo, históricamente situado y resultado de conflictos y luchas. Esa identidad emerge

2 Pérez Taylor, 1996:12.

³ Giménez, 1993:24.

y se afirma sólo en la medida en que se confronta con otras identidades durante el proceso de interacción social, en el interjuego de las relaciones sociales. Y la identidad de los pueblos del sur se fue conformando así, en un proceso de ubicación “del otro” y afirmación de sí mismo, expresado en corridos y loas.

Recurro a los testimonios de los habitantes de Morelos ya que, como dice Pérez Taylor, “la memoria colectiva se convierte en la construcción de la verosimilitud del propio grupo. La memoria colectiva se vuelve representación de lo intangible, es el lugar donde el discurso se convierte en la posibilidad de explicación de lo real”.⁴ Por este motivo, la memoria colectiva trae del pasado las formas de interpretación de los acontecimientos que es necesario recordar, registrándolos mnemotécnicamente en signos escritos, dando cuenta de lo dicho y lo sucedido en los discursos referidos que se desean tener en los saberes del presente.

La memoria se convierte en el rescate de los recuerdos de los procesos sociales que alguna vez existieron, guardándolos celosamente en la mentalidad del individuo social que, con su capacidad de mantenerlos vivos en su memoria personal, puede enseñarlos cuando sea el momento, de allí que don Margarito Sánchez de Jumiltepec señalara, en 1993, que había llegado el momento de contar lo que había visto cuando Zapata llegó a su pueblo.

En la recuperación de lo que alguna vez fue ese pasado hace resaltar, desde el presente, los momentos que se quieren recordar, adecuándolos en beneficio de la tradición. Así pues, la memoria es la producción y reproducción de la identidad social, que marca, en su concreción, el acercamiento hacia la interpretación del mundo, pero más aún, la memoria se une a la tradición para mantener viva la constante de conocimiento que permite al pasado estar en el presente, proporcionándole en su práctica los elementos de verosimilitud de los acontecimientos para que signifique socialmente en el presente y, así, poder determinar, desde la tradición y su representación, el tipo de sociedad que se quiere construir, según sean las prácticas y los hábitos del pasado.

⁴ Pérez Taylor, 1996:12.

La voz de los de abajo

¿Cómo reconocer la voz de los de abajo cuando “la escasez de testimonios sobre el comportamiento y actitudes de las clases subalternas del pasado es fundamentalmente el primer obstáculo con el que se tropiezan las investigaciones históricas”?⁵

Las leyendas, los procesos eclesiásticos o civiles, nos acercan a un conocimiento de la palabra de los pueblos surianos; afortunadamente, a partir del siglo XIX, los pueblerinos empezaron a utilizar de manera creciente la palabra escrita de diversas formas, ya sea en representaciones teatrales o en corridos. El memorial de los pueblos, en el que a la historia oral se ha sumado la palabra escrita, nos facilita una panorámica de sus ideas y sentimientos; de sus sueños y aspiraciones. Este memorial nos deja entrever un caudal de creencias populares, en las que se mezclan creencias prehispánicas con españolas. Estas creencias se encuentran engarzadas con un conjunto de ideas políticas, sociales y literarias generadas en la sociedad urbana ilustrada. Así, aparecen en las creaciones populares, lo mismo personajes de la mitología griega que expresiones de poesía costumbrista. Una constante en la lírica popular es la política liberal o la historia patria creada por los criollos, pero también el anticlericalismo. Esta convergencia de ideas desarrolló una esperanza utópica de renovación social en la que se mezclaba el milenarismo con el cambio político del liberalismo. Nos habla de una activa circulación cultural en la que participan los pueblos surianos. Pero, ¿qué tanta validez le podemos dar a estas expresiones? ¿Son manifestaciones individuales? Creemos que son testimonios de todo un grupo y son, por lo tanto, revelación de una cultura; de cómo se constituyó ésta y de cómo, por lo tanto, de una u otra forma dibujaron al zapatismo, porque como dice Ginzburg:

De la cultura de su época y de su propia clase nadie escapa, sino para entrar en el delirio y en la falta de comunicación.

⁵ Ginzburg, 2000:15.

Como la lengua, la cultura ofrece al individuo un horizonte de posibilidades latentes, una jaula flexible e invisible para ejercer dentro de ella la propia libertad condicionada. Con claridad y lucidez Menocchio articuló el lenguaje de que históricamente disponía. Por ello, en sus confesiones podemos rastrear una serie de elementos convergentes, que en una documentación análoga contemporánea o algo posterior aparecen dispersos o apenas mencionados. Ciertos sondeos confirman la existencia de indicios que nos llevan a una cultura rural común.⁶

Por ejemplo, en el Fondo Emiliano Zapata del Archivo General de la Nación, encontré una carta teñida de misticismo, pero al no hallar alguna relación con las expresiones culturales de la región, he dejado de lado esa información. En este sentido, el que los santos combatieran a los carrancistas podría ser interpretado como una alucinación personal, pero cuando se encuentra generalizada la historia, debemos interpretarla como un rasgo cultural y, por lo tanto, intentar el análisis de la importancia de esta narración, su trascendencia y su génesis. Igualmente la expresión de que *Zapata no haya muerto*, no se pude interpretar solamente como el consuelo de un pueblo que se resiste a la derrota, sino preguntarnos a partir de qué *humus cultural* se crea ese concepto de resistencia. También nos enfrentamos a otro problema: el que las expresiones en la palabra escrita, de parte de la gente del pueblo, muchas veces, nos den la impresión de que son sólo un pálido reflejo de su propia voz. Tal pareciera que el instrumento con el que se expresan es ajeno; que la palabra escrita se les “impone” y modifica su percepción de la vida, al menos en su exposición pública. Un ejemplo es el que presentamos a continuación.

Dos cartas que exponen ante Zapata el mismo problema, el de dos mujeres que no tienen recursos para mantener a su familia. Dos cartas que, coincidentemente, llegan al cuartel general el mismo día. La primera es una carta mecanografiada

⁶ Ginzburg, 2000:25.

de Cleofas Vda. del coronel Ortíz, de Tlaquiltenango:

Al ciudadano General

Emiliano Zapata

Presente

La que suscribe, vecina del rancho que es conocido con el nombre de: Los Elotes, ante Ud. respetuosamente y como mejor proceda expone que... [La señora pide auxilio para aliviar su pobreza y la carta termina].

Lo que suplica a Ud. se digno concederme... y nunca olvidaré, queda su affma. atta y segura servidora

Tlaquiltenango, Mor. 8 de septiembre de 1914⁷

La carta a todas luces está realizada por un escribano, sin faltas de ortografía. Es una voz prestada, una visión diferente, se renuncia conscientemente a la propia voz y se deja que se muestre la voz dominante. La siguiente carta manuscrita es de una mujer desamparada por la muerte de su hijo y solicita ayuda. La carta fue hecha por ella misma o por un vecino que sabe escribir, pero no domina la técnica, de tal manera que llegue a transformar las ideas; la escritura es tan precaria, que su propia voz aparece con más claridad.

Septiembre a 8 de 1914

Suidadano General Emiliano Zapata

Dispense V. el a trebimiento el que llo le comunique mis pobresas i sentimientos. Como General i padre de nosotros le pido V. una merse que me ausilie; uhna poquita de manta i para una misa dse mijjo que murio en la toma de Guisucó á era que andaba con el COronel Gillen era el unico que me mantenía á mi; i mifamilia chica. Es cuanto le dije suinfil Servidora, Zotera Corales⁸

El zapatismo y la voz de los pueblos

Para intentar recuperar la voz de las comunidades, debe-

⁷ AGN-FEZ. Caja 1, exp. 19, f. 12.

⁸ AGN-FEZ. Caja 1, exp. 19, f. 14.

mos entender que los pueblos surianos tenían un sustrato cultural indígena bastante importante. A principios del siglo xx muchas de estas poblaciones hablaban “el mexicano” como se le conoce a la lengua náhuatl. La gente de localidades como Jojutla o Cuautla, mestizadas étnica y culturalmente, seguramente tenía, y todavía tiene, una gran carga indígena en su cosmovisión. Esto da a los habitantes de los pueblos, expresiones culturales indígenas en creencias, formas de vida y giros verbales; “incluso en lo que respecta al corrido, podríamos decir que si bien la forma es hispánica por la lengua en que se expresa, su estilo y contenido tienen mucho que ver con la cultura náhuatl”.⁹

En su libro *Vocabulario gramático de la lengua náhuatl azteca* (1897), Antonio Peñafiel menciona que los municipios en donde se conocía el náhuatl eran Cuernavaca, Tepoztlán, Xochitepec, Tlayacapan, Tlalnepantla, Miacatlán, Puente de Ixtla, Cuautla, Ocuituco, Yecapixtla, Zacualpan, Tetelilla, Tepalcingo, Jojutla y Tlaltizapán. Así mismo, mencionaba que únicamente en los municipios de Jiutepec, Totolapan, Tetecala, Mazatepec, Amacuzac y Coatlán del Río no existía registro de vocablos en náhuatl. León-Portilla, quien cita el libro, menciona que esa ausencia no denotaba la falta de hablantes, lo cual es cierto, ya que en el pueblo de Nepopualco, en el municipio de Totolapan, y en el pueblo de Tejalpa, del municipio de Jiutepec, se hablaba el náhuatl avanzado el siglo xx. En el censo de 1940, se menciona que no existía un sólo municipio en el que no se continuara hablando náhuatl; sobresalían los de Tetela del Volcán con 59.48% de hablantes de náhuatl en relación con la población total; Tepoztlán, 58.18%; Tlalnepantla, 55.97%; Puente de Ixtla, 33.52%; Axochiapan, 28.49%; Totolapan, 24.25%; Tlayacapan, 22.55%; el de Zacualpan, 17.30% y el de Xochitepec, 12.45%.¹⁰

Quizá por esa importante presencia de hablantes nahua en la región, en abril de 1918, del Cuartel General de Tlaltizapán salen publicados dos manifiestos en lengua náhuatl dirigidos a los pueblos de Tlaxcala que seguían a Domingo Arenas, general

9 Heau de Giménez, 1991:90.

¹⁰ León Portilla, 1996:43-44.

ex Zapatista que se había incorporado al constitucionalismo. Los manifiestos hacían una invitación para seguir bajo las banderas del Plan de Ayala.

Los manifiestos en náhuatl nos acercan a la cosmovisión del mundo de los de abajo. “Los documentos fueron concebidos para propiciar el diálogo y la unión, quedaron así al menos como testimonio de algo poco conocido: la expresión en lengua indígena de propósitos e ideales de la Revolución, aquí del movimiento agrarista de Zapata”.¹¹ Los manifiestos se escribieron en dos versiones, en náhuatl y en español. Nosotros planteamos que los escritos en español, al utilizar una lengua ajena, desnaturalizan los conceptos que se usan para referirse al mundo de los pueblos, sus relaciones y los objetivos que como colectividad tenían. En el Anexo 1 de este trabajo analizamos lo anterior, tomando algunos párrafos de los manifiestos para comprobarlo. Los conceptos en náhuatl siguen vigentes en la práctica y la visión de los pueblos, como lo expresa Alberto Palacios “El Diablo” de Tepoztlán:

Yo soy campesino y cuidamos la tierra, la queremos, la amamos porque es nuestra patria, nuestra Madre Patria [no dudamos que estas palabras sean aprendidas en textos recientes, sin embargo, la idea y la práctica cultural de los pueblos no lo es]. Al mismo tiempo que nos da vida, le damos vida nosotros porque al morir nos sepultan y alimentamos la tierra. Por ejemplo, la semana pasada entregué 35 cargas de maíz; entonces ¿cuántas personas comieron hoy y siguen comiendo y seguirán comiendo? Porque de nuevo ya está el producto, ya está el elote en las milpas, ya hay calabaza, picante ¿De dónde brota? De la tierra. ¿Entonces, por qué la cuidamos y trabajamos? ¡Porque nos mantiene!

—*Aquí en Morelos ¿cuál es la importancia de la lucha zapatista?*

¹¹ León Portilla, 1996:53.

¹² Entrevista con Alberto Palacios, Tepoztlán, Mor. Publicada en *El Zapatista Ilustrado* no. 5, enero de 1996. En adelante, si no se indica el autor, las entrevistas fueron hechas por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.

Bueno, su importancia es que luchó por la tierra y para que cada ser humano tenga dónde sembrar y dónde vivir y no ande buscando trabajo con los ricos para que le den de patadas en la cola.¹²

Cada uno de los conceptos utilizados en el discurso zapatista siguió rumbo distinto: el discurso político público, desnaturalizado y descontextualizado, estuvo presente en el Constituyente del 17 y fue una fuente primordial en la construcción del discurso del estado posrevolucionario y la reforma agraria. El discurso subterráneo siguió con vida en la cultura popular. Pocas veces se tocan y cuando lo hacen, el movimiento social adquiere una gran fuerza, como en el caso del pueblo de Tepoztlán (1995-1997) en su lucha en contra del club de golf. En este ejemplo podemos observar la presencia de elementos religiosos, pero que, al igual que el zapatismo, no fue un movimiento religioso, sino que la religión es un fortalecimiento, un acompañamiento, como lo expresó Lázaro Rodríguez:¹³ “Cuando nos atacaron los granaderos en San Rafael [el día 10 de abril de 1996], la presencia del Tepozteco fue palpable. Imagínese toda la gente a un nivel de, digamos, 1.70 metros, los granaderos a 20 metros y disparando... las balas se impactaron en los camiones ¡a nadie le tocó un tiro! A Marcos Olmedo lo agarraron en el suelo a bocajarro. Mi hermano llevaba un automóvil y la bala pegó en el filito de la ventana y resbaló hacia fuera. En ese momento nosotros sentimos la presencia del Tepozteco, se siente un viento suave que da vida, da energía. Creo que fue parte fundamental en la lucha y sigo creyendo que el Tepozteco hace presencia”.¹⁴

Al analizar movimientos sociales contemporáneos, donde las expresiones de organización y manifestación no sólo son políticas sino culturales e históricas, podremos entender un poco la dinámica del zapatismo histórico. En Tepoztlán, durante el

¹³ Destacado luchador social, miembro del grupo ecologista “Los Tejones”, defensor del bosque. Encabezó el primer ayuntamiento libre de Tepoztlán, y también fue presidente municipal constitucional del 2000 al 2003.

¹⁴ Entrevista con Lázaro Rodríguez, Tepoztlán, Mor. 14 de dic. de

conflicto en contra del club de golf, se dio un fortalecimiento de la identidad, en que la estructura de los barrios —formados en torno a una capilla dedicada a su santo patrono barrial— se fortaleció para organizar el movimiento. Los barrios se turnaban los días para cuidar el palacio municipal y cada noche, en ceremonia solemne, había cambio de guardia que iniciaba con el himno nacional y honores a la bandera.

El movimiento social de Tepoztlán retomó símbolos que son una expresión de su lucha histórica y los jóvenes intentaban apropiarse de esta simbología: “Nunca como en estos días se han visto tantos Zapatas tepoztecos, de bigotes tupidos y ojos profundos, que acentúan la semejanza enroscándose los bigotes, hablando recio y calándose el sombrero”.¹⁵

A fines de septiembre de 1995, al tomar posesión del Primer Ayuntamiento Libre de Tepoztlán, se le entregó a Lázaro Rodríguez el bastón de mando del Tepozteco, acto que recuperaba la tradición del pueblo, que había existido cuando el gobernador de la República de Indios recibía un bastón, como símbolo de autoridad. Los movimientos sociales no pueden reducirse a la dimensión política sino que deben entenderse como procesos culturales, en los que entra en juego el entramado social total.

Tomar la historia, tomar la palabra y ejercer poder

Para que el pueblo ejerza el poder, necesita escribir la historia de sus hechos y de sus sueños; donde se vea a sí mismo, construyendo la utopía. Escribir la historia es tomar la palabra, porque para la historia, su vehículo es la palabra. Ya sea cuando un abuelo platica con sus nietos o un historiador escribe un libro, un folleto o un suplemento, se utiliza la palabra, pero, más que utilizarla (sólo como una herramienta), la palabra permite resignificar y apropiarse de la realidad, ya que a través de la palabra histórica se construye y reconstruye la comunidad, donde los individuos se encuentran y se identifican como parte de un proyecto compartido. Es en la historia (la concebida académicamente y “la tradición” de los pueblos), donde se puede ver nuestra pertenencia a una colectividad. A través de la historia trascendemos los espacios individualizados, aislados y des-esperanzadores de

¹⁵ Rosas, 1997:102.

nuestro presente. Es en el relato histórico (de hechos “reales” o “imaginarios”), con un alto contenido simbólico para las comunidades, en donde la palabra adquiere sentido, ya que con ella se nombra y se le da el verdadero significado a las cosas. Y cuando decimos “verdadero”, nos referimos a esa Palabra que le da sentido a las cosas; es con ella con la que nombramos lo que es “verdadero” (valioso) y simbólico (significativo) para nosotros, la palabra es el vehículo principal del amor, pero también, de la revolución.

Los pueblos indios o de origen indio del actual estado de Morelos, durante el siglo XIX en su resistencia al poder (haciendas y gobierno) recuperaron la antigua palabra, representada por sus títulos primordiales, en donde venía el origen de ellos como pueblos. Pero, al apropiarse de la palabra escrita, pudieron nombrar sus agravios y esperanzas, ya sea en corridos o en la *Loa a Agustín Lorenzo*. Con esta palabra resignificada se apropiaron de la historia nacional, hicieron suyos a los héroes de la independencia y, después de siglos, se hermanaron con su pasado prehispánico. Con este armamento simbólico, al estallar la revolución liderada por el hacendado Madero, pudieron preservar su propia visión de la lucha y sus propuestas fueron planteadas magistralmente en el Plan de Ayala, condensación de la historia de los pueblos de Morelos. En la actualidad el EZLN habla de la palabra verdadera, no se refiere a verdades absolutas, exclusivas o excluyentes, sino a la palabra que ha recobrado su sentido; tomar la palabra significa que se pueden nombrar las cosas y su realidad circundante, su realidad interna, su realidad significativa. A través de la palabra adquiere sentido el mundo y, por lo tanto, al recobrar la palabra, se obtiene poder. De esta forma, “autonomía” y “dignidad” se han podido integrar al cuerpo de conocimiento y a la práctica de los pueblos. Entre los indígenas se ha escenificado una revolución, cuyo inicio fue tomar la palabra. Han nombrado las cosas (así “la costumbre” se transformó en autonomía en los sectores más conscientes), han resignificado las relaciones entre los hombres. Los pueblos indios están ejerciendo el poder, falta el asalto al cielo, que sólo pueden hacerlo acompañados por nosotros que debemos poder

nombrar nuestra realidad. Hacer historia desde abajo y para los de abajo, es un intento de recobrar la memoria, como una forma de resignificar mundos, como una forma de tomar la palabra, como una forma de ejercer el poder, de construir la libertad.

Anexo: Estos manifiestos fueron dirigidos a los pueblos tlaxcaltecas y poblanos seguidores de Domingo Arenas. Como menciona Miguel León-Portilla, en las traducciones de los textos en náhuatl y las versiones en castellano, la secuencia de ideas es

Primer manifiesto

A los jefes, oficiales y soldados de la División Arenas

Extracto del texto	Comentarios
<p>En castellano: “La rebelión contra el tirano, honra a ustedes y borra el recuerdo de los pasados errores.”</p> <p>En náhuatl: “Dar vuelta al rostro contra el mal gobernante, os honra y borra el recuerdo de vuestra</p>	<p>En español “la rebelión contra el tirano” es un acto político y no se explicita más. Sin embargo, en náhuatl la idea de revolución: “dar vuelta el rostro contra el mal gobernante”, aparece dialécticamente como un negarse a sí mismo, voltear la espalda a ese de quien se había aceptado su dominio. La gente, en la actualidad, al mencionar una injusticia, se refiere al “mal gobierno”, en donde existe una</p>
<p>En castellano: “a fin de formar un núcleo invencible...”</p> <p>En náhuatl: “para que haga grande la unidad de corazones.”</p>	<p>En la versión castellana, se refiere a un proceso organizativo, más parecido al partidario. En náhuatl, “unidad de corazones” es una conjunción de voluntades, donde se pone el afecto y la confianza. Expresa una forma política de los pueblos, en donde el consenso (previa discusión) es fundamental. Todavía se encuentra vigente.</p>

<p>En castellano: “Para que se alisten bajo nuestras banderas, que son las del pueblo, y con nosotros trabajen la obra de la unificación revolucionaria, que es hoy por hoy el más grande de los deberes ante la patria.”</p> <p>En náhuatl: “Para que os contéis al lado de nuestra bandera, porque ella pertenece al pueblo, y a nuestro lado trabajéis por la unidad de la lucha. Ello, ahora y ahora, es así el gran trabajo que haremos ante nuestra madrecita la tierra, la que se dice la patria.”</p>	<p>Esa pequeña diferencia entre “con nosotros” y “a nuestro lado” es grande en la acción, implica más compromiso y un plano de igualdad el “a nuestro lado”. La patria, un concepto decimonónico, apela a una comunidad e identidad abstracta, o al menos para una gran parte del pueblo de principios del siglo xx. Por otro lado, poesía aparte, la idea de la <i>madrecita tierra</i> tiene una connotación de que se lucha por algo cercano y que tiene que ver con nuestro trabajo y nuestras ligas con la comunidad.</p>
<p>En castellano: “En ello va comprometido nuestro honor de hombres y de revolucionarios.”</p> <p>En náhuatl: “En ello va nuestra palabra de honra, de hombres buenos y de buenos revolucionarios.”</p>	<p>La palabra honor tiene múltiples acepciones no explícitas que varían en matices. En muchos casos, “el honor” está ligado más a lo caballeresco y machista. En náhuatl es un compromiso que se adquiere con la palabra dada, y se acerca más al concepto de honra: sentimiento profundo en la propia dignidad moral. Este concepto moral se expresa en la expresión: “de hombres buenos y de buenos revolucionarios.”</p>
<p>En el primer manifiesto se pone una nota:</p> <p>En castellano: “Se recomienda la circulación de la presente hoja.”</p> <p>En náhuatl: “Rogamos a aquel en cuya mano caiga este manifiesto a que lo hagan pasar a todos los hombres de esos pueblos.”</p>	<p>La nota en náhuatl hace gala de formas de cortesía propias de la cultura pueblerina de los pueblos, y nos permite profundizar la reflexión, para validar nuestra hipótesis. Normalmente no se usan estas formas de cortesía en documentos formales. El “hagan pasar a todos los hombres de esos pueblos” habla de un acto comunitario que no tiene el “se recomienda la circulación”.</p>

Segundo manifiesto

Circular a los pueblos oprimidos en la zona de operaciones de la División Arenas (en castellano)

Tlanahuatil-Panoloani (aviso que se trasmite)

An altepeme de non cate itech nin tlapán (Vosotros, pueblos de aquéllos junto a la tierra)

Extracto del texto	Comentarios
<p>En castellano: “...de dirigir un cordial saludo y fraternal invitación a esos pueblos, siempre tan dispuestos a defender sus derechos y a no dejar pisotear sus libertades.”</p> <p>En náhuatl: “...os envío un saludo con alegría y, con todo mi corazón, invito a esos pueblos, aquellos que luchan por un mando verdadero y no vanamente otorgan su palabra ni hacen a un lado su recta forma de vida.”</p>	<p>Es más cálido y cercano el saludo en náhuatl, “con alegría y con todo mi corazón.”</p> <p>El concepto de “derechos” se queda corto con el “mando verdadero y no vanamente otorgan su palabra.” En las asambleas campesinas actuales —no controladas por instancias gubernamentales— las personas dan su punto de vista y se le dan vueltas y vueltas al asunto, es la forma de comprometerse, su palabra es compromiso.</p>

<p>En castellano: “si queremos merecer el dictado de hombres libres y de ciudadanos conscientes.”</p> <p>En náhuatl: “si nosotros queremos que nos llamen hombres de vida buena y en verdad buenos habitantes del pueblo.”</p>	<p>La figura de “habitantes del pueblo” es lo que refleja todos los compromisos que conlleva esa pertenencia a un lugar. Se diferencia al “ciudadano”, que es un derecho otorgado y limitado al ámbito político (y que en la época no era universal).</p>
--	---

Capítulo II

Los espacios territoriales de la resistencia

*Las regiones son como el amor;
son difíciles de describir,
pero cuando las vemos
las sabemos reconocer.*

Eric Van Young

El conflicto y ruptura de las élites de 1910 a 1911, mostró a los sectores dominados la posibilidad de romper o renegociar con las estructuras de poder las condiciones y relaciones de sujeción política y económica. La difusión de la rebelión maderista provocó el debilitamiento del control militar por parte del gobierno federal y el de la legitimidad del orden de las cosas; estos dos factores, comunes a todo proceso de rebelión, alentaron a importantes sectores de los pueblos del centro de México a sumarse a los levantamientos que se dieron a partir de noviembre de 1910.

Las estructuras internas y regionales permitieron a los pueblos incorporarse a la rebelión, conservando su autonomía, que en su momento hicieron valer. De Tlaxcala a Guerrero y de Puebla al norponiente del Estado de México y las riberas del lago de Texcoco, los pueblos recuperaron territorios, es decir, espacios de decisión y autonomía y, por supuesto, la tierra. El liderazgo fue múltiple, los habitantes de los pueblos de la región —que tenían una gran diversidad de ocupaciones— lo asumieron, incorporándose en un inicio al maderismo para posteriormente —al no cumplir Madero con las expectativas creadas— desligarse. Destacan los Arenas en Tlaxcala; los Zapata en el Plan de Amilpas, Morelos; los Reyes, en el Ajusco; los González de Juchitepec, Estado de México; Genovevo de

la O en el norte de Cuernavaca; Jesús H. Salgado en el norte de Guerrero y Mendoza en el sur de Puebla.

El estado de Morelos se encontró en el centro de la revuelta, particularmente en los valles de Cuautla, Yau-tepec y Jojutla y se fue difuminando rápidamente hacia el oriente del estado, las zonas montañosas del norte, y las zonas bajas del poniente. Gran importancia tuvo, desde el inicio, la zona sur del estado de Puebla, región productora de azúcar donde se encontraban asentadas varias haciendas y sus zonas dependientes aledañas. Desgraciadamente, los estudios sobre este sur poblano son pocos, comparados con los realizados sobre otras regiones zapatistas.

Después de firmado el armisticio entre el maderismo y el régimen de Porfirio Díaz mediante los Acuerdos de Ciudad Juárez en mayo de 1911, en Morelos y el suroeste de Puebla, surgió la resistencia a entregar las armas y a abandonar los territorios recuperados. Lo anterior expresa que los agravios eran similares en los dos estados, pero también lo eran las estructuras pueblerinas de resistencia. La necesidad de mantener en alto la lucha de los pueblos, dotándolos de una bandera programática, y la necesidad de sistematizar la experiencia vivida, pero a la vez mostrar “ante la faz del mundo civilizado que nos juzga y ante la nación a que pertenecemos y amamos, los propósitos que hemos formulado”, fue por lo que los levantados vieron la necesidad de redactar el Plan de Ayala, que dio direccionalidad y solidez a la revuelta.

Los liderazgos locales se fueron sumando a la rebelión de la zona central y se organizaron en torno al Ejército Libertador del Sur, encabezado por Emiliano Zapata. La permanencia en el ELS y la fidelidad al mismo, fue variable. Algunos, como Genovevo de la O, permanecieron hasta el final. Este general zapatista era originario de Santa María Ahuacatlán y operaba en el norte de Morelos y la zona aledaña del Estado de México. Se sumaron a sus huestes pueblos como los de Ocuilán, Oco-tepec y Tetela del Monte. Otro ejemplo de liderazgo local fue el de Everardo González, originario de Juchitepec que actuaba en la zona occidental de los volcanes, sumándose a sus fuerzas

pueblos tan diversos como Tepetlixpa, Totolapan, Amecameca y Santa Marta Acatitla, entre otros. Otros líderes locales de la región central se organizaron en torno al Cuartel General del Ejército Libertador y posteriormente se separaron; fue el caso de Domingo Arenas, que a pesar de unirse al constitucionalismo, intentó —sin éxito— reivindicar las demandas de los pueblos de la región poblano-tlaxcalteca.

Todos los liderazgos se basaron en las estructuras tradicionales de los pueblos para su ascenso y el control de un territorio, aunque más propio sería decir “ocupación” de un territorio por parte de sus pobladores. El espacio recuperado era una zona, una región reconocible y con identidades propias y entrecruzadas, ya que se daba a partir de un “empoderamiento” regional del territorio por parte de los pueblos. Los liderazgos se nutrían y fortalecían con las relaciones establecidas previamente por los pueblos. Así, cuatro comunidades de las riberas del entonces lago de Texcoco: San Sebastián Tecoloxtitlán, Santa Marta Acatitla, Santiago Acahualtepec y Santa María Aztahuacán —que tenían relaciones religiosas, comerciales y familiares con la zona norte de Morelos— se refugiaron en Tlalnepantla. Muchos hombres de esos poblados se sumaron a las fuerzas del general Everardo González, quien actuaba en la zona (González Cedillo, 1991:118). Los jefes zapatistas no solamente actuaban militarmente, sino que estaban inmersos en los ciclos rituales y festivos de la región. Ampliaremos a lo largo de este trabajo la descripción de estas relaciones.

En la zona de rebelión se articulan diferentes ecosistemas y zonas productivas, en las que el impacto de la modernidad impulsada por el porfirismo fue diverso. Su relación con el mercado era intensa debido a la cercanía que los pueblos tenían con las grandes ciudades de Puebla y México; además, en la región existían centros urbanos menores como Cuernavaca, Jojutla, Cuautla, Izúcar, Amecameca, Chalco y Texcoco. Existían pueblos que habían perdido una gran cantidad de tierras a manos de las haciendas cañeras (Morelos y sur de Puebla) y de haciendas cerealeras (zona de Chalco); había comunidades que conservaban amplias zonas boscosas

y de terrenos de cultivo y se relacionaban en mayor o menor medida con las haciendas de manera más o menos conflictiva (norte de Morelos y Ajusco); igual que existían pueblos chinamperos en la zona de Xochimilco y las riberas del lago de Texcoco. Había poblados que mantenían propiedad comunal, principalmente en las zonas montañosas y boscosas y otros en que la propiedad privada se había generalizado. Convivían estructuras tradicionales, con *reales de hacienda*; ayuntamientos controlados por una élite pueblerina y estructuras comunitarias indígenas. En Morelos encontrábamos todas estas expresiones políticas, económicas y sociales.

Por su cercanía con la ciudad de México, la zona se encontraba atravesada por una amplia red de ferrocarriles; la “zona núcleo” de Morelos estaba particularmente bien cubierta por ramales y líneas hacia los pueblos y las haciendas. La región no era de ninguna manera ajena a la modernidad porfirista, al contrario, se encontraba plenamente inserta en ella. Una característica de la región es la existencia de un importante sustrato indígena y la existencia de hablantes del náhuatl. Para el momento de la revolución, existía todavía una fuerte presencia indígena en la zona, que se manifestó con fuerza en las tropas zapatistas.

En la zona del levantamiento se encuentran cuatro de los más importantes santuarios del México central: Chalma, Amecameca, Tepalcingo y Ocotlán. El territorio de Morelos es un punto central que juega un papel de intermediario de esta amplia región; sus caminos son recorridos de manera permanente por los peregrinos que se dirigen a Chalma, por el norte pasan los peregrinos procedentes de la zona de Amecameca, Puebla y Tlaxcala. Este devoto caminar se vuelve un gran río humano cuando el primer viernes de cuaresma miles de peregrinos se dirigen a adorar la santa imagen de Cristo Crucificado en Chalma. Pero también en la zona se encuentran otros santuarios que permiten viajar e intercambiar: el tercer viernes de cuaresma se celebra en Tepalcingo, a donde llegan peregrinos de Tlaxcala, Puebla, Estado de México y Guerrero; lo mismo sucede en Mazatepec el quinto viernes de cuaresma en que llegan visitantes

de Guerrero y en el Estado de México o en Totolapan, el mismo viernes, a donde llegan peregrinos del sur del Distrito Federal y de la zona de Tepetlixpa y Juchitepec del Estado de México. Así, entre el tercer y quinto viernes de Cuaresma en Morelos —en el suroriente, Tepalcingo; el surponiente, Mazatepec, y el norte, Totolapan— se encuentran peregrinos procedentes, prácticamente, de toda la zona zapatista.

La incorporación y permanencia de los pueblos a la rebelión fueron desiguales: algunos participaron desde los primeros momentos de la revolución maderista en febrero de 1911, otros se fueron incorporando por convicción, o para aprovechar los tiempos revueltos y recuperar sus tierras; otros se vieron empujados por las agresiones del ejército federal. El grado de incorporación y apoyo a la rebelión fue igualmente diverso, no existiendo una predeterminación económica o política; por ejemplo, en la zona montañosa al norte de Cuernavaca, en Santa María Ahuacatlán, el apoyo al levantamiento fue masivo y desde el primer momento; mientras en el vecino pueblo de Ocoatepec, la incorporación y apoyo de los pobladores a la revuelta, fue menor. A pesar de eso, para los años de 1913-1914 la zona estaba inmersa plenamente en la rebelión y revolución: saqueando haciendas, ajusticiando a jefes políticos, liberando presos, recuperando tierras, eligiendo autoridades civiles, controlando el territorio, realizando sus fiestas civiles y religiosas con especial brío.

Entonces, si la rebelión estuvo tan generalizada, debemos entenderla más allá de su expresión en Morelos y los antecedentes que normalmente se han manejado, como el fraude cometido a Leyva y la expansión de las haciendas azucareras. Pero no queda duda de la centralidad del estado de Morelos en la lucha zapatista. Seguramente la creación de los clubes leyvistas¹ dieron una red organizativa que permitió

¹ Un aspecto no estudiado hasta la actualidad es la presencia de la masonería en la región, que se expresa en diversos testimonios de los veteranos y los símbolos de tumbas de los pueblos. Explorar esta veta sería interesante y esclarecedor.

tener y desarrollar un movimiento político autónomo, que a la postre permitió el deslinde del maderismo. Pero eso no explica la temprana incorporación del sur de Puebla. La expansión de las haciendas explicaría la incorporación poblana, pero no la de las zonas chinamperas y las del bosque.

Un aspecto fundamental de la centralidad de Morelos se debe a que en la zona se habían agudizado los problemas entre las haciendas y pueblos y que, al estallar el conflicto, los zapatistas conquistaron rápidamente poblaciones importantes del estado, lo que les dio un espacio territorial delimitado políticamente desde el cual negociar y afianzar un poder. Pero los zapatistas jamás perdieron de vista sus objetivos nacionales.

El estado de Morelos se encuentra en “el centro” de una amplia región mesoamericana, lo que ha permitido que surjan, desde antaño, procesos de articulación supraregional como las referidas ferias de cuaresma. Al entrar en crisis el Estado nacional, los procesos regionales se articularon y adquirieron una autonomía que había estado subordinada; esta autonomía surge como una necesidad ante la destrucción y debilitamiento de las redes de poder, hasta entonces dominantes. En momentos en que las redes formales dominantes se debilitan o desaparecen, como el cierre del acceso a mercados o la destrucción de las vías de ferrocarril, los pueblos fortalecen sus estrategias de supervivencia. De esta forma se refuerzan las estructuras comunitarias y las vías de comercio tradicionales, de relaciones sociales y de producción agrícola.² De esta manera al resignificarse los espacios —de suyo construidos por la acción humana y por lo tanto simbólicos— se resignifican los valores que constituyen el imaginario colectivo, hasta entonces subordinado.

A partir de una larga e intensa articulación socio-

² Ejemplo claro de esto es que, durante la revolución, se volvieron a sembrar los *tlacoles*, que son sembradíos en laderas de montaña, en barrancas o terrenos pedregosos, es decir, en tierra de poca productividad, pero al sembrarse la semilla una a una con coa y dársele un cuidado personalizado, permite tener un rendimiento suficiente para dar de comer en situaciones extremas. Este sistema se utilizó en los campamentos de refugiados.

cultural simbólica de los pueblos que componen la región, es como podemos explicarnos uno de los factores de la incorporación de los mismos a la rebelión coordinada desde el Cuartel General Zapatista. Esta incorporación se da a pesar de la diversidad respecto a la situación económica, social y política de los pueblos que a lo largo de los siglos habían creado códigos y mecanismos de comunicación que les permitían compartir una misma tradición. Esta identidad —a partir de la cultura tradicional— no significa compartir la totalidad de atributos culturales inamovibles, sino que esta tradición es histórica, es decir, se modifica con el tiempo, incorpora elementos nuevos, creando en su interrelación —viva y variable— un orden que ubica y da sentido a las sociedades inmersas en las relaciones tradicionales. A pesar de la diversidad cultural externa como danzas, ritos, vestido, etc., comparten la misma tradición, y ello es posible gracias a la multiplicidad y diversificación de relaciones establecidas históricamente en la región. En este sentido, en las comunidades de la región que tienen antecedentes históricos comunes y que se desarrollan en contextos históricos similares al momento de sufrir transformaciones sociales parecidas, la respuesta es equivalente, como ocurre a mediados del siglo XIX, durante el aumento de conflictos en el Estado de México en los distritos de Chalco, Cuernavaca y Cuautla, cuando los pueblos recurren a la rebelión.

Tal vez las claves de la articulación las podamos encontrar en los elementos culturales de esta región que al momento de la llegada de los españoles era la más desarrollada y cohesionada de Mesoamérica, en la cual se realiza una profunda evangelización, como puede testimoniar la densa red de grandes conventos de la zona. Tal vez por eso, esta macro-región, más que verla como un mapa geográfico, sería mejor describirla como un espacio, un territorio cultural, lleno de símbolos compartidos. Y en ese sentido, los mismos accidentes geográficos, más que describirlos o analizarlos económicamente, serán vistos a partir de los ojos de quien vive, trabaja y se enamora en la región.

El territorio como espacio cultural

En los estudios sobre el zapatismo se ha prestado

escasa atención a la dimensión cultural, histórica y social del territorio; se suelen describir los accidentes geográficos de la región, trasluciendo un determinismo geográfico; se reproducen crónicas de viaje de diversos personajes o se describe el impacto de los procesos económicos, es decir, la reconstrucción teórica de la territorialidad se realiza desde el discurso del poder. Nosotros intentaremos ver nuestra región de estudio como un espacio vivido y percibido subjetivamente por los habitantes de los pueblos. Esta forma de ver *la región* la han utilizado los antropólogos y etnógrafos, aunque en muchas ocasiones de una manera desvinculada de la historia; también han estado ausentes las relaciones de parte de los pueblos con el poder central, debido a que en muchas ocasiones estos estudios de la antropogeografía son realizados en zonas periféricas.

Para dar nuestro punto de vista sobre la región retomaremos lo dicho por Michel de Certeau en *La invención de lo cotidiano* (Certeau, 1996) y Gilberto Giménez en su ensayo “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural” (Giménez, 2000). El territorio es el espacio apropiado y valorizado —simbólica e instrumentalmente— por los grupos humanos, esta valorización se realiza mediante la representación y el trabajo. En este sentido los habitantes del actual estado de Morelos han ocupado el territorio desde hace milenios, lo han transformado a partir de prácticas productivas y, por lo tanto, culturales, antropomorfizándolo. La continuidad cultural de los grupos campesinos ha trascendido las diversas formas de dominación política, ya sea de la *Excan Tlatoloyan* (Triple Alianza), el gobierno español o los diversos regímenes políticos de México. En este *continuum* cultural, los pueblos agricultores han antropomorfizado el espacio dotándolo de simbolismo; de esta forma existen cerros y cuevas sagradas, de origen prehispánico, junto a santuarios católicos; ríos y canales de riego con sus “jueces de agua”; leyendas sobre lugares ya sea “naturales” (como ojos de agua) o producto de la creación humana (puentes y caminos). A todos estos espacios se les otorgan significados diversos, pero dentro de una misma herencia cultural.

Todo este territorio humanizado ha generado un en-

tramado de relaciones sociales y espacios de identidad, los cuales sólo son posibles por la sociabilidad comunitaria e intra-comunitaria que se ha gestado durante varias generaciones entre los pobladores del área territorial suriana; quienes han experimentado las mismas vicisitudes históricas, afrontando los mismos desafíos, conducidos por los mismos líderes y guiados por modelos de valores semejantes. De aquí el surgimiento de un estilo de vida específico y de una voluntad de vivir en una colectividad amplia y extensa que confiere su identidad a la sociedad considerada.³

De esta forma la región cultural puede considerarse como soporte de la memoria colectiva y como el espacio de inscripción del pasado del grupo. La identidad regional se da cuando, por lo menos, una parte significativa de los habitantes de una región ha logrado incorporar a su propio sistema cultural los símbolos, valores y aspiraciones más profundas de su región (Giménez, 2000:39). Pero este vivir la identidad no se da de manera aislada, sino asimilando las diversas experiencias externas a la comunidad, relacionándose claramente en una macroregión, incorporando elementos ajenos a la tradición cultural, como queda ejemplificado posteriormente con el liberalismo. Así, estas experiencias son asimiladas a sus procesos culturales; la diversificación, la apertura y las relaciones comunes permiten fortalecer la identidad regional (Giménez, 2000:42). Como dice Michel de Certeau: “El espacio es un cruzamiento de movilidades” (Certeau, 1996:129). Esta identidad de los pueblos del sur fue posible por la existencia de una relativa autonomía, ya presente desde su fundación. Y este elemento es básico ya que no hay identidad sin autonomía, porque una colectividad que no puede decidir sobre su modo de vida, que no puede vivir según los valores que considera fundamentales, no puede existir como tal.

Así pues, el territorio no es una descripción de acciden-

³ Esto se ve con claridad en la conformación cultural que se ha realizado en torno a la ribera del río Amatzinac, véase *Identidad y autonomía en Morelos*, tesis de grado para licenciado en sociología,

tes geográficos, sino una comprensión simbólica de los mismos y a partir de ello se realiza la construcción de identidades y los límites sociales y, por lo tanto, de regiones socio-simbólicas. La construcción de territorialidades estará siempre en disputa y reflejará siempre conflictos de poder.

Territorios en disputa

Cuando se emplean afirmaciones como “los guerrilleros sobreviven”, o “los guerrilleros se refugian en las montañas”, se corre el riesgo de transmitir al lector una percepción de la guerrilla zapatista fuera de su contexto histórico y principalmente geográfico. Se suele tener una imagen de estos guerrilleros campesinos más cercana al del *foco guerrillero*, que surge en América Latina en los años 60 y que se desarrolla en zonas montañosas y aisladas: por ejemplo, la sierra de Guerrero y las cañadas chiapanecas. Al hacerlo así, los lectores realizan un ejercicio común: el de usar y comprender conceptos, términos y palabras iguales, que se refieren a contextos socio-históricos diferentes. Por ello se ha difundido entre el amplio público y aun entre los especialistas, una imagen equivocada sobre la lucha generada en nuestro territorio, teniendo una falsa imagen de la guerra y de las ligas armadas de los pueblos. Mencionemos, por ejemplo, que las elevaciones que se encuentran en los valles centrales son pequeñas y en algunos casos aisladas, en medio de las zonas planas, por tanto, difícilmente podemos pensar que cuando se iban al cerro “quedaban perdidos” en lo inexpugnable de la sierra. Más bien eran retiros temporales desde donde observaban, relativamente cerca, los movimientos de las tropas enemigas; cuando éstas se retiraban, los pobladores regresaban a sus pueblos; esto se recuerda así en San Andrés de la Cal y Jiutepec. En algunos pueblos, que no tenían accesos cercanos a ninguna elevación como Huazolco, se escondían de otro modo; doña Teresa Vidal, por ejemplo, cuenta que cuando llegaba el ejército, ellos corrían a esconderse en la barranca del Amatzinac que está a las afueras del pueblo de Huazolco, tal vez a doscientos metros de la iglesia, y que entre los matorrales veían pasar a los soldados y les veían los rostros; o que los de

Tejalpa y Jiutepec se refugiaban en el Texcal, ahí donde termina el pueblo de Tejalpa.

Existe otra característica de nuestra región: la cercanía de los pueblos y su convivencia cotidiana. Pueblos accesibles, a pie, a caballo, en diversas micro-regiones donde se encuentran agrupados en un sistema de pueblos; por ejemplo: la zona que se agrupa y organiza en torno al río Amatzinac, los pueblos de Tlacotepec, Zacualpan, Temoac (con sus dos barrios claramente diferenciados y de origen y posición política diversos), Popotlán, Huazulco, Amilcingo, Jantetelco y Amayuca. De Tlacotepec, que se encuentra al norte de Zacualpan, a este pueblo son 3 kilómetros; de Zacualpan a Temoac, 2 kilómetros; de Temoac a Popotlán, 1.5 km.; de Popotlán a Huazulco, menos de 3 km.; de Temoac a Huazulco, 3 km.; de Huazulco a Amilcingo, 1.5 km.; de Amilcingo a Jantetelco, 1 km.; de Huazulco a Amayuca, 3 km.; de Jantetelco a Amayuca, 1.5 km. El recorrido entre pueblo y pueblo se realiza en una suave pendiente, sin barrancas ni lomas. Además esta cercanía y la coordinación en torno al uso del agua del Amatzinac ha generado múltiples espacios de relación.

Podríamos seguir intentando mostrar la cercanía entre estos pueblos con el de Chalcatzingo, también en la ribera del Amatzinac, que en una de sus calles se ha conurbado prácticamente con Jonacatepec. Los de Chalcatzingo, curiosamente, atacaron la gran hacienda de Santa Clara, la saquearon y, a la llegada del ejército, se retiraron a su pueblo... localizado a un kilómetro. También podríamos repetir el ejercicio con los pueblos del norte de Cuernavaca, al pie de monte, Tetela del Monte, Santa María, Chamilpa, Ocotepec y Ahuatepec, separados, cada uno, por menos de 2 kilómetros. Otra forma diferente de relacionarse cotidianamente lo tenemos en el sistema de Tepoztlán y sus pueblos sujetos: San Andrés, Santo Domingo, Amatlán, Tlacotenco, o el sistema de Jojutla-Tlaquiltenango, donde se concentran pueblos como Tlatenchi, Panchimalco, o los agrupados en la microcuenca del río que emerge del manantial Las Fuentes: Jiutepec, San Francisco Zacualpan, Tepetzingo y Tezoyuca.

La cercanía entre los pueblos les permitió convivir, compartir aguas y valores culturales; intercambiar dudas, sueños y problemas. Y esto es una experiencia cotidiana: al subir a una iglesia de algún pueblo, digamos Ahuatepec, se ven muy cerca las torres de las iglesias vecinas, por lo que es posible estar enterado de las fiestas que se realizan en los poblados cercanos, ya que son fácilmente observables, durante la noche, los cohetes y se escucha la música o los cohetones de las procesiones. Si subimos a alguna elevación natural, veremos una amplia región, tachonada de torres de iglesia. También tenemos el ejemplo de los pueblos del Amatzinac que desarrollaron desde la época prehispánica una coordinación para el aprovechamiento de las aguas del río, por medio de una amplia red de canales de riego; esta relación se plasma en múltiples expresiones simbólicas como retablos, por ejemplo.

Esa convivencia cotidiana configuró un territorio y dotó de símbolos al paisaje; así, la visión que se tiene en los pueblos sobre el Popocatepetl es diferente a la existente en las ciudades, ya que con él se interactuaba a través de los “tiempos” y “graniceros” que “dialogaban” con él. También existen cuevas y manantiales sagrados; caminos de procesión llenos de leyendas; puentes “empautados”. Aun los procesos productivos eran sacralizados: por ejemplo, poner la cruz de pericón en las milpas el 28 de septiembre cuando se ha logrado la cosecha. Así pues, para el pueblo, el territorio estaba cargado de símbolos, mientras que para los empresarios azucareros, la tierra era sólo una mercancía que valorizaba su producción. Por lo anterior, se dio un conflicto total por el territorio en disputa, como lo ejemplifica el reporte de guerra del ejército federal huertista cuando avanzan las tropas a Tepoztlán y son atacadas por “los zapatistas” al mando de Amador Salazar en Ocoteppec, Ahuatepec, Santa Catarina y San Andrés (Sánchez Lamego, 1979:93-94). Debieron decir que eran los pobladores los que actuaban en contra de la entrada de tropas a su territorio, por otro lado sin gran eficiencia militar, ya que a los primeros disparos huían. Las tropas, directamente bajo las órdenes de Salazar, no tenían la movilidad que les atribuían los federales; lo que sucedía es

que los pobladores estaban involucrados en una guerra donde se encontraban en disputa los espacios, símbolos y territorios de reproducción social.

Sobre la visión del territorio hecha por los viajeros hay que recordar que la descripción de un espacio siempre se hará a partir de la posición social en la que se encuentren, así a los cronistas les llama la atención la fortaleza de la construcción de las haciendas, la pobreza de los indios, el clima y las torres de las iglesias. Por supuesto, los pueblerinos tenían otros ojos sobre su espacio social. Ahora veremos dos aspectos de acercarnos a esa territorialidad construida por parte de los pueblos: una, la de región, y otra, de los pueblos mismos.

Los pueblos

La lucha de los pueblos del sur, identificados como zapatistas, tuvo ideas centrales como la justicia y la libertad, como enfáticamente nos dijera don Antonio Reyes —de Neopopualco— al preguntarle por qué luchaba Zapata: “¡Pues por la libertad!”. Y esta libertad y justicia no se explican a partir de un discurso subjetivo, abstracto, filosófico o ahistórico; *la libertad* y por tanto *la justicia* las intentaremos mostrar a partir de los códigos morales y sociales de los pueblos mismos en un contexto histórico. Así, la libertad sería la posibilidad de expresar y resguardar los ámbitos individuales y colectivos de desarrollo y decisión; la justicia, el acto de preservar la libertad y, por lo tanto, la posibilidad de acceder a los recursos naturales o a los productos del trabajo, propio y colectivo.

¿Por qué *libertad* se luchaba? ¿Qué elementos de la *libertad* de los pueblos estaban siendo afectados, puesto que decidieron defenderlos y preservarlos con el levantamiento? Las expresiones son múltiples y van desde las presiones que ejercían los jefes políticos para que se pagaran impuestos, las presiones de caciques y hacendados para impedir que los pueblerinos leñaran en los montes, pero también era el acaparamiento del poder político en los pueblos, que al ser una función pública cercana a la vida cotidiana, era sentido particularmente por los habitantes como un agravio. Lo antes dicho lo ejemplifica el

relato de don Juan Villamil de Tepoztlán: “...aquí había caciques de los hombres del centro [del pueblo], siempre, siempre eran autoridades, ya no dejaban entrar a otro y nada más ellos mandaban... después prohibieron esos caciques que se talaran los montes, ya no querían que se sembrara [en tlacololes]...”

Otra expresión de la injusticia fueron las limitaciones impuestas a los habitantes de los pueblos en el acceso a los recursos naturales o a los bienes que habían sido aprovechados comunalmente, como les sucedió a los de Tetecalita en 1856, cuando se prohibió que sus animales pastaran en los terrenos considerados ancestralmente “del común”, ocasionando un grave conflicto con las haciendas de San Vicente y Chinconcuac, o a los de Anenecuilco en 1874, cuando se les negaba el poder realizar sus fiestas religiosas en las calles del pueblo como era tradición. El ejemplo de estos dos hechos, acontecidos con una diferencia de dieciocho años, lejanos uno de otro y separados por una generación del estallido revolucionario, muestra procesos acumulativos que se inscriben en la memoria colectiva, que guarda los agravios, incorporándolos a su capital cultural para su comprensión y que a la vez cumplen una función mne-motécnica, muchas veces transformando el agravio “real” en uno arquetípico.

Ejemplo de este agravio arquetípico lo encontramos en la leyenda de Agustín Lorenzo. En esta leyenda hallamos referencias a la *injusticia*, que expresa las limitaciones que el desarrollo capitalista impuso a la lógica de la economía moral campesina. Este capitalismo agrario no sólo era una expansión de los terrenos dedicados al cultivo de caña, sino de valores generados a partir de nuevas relaciones sociales de producción. Agustín Lorenzo, personaje legendario, es un bandolero-patriota, y sus hazañas se cuentan en la zona sur-centro de la república (de Huejotzingo, en Puebla, al norte de Guerrero); existen representaciones cuasiteatrales de sus acciones libertarias. Uno de sus motivos para *remontarse* es que se enfrentó al capataz de la hacienda de Zacapalco que había golpeado a su padre debido a que éste, sediento, había tomado unas cañas para refrescarse, motivo por el cual fue castigado. Sin embargo,

este acto de tomar las cañas para calmar la sed, en los relatos campesinos aparece como algo natural, ya que la acción es realizada para satisfacer una necesidad humana básica y el capataz, representante de los hacendados, al castigar, muestra su inhumanidad. Esta economía moral funciona todavía en la actualidad, como nos dice don Juan Rosas de Tenextepango, quien menciona que en el campo nadie se muere de hambre, porque una persona puede ir a un terreno de cultivo y pedir unas calabacitas para comer; si no se encuentra el dueño (que debe ser campesino como el solicitante), se toma el fruto y el dueño lo consiente como un acto válido, ya que es para comer; por el contrario, si se toma una gran cantidad para comerciar, es considerado robo. Visto así, la lucha por la tierra no se da sólo por un factor de la producción o de la reproducción material, sino por un elemento simbólico de primer orden que es fundamental para sus posibilidades de autonomía personal y colectiva. La autonomía, libertad y justicia implican ver a la tierra como productora no sólo de *valores de cambio*, mercancías; sino de *valores de uso*, que tienen una función social básica: dar alimentos. De esta forma se reproducen valores humanos como el de compartir.

La posesión de la tierra es sustento de la libertad, pero ésta no excluye una economía moral, sustentada en lo comunitario, lo justo y “lo bueno”. Esto último, es posible entenderlo también desde el punto de vista de los valores cristianos en que los pueblos fueron refundados y las relaciones comunitarias vividas cotidianamente. Por supuesto, esta interpretación de la cultura pueblerina no significa que veamos a las comunidades campesinas como paradisíacas, de ninguna manera; por supuesto existían y existen conflictos personales, intercomunitarios e intracomunitarios, egoísmos, robos, alianzas y conflictos al interior de los pueblos, dependiendo de los intereses económicos, y también se recurre al uso de la violencia para sostener el poder; estos conflictos están presentes en la vida cotidiana, tanto como en la economía moral, expresión de ello fueron los continuos enfrentamientos entre los distintos jefes zapatistas y la misma tropa. Pero la existencia entre los pueblerinos de ciertos

valores y de una visión del mundo —relaciones comunitarias, economía moral, solidaridades, etc.—, les otorga una conciencia que permea sus formas simbólicas de reproducción y les da una identidad y una cultura de resistencia, diferenciada de la hegemónica. Esto les permite recurrir a dichos valores culturales en momentos de crisis social o de enfrentamiento argumentativo y armado con “los otros”, en este caso, los poderes establecidos. En conjunto, podemos decir que el elemento significativo y central en esta limitación de la *libertad* lo encontramos en la dislocación de la estructura de las comunidades y su posibilidad de autorreproducirse. El crecimiento de las haciendas cumplió un papel central en el acotamiento de las posibilidades de mantener espacios de autonomía por parte de los pueblos.

Los tiempos de la esclavitud y persistencia de la memoria

La presencia de las haciendas tuvo múltiples impactos sobre los pueblos y su concepción de la libertad. Una de esas expresiones que perduró en la memoria colectiva —y fue un argumento para justificar el levantamiento armado— es el recuerdo de “los tiempos de la esclavitud”. La fuerza de trabajo esclava tuvo un importante impacto en la conformación de la población morelense. Por ejemplo, según cálculos de los historiadores Barret y Schwartz,⁴ entre 1700 y 1750 trabajaban en la zona dos mil trabajadores negros en las haciendas azucareras. El impacto demográfico de la esclavitud en la región se refleja en los datos de población negra o mulata; así, tenemos que en Xochitepec, con una población total de 243 personas, 41.5% eran mulatos, 35.5 % indios, 8.5% mestizos y 14.8 % castizo españoles.⁵ El cosmógrafo oficial del reino de la Nueva España, Joseph Antonio de Villa-Señor, mencionaba en 1746 que en Jiutepec había 40 familias de españoles y mulatos y 100 de indios; en San Miguel Cuautla había 11 familias de españoles y mulatos y 23 de indios.⁶

A Brígida Von Mentz le llama la atención que esta

4 Citados por Von Mentz, 1999:359.

5 Von Mentz, 1980:82-83.

amplia población esclava no haya dejado rastros culturales. Esto es cierto ya que los negros y mulatos descendientes de esclavos asumieron la cultura indígena de la sociedad a la que se incorporaban, por ejemplo haciendo suyas sus prácticas adivinatorias y rituales (Rico, 1994:391) y por supuesto, las prácticas culinarias y festivas; ello se debió al desarraigo que sufría la población negra respecto a sus raíces culturales, a que los indígenas, población mayoritaria, convivían con los trabajadores sujetos a la esclavitud; además, por la política de “vientre libre”, por la que los varones negros procuraban tener hijos con indias. Sin embargo, el recuerdo e impacto del periodo de la esclavitud sobre la población negra e indígena tiene diversas expresiones en la memoria colectiva. Esto se puede observar en la Danza de los Negritos⁷ que se realiza en Npopualco y que transmitió un imaginario sobre “los tiempos de la esclavitud”.⁸

Veamos brevemente las condiciones propias de la esclavitud en las haciendas azucareras en la época colonial. Un elemento importante es que en los inventarios de las haciendas se encuentran implementos para castigar a los esclavos como cepos, colleras, cadenas, grillos, prisiones (Von Mentz, 1999:365).

⁷ La Danza de los Negritos se representa el 2 de febrero, día de la Virgen de la Candelaria. Días antes, como parte del ceremonial, se va a las tierras bajas a comprar cañas de azúcar. El día dos, se reúnen los jóvenes participantes en la casa del encargado de la fiesta, allí se tiznan la cara, antiguamente con el hollín de la ollas y en la actualidad con maquillaje o betún. Se ponen ropa hecha jirones y, cargando las cañas, salen a recorrer las calles. Entran a la iglesia, se santiguan y comienza propiamente la danza que consiste en dar diversas evoluciones en el atrio de la iglesia con un paso cansino, pero rítmico, siempre cargando las cañas y con el rostro bajo. Son latigueados por un personaje que representa al capataz. Durante la representación,

El dominio de los administradores sobre los trabajadores sujetos era total; la esclavitud era una realidad y la disciplina estricta. De esta forma, la Danza de los Negritos expresa el impacto que la esclavitud, y tal vez la presencia de la misma gente de faz negra, provocó en un pueblo indio de las montañas norteñas que comerciaba con las haciendas azucareras, como lo refiere el señor Adán Solís, de Nepopualco: “El origen, según creo, fue del ingenio de la caña. Así fue como hacían sus danzas los peones, la gente negra, porque los trabajadores [del ingenio] siempre eran negros... El capataz era el que cuidaba a la gente, a los esclavos, a la gente negra. Anteriormente existía la esclavitud, en tiempos de antes de la revolución y por eso había un capataz, con un látigo para mover a la gente como bestias”.

Von Mentz menciona en un trabajo sobre el “desconsuelo” y la “fuga” en 1763 de unos esclavos del ingenio de Calderón (distante dieciséis kilómetros de Nepopualco y cercano a los Altos de Morelos). Aprovechando un conflicto por la herencia del ingenio, estos negros levantaron sus protestas por los maltratos sufridos y, al fugarse, fueron apresados; su testimonio recoge las condiciones en que trabajaban y vivían. Entre otras cosas y realizando un parangón con el relato hecho por don Adán sobre La Danza de los Negritos, los esclavos se quejaban de que uno de ellos, llamado Esteban, se encontraba gravemente enfermo, debido a los palos que le había dado el mayordomo de la hacienda, Pedro Tolín. Los esclavos describían cómo el referido Tolín los azotaba con una cuarta⁹ que metía en el rescoldo y luego en lejía para hacerla más dolorosa (Von Mentz, 1999:397).

Esta visión de los desconsuelos de la esclavitud tal vez fue transmitida por los esclavos cimarrones que se refugiaban en las zonas montañosas y recibían apoyo de los indígenas. Y es precisamente esta visión, expresada en la danza, la que los pueblos de origen indio tenían de la esclavitud, y que por supuesto compartían los descendientes de esclavos, sobre un tiempo fundador de un “antes” de la revolución que recuerda

⁹ Látigo corto que usan los jinetes charros para azotar al caballo.

la explotación. Por eso, no debe sorprendernos que algunos veteranos zapatistas se refieran a los tiempos prerrevolucionarios como los tiempos de la esclavitud o que iban a ser marcados por hierros como esclavos: “Y ya me fui porque ya’taban haciendo un fierro en la hacienda, ¡yo lo vi! como era tranquero, tenía yo que ir a cobrar dieciocho centavos diarios cada ocho días. Y’taban haciendo un fierro así, redondo con dos manitas, para pegárselo a cada hombre que vivía en las haciendas para que si se iba uno de malas, de ésta a Tenextepango o a otro estado lo encueraran y vieran si llevaba el fierro lo condujeran a su destino. ¡Ya iban a jerrarnos como animales!”¹⁰ Así, la memoria de la esclavitud se incorporó a los agravios que sufría la población, y no resulta extraño si tomamos en cuenta el alto porcentaje de población de origen africano en los pueblos de zona caliente.¹¹

Aumento de trabajo asalariado, ¿pérdida de libertad?

El sistema esclavista de trabajo dejó una profunda huella en las haciendas. Por eso, aún cuando, formalmente, los trabajadores fueran libres, los mecanismos de control eran demasiado rígidos y autoritarios. En los años treinta del siglo XIX, Lucas Alamán refería que “los empleados no sólo no hablan, pero ni aun levantan los ojos delante del administrador, y bastaría que hubiese un dependiente que no pudiera sujetarse a esa severa disciplina para que relajase en todos”.¹²

¹⁰ Constancio Quintero García, Mayor del Ejército Libertador. Entrevista realizada por Aquiles Chiu (Chiu, 1980:125).

¹¹ Esta visión de la revolución como un elemento fundador, en que existe un antes y un ahora, explica lo radical de la lucha, los grandes trastornos sufridos y los cambios políticos posrevolucionarios. La “refundación” hizo que adquirieran sentido diversos relatos orales que al cabo del tiempo habían perdido historicidad. Así, al explicarnos los títulos primordiales del siglo XVI de Nepopualco, aparecían poblaciones al norte del pueblo —ahora inexistentes— y los pobladores se referían a una epidemia que había azotado durante la guerra, dando a entender que se trataba de la revolución y que los sobrevivientes se habían trasladado a Nepopualco. La epidemia fue real, igual que el traslado, pero los hechos habían acontecido varios siglos antes, al inicio de la época colonia.

A partir de los cambios tecnológicos de fines del siglo XVIII —como la incorporación de rodillos verticales y el cambio de variedad de caña— los ingenios azucareros aumentaron su capacidad de molienda y, por lo tanto, su necesidad de tierra y trabajadores. Se ha analizado ampliamente la disputa por la tierra y la resistencia de los pueblos, pero ¿qué importancia tuvo en la percepción de los habitantes de los pueblos el hecho de que una parte creciente de sus ingresos proviniera del trabajo asalariado realizado en las haciendas? En ese sentido, es útil realizar un comparativo con lo sucedido en el Morelos de principios del siglo XXI: en la actualidad los campesinos modernos se sienten orgullosos de ser tales y parte de este orgullo es la posibilidad de lograr cierta autosuficiencia económica, aunque no se tengan muchos recursos, siempre será valorado el tener la posibilidad de sembrar sus propias tierras y de transformar a la naturaleza. En este sentido habría que considerar, lo que tal vez no sea sólo un rasgo moderno la innovación agrotecnológica que realizan elementos diligentes de los pueblos, como la búsqueda de nuevas semillas, experimentación con sembradíos e injertos; expresiones de esta experimentación la encontramos en la actitud de Emiliano Zapata, que prueba sembrando sandías, y la de los campesinos en el periodo inmediato posterior a la revolución, que introdujeron nuevos cultivos, como hortalizas en las tierras recién recuperadas de la hacienda de Santa Rosa Treinta. Lo anterior tal vez nos señale la persistencia de este rasgo cultural, expresión de autonomía campesina y muy lejos de la idea planteada por Womack, de que la revolución zapatista fue producto de “...unos campesinos que no querían cambiar...”, lo cierto es que no querían ser explotados. En ese sentido, ser trabajador asalariado era perder autonomía y ser dependiente de un patrón que, además, era ajeno al núcleo social y cultural.¹³ Esta dependencia del trabajo asalariado, ¿no generaría una percepción de pérdida de libertad individual? Por cierto, esta actitud

¹² Citado por Von Mentz, 1999:370.

¹³ Este ser o no del núcleo identitario es importante, ya que la diferenciación social en los pueblos no era tan extrema y, por otra parte, los comerciantes e intermediarios lugareños estaban insertos en las redes

subsiste en la actualidad entre los campesinos morelenses. El anterior sentimiento de pérdida se agravaría porque no era una decisión personal, sino debido a las limitantes impuestas, desde el exterior, a la colectividad, al pueblo al que se pertenece.

Desde las reformas de los Borbones se había ido perdiendo la libertad pueblerina, es decir la capacidad de ejercer poder, como el control de las cajas de comunidad. Pero también es cierto que en el siglo XIX, con el surgimiento de los municipios se conservaron espacios de decisión política en algunas cabeceras municipales donde se podían elegir autoridades, limitando al mismo tiempo el poder a los pueblos dependientes. El control de su territorio y la impartición de justicia estaban acotados, lo mismo que la libertad del pueblo. Por todo lo anterior, la libertad pueblerina fue parte del arsenal moral que definió los campos de lucha y la identidad entre los pueblos sureños y el poder.

Los pueblos como espacios de identidad

A partir de la insurrección de 1911 de los pueblos del sur, se da un proceso de “re-creación” de la idea de “los pueblos”, que es a la vez culminación de una reconstitución, material y simbólica, que se remonta, por lo menos al siglo XVIII, y que en el XIX se consolidó, expresándose en la creación de nuevas identidades, en la apropiación de sus historias, en sus luchas agrarias y municipales.

¿Qué son “los pueblos” en la región centro-sur de la república? “Pueblo” es la palabra con la que los habitantes designan tanto a su lugar de vivienda, de trabajo, su territorio y espacio simbólico, como al conjunto de sus habitantes, que están entrelazados por una espesa red de solidaridades y compromisos. Los pueblos, vistos desde una mirada externa, son

sociales (como compadrazgos, mayordomías, etc.), redes que utilizaban en su provecho y que los sectores del pueblo menos favorecidos aceptaban —tal vez a regañadientes— por formar parte de ellas, ¡por eso eran intermediarios! Esta situación es observable en la actualidad, ya que por las modificaciones al artículo 27 promovido por Salinas de Gortari la tierra puede ser vendida, pero se prefiere que el comprador sea alguien de la comunidad.

identificables como un espacio regulado urbanísticamente a partir del proyecto español de damero. Éste consistía en que el trazo de vías públicas debía corresponder con un tablero reticular, en forma de cuadrícula y uno de sus cuadros centrales era ocupado por la plaza mayor. Así, “el pueblo” se organiza a partir de una plaza central: “el centro”. En torno a esta plaza se localiza la iglesia, comúnmente con un gran atrio que permite la realización de las fiestas comunitarias, las casas de *los principales* o ricos del pueblo y la sede del poder civil, al igual que los comercios más importantes. En la actualidad, aún en “los pueblos” que han crecido en demasía hasta convertirse en ciudades, “el centro”, el viejo casco urbano, sigue siendo el elemento aglutinador de la vida social, la cultura, la política y la religión. Existen pueblos como Xoxocotla, con más de 20,000 habitantes, en que su dinámica social y cultural es de “pueblo”; coloquialmente, la gente de la localidad se refiere a ellos como *pueblotes*. Lo anterior expresaría la persistencia de una forma de sociabilidad e identidad, generadas a partir de un manejo simbólico y espacial de lo urbano. Sin embargo, lo que no se ve a primera vista es lo que define más ampliamente a un pueblo: su organización interna y su vinculación con el territorio y, por lo tanto, con la tierra. El antecedente de los pueblos lo encontramos en el México prehispánico: en los *altépetl*: “La palabra en sí es una forma algo modificada de la doble metáfora *in atl, in tepetl*, ‘en (las) agua(s), la(s) montaña(s)’, y por lo tanto se refiere, en primer lugar, al territorio, pero lo que significa principalmente es una organización de personas que tiene el dominio de un determinado territorio. Una entidad soberana que tiene el dominio de un determinado territorio. Una entidad soberana o potencialmente soberana, cualquiera que fuera su tamaño, podía considerarse un *altépetl*”.¹⁴

Esta dualidad de referencia al *altépetl*, como territorio y organización de personas se expresa con claridad en los manifiestos en náhuatl emitidos por el cuartel general. En el primer manifiesto, emitido el 27 de abril del año de 1918,

¹⁴ Lockhart, 1999:27.

se hace referencia al *altépetl* como organización social: “... nan mo poazque itlampa to bandera, ca huel yéhua ihuaxca *in altepetl* ihuan to nahuiac nan tequitizque ipampa nezetil-netehuialoni...” (“os contaréis al lado de nuestra bandera, porque bien *ella es propiedad del pueblo* y a nuestro lado trabajaréis por la unidad de la lucha”).¹⁵ El segundo manifiesto emitido inicia con un llamado a los pueblos, como territorio: “*An altepeme* de non cate itech nin tlalpan...” (“*Vosotros, pueblos* de aquellos junto a la tierra...”).¹⁶

La administración española organizó el territorio conquistado tomando como base a los *altépetl* ya existentes, ya fueran como parroquias rurales o municipalidades indígenas. Luis Weckman, en su libro *La herencia medieval de México*, menciona cómo los españoles usaron la palabra *pueblo* para referirse a las unidades políticas y a los asentamientos indígenas de cualquier tamaño: “Cuando hablaban del *altépetl*, los españoles no solían utilizar la terminología estándar para las entidades urbanas: ciudad, para las de mayor rango, villa para las de segundo y aldea para las dependencias más pequeñas. ‘Pueblo’ significa no sólo una localidad sino también el conjunto de los habitantes de un lugar y, en ese sentido, el termino español era perfecto, porque cada *altépetl* se imaginaba a sí mismo como un pueblo perfectamente separado”.¹⁷

Los pueblos actuales son el resultado de un largo periodo de conformación, en que se han modificado, integrando y asimilando los diversos cambios que han generado los procesos socio-históricos vividos. Así, los pueblos son resultado del primer proceso de evangelización; en ellos se encontraban entrelazados los cargos civiles y religiosos (cofradías, mayordomías, fiscales, etc.) y el ceremonial era una de las bases en la conformación de la identidad de la gente del pueblo. Muchos pueblos fueron resultado de congregaciones realizadas, lo cual se manifiesta en la existencia de barrios, con sus instituciones

15 León Portilla, 1996:74-75. El subrayado es mío.

¹⁶ León Portilla, 1999:77.

¹⁷ Weckman, 1996:28.

propias. Esta refundación de los *altépetl*, en su carácter de pueblos, con nuevas instituciones y relaciones sociales, fue la base en torno a la cual la población se nucleó y reconstituyó después de la crisis demográfica del siglo XVI.

Así mismo, los pueblos, por cédula real, eran poseionarios de un territorio. Este territorio se encontraba organizado en diversos ámbitos y les permitía reproducir su vida tanto material (tierras de sembradura, pastos y bosques) como simbólicamente (celebración de fiestas y rituales, ejercicio del poder público, existencia de lugares sagrados). Este territorio estaba constituido por espacios significantes los cuales se podían diferenciar —en lo económico, lo sagrado o lo político— para su estudio, pero, para los habitantes de los pueblos, eran espacios inseparables de su vida cotidiana.

La misma estructura urbana del pueblo se constituyó simbólicamente, ya que existían espacios referenciales para la identidad colectiva (lugares donde sucedieron hechos históricos, que pueden ser “reales” o “mitológicos”, sitios de reunión privada y pública); en este sentido, los espacios sagrados adquirieron una gran importancia, como es el caso de las cruzcalles (con referencias a lugares sagrados de origen prehispánico como los santocalli), los panteones (donde se encuentran los antepasados), los atrios de la iglesia (lugar por excelencia del ritual sacro). En el territorio del pueblo coexistían los espacios sagrados heredados de la época prehispánica (lugares vinculados a la petición de lluvia en cuevas o cerros sagrados), con los cristianos occidentales (el espacio sagrado del atrio, el peregrinar por las calles durante el ciclo de fiestas cristiano). Estos espacios tenían una importante función económica, ya sea derivada de los mercados en las fiestas patronales o de lo esencial del ritual propiciatorio en el ciclo agrícola.

La organización de un pueblo, esencialmente, está basada en las familias extensas, cuyos ejes de unión eran el parentesco y el compadrazgo; las relaciones se fincaban en la simetría interna y el trabajo intensivo de la tierra para el autoconsumo. Esta estructura, por supuesto, sufrió cambios a lo largo de los siglos, aunque tuvo diversos impactos a lo largo de

los años, dependiendo de la relación que tuviera con la sociedad de españoles y mestizos, pero la estructura básica quedó y fue un referente simbólico para la refundación de la idea de “ser pueblo”. La estructura de los pueblos pertenece al núcleo duro de las comunidades, por lo que ha permanecido.

El núcleo duro de la cultura pueblerina

Alfredo López Austin desarrolla el concepto del núcleo duro, buscando comprender la continuidad cultural de las comunidades mesoamericanas y cómo éstas asimilaron cambios e influencias. Para López Austin, en Mesoamérica la similitud profunda de las diversas expresiones culturales radicaba en un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural. Este complejo era el núcleo duro. El núcleo duro actúa como estructurante del acervo tradicional, otorgando sentido a los componentes periféricos del pensamiento social. A partir de los elementos nucleares se genera y estructura el resto del acervo tradicional (López Austin, 2001:59-60).

Los elementos que conforman el núcleo duro son muy resistentes al cambio, pero no inmunes a él; es similar al concepto de “la larga duración histórica” de Braudel. De esta forma, las concepciones básicas de los mesoamericanos —y por tanto de la región centro-sur de la república y de la región del actual estado de Morelos— se mantuvieron milenariamente ligadas a la suerte de las milpas, a las diversas deidades relacionadas con las lluvias y el agua, y a la maduración de los frutos producida por los rayos del sol. Estas concepciones básicas permean aún hoy a los pueblos de origen mesoamericano y, por tanto, tuvieron un papel en la conformación de la cosmovisión y conciencia de la comunidad, en la dotación de valores, en el fortalecimiento de su identidad y en la confrontación con “los otros”. A pesar de su persistencia, a lo largo de los siglos han incorporado diversos elementos culturales, siendo la expresión del cristianismo evangelizador la más importante, pero que sigue incorporando

elementos culturales exógenos, ya sea del catolicismo barroco o del liberalismo.

El núcleo duro cultural de los pueblos permite asimilar los nuevos elementos que la tradición incorpora; lo anterior no es un proceso sencillo. Tanto las innovaciones endógenas como los préstamos de vecinos o las imposiciones de sociedades dominantes deben incorporarse en la tradición receptora venciendo múltiples obstáculos. El núcleo duro funciona como gran ordenador: ubica los elementos adquiridos en la gran armazón tradicional; produce las concertaciones eliminando los puntos de contradicción y da sentido a lo novedoso —incluso un sentido profundo y complejo— reinterpretándola para su ajuste (López Austin, 2001:61). Esto lo podremos ver más adelante cuando tratemos cómo los pueblos entran en relación con el liberalismo, pensamiento desarrollado fuera del ámbito pueblerino, que sin embargo es asimilado e incorporado a partir de su reinterpretación, realizada a partir del *humus cultural* de los pueblos; es decir de su núcleo duro.

Gracias a la existencia de ese núcleo duro los pueblos pudieron realizar procesos de conceptualización práctica para resolver problemas nunca antes planteados. Con un nivel de abstracción que posibilita su flexibilidad, el núcleo duro opera en las nuevas condiciones y se enfrenta a los retos inéditos que se presentan históricamente con el paso de los siglos. Sus mecanismos adaptativos garantizan el cumplimiento de sus funciones y, a la larga, su propia persistencia (López Austin, 2001:61).

Con el estallido de la guerra, las estructuras pueblerinas se modificaron para apoyar el esfuerzo de guerra y recuperar espacios sociales. Su adaptabilidad fue tal, que les permitió desarrollar formas inéditas de organización social a partir de su núcleo duro cultural y, posteriormente, a pesar del genocidio, persistir hasta la actualidad. El núcleo duro es semejante a la memoria en la vida cotidiana: no es tan importante el volumen de las representaciones acumuladas ni la capacidad de evocarlas, sino la posibilidad de interrelacionarlas productivamente para imaginar respuestas a nuevas situaciones (López Austin, 2001:61). La llamada tradición no forma una unidad. Ni en la

antigua cosmovisión ni en la actual tradición mesoamericana, podemos distinguir límites precisos del núcleo duro. Puede pensarse que el acervo de concepciones de la cosmovisión mesoamericana estuvo constituido por componentes de distinta labilidad, ordenados de tal manera que los que servían de presupuestos lógicos, esto es, los de mayor generalidad y jerarquía, adquirieron una gran resistencia a la transformación, mientras que los menos fundadores quedaron más expuestos a la modificación y a la eliminación ocasionada por el devenir de las sociedades (López Austin, 2001:62). Así, tenemos ciertos componentes de los ritos prehispánicos en los cerros en que se modifica el ritual, incorporando elementos cristianos y perdiendo los de la cosmogonía prehispánica, pero manteniendo al rito agrícola como lo esencial. Es hasta avanzado el siglo xx y con la pérdida de la agricultura como base del sustento económico, es decir cuando el núcleo duro es afectado, cuando el ceremonial empieza a desaparecer o a modificarse radicalmente, folklorizándose en algunos casos.

Haciendas y pueblos

El sistema de haciendas en los fértiles valles de Cuernavaca y Cuautla tuvo la particularidad de surgir y ser concebido como una extensión de los negocios de sus propietarios, que no tenían arraigo en la región. Los dueños de las haciendas, sólo en casos excepcionales, no vivieron en los centros urbanos de la zona; la adquisición de propiedades rurales era parte de la diversificación de sus negocios. Los intereses de los propietarios se localizaban en diversas partes de la Nueva España/México, en la minería, el comercio y la industria; una opción más para ellos era la reproducción de su capital en la adquisición de industrias y tierras para la producción de azúcar (María Teresa Huerta, en su libro *Empresarios del azúcar en el siglo XIX* desarrolla ampliamente el tema). Esta relación y organización de las haciendas como un espacio esencial de negocios, evita que se presenten en la región los fenómenos sociales que marcan la relación con la población rural (mayoritariamente indígena), por parte de una clase latifundista arraigada: como

el racismo práctico (el de los hacendados de Morelos era de uso ideológico de confrontación social, sin eficacia práctica en la vida cotidiana, como el observable en Ciudad Real, Chiapas, o en Yucatán) o ciertas relaciones que medían la relación entre dominantes y subordinados en una sociedad tradicional, como las relaciones paternales entre hacendados y campesinos. Las relaciones “abstractas” de los campesinos y trabajadores con los ingenios azucareros crecieron considerablemente durante el porfiriato con la rápida modernización de las fábricas y los campos agrícolas.

Tempranamente, la región se convirtió en un espacio que buscaba la reproducción y ampliación del capital, sin que sus propietarios estuvieran asentados en ella; así se explica la gran movilidad de capital que allí se daba y los constantes cambios de propietarios. Un resultado de lo anterior es que, de manera temprana, en la región se introducen las relaciones monetarias y asalariadas, despersonalizando la relación entre hacendados y pueblerinos. Pero, a la vez, desde la industria azucarera, se plantea la reorganización integral del espacio con el único fin de generar la reproducción del capital invertido. Su contraparte, los pueblos, genera procesos de resistencia que pasaron por la recreación de las identidades colectivas.

Recreación y re-creación de ser pueblo

A partir de las reformas borbónicas, el nuevo Estado ilustrado buscó fortalecer y vivificar sus funciones administrativas, por lo cual se inmiscuyó en la vida pública de los pueblos, a través de la intervención de las cajas de comunidad, el aumento de contribuciones y la secularización de las parroquias. Esta eficiente administración y el fortalecimiento estatal afectaron la vida pública comunal, y alentaron la modernización de las haciendas. Estas transformaciones impactaron en los pueblos de los valles de Amilpas y Cuernavaca, provocando la inmigración de la población de las zonas circunvecinas; la llegada de artesanos y obreros especializados produjo un aumento del mestizaje cultural y, a la vez, una paulatina pérdida de la lengua náhuatl, así como la modificación de las estructuras indígenas.

Esta multitud de cambios generó nuevos retos a los pueblos a partir de la expansión de las haciendas. Diversos problemas, como el aumento demográfico y, por lo tanto, de acceso a los recursos, modificó las estructuras identitarias y aumentó los conflictos al interior de las comunidades, así como con las expresiones del poder existentes, ya fueran religiosas, de los hacendados o del poder público, lo que generó crisis al interior de los pueblos. La resolución de esta crisis se dio de diversas maneras; entre otras, el levantamiento, como ocurrió con el de Antonio Pérez, en que se recurrió a lo específicamente indígena, claramente diferenciado de lo español; otra estrategia fue la refundación de “ser pueblo”, un reforzamiento de identidades a partir del *humus cultural* heredado y donde “lo propio”, que remite a una cultura múltiple y diversificada. También se resiste y reconstituye desde las estructuras mismas del sistema, como el recurrir a las leyes y los juicios. Dicha modernidad, incorporada y reinterpretada desde su núcleo duro, dará la versatilidad a los pueblos morelenses para permanecer, resistir y luchar, generando a la vez proyectos de modernización alternativos.

Dentro de las estrategias de re-creación de identidades de los pueblos aparecen ciertos elementos simbólicos y económicos, como el reforzamiento de las fiestas feriales de cuaresma, a manera de estructuras de relación regional.

Consideramos que una estrategia fundamental es la recreación de los pueblos, a partir de la recuperación de sus espacios, pero esta recuperación se da dentro del mismo sistema, adaptándose a la modernidad existente y, por lo tanto, amalgamando el discurso externo a su superestructura cultural, con una gran diversidad. Por ejemplo, la rebelión de Antonio Pérez podría ser considerada como externa al sistema. En este caso no existen posibilidades de negociación, es inevitable el choque y el enfrentamiento y, ante la derrota, la huida a una zona aislada. Las posibilidades de transformación son excluyentes, al no tener un discurso universal. Por otro lado, cuando la transformación ocurre dentro del sistema, es posible la negociación y el retiro ordenado hacia los espacios ganados. Al aceptar el discurso ajeno de los dominadores, es posible construir un discurso con

pretensiones de universalidad. Un ejemplo de ello es que, entre 1714 y 1790 (hechos contemporáneos a Antonio Pérez), veinticinco pueblos cabecera (que, con sus pueblos sujetos y barrios, representaban, según Alicia Hernández, aproximadamente 80 pueblos de un total de 105 de las jurisdicciones de Amilpas y Cuernavaca), entablaron juicios de reintegro de tierras. Dichos juicios, al realizarse, dotaron a los pueblos de un gran número de documentos, reforzando a la vez, la memoria colectiva como elemento de identidad.

Los pueblos solicitaron sus papeles primordiales donde aparecía la fundación del “pueblo”, como se ejemplifica en Anenecuilco, en donde es importante el referente de “ser pueblo viejo” para pelear sus derechos. Ser pueblo quiere decir tener historia, raíces y tener la posibilidad de reivindicar los espacios materiales y simbólicos. Como queda claro en la carta del pueblo de Anenecuilco, de 1786, para refrendar sus derechos de tierras en disputa con la Hacienda de Mapastlán: “Atendiendo vuestra excelencia la antigüedad de nuestro pueblo como evidencian los paredones, cementerios de iglesia y su convento, pedimos y suplicamos se digne mandar que un receptor comisionado pase a certificar los paredones y señales antiguos de dicho nuestro pueblo Anenecuilco...”¹⁸

En la región del actual Morelos, la presencia de las haciendas azucareras, y en menor medida la minería de Huautla y Taxco, determinaron a lo largo de la época colonial la organización interna de los pueblos. En el siglo XIX, al terminarse la administración centralizada por parte de la corona española, de los recursos humanos y de la extracción de materias primas, cesó el repartimiento de los habitantes de los pueblos hacia las minas de Huautla y Taxco; los pueblos entraron en una mayor relación de dependencia y conflicto con las haciendas azucareras.

Las necesidades económicas de las empresas azucareras estuvieron marcadas por el ritmo estacional de la caña, que permitió la subsistencia de los pueblos. Ello se debe a que a la

¹⁸ “Los naturales del pueblo de Anenecuilco contra la hacienda de Mapastlán sobre introducción en sus tierras”, AGN, “Tierras”, Vol. 2679, exp. 11, ff. 80r-84v. Citado por Alicia Hernández Chávez, 1991:132.

empresa agroindustrial, al no tener fuentes de trabajo permanentes, le interesaba que sus trabajadores obtuvieran parte de sus ingresos de la siembra de las tierras, ya fuera de la propia comunidad o las de la hacienda, arrendando las de temporal. De esta forma los campesinos complementaban sus ingresos y las estructuras sociales y culturales pueblerinas se mantenían: “Ser habitante de un pueblo implica ser miembro de esta organización, simbolizada en las dimensiones, igualmente compleja del sistema de fiestas. Este sistema, aunque decadente y desintegrado, seguía reflejando principios de oposición y alianza en una sociedad desigual”.¹⁹ La estructura de los pueblos se vio marcada por la presencia de los habitantes de las haciendas como negros y mestizos; por ejemplo, en muchos pueblos el número de no indígenas superaba al de los indios, sin embargo las estructuras básicas permanecieron (ello se debe al núcleo duro, como dice López Austin); de esta forma las estructuras pueblerinas pudieron asimilar a los nuevos habitantes, fueran mestizos, españoles o descendientes de negros. Cuando los inmigrantes eran de otras regiones con una cultura similar, como las aldeañas al actual estado de Morelos, la integración se facilitaba.

La nueva relación de fuerzas surgida de las reformas borbónicas, de la independencia y de los cambios impulsados por los liberales, significó una pérdida de autonomía de los pueblos con la desamortización de sus tierras de posesión común. Pero, también a nivel simbólico estaban siendo atacados los pueblos, con la descalificación constante; por ejemplo, se les llamaba “borrachos”, “indolentes”, “despilfarradores”, por los gastos y tiempo dedicados a las fiestas pueblerinas. Sin embargo, los gastos realizados por las comunidades en “fiestas”, “convites” y “mitotes”, tenían la misma importancia que los relacionados con el poder “civil”, debido a que en su organización interna, los pueblos tenían la misma valorización y función práctica como elemento de identidad, cohesión social y funcionamiento de la comunidad. Veamos los gastos de la

¹⁹ De la Peña, 1980:87. Así se refiere al pueblo de Yautepec en 1970.

República de Indios de Mazatepec en 1787:

Derechos de visita y posesión de varas y elección, 41 pesos y 2 reales
Al estado por confirmación de elección, seis pesos y seis gallinas
Licencia para su fiesta \$12
Al naguatlaco de los recibos del tributo 20 reales
Al juzgado de los recibos, cuatro gallinas
Cuando viene el juez de residencia seis pesos por cada gobernador
Cera para todo el año, \$125
Festejos y comida para el día del patrono San Lucas, \$80
Juegos pirotécnicos y cohetes en las pascuas, \$50
Función de Corpus y Semana Santa 50 pesos más 30 pesos
Para la Cofradía del Divinísimo
Otros gastos, \$40
Total de \$442²⁰

En el nuevo orden, que de manera creciente adquiría una visión liberal, los asuntos religiosos eran relegados al ámbito “privado”, mientras “lo público” era reducido a lo político; la forma de vida de los pueblos era vista como expresión de atraso, fanatismo y contrario al espíritu de progreso. Lo anterior lo observó el abogado Luis María Aguilar, quien fue contratado, en 1849, por el pueblo de San Francisco Acuatla, en la región de Chalco, para defenderlo en su litigio en contra de la hacienda de Zoquiapan. Aguilar refiere en carta a Mariano Riva Palacio, propietario de la hacienda, que, horrorizado, observó cómo la comunidad lo recibió con música y cohería (práctica cultural que en el año 2002 sigue vigente). En esta actitud sólo veía una autodenigración que achacaba a la influencia de los sacerdotes. Por supuesto el abogado fracasó en los tribunales (Tutino, 1999:111).

Por ello, al zapatismo no sólo lo debemos entender a partir de los agravios económicos y políticos sufridos (despojo

²⁰ Von Mentz, 1980:92-93.

de tierras, precios de productos, elección de Escandón a costa de Leyva, fraude a Madero). Ellos, por sí mismos, no produjeron la rebeldía y la refundación del “ser pueblo”, sino que se dio un proceso de re-creación de identidad cultural que, estallado el conflicto, fue fuente para la reconstrucción de su sociedad y, por lo tanto, de su identidad. “Esto fue posible a partir de una cultura con fuertes raíces en la historia, posibilitando que en la guerra, los zapatistas, generaran una nueva identidad política, con sus propios patrones de condena moral, con sus nuevas definiciones de amigos, enemigos y traidores, con sus propios diagnósticos y remedios”.²¹

La modificación abrupta de las relaciones de fuerza, a través de la guerra antiporfirista, liberó potencialidades entre los oprimidos. Las vidas y sus expectativas cambiaron. Se quebró la legitimidad de los poderosos; así como sus leyes, símbolos de autoridad y ritos de dominación. Hasta el misticismo de unas elecciones ganadas casi por unanimidad fue echado a tierra por los nuevos patrones de condena moral de la injusticia, que desplegaron los zapatistas (Pineda Gómez, 1997:10). Y el comienzo de la restitución de ser pueblo fue posible cuando, el 11 de marzo de 1911, en el kiosco de Villa de Ayala, Otilio Montaña lanzó la proclama que fue la guía de los pueblos insurrectos: “Abajo haciendas, arriba pueblos”.

Los pueblos, punto de partida del proyecto político zapatista

Como hemos visto, la idea de pueblo tiene una gran importancia simbólica para sus propios habitantes (observable todavía en la actualidad), es un elemento fundamental de la identidad, de la definición de la otredad y por lo tanto de los campos de lucha. En este sentido, “los pueblos” fueron los organizadores de la lucha y de la insurrección en contra del poder. Ellos tenían, implícitamente con su práctica, un proyecto social de desarrollo diferente al que les imponía el liberalismo económico y político del porfirismo. Lo anterior no excluye, como hemos mencionado, los conflictos al interior de los pueblos, conflictos por la

²¹ Pineda Gómez, 1997:35.

disputa del excedente, la comercialización o el disfrute de recursos; pero en estos conflictos, existe la posibilidad de resolverse al interior de los pueblos mismos, finalmente es una expresión misma de la autonomía. Este reconocimiento *al pueblo*, a la estructura social y territorial, fue fundamental en el proceso zapatista, en el que los pueblos recuperaron su “espacio” de reproducción, ya sea por medio de tomas de tierras para sembrar o de las calles para las procesiones.

El Plan de Ayala en su artículo sexto reconoce al sujeto colectivo “pueblos” como sujeto de derecho, es decir, se restituirían las corporaciones negadas por la Constitución del 57. Lo que hace el Plan de Ayala es reconocer la realidad de los pueblos que recuperan sus espacios sociales, pero a la vez es una propuesta de reorganización social nueva, en que la guerra ha desplazado a los actores sociales ajenos a los pueblos: el gobierno y el poder económico representado por los hacendados. La sociedad bajo el gobierno zapatista se reorganizaría a partir de sus estructuras y su mentalidad colectiva, de su memoria histórica, en donde los pueblos tienen un gran peso como espacio de reproducción material y simbólica.

En la ley agraria de octubre de 1915 se reconoce “el derecho tradicional e histórico que tienen los pueblos, rancherías y comunidades... a poseer y administrar sus terrenos de común repartimiento, y sus ejidos, en la forma que juzguen conveniente”. En el artículo primero de la citada ley se menciona que se restituye a las comunidades los terrenos, montes y aguas de los cuales fueron despojadas, “bastando que aquéllos posean los títulos legales de fecha anterior al año 1856, para que inmediatamente entren en posesión de sus terrenos.” En los artículos transitorios se declara que son las autoridades municipales las encargadas de hacer cumplir esas leyes, de esta forma se pone al municipio como el custodio del territorio por sobre los poderes estatales y federales. Entonces, ¿quiénes son esas autoridades municipales? Veamos en la *Ley General de Libertades Municipales*, decretada por Emiliano Zapata el 26 de octubre de 1916; en ella se plasma la práctica social de las formas de organización en los pueblos,

algunas de las cuales todavía existen y surgen en momentos de crisis, como en Tepoztlán y Tlalnepantla.²² Esta ley recoge, sin duda, la pretensión de los pueblos de autonomía, por la que lucharon a lo largo del siglo XIX. En sus considerandos se menciona: “Que la libertad municipal es la primera y más importante de las instituciones democráticas, toda vez que nada hay más natural ni respetable que el derecho que tienen los vecinos de un centro cualquiera de población, para arreglar por sí mismos los asuntos de la vida común para resolver lo que mejor convenga a los intereses y necesidades de la localidad.”

La autonomía de los pueblos rebasa la idea del ayuntamiento, en que tradicionalmente una cabecera municipal tiene pueblos subordinados. En la propuesta zapatista los pueblos controlan su territorio a partir de una participación democrática. Continúan los considerandos de la citada ley: “Que la libertad municipal resulta irrisoria, si no se concede a los vecinos la debida participación en la solución y arrendo de los principales asuntos de la localidad, pues de no ser así y de no estar vigilados y controlados los ayuntamientos, se logrará únicamente el establecimiento de un nuevo despotismo, el de los municipios y regidores identificados o manejados por los caciques de cada pueblo, que vendría a reemplazar a los antiguos jefes políticos; y por eso conviene, para evitar abusos y negocios escandalosos o tráficos inmorales, someter a la aprobación de todos los vecinos los negocios más importantes de la existencia comunal.”

Se declara la autonomía plena del municipio, del territorio y éste es el sustento del poder: “Artículo 1. Se declara emancipados de toda tutela gubernativa, a los diversos municipios

²² En 1995 algunos empresarios intentaron construir un club de golf en tierras comunales de Tepoztlán. La resistencia de la población tuvo como base la estructura barrial. En la lucha social de más de dos años se recrearon una serie de símbolos entrañables a la población, como la herencia zapatista y la presencia del Tepozteco. En Tlalnepantla, a raíz del descontento con los resultados electorales para elegir presidente municipal en el año 2003, la tradicional asamblea del pueblo adquirió un nuevo significado con representación, estructura organizativa y de poder del pueblo.

de la República tanto en lo relativo a su administración interior como en lo que concierne al ramo económico hacendario.”

La participación de la población es directa, no delegada y se proclama en el artículo ocho de la citada ley: “La corporación municipal deberá someter al estudio y la rectificación de los asuntos que enseguida se expresan a la Junta General de todos los vecinos del Municipio...”

En la actualidad en muchos pueblos existe la Asamblea General como órgano de decisión. En la *Ley General de Libertades Municipales* existe la posibilidad de revocación del mandato: “Artículo 11. Los municipios aisladamente, o los ayuntamientos en masa podrán ser destituidos a solicitud del número de vecinos que fijen el artículo siguiente: así lo acuerda el vecindario en Junta General celebrada en los términos marcados por los dos artículos anteriores, por la mayoría de los ciudadanos ahí reunidos.”

Esta organización del espacio social nunca había existido, era una nueva forma de propuesta de reorganización, sólo que ésta no se basaba en la copia de modelos, como la realizada por los liberales, o en la creación de sueños utópicos de los anarquistas, sino en la historia de las comunidades, que se recreaba para construir una nueva sociedad. La legislación zapatista recogía la experiencia de los pueblos y proponía crear una nueva cultura política, inédita hasta entonces en el país, a partir de la apropiación del espacio controlado por el Ejército Libertador del Sur.

Los pueblos, espacio fundamental de la identidad y creación cultural

Los pueblos son el espacio fundamental de la identidad, donde se recrea constantemente y donde se producen los símbolos culturales. En los pueblos se organizan, por y para ellos, las fiestas que son un factor fundamental en la identidad, con sus peregrinos, corridas de toros y espacios de intercambio comercial. La identidad pueblerina es parte integral de una serie de interrelaciones identitarias con una región socio-cultural, con intensos contactos a lo largo de la historia, que crea una región,

a partir de la cual se permitirá que se amalgame el Ejército Libertador del Sur en su lucha por construir un nuevo mundo, una comunidad de pueblos.

A pesar de la derrota, la paz posrevolucionaria significó una refundación de los pueblos de Morelos, que se expresó en multitud de expresiones como la fundación de nuevos municipios. Así, en las décadas de los veinte y treinta se crearon los municipios de Zacatepec, Tetela del Volcán, Temixco y Emiliano Zapata; un gran número de poblaciones reclamó un nuevo estatus en su categoría política. El que prominentes zapatistas de Morelos gobernarán el estado posrevolucionario (bajo las reglas marcadas por la Constitución del 17), les permitió participar en el surgimiento de la nueva clase política, con importantes canales de participación, como su incorporación a las Ligas de Comunidades Agrarias, al Partido Nacional Revolucionario, Partido de la Revolución Mexicana, Partido Revolucionario Institucional, y sus instancias intermedias (CNC). Pero sobre todo, el reparto agrario terminó totalmente con el sistema de haciendas, a partir de lo cual se crearon unas nuevas relaciones sociales y de construcción del espacio.

Para concluir este capítulo, quiero mencionar una inútil discusión sobre “la lucha de clases en el zapatismo”. El zapatismo fue una insurrección de los pueblos, en contra del sistema (globalmente) y no sólo por mejorías económicas o por tierras, sino que buscaba la construcción de una sociedad y valores nuevos. Los pueblos vivían en su interior una diferencia social, pero al no tener una economía muy diversificada por la centralización de la vida económica que las haciendas realizaban, la élite pueblerina de pequeños comerciantes, ganaderos, agricultores y burócratas, tenía poco margen de acción más allá del pueblo. Las grandes decisiones para la región se tomaban fuera de ella, la pequeña élite pueblerina, al estallar la guerra, huyó, se sumó a ella o se empobreció. De cualquier forma, la diferenciación social de esta élite no era grande con el resto de la población, tanto en cultura, como en poder efectivo: lo anterior se ejemplifica con el caso del propio Zapata; por supuesto, esta diferenciación era mayor en las pequeñas ciudades como Jonacatepec, Yautepec,

Cuernavaca y Cuautla. Al darse el estallido revolucionario, la igualdad marcó a los pueblos. Esta identidad colectiva sigue funcionando al interior de los pueblos. Hoy en día, persiste una diferenciación respecto a “los otros”, a pesar de que en la actualidad la diferenciación social se ha profundizado, pero se comparte una gran gama de intereses comunes como fiestas y elección de autoridades. Estos asuntos internos y los consecuentes conflictos son vistos como algo que compete sólo a la comunidad. Más allá de las diferencias internas, existe unidad en torno a la defensa del territorio, con sus tierras y aguas. Por supuesto, en los conflictos al interior de la comunidad se recurre a alianzas con agentes externos; pero la explicación de la otredad funciona peculiarmente en la delimitación de los campos del conflicto social. Por ejemplo, ante el rumor de que se construiría en Anenecuilco (el año 2002) un club de golf, y de que los ejidatarios cedieron los terrenos, los campesinos del cercano pueblo de Tenextepango señalaron a los ejidatarios de Anenecuilco como “chaqueteros”, por traicionar los ideales agrarios. Igualmente, cuando los campesinos se refieren a la empresa Tribasa y el gobierno (que impulsan la adquisición de tierras para la carretera Siglo XXI), simplemente son “los otros”, el enemigo, y no se puede esperar otra cosa del enemigo más que actuar en contra de los intereses campesinos.

Capítulo III

Alejados de las prácticas y altaneros ante el sacerdote

La llamada religión popular es una de las características fundamentales de la identidad de los pueblos del sur. Esta religiosidad se desarrolló integrando los diversos elementos culturales que a lo largo de la historia conformaron a los pueblos, como los ritos agrícolas de origen prehispánico y las fiestas del santoral católico. Las apariciones y otras expresiones de religiosidad popular, que tienen lugar en nuestra región, de manera llamativa a partir del siglo XVIII, consolidan la autonomía de los pueblos. A pesar de existir diversas manifestaciones religiosas en el periodo prerrevolucionario y durante la insurrección armada, la iglesia católica institucional, no tuvo influencia en el movimiento. En este capítulo analizaremos brevemente algunos aspectos de la relación, en Morelos, entre la institución jerárquica católica y los pueblos.

El proceso de evangelización creó las instituciones que permitían gestar parte del ceremonial cristiano a las mismas comunidades, en un momento en que no existían muchos clérigos. Por otra parte, la evangelización, en lugar de basarse sólo en la palabra, fomentó la participación comunitaria en el rito; de esta forma se generó un cristianismo más vivido que reflexionado. A lo anterior, se suma la persistencia de ritos y creencias prehispánicas, principalmente ligados al ciclo agrícola. La reconstitución de la cosmovisión de las comunidades, posterior a la conquista y a la crisis demográfica, se dio a partir del sincretismo de esas estructuras sociales y de esa mentalidad.

A partir del aumento demográfico de fines del siglo XVII, fortalecida ya la identidad que llamaríamos indígena colonial,

se inició una reconstrucción simbólica de los pueblos en los siglos XVIII y XIX, que significó una recuperación/apropiación de los territorios (políticos, geográficos y sociales). Esta reconstitución se dio a partir de su capital cultural, es decir, de sus tradiciones, formas de ver el mundo y sus relaciones sociales. Y este comportamiento de los pueblos, coherente y que conforma una totalidad, estaba ya implícito en su organización y en su visión del mundo, permeada por la religiosidad popular, poco controlada por la jerarquía católica. En el siglo XVIII, se observa ya una evidente recuperación demográfica y social de los pueblos y se generan diversos cambios, que afectarán la relación entre el poder, la iglesia y los pueblos, a lo largo del siglo XIX. Detengámonos un poco más ampliamente en ellos.

En el siglo XVIII se dan tres fenómenos que nos interesa destacar: tiene lugar una recuperación demográfica; se realiza la secularización de las parroquias y, finalmente, el gobierno borbónico interviene *las cajas de comunidad*.

En la mayor parte de las regiones de Morelos, a partir de inicios del siglo XVIII, se da una lenta pero sostenida recuperación de la población después de las graves pérdidas de los siglos XVI y principios del XVII. Este crecimiento poblacional se observó igual en los pueblos del valle de Amilpas, que en los de la Tlalnahuá del oriente; en el poniente o en los poblados de las montañas del norte. Este aumento de habitantes generó tensiones en las comunidades por la posesión de la tierra. La necesidad de tener nuevas tierras de cultivo se encuentra con que los fundos legales de los pueblos están acotados por las haciendas y, en muchos casos, los terrenos habían sido arrendados por sus antepasados ante la incapacidad de sembrarlos, debido a la disminución poblacional. Las comunidades empiezan a reclamar sus tierras, amparadas en sus títulos primordiales o mapas de la primera época colonial e inician juicios para su recuperación.

En Morelos observamos un gran número de parroquias secularizadas a mediados del siglo XVIII. William Taylor (1998:51) menciona que, de las 70 parroquias conocidas de la arquidiócesis de México, fueron secularizadas en 22 distritos de alcaldía mayores entre 1750 y 1777, siendo al menos 16 (23%)

de los distritos de Cuernavaca y Cuautla. Otras 12 (17%) se localizaron en el moderno Morelos o en sus inmediaciones del distrito de Chalco, dando por resultado que en nuestra zona se encontraba 39% de las parroquias secularizadas. Los franciscanos, los dominicos y los agustinos habían administrado doctrinas en la zona y las tres órdenes se vieron afectadas. A decir de los mismos pobladores, los sacerdotes no tenían el mismo celo religioso que los frailes, y desconocían el idioma mexicano que permitía una mejor comunicación con la población local. Ello, a pesar de que la región se encontraba en un proceso de profunda castellanización, tanto por la creciente presencia de castas, negros y españoles, como por las interrelaciones comerciales y culturales que establecían los pueblos con las haciendas. Lo anterior provocó continuos conflictos entre pueblos, autoridades indígenas y sacerdotes, teniendo como resultado que la autonomía religiosa de los pueblos se consolidara.

Esta autonomía se expresaba en que, a pesar de los nuevos aires ilustrados de la iglesia oficial y su deseo de terminar con las fiestas y fandangos, los indios de Morelos seguían organizando mitotes y corridas de toros en honor de sus santos. Por supuesto tomaban bebidas alcohólicas en el transcurso de las fiestas. Por ejemplo, en Tlayacapan, cuando el cura prohibió una corrida de toros en 1756 (por tratarse de un evento “indigno” del domingo), los vecinos quemaron su casa y siguieron presentando danzas en honor de sus santos. Igualmente en Temoac: “El cura había intentado, sin éxito, prohibir las danzas indias de Santiago que consideraba como ‘muchos desatinos y herejías (...) abusos e idolatrías’. Tras haberse negado dos veces la petición de los habitantes de Temoac para celebrar sus danzas, los feligreses se rehusaron a pagar cualquier función de la iglesia en los días santos, y procedieron a celebrar dos días de corridas de toros, bailes, juegos artificiales”. Lo anterior confirmaba lo dicho por el cura sobre estos pueblos: “no tienen más costumbre que su voluntad”.¹

En lo que respecta a la desaparición de las cofradías y

¹ Taylor, 1998:54.

las cajas de comunidad, el gobierno de los Borbones, a finales del siglo XVIII, ordenó la supresión de las primeras e incautó las segundas. De esta forma se atacaba el fundamento de la economía y organización interna de los pueblos. Las cofradías organizaban las fiestas religiosas del pueblo y eran un elemento de continuidad histórica, es decir, eran custodias de una parte de la memoria histórica del pueblo, manteniendo viva la tradición de la aparición —y, por lo tanto, del nuevo pacto o fundación del pueblo— como la cofradía que rendía culto al Cristo Aparecido en Totolapan. Las cajas de comunidad permitían contar con los elementos para el culto del santo patrono y la celebración de las fiestas del pueblo. A ellas se destinaban trabajo comunitario, tierras y dinero en efectivo, además de herencias. Por supuesto, esta cantidad de recursos permitía a la comunidad disponer de ellos para cubrir diversas necesidades del pueblo, funcionando como una auténtica caja de ahorro. Su incautación significó un verdadero golpe a la economía de los pueblos.

Pueblos e iglesia, del siglo XIX a la revolución

No tenemos mucha información sobre la relación de la institución eclesiástica con la religiosidad popular, ya que al constituirse un Estado nacional laico, que no necesitaba de una identificación con la fe y ante la separación del poder civil y religioso, disminuyó la necesidad de testimoniar las desviaciones de la ortodoxia por parte de los indios, por lo que deja de haber un registro puntual por parte de los religiosos de las fiestas y ceremonias. Ese trabajo queda ahora en manos de los cronistas y viajeros, imbuidos de la idea de progreso, por lo que es difícil discernir cómo percibía el clero la religiosidad popular. Por otra parte, ha sido poco estudiada la iglesia del siglo XIX en su dinámica interna, igual que su papel principal, que es el de realizar el culto y evangelizar; los conflictos con el Estado y los reacomodos de las élites eclesiásticas han atraído más la atención de los estudiosos. Además, la mayoría de los archivos eclesiásticos no son públicos.

El obispado de Cuernavaca se erige en 1891, y es don Hipólito Vera el primer obispo diocesano. Fue hasta el 1900

que se empezó a editar el *Boletín Oficial y Revista Eclesiástica del Obispado de Cuernavaca*. Esta publicación da poca, pero valiosa información sobre la actuación de la iglesia en tierras morelenses, ya que buscaba fortalecer el adoctrinamiento y la preparación de los sacerdotes. En el primer número del *Boletín* (marzo de 1900), un anónimo redactor se quejaba de la poca observancia de la ortodoxia por parte de los morelenses, tanto en su vida privada como en la organización de las fiestas religiosas. Menciona, por ejemplo, que la práctica del concubinato es demasiado frecuente en la región morelense, además, el redactor del boletín señala, escandalizado, que los morelenses se separaran con facilidad para volverse a unir con nuevas parejas. Esta falta de ortodoxia es combatida por los sacerdotes, en especial en ese número del boletín se menciona lo ocurrido en la Semana Santa, durante la cual el pueblo cometía “abusos”, “que en años anteriores han comenzado a desaparecer aunque a costa de disgustos y contrariedades por parte de los fieles. La convicción y la energía necesaria para combatir la ignorancia en materias religiosas que es la causa general de los abusos que hoy se tratan de extinguir”.²

¿A qué abusos se refiere el boletín emitido por el obispo? Si observamos conflictos similares ocurridos en la actualidad, tal vez obtengamos cierta claridad. Estos conflictos son, por una parte, la ingestión de bebidas alcohólicas durante las celebraciones, los organizadores suelen hacerlo en los atrios, lo que provoca constantes quejas de los sacerdotes; otros “abusos”, se constituyen por la realización de rituales a veces considerados no católicos, por ejemplo, en Jiutepec existe la imagen de *San Juan el Parrandero*, que se resguarda en una casa y es utilizada en la víspera de San Juan para llevarla al manantial de Las Fuentes y pedir un buen temporal; en el recorrido, la procesión pasa a la iglesia y exige del sacerdote la bendición, algunos curas se han resistido a bendecir “un palo”. Otro “abuso”, considerado como tal por los sacerdotes, es la

² *Boletín Oficial y Revista Eclesiástica del Obispado de Cuernavaca*, no. 5, 1 de marzo de 1903:96.

extrema intromisión en la organización del ritual por parte de los responsables del pueblo; en la actualidad, toda fiesta patronal es organizada por los mayordomos o los comités responsables de la fiesta. El sacerdote es tan sólo un importante invitado que cumple su función: celebrar la misa y otorgar los sacramentos. Seguramente, a principios del siglo xx era excesiva la autonomía mostrada por los habitantes de los pueblos, lo cual acarrea fricciones con el clero que pretendía imponer la ortodoxia. Tal vez por esta falta de observancia de la ortodoxia católica los pueblerinos participaban entusiastamente en la tradicional peregrinación que se hacía al Tepeyac. En 1900 asistieron más de 1500 personas, que “...perteneían en su mayoría a la raza indígena”.³

Estas manifestaciones autónomas de religiosidad popular y los constantes roces con la jerarquía eclesiástica, así como su distanciamiento, conllevaron a que al estallido de la revolución existiera una fuerte creencia de que los sacerdotes eran aliados de los hacendados y del poder. Iniciado el conflicto armado se registraron roces con los sacerdotes, como se observa en 1911 en Huajintlán. En esta población se encontraban dos misioneros de la Congregación de los Redentoristas, los zapatistas confundieron a uno de los misioneros con el párroco de Amacuzac, por lo que le exigieron quinientos pesos. El jefe zapatista de los rebeldes, al ser informado de que el religioso no era el párroco, “cambió su actitud exigente”, relata en el *Boletín* precisamente el párroco de Amacuzac. El jefe rebelde cambió su actitud y con todo respeto se dirigió al padre misionero, diciéndole: “parece que tiene usted miedo, padre, pero no tenga cuidado, con usted no nos metemos”. Asustado el párroco, en su informe al *Boletín* escribió: “Lo cual quiere decir que, si con los padres misioneros no se metían, sí tuvieron en cuenta a muchos curas”.⁴

Sin embargo, la relación entre los sacerdotes y su

3 *Boletín Oficial y Revista Eclesiástica del Obispado de Cuernavaca*, no. 1, junio de 1900.

⁴ *Boletín Oficial y Revista Eclesiástica del Obispado de Cuernavaca*,

feligresía todavía está por estudiarse a profundidad, ya que tenemos el caso del sacerdote Francisco Paya de Tepalcingo, que al parecer fue fusilado, en octubre de 1913, por las tropas federales, porque, según los relatos populares, tocó las campanas para alertar al pueblo de la llegada de las tropas huertistas. Otra expresión del acompañamiento que realizaron los sacerdotes de su pueblo es que, en plena guerra, procuraban permanecer en sus parroquias y acompañaban a sus feligreses cuando éstos tenían que ser reconcentrados en Cuernavaca. Lo cierto es que el *Boletín* informó de un gran movimiento de sacerdotes durante el conflicto armado, con cambios de parroquias o salidas del estado de Morelos. El conflicto armado hizo que se suspendiera, a partir de 1911, la romería al Tepeyac, tradicionalmente organizada por la diócesis. Sin embargo, como veremos después, las fiestas pueblerinas no dejaron de realizarse, ya que estaban organizadas por el pueblo mismo. En mayo de 1914, al iniciarse el cerco sobre Cuernavaca, se dejó de publicar el *Boletín*.

La guerra afectó la relación del pueblo con la iglesia y la realización de las labores de la institución. La revolución permitió ejercer una autonomía política relativa a los pueblos; pero a la vez, conjuntándose con el conflicto religioso de la década de los veinte, permitió que el culto y la vida religiosa de las comunidades permanecieran en manos de las instituciones pueblerinas, como las mayordomías. Esta situación de autonomía ritual fue observada por el VII Obispo de Cuernavaca, Sergio Méndez Arceo que, a su llegada a la diócesis en 1952, exclamó: “Me impresionó de entrada el pueblo de Morelos. Es evidente que la revolución zapatista le dejó una herencia de austeridad y macidez, pero también de exigencia de derechos más que de creatividad”; “en lo religioso lo encontré alejado de las prácticas y casi altanero ante el sacerdote”.⁵ Esta autonomía generó conflictos con el teólogo de la liberación, que pregonaba una liberación determinada desde arriba, sin conocer y comprender la cultura del pueblo.

⁵ Videla, 1984:59.

Testimonios sobre el papel de los sacerdotes

Los testimonios muestran cómo, ante los ojos del pueblo, los sacerdotes tenían una vida cómoda y la tenían a costa del trabajo de la gente:

Mi padre andaba de una a otra hacienda recibiendo el ‘amparo’, ganando dos, tres, cuatro reales a lo más, que era lo que pagaban. A ustedes no, padre, a ustedes su chocolatito, su pancito de huevo, su pollito, su jamón o su filete, su coñac. Y todo de las bodegas del señor hacendado. ¿Y quién llenaba las bodegas? Pues el peón.

Ángel Rojas “El Diablo”⁶

Y cuando se casaba un operario, un trabajador tenía que depositar a la muchacha allá en el curato, para que el cura o el administrador o el hacendado le enseñaran sus obligaciones primero, así se acostumbraba en aquel tiempo [así] nos platicaban los mismos viejos de aquella época. [El cura], ése vivía en México, nomás venía a visitar allí. Allí el administrador era el de todo. Sí, pero era español, no era indio ¿eh?; por eso, cuando la revolución, los trabajadores de la hacienda fueron los que más se sublevaron, de allí salieron coroneles, generales, capitanes...

*Próspero García Aguirre
General del Ejército Libertador⁷*

Estos favores que recibían los sacerdotes eran recompensados...Porque los españoles tenían la costumbre que el día que estaba llegando la semana mayor que dicen ¿verdad? hacían jubileo. El jubileo era que se confesaban todos los operarios de la hacienda y el cura estaba en su, allá en el jacalón como ahora ¿verdad? No me acuerdo cómo se llama,

6 Gaona, 1994:159.

7 Entrevista realizada por Laura Espejel y Salvador Rueda,

donde se sentaba...

En el confesionario...

Ajá, el trabajador estaba por fuera hablándole por unos agujeritos que tenía y le preguntaba: ¿Cómo te llamas?

—Fulano de tal— dice éste.

—¿Dónde trabajas?

—Señor, trabajo en la jartería, o trabajo en el purgar—decía.

Y luego le decía éste: —¿Cómo te ha ido, cómo vas—dice— de tu vida, vas bien?

—No señor, vamos muy miserablemente porque nos pagan cincuenta centavos diarios.

—¿Y tú que trabajas en el purgar, este, no te llevas un pedazo? No es malo, dice, el patrón es rico.

Pero era para sacarles la verdad...

*Próspero García Aguirre
General del Ejército Libertador⁸*

Mi padre me contaba que el trato en las haciendas ya no era soportable, los capataces les andaban detrás con el chicote; trataban a los peones de lo peor. Y aquel que se llegaba a rebelar lo castigaban. Hasta el clero intervenía si alguno se robaba, por hambre, alguna cosa. Cuando el hombre iba a la confesión, si decía:

—Bueno, yo sí me lo agarré —el sacerdote iba luego con el chisme. Sí, porque se entendían muy bien los sacerdotes con los dueños y con los grandes hacendados.

Ángel Rojas “El Diablo”⁹

Una resistencia simbólica: apariciones de cristos, santos y vírgenes

⁸ Pineda, 1997:28.

⁹ Gaona, 1994:13.

*Ya nos vamos alejando,
Tú nos vas acompañando
Porque eres Dios poderoso
Y la cruz resplandeciente.¹⁰*

En los siglos XVIII y XIX ocurren en la región del actual estado de Morelos apariciones de cristos y vírgenes. En estas apariciones hay elementos de fortalecimiento de la identidad como en el caso de Totolapan, Tlalnepantla y San Andrés de la Cal. Estos pueblos se encuentran en la parte norte del estado, en la sierra o en el piedemonte, con pocos conflictos directos con las haciendas. Este fortalecimiento de la comunidad se da a partir de que, alrededor del culto de la nueva imagen, se crea un nuevo pacto entre el santo, la virgen o el cristo con “su” pueblo, devolviéndole dignidad, fortaleza y orgullo. Es un proceso de fortalecimiento de la identidad que se expresa organizativamente, ya que el pueblo se dota de estructuras e instituciones que permiten sostener el nuevo o renovado culto. Un ejemplo de ello sería la organización de las fiestas, las cuales, a través de la repetición del ritual que permite reactualizar el acontecimiento sagrado, se vuelven una presencia viva y multiplicada en la imaginación y la cotidianidad de los creyentes. El sostenimiento y organización de la fiesta requiere la creación de una estructura organizativa —mayordomías y cofradías— y un esfuerzo e integración comunitaria.

Existen otros casos de apariciones, en que al fortalecimiento de la identidad comunitaria se agrega la disputa por el espacio y los recursos naturales con las haciendas como en Jojutla, Mazatepec y Jiutepec. Estos pueblos se encuentran en el entorno inmediato de las haciendas azucareras, entrando en conflictos permanentes con ellas por tierras y aguas. Así, sin arriesgar un choque frontal con los poderes que los sojuzgaba, los pueblerinos crearon un mito fundador, un símbolo divino que les otorgó la cualidad de pueblo privilegiado. Caso aparte, que trataremos con

¹⁰ “Despedida no. 1 a Dios Cristo Milagroso”. Cantos y Alabanzas de la Danza de Pastoras de Coajomulco.

mayor amplitud, es Huazulco, pueblo de la tierra templada, que se encontraba rodeado por las inmensas posesiones de la hacienda de Santa Clara, con la que disputaba el agua del río Amatzinac.

¿Qué es una aparición?

En la religiosidad popular, la aparición significa que la representación divina es enviada para anunciar una nueva era al pueblo escogido que queda, ante los poderes que lo oprimen, como pueblo privilegiado por Dios. La aparición o la renovación de una imagen está sustentada en una narración, sea oral, escrita o pictórica y relata cómo se ha producido el hecho milagroso, cómo ha comenzado “a ser”. En este sentido, “el mito se considera como una historia sagrada” y, por tanto, como “una historia verdadera”, puesto que se refiere a hechos que son aceptados como parte de una realidad, por los habitantes de los pueblos.

Las apariciones y renovaciones milagrosas que relatamos son historias construidas desde abajo, con poca o nula intervención eclesiástica. Porque si bien los pueblos eran profundamente creyentes, la intervención de la iglesia oficial era reducida. La organización del culto fortalecía la comunidad a través de sus mecanismos tradicionales de organización de danzas, toros, mayordomías o cofradías. Por tanto, una aparición significaba el fortalecimiento de la comunidad a partir de estos nuevos símbolos sagrados. Esto permitió revitalizar la autonomía e independencia material y simbólica de los pueblos. Fue, en cierta manera, un mecanismo de “indianización” o apropiación del culto de las divinidades y el rito. Naturalmente, este cambio irá acompañado de toda una serie de nuevas motivaciones simbólicas (leyendas centradas en el hallazgo o los actos de la imagen, del lugar donde éstas deben ser veneradas y donde debe ser construido su santuario). Son un discurso mítico-racionalizador y proyectivo de las nuevas motivaciones (véase Maldonado, 1985:72 y ss.)

Debemos entender estas apariciones y las ocurridas durante la Revolución como manifestaciones de *lo sagrado*. Lo sagrado es vivido por la gente religiosa como un acto mis-

terioso, diferente de su realidad cotidiana y que, por lo tanto, no pertenece al mundo “natural”. Pero, al mismo tiempo, la naturaleza —en su totalidad— es susceptible de revelarse como sagrada; por ello, las manifestaciones sacras se dan en ojos de agua, se manifiestan en muros o árboles y adquieren, con ello, un nuevo sentido. Lo sagrado forma parte del conjunto de la vida de las sociedades “tradicionales”, ya que como menciona Mircea Eliade (Eliade, 1985), los actos cotidianos como comer o sembrar pueden llegar a ser “un sacramento, una comunión con lo sagrado”. Esto se ve en multitud de expresiones como el “montar el toro de once” en honor al santo patrono, el lenguaje protocolario, las oraciones y conjuros para entrar a los campos, etc.

En el caso particular de las apariciones existen objetos, espacios y tiempos sagrados especiales, esto implica, siguiendo a Eliade, que la “revelación de un espacio sagrado permite obtener un ‘punto fijo’, orientarse en la homogeneidad caótica, ‘fundar el Mundo’ y vivir realmente”. Por el contrario, en el mundo profano los espacios aparecen y desaparecen según las necesidades cotidianas; no existe un “mundo” sino tan sólo fragmentos de un universo roto, una masa amorfa de tiempos y espacios, donde el hombre se mueve. Lo que le da unidad al hombre y lo vuelve *ser* es la constitución de los espacios sagrados, es decir, trascendentales y el hecho de que una sociedad se organice en torno a ellos es lo que le constituye la posibilidad del trascender el hoy y construir un mañana. De ahí que las apariciones al constituir espacios sagrados le resignifican el sentido trascendente de la comunidad, la posibilidad de ser (Eliade, 1985:27).

Totolapan: el Santo Cristo Aparecido

En San Guillermo Totolapan se da el hecho milagroso de una imagen ya existente: el Santo Cristo Aparecido. La imagen de este Cristo apareció milagrosamente, por primera vez, en 1543 al fraile agustino Antonio de la Roa. Su aparición permitió la conversión de los indígenas y la reorganización de la comunidad según el modelo propuesto por los evangeliza-

dores. Posteriormente, la imagen fue trasladada a la ciudad de México, donde fue depositada en el convento de San Agustín. Se integró ritualmente a la capital virreinal ya que fue sacada en procesión en 1736 y 1737, cuando la peste invadió la ciudad. Cuando el Santo Cristo Aparecido fue trasladado a la ciudad de México, un grupo en Totolapan continuó la tradición del culto, aún en ausencia de la imagen. Esta organización se basaba en la cofradía, organización tradicional, y era una expresión de la continuidad histórica de la comunidad, como lo mencionaba, en la actualidad, Antonio Luna, habitante del referido pueblo, al explicar su participación en la organización de la feria en honor al Santo Cristo: “auxiliaba en el convento, por mí y por la procuración de mis antepasados que fueron principales del pueblo” (García Rodríguez, 2000:102).

Debido a las leyes de exclaustración dictadas por Benito Juárez, la imagen salió del convento de San Agustín y fue trasladada en 1861 a su pueblo de origen. Su regreso se sellaba con un pacto: un acto milagroso adecuado a los nuevos tiempos. “Después de la presión de las cofradías, se logró que el Cristo Aparecido regresará al pueblo. Cuenta una leyenda que trayendo la imagen desde México, quienes venían cargándola decidieron tomar un descanso en una pequeña gruta que se encuentra a unos tres kilómetros de la población. Sedientos no sabían cómo apaciguar su sed. De pronto, en donde habían colocado la cruz, brotó un borbollón de agua” (García Rodríguez, 2000:105). A partir de entonces y hasta hace poco, la comunidad y los sacerdotes se trasladaban al lugar para ir por el agua que usarían para la ceremonia del Sábado de Gloria. También se narra que el párroco Elpidio Olvera organizó una excursión y celebró una misa colocando una cruz. “Desde entonces el tres de mayo se lleva la cruz que es traída el día anterior al Templo Parroquial. Con motivo de ir a dejarla se hace una convivencia cuyo centro es la comida que dan los mayordomos y allí mismo nombran los nuevos responsables para el año siguiente”.¹¹

¹¹ “Santo Cristo de Totolapan. 440 aniversario 1543-1983”. Folleto mimeografiado, 1983.

Es necesario señalar que esta zona al norte del actual estado de Morelos ha carecido de agua potable, ya que no existen cursos de agua superficiales y los pozos se encuentran a gran profundidad, por lo que hasta hace poco se recolectaba el agua de lluvia en aljibes, en las casas, o en jagüeyes, en el campo. Esta aparición fortalece a la comunidad, la hace renacer; no es sólo el regreso de la imagen que fortalece, en torno a su culto, una serie de relaciones sociales con las fiestas, ceremonias y estructuras organizativas. El regreso de la imagen, al adquirir un carácter sagrado con la aparición, es la reafirmación del pacto con el pueblo. La Imagen del Santo Cristo Aparecido se celebraba el 5° viernes de cuaresma, en el que se realiza una fiesta suprarregional donde se congregan pueblos del sur del DF, del oriente del Estado de México y, por supuesto, de Morelos.

San Andrés de la Cal: una imagen se renueva

En San Andrés de la Cal, en el municipio de Tepoztlán, el templo dedicado al santo patrono del pueblo es una construcción del siglo XVI; enfrente se encuentra una capilla del siglo XIX dedicada a Cristo Salvador, y su fiesta es el tercer domingo de enero, fecha en que ocurrió el hecho milagroso; antes, la celebración era el 6 de agosto, el día de San Salvador, la Transfiguración del Señor.

La leyenda sobre la imagen está relacionada con un hecho milagroso sucedido en el siglo XIX, aproximadamente en 1860, contado por Magdaleno Puebla —nacido a principios del siglo XX— al señor Malaquías Flores.

Se cuenta que la antigua capilla de Cristo Salvador estaba construida sólo de tejas y morillos. La imagen ya se estaba apolillando y entonces el pueblo convocó a los “pudientes” de San Andrés, manifestando que la causa de la reunión era la necesidad de renovar la imagen, que ya estaba deteriorada. Entre estas personalidades se encontraba Desiderio Puebla, padre de Magdaleno. Se procedió a contratar a un santero de Cuernavaca, el cual hizo acto de presencia el tercer domingo de enero para ver la imagen y hacer un avalúo del trabajo

a realizar y poder así calcular sus honorarios. La gente del pueblo le enseñó la deteriorada imagen:

—Mire, ése es.

—Bueno, voy a verlo y ahorita nos arreglamos del precio. Lo fue a ver, lo veía... ¡como que estaba mojado! Toda la cruz, toda la imagen, ¡como que lloró! Va el señor y la toca tantito, la ve ¡nooo! Esta imagen se está renovando sola —piensa— no quiere que le meta mano. Ya que se sale medio asustado y dice:

—Esa imagen ya tiene milagro, porque fíjense que se está renovando sola.

—¿Cómo?

—Sí, se está renovando. Vengan a verlo. No quiere —creo— que le meta mano, porque se está renovando solito.

Se metieron tres, cuatro personas y lo vieron que estaba como mojado todo [el Cristo]. Se renovó solito.¹²

Entonces, el santero se negó a trabajar en la imagen y les aconsejó que el dinero que tenían para la restauración se empleara en la construcción de un templo. A los veinte días se volvieron a abrir las puertas de la pequeña y derruida capilla y la imagen ya no tenía polilla, ya se había renovado. Don Malaquías cuenta con mucho orgullo que: “Esa iglesia no tiene mucho tiempo, el templo lo hizo el mismo pueblo y ahí pusieron la imagen, desde entonces la imagen está intacta, no se apolilla nada, nada, nada, está intacta la imagen”. A partir de esta aparición se renuevan los procesos organizativos de la comunidad, y Malaquías menciona cómo esa construcción es hecha por el pueblo, a diferencia de la del Santo Patrono que fue hecha por los frailes de Tepoztlán. Es necesario señalar que San Andrés tiene un largo litigio con la cabecera municipal de Tepoztlán. Estos conflictos (que continúan) eran una herencia de la desaparición de las repúblicas de indios, en que los pueblos perdieron autonomía en favor de los nuevos municipios.¹³ Con

¹² Entrevista con Malaquías Flores Pérez, San Andrés de la Cal, 25 de enero de 2001.

el nuevo culto, que trae aparejada la construcción del templo, se reafirmó la autonomía política del pueblo respecto a la cabecera y así adquirió una dignidad propia, más sólida.

Tlalnepantla: el Cristo de la Preciosa Sangre, el que se renovó a sí mismo

Otra aparición tuvo lugar en Tlalnepantla, pueblo que se localiza en el norte, en pleno bosque y que, hasta hace poco, la exuberante vegetación casi cubría de la vista de los forasteros, pudiéndose ver sólo las cúpulas y los torreones de su iglesia. En esta localidad la patrona era la Virgen de la Candelaria: “Hasta que llegó la imagen de un Cristo, ese que ustedes ven ahora, pero ese Cristo se acabó y el sacerdote encargado de la parroquia lo quitó porque ya daba tristeza verlo y, entonces, el cura lo acomodó en un cuartito para después exigir que las señoritas del pueblo fueran a la iglesia a cantar y responder la misa en el coro. No una ni dos, sino varias veces, de tantas que fueron en una ocasión el 14 de noviembre de 1834, una señorita se fijó que el Cristo estaba bañado en sudor, pero esa señorita ocultó todo, a nadie de sus compañeras le platicó y esperó hasta que se bajaron del coro y en vez de ir a su casa se acercó al sacerdote y, en confesión, le contó todo lo que había visto. El sacerdote dijo que le había tocado la suerte de ver que se estaba renovando el Cristo solo; pero que a nadie le dijera, que solamente ella y él lo sabrían, para que no la molestara nadie. Pasó el tiempo y en la noche del 15 de septiembre, cayeron maravillas del cielo, no en México nada más, también en todo el mundo, en todas las naciones

¹³ Quizá el anterior conflicto se deba a la dislocación que empezaba a sufrir el *altepetl* de Tepoztlán, en su unidad simbólica, con la creación del municipio y la consecuente preeminencia de la cabecera. En la actualidad no existe Comisariado de Bienes Comunales en cada uno de los pueblos, sino que se encuentran concentrados en Tepoztlán. Estas autoridades deben de velar por el territorio íntegro de Tepoztlán, aunque se encuentre en usufructo de los habitantes de otro pueblo, por supuesto perteneciente al municipio. Eso se expresa con el conflicto que mantienen Santa Catarina y Tejalpa.

cayeron esas maravillas, y esas maravillas no caían en el suelo, sino que quedaban en las cabezas de los humanos, esa fue la señal que dio ese Cristo cuando se renovó aquí en su mismo templo. Y para amanecer el 16 de septiembre, el Cristo estaba ya nuevo, como hasta la fecha lo vemos”.¹⁴

Y en torno a la milagrosa imagen, llegaban peregrinos de los pueblos de San Sebastián Tecoloxtitlán, Santa María Aztahuacán, Santa Marta Acatitla y Santiago Acahualtepec, ubicados en la entonces ribera del lago de Texcoco. De antiguo, los pobladores de estos pueblos ribereños, en sus actividades comerciales, camino a la tierra caliente o llevando a vender productos del lago a la feria de Tepalcingo, pasaban por Tlalnepantla. Este prolongado y diverso contacto, ya sea como devotos del Señor de la Preciosa Sangre o como comerciantes, fortaleció los lazos entre los pueblos y los hizo compartir elementos simbólicos culturales, sin dejar de lado su identidad y especificidad. Y por supuesto, las relaciones humanas y el “coqueteo” entre los muchachos de los pueblos provocó lo natural en estos casos, que algunas muchachas visitantes se casaran con nativos de Morelos, esto fortaleció los lazos de parentesco y amistad. Cuando las tropas federales destruyeron los pueblos de San Sebastián, Santa Marta, Santa María y Santiago —en represalia porque los jóvenes se habían unido a las fuerzas zapatistas— las familias vieron como lo más natural refugiarse en Tlalnepantla, bajo la protección del Santo Señor de la Preciosa Sangre.

En los tres casos que hemos mencionado, las apariciones son de imágenes ya existentes o que hacen un milagro, encuentran agua, o se renuevan, es decir se renueva el pacto con el pueblo, con su pueblo y surge una nueva fiesta. Además los tres pueblos, Totolapan, Tlalnepantla y San Andrés de la Cal, al encontrarse en la zona montañosa o piedemonte, tenían pocos conflictos con las haciendas. Las apariciones que veremos a

¹⁴ Rosendo Zavala. *El Cuexcomate* no. 4, Suplemento de las culturas populares del estado de Morelos del diario *El Regional del Sur*, Cuernavaca, Morelos, 24 de septiembre de 1990.

continuación ocurren en tierra caliente, en pueblos que tenían conflictos con las haciendas azucareras.

El Señor de Tula

El lunes 14 de septiembre de 1722, el arriero José Cerón leñaba un árbol en terrenos de la hacienda de San Gabriel. Al dar un hachazo manó sangre del árbol y descubrió la imagen de un Cristo Negro. Dio aviso a las autoridades civiles y eclesiásticas locales; éstas se trasladaron al lugar y “la imagen fue conducida a la capilla de la hacienda, de donde desapareció”; al día siguiente fue encontrada en el potrero de Tula. Después de regresarla al pequeño templo de la hacienda, desapareció tres veces más. Los dueños de San Gabriel, ante la gran cantidad de gente que llegaba a conocer el milagro, temieron que en sus terrenos se formara un nuevo pueblo. Por ello solicitaron la intervención de los frailes dominicos del convento de Santo Domingo, en Tlaquiltenango. La imagen fue trasladada a Tlaquiltenango el 1 de enero de 1723, en medio de una gran multitud de indios de los alrededores. Sin embargo, “estando el Cristo colocado en el camarín del ciprés del altar mayor de este templo”, desapareció durante la misa de la mañana del 5º viernes de cuaresma. Se recibió la noticia de que la imagen del Señor de Tula se encontraba desde las nueve de la mañana en el pequeño templo de Nuestra Señora de Guadalupe, en Jojutla, dependiente de la parroquia de Tlalquitenango. La imagen fue regresada a Tlaquiltenango, el 4 de julio, desapareciendo de nueva cuenta en septiembre. Los frailes dominicos decidieron trasladar la imagen de manera definitiva a Jojutla. El 14 de septiembre de 1723 se inició el traslado, al alba, con una gran procesión acompañada de “músicas, chirimías, teponascles, cohetes, flores, popochoscomitles y varias danzas”. Finalmente, la imagen fue colocada en el altar mayor del templo de Nuestra Señora de Guadalupe de Jojutla. El 14 de septiembre de 1724 se celebró por primera vez la fiesta en honor de la imagen del también conocido como “Cristo del Espino”, con verbenas, oficios religiosos y el comercio de los diversos productos de la región y de lugares distantes.¹⁵

Como expresión de la autonomía religiosa de los pueblos que hemos mencionado, el culto escapa a todo control del clero organizado, ya que durante su visita pastoral, a Tlaquiltenango, el arzobispo Rubio y Salinas (1759-1760), en un intento de purificar las prácticas religiosas, ordenó que se removiera un Cristo —“vestido de manera ridícula”— de la iglesia parroquial, a “menos de que fuera arreglado”.¹⁶ Seguramente, el señor de Tula sería vestido de una forma “ridícula”, si consideramos que en la actualidad el Niño pan en Xochimilco ha sido vestido con el uniforme de la selección mexicana de fútbol y el Señor Santiago en Jiutepec con moderno traje de charro.

El simbolismo del santo señor de Tula se encuentra en el esquema de una imagen que se mueve, ya sea que no quiere ser trasladada del lugar donde está, o ella se traslada sola; sin embargo, esta tradición, propia de la fundación de pueblos, aparece tardíamente en Jojutla en pleno siglo XVIII. El caso de Jojutla respecto a Tlaquiltenango, entra en concordancia con las estrategias ya mencionadas para el caso de San Andrés, que adquiere autonomía de la cabecera y parroquia. Igualmente, a partir del culto de la imagen religiosa, se organizan ferias comerciales que permiten a los pueblos tener importantes ingresos económicos.

Jojutla adquiere una gran relevancia económica cuando Ricardo Sánchez introduce la siembra del arroz en 1836-1837. Para maximizar las tierras de cultivo de arroz se construyó en 1838, sobre el río Apatlaco, una presa, “tomando prestados para los gastos de estas obras dinero del fondo sagrado del señor de Tula”.¹⁷ El 1° de enero de 1848, como culminación del desarrollo económico que había alcanzado la población, se instala el primer ayuntamiento de Jojutla, logrando la independencia política respecto a Tlaquiltenango. No azarosamente, es en esa fecha cuando se celebra la primera Feria del Año Nuevo,

¹⁵ Sobre esta aparición, véase Jesús Zavaleta Castro, *Jojutla. Pasajes y personajes*, Archivo Histórico de Jojutla, Biblioteca Municipal de Jojutla, 1996:11-13.

cambiando la festividad del Señor de Tula y adecuándolo a los nuevos tiempos, porque el mes de septiembre estaba destinado a la cosecha del arroz y era temporada de lluvias.

Al poniente del actual estado de Morelos se encuentra Mazatepec, permanentemente confrontado con el pueblo-factoría de Miacatlán. Se da en el año de 1826 la aparición de El Señor del Calvario. Dicha aparición sucede en el Cerro del Venado, lugar sagrado prehispánico y lugar mítico del primer asentamiento del pueblo. La imagen de Cristo se aparece a una mujer indígena, plasmada en un viejo muro, y en un lugar que “cuentan”, es un río subterráneo. Esta aparición permite impulsar la Feria en el 5° viernes de cuaresma, la segunda en importancia en el estado.

Sin duda, todas estas apariciones con el boato aparejado a ellas —fiestas, ferias, procesiones— reflejan la situación del pueblo que las celebra, son expresión de los procesos sociales que viven y el proyecto que, consciente o inconscientemente, tienen como comunidad. Por eso, se puede decir, son expresión de su estructura social, reflejo y confirmación de ella. En general, se puede afirmar que una fiesta es un gran ritual colectivo. A través del “mito” que dicho ritual trata de representar (leyenda o relato histórico), sanciona y justifica un orden, una institución, una norma. Las fiestas son también desestructuradoras y “resquebrajantes” de un orden social, normalmente de una manera simbólica. En ocasiones esta desestructuración se manifiesta de manera material, y el riesgo lo ve el administrador de la hacienda de San Gabriel que percibe que, a través de un nuevo culto, su dominio sobre las tierras estaba en riesgo. Ello se debe a que a través de las apariciones, las comunidades renuevan sus espacios interiores y su relación con el exterior. Una expresión de ello es el hecho de que los pueblos no buscaban acabar con las haciendas, sino establecer un nuevo vínculo; se buscaba preservar cierta autonomía y control de los recursos naturales, por ejemplo: en Huazulco, el hacendado se arrodilla ante la imagen de Santa

¹⁷ Minos, 1993:38.

Catarina, este gesto le gana la simpatía del pueblo, que accede a que su agua pueda ser utilizada por la hacienda. Pero al surgir este elemento simbólico —las apariciones de imágenes sagradas— como expresión de autonomía, que desestructura la realidad de las relaciones, surgen también verdaderos espacios de lucha. Los espacios son lugares de confrontación y la geografía es un espacio simbólico en perpetua construcción y disputa. Y reestructura el pacto “bueno” con el hacendado. Sobre este tipo de apariciones Richard Nebel ha señalado: “Aunque los motivos son múltiples y muy diversas sus representaciones, sin embargo hay algo que es común a todas las narraciones de apariciones, permiten el acceso hacia una realidad trascendente, que siempre está presente, que abarca a los hombres e interviene en su vida. En la mayoría de los casos no se trata solamente de sucesos que tuvieron lugar alguna vez y en alguna parte, sino de una afirmación actual de las condiciones esenciales de la vida humana, que vuelven a ser humanas...”¹⁸

Un ejemplo de resistencia simbólica, el retablo de Huazulco

En Huazulco se encuentra un retablo dedicado a Santa Catarina, éste es un lienzo de dos metros por uno; la pintura describe el hecho maravilloso de la aparición de la Santa en 1876 y es acompañada por un texto; dicho retablo fue mandado a realizar por la autoridad civil. La fiesta a Santa Catarina se celebra el día 25 de noviembre y a ella llegan peregrinos de los pueblos cercanos y de los estados de México y Puebla. Para captar la importancia del retablo, mencionaremos que un retablo popular es una pintura que se ofrece como símbolo de devoción y agradecimiento a un santo, virgen o figura sacra a quien se le atribuye un milagro, en el lienzo se representan los sucesos acaecidos. La narración se sitúa en el lugar de los hechos, en el retablo aparecen de manera simbólica, no como retrato, la persona o personas afectadas, la imagen del santo o de la virgen y, en algunas ocasiones, los donantes que en favor del afectado suelen hacer el ofrecimiento. Como

¹⁸ Nebel, 1995:243.

parte de la composición se acostumbra incluir un texto para informar sobre lo esencial de los hechos; ahí se pone de manifiesto el agradecimiento de los devotos por la acción del milagro, que aparece comúnmente al pie de la escena o dentro de ella, según distintas modalidades. Los términos con que se expresa son claros e inequívocos: en pocas y sencillas palabras significativas, referidas a las circunstancias y a la emoción sentida, se da testimonio de la fe en la intervención sobrenatural; el texto es fundamental en el retablo popular, pero lo más importante y expresivo es su lenguaje pictórico.

En el retablo no se concede preocupación por la sintaxis ni por la ortografía, en ocasiones la redacción es confusa y el lenguaje protocolario; el discurso es un testimonio de las enfermedades de la época, acontecimientos históricos, creencias y costumbres del pueblo (Sánchez Lara, 1990). Veamos extractos del exvoto de Huazulco que recuerda el hecho milagroso de 1873 (se respeta la ortografía y grafía original):

El H. Ayuntamiento de este pueblo, tiene la honra de hacer saber al publico lo siguiente: en 27 de septiembre de 1878. En este juzgado que es a mi censo. Tuve conocimiento por el Sr. Sanchez, que en 10 de julio viniendo del campo para su hogar doméstico, se encontró con una señora antes de llegar a la esquina del sementerio lado sur, la cual fue rrrara y esplendidamente vestida con aspecto de una Virgen que le parecía hera bajo la devoción de la patrona Sta. Catarina, según el se explicó; la que con dulces palabras le habló en idioma mexicano.

En la imagen del retablo, utilizando la palabra escrita mnemotécnicamente, se manifiestan las características de la comunidad que lo ha producido: vestuario, hábitos, su relación con el trabajo agrícola y su condición de indígenas. Hacer énfasis en estas características constituye una afirmación del grupo que ha creado el retablo. “En ese sentido —escribe Sánchez Lara— un retablo popular funciona como un signo cargado de significados muy amplios y complejos que manifiestan un có-

digo cultural organizado en un sistema simbólico de relaciones entre el hombre, su mundo y su dinámica comunitaria”.¹⁹ En un párrafo del retablo se lee lo siguiente:

¿A dónde vas muchachito? y él contestó: voy a mi casa, a continuación le dijo: solo tu me inspiraste confianza de consiguiente, ve a decir a la autoridad fiscal y las personas de influencia, que rasquen en aquel lugar que nacerá agua a la profundidad de mi estatura el cual les servira de balsamo para el alivio de toda enfermedad, consérvala cual una reliquia y en ese lugar junto a la piedra hagan la misma operación y encontrarán agua a corta profundidad la que será para el servicio del pueblo, el referido respondió; que iría a dar parte, pero tal vez dirían que no era fidedigna la novedad.

La historia de la aparición de Santa Catarina tiene el mismo guión popular de las apariciones de la Guadalupana. En ésta, la visión que tienen los indígenas sobre las autoridades civiles y eclesiásticas es que ignoran las palabras de la gente del pueblo, que no serán tomados en consideración; esta percepción refleja las condiciones de racismo y exclusión. En nuestro caso, realizada por los notables de Zacualpan, parroquia y municipalidad a la que pertenecía Huazulco. Siguiendo con la narración contenida en el retablo, el hombre no dio aviso a las autoridades por lo que en una segunda aparición la Virgen le reclamó: “¿Por qué no has hecho lo que te mandé? Te dije que sólo en ti he depositado mi confianza, así es que anda, *practica lo dicho, y verás pronto el engrandecimiento del pueblo*, conque ve y cumple mi mandato, no dudes de mi verdad”. En este fragmento del retablo aparecen las ideas y aspiraciones del pueblo de Huazulco y la motivación de la aparición: el engrandecimiento del pueblo. Éste se logrará, por supuesto, porque el pueblo ha sido señalado por la voluntad divina, pero, ¡claro está!, también por poseer un bien escaso y en disputa con

¹⁹ Sánchez Lara, 1990:40.

la hacienda de Santa Clara: la posesión de un pozo de agua con el extra de ser bendita y que servirá para curar enfermedades. Esta agua milagrosa atraerá a peregrinos de las regiones adyacentes y se organizará una feria alrededor de la nueva imagen, feria que asegurará el engrandecimiento económico del pueblo y su autonomía respecto a la población mestiza, cabecera municipal, de Zacualpan. Al final, el hombre dio aviso a las autoridades y se iniciaron los trabajos de excavación:

Hasta el día 4 de mayo de 1879, la profundida de este manantial, es de dos varas y media y su circunferencia es de dos varas cuadradas; cuyo lugar se está componiendo actualmente. Este relato lo hago a nombre de la población que tanto me recomienda, por eso tengo el gusto de presentarlo, a todos aquellos que tengan fé católica y para los fines que juzgen mas convenientes. Firmado de enterado el que suscribe. Miguel Dávila.

Santa Catarina no abandonará a su pueblo y se hará presente en la revolución zapatista.

Capítulo IV

Fiesta e identidad

*Cuando digo sí, es fiesta.
Si digo sí, soy libre,
estoy liberado, redimido.
La fiesta es afirmación y libertad.*
Luis Maldonado

*Viva la Comparsa Unión,
muera la baja del peso,
ya se levantó Zapata
a quitarnos lo pendejo.*
Despedida de la Comparsa Unión
al terminar el carnaval de Tlayacapan¹

Como hemos visto, la religiosidad popular tuvo una vital importancia en la formación de la identidad de los pueblos en los siglos XVIII y XIX. En ese sentido, la fiesta es un elemento fundamental del culto y del rito, es decir, la celebración cíclica del hecho milagroso. Esta celebración, ratificación anual del pacto del pueblo con su protector (un santo, una virgen o un cristo), es un momento en el que la comunidad pone su capital cultural en juego.

La fiesta, ya sea de celebración al santo patrono, las ferias de cuaresma o las ceremonias relacionadas con el ciclo agrícola, es un acontecimiento sagrado vivido por la comunidad como un momento de intensidad en el que la vida ordinaria se suspende en aras de cumplir —por medio de la costumbre y la tradición— con la repetición anual del pacto con su imagen protectora y que dota al pueblo de una identidad. Es una ruptura

¹ Citado por Gaona, 1994:179.

del tiempo profano por el tiempo sagrado.

La fiesta es una experiencia vital en la que se ponen en juego los elementos culturales de la comunidad, materiales y simbólicos. Se compran los cohetes y la bebida, se prepara la comida, se organizan las danzas y las corridas de toros; a la vez, reviven los elementos trascendentales que le dan sentido a la comunidad, se fortalecen los lazos de identidad al interior y se renuevan al exterior con los pueblos visitantes. Los miembros de la comunidad —durante la fiesta— se identifican, se mueven, se presentan ante todos (autoridades, poderes externos, otros pueblos); se expresa y manifiesta su existencia, su estar en el mundo. La fiesta es una reafirmación de la identidad comunitaria. En el momento de la fiesta en los pueblos agrícolas, sobre los elementos que la dividen, se fortalecen y profundizan los lazos que los unen. En la fiesta se manifiesta, “aunque sea momentáneamente, un profundo anhelo de vida en abundancia: suficiente comida; solidaridad, apertura, igualdad, cercanía de Dios. Es la afirmación de un deber ser de la sociedad injusta, desigual y pobre”.²

De esta forma, la fiesta podría ser definida como una afirmación simbólica de los intereses colectivos de un grupo de personas cuyos derechos sobre la vivienda y la tierra dependen de su pertenencia a una comunidad, ya sea un pueblo o un barrio. Esta pertenencia es reconocida y reforzada públicamente, por medio de su participación en el ceremonial (De la Peña, 1980:72).

La fiesta se sustenta en el trabajo comunitario, en la reciprocidad entre personas: “hoy por ti, mañana por mí”. Entre familias y vecinos se ayudan en los compromisos contraídos, como la echada de las tortillas y la elaboración del mole. Entre los pueblos también se da la reciprocidad, retribuyendo la visita al pueblo que peregrinó, o colaborando con una danza o una portada de flores para ser colocada en la iglesia. El trabajo solidario es fundamental para que la festividad salga “bien”, y todos echan “el guante” en el armado del corral de toros, en la limpieza del atrio, en el montaje y recepción de danzas, etc. Estas relaciones se han ido cultivando a lo largo

² Bravo, 1992:53.

de años y generaciones y se reiteran continuamente: al interior de la comunidad en el trabajo a manovuelta y las ceremonias familiares como el compadrazgo, ya sea que se establezcan relaciones entre familias a través del bautizo, o de las personas con la comunidad al apadrinar un vestido de la imagen o poner la música, etc. Entre los pueblos que se visitan —a través de imágenes que acompañan y representan al pueblo en su peregrinar— se establecen lazos de compadrazgo y amistad; se colabora para la fiesta con los recursos culturales que se tienen (danzas, portadas florales, bandas de música, ceras escamadas, ofrendas, etc.) El gasto ceremonial implica reciprocidad tanto entre los que cooperan para llevarlo a cabo como entre los que se lo dedican mutuamente. Incluso los ceremoniales familiares nunca se realizan por una sola familia ni para una sola familia. Una de las razones fundamentales de las celebraciones estriba en asegurar el compromiso de cualquier forma de reciprocidad entre varias familias (Morayta, s/f:87). Muchas de estas actividades para la realización de la fiesta son de “el gusto”. “El gusto” en los pueblos de Morelos expresa el deseo de participar en algún tipo de acción que aporte algo a la vida ceremonial de las comunidades. Se danza por “gusto”, se monta por “gusto”, se compite en los deportes por “gusto”, se coopera con trabajo, dinero o especie por “gusto”.³

Dos momentos de la expresión festiva ceremonial de los pueblos de Morelos son las fiestas patronales y las ferias. Y dos actividades inscritas dentro de este ceremonial, y que son “del gusto”, son los toros y la presencia de los trovadores. Analizaré brevemente estos aspectos de la cultura tradicional, para ver su importancia en la conformación de una conciencia de resistencia de los pueblos surianos.

El santo patrono y la conformación de la identidad comunitaria

Todos los pueblos tienen santo patrón o patrona, es inconcebible un pueblo sin él. Inclusive las nuevas poblaciones,

³ Morayta, 1992:20.

al cobrar conciencia de su colectividad, deciden encomendarse al patrocinio de un santo, que será su patrón, su protector, porque los santos son el medio por el que Dios actúa. La presencia de los santos es importante desde el inicio de la fundación de la Nueva España, pero las culturas mesoamericanas reinterpretaron a los santos cristianos. Las imágenes de los santos cumplieron un papel importante en la estrategia evangelizadora, ya que en muchos casos los dioses tutelares prehispánicos fueron suplantados por santos patronos. Esta sustitución fue exitosa y, ya a mediados del siglo XVI, fue aceptada plenamente en el ámbito familiar y comunitario, encontrándose santos mencionados en testamentos, decretos municipales, en las ventas, en los arrendamientos, en los anales, en los títulos primordiales, “de hecho en casi todo lo que los nahuas escribieron sin supervisión y sólo para sus propios ojos”.⁴

Los santos tuvieron un papel fundamental en la vida de la comunidad ya que, “...un santo era el símbolo principal que identificaba y unificaba a cada entidad sociopolítica, no sólo al *altépetl*, sino a sus partes constitutivas (...) en Tlaxcala, el término general para una subunidad designada del *altépetl* era *santopan*, donde hay un santo”.⁵

La estructura comunitaria generada alrededor del culto a los santos fue fundamental en la reconstitución de los pueblos indios después del colapso demográfico y social; se crearon instituciones como las cajas de comunidad, las cofradías; y éstas contaban con tierras y recursos económicos. El ceremonial cotidiano alrededor del altar familiar, el compadrazgo ritual, la pertenencia a una de las instituciones religiosas, dejaron su huella en las relaciones sociales y familiares de los pueblos. En torno a los santos se generaron leyendas diversas sobre el inicio de su culto; en éstas, depositarias de una memoria histórica de los pueblos, se narra simbólicamente la fundación de las comunidades. Veamos algunos ejemplos: la imagen del Señor Santiago de Jiutepec

4 Lockhart, 1999:339.

⁵ Lockhart, 1999:340.

fue donada, según la historia oral, por el “mismísimo” Hernán Cortés, según nos comentaron Félix Evangelista Martínez y Juan Gabriel Ramírez Vargas en junio de 1999: “Se cuenta que al Señor Santiago lo desembarcaron en Veracruz y lo llevaron a otro pueblo. Dos señores de aquí fueron por él, que no se quería ir a ningún otro lado, ¡había escogido a Jiutepec! Ya de regreso los dos señores se extraviaron en la noche, uno de ellos le dijo al otro: ‘Ve a avisar al pueblo, que enciendan fogatas para guiar los pasos del Santiaguito’. Y allí fue el señor. Se encendieron las luminarias que se veían a lo lejos... Eso permitió llegar con bien. La imagen fue recibida llena de alegría con un fuerte repique de campanas. Santiago recorrió las calles. ¡Había llegado a su pueblo!” En Jiutepec, el día 24 de julio, la víspera de la fiesta del santo patrono, los vecinos siguen poniendo en las calles pequeñas fogatas de ocote para alumbrar la llegada del Señor Santiago.

En Tlalnepantla, en el norte del estado, la leyenda sobre la aparición de la Virgen de la Candelaria recuerda las congregaciones del siglo xvi. Cuenta la narración que a las tierras donde se fundaría Tlalnepantla llegaba gente del pueblo de Temanacla (sin localización actual precisa) y traía su ganado a pastar. Un día se les apareció la Virgen de la Candelaria. La gente de Tlayacapan, pueblo al que pertenecían las tierras, fueron a recoger a la Virgen, pero ésta no se dejó cargar, ni tocar; entonces los rancheros de Temanacla lo intentaron y ellos si pudieron tocarla y se llevaron a la Virgen a una choza, era un lugar solitario, pues todavía no había pueblo. “Estos pueblos que ven, San Pedro, Santiago (Tecalí), San Felipe (Xolapa), San Nicolás, San Bartolo (Cuamilpa), estaban distantes de este lugar (el centro, iglesia principal). San Pedro estaba al oriente y San Bartolo más abajo y Santiago a orillas de lo que hoy es el pueblo. Estaban divididos, pero después de todo, los hombres, al ver que la Virgen quiso quedarse aquí, en este lugar, hicieron una reunión entre los cinco pueblos. Nombraron sus representantes y vinieron para hacer un acuerdo entre todos. Y los representantes coincidieron en reconcentrarse aquí para formar un solo pueblo principal. Cada pueblo tomó su lugar

y hasta la fecha existen [representados en barrios]”.⁶

Es también a partir de esta leyenda, de la aparición de la virgen y la fundación del pueblo, como se justifica la autonomía del mismo. Rosendo Zavala cuenta que llegó a oídos del gobierno virreinal que este pueblo se estaba formando y por ello vino el virrey y les concedió terrenos a todos los que estaban poblando el paraje referido: “Y como ya eran un solo pueblo y no tenían vecinos, ni anexos, ni nada; el virrey les dio la categoría de municipio libre y hasta ahora lo sigue siendo”.

Existen santos que mantienen viva la tradición prehispánica de culto a los elementos naturales. Es lo que sucede en Jiutepec con *San Juan el Parrandero*, que es una imagen que siempre ha estado bajo resguardo en la casa de una familia del pueblo; la escultura del santo nunca ha estado colocada en la iglesia. Esta imagen —que en la actualidad se viste con sombrero, botines, una botella de aguardiente y sus cigarros— se hace presente la víspera del día de San Juan; llevándosele al río y al cercano manantial de Las Fuentes, en una ceremonia en que se realiza una ofrenda para pedir que haya un buen temporal. Por otra parte, siempre se considera al santo de determinado pueblo con personalidad propia: no es lo mismo el Señor Santiago de Jiutepec, que el de Nepopualco; o el patrono de San Andrés de la Cal (Tepoztlán) y el de San Andrés Cuauhtempan (Tlayacapan). Aunque litúrgicamente sean el mismo personaje, para la gente de los pueblos son imágenes diferentes, a pesar de que a partir de ellos se establezca entre las comunidades un reconocimiento, aunque nunca se acompañen a las fiestas respectivas, ya que se celebran el mismo día. Escuchemos lo que nos cuenta Malaquías Flores, un lugareño de San Andrés, municipio de Tepoztlán: “Le digo que la imagen de San Andrés la trajeron los españoles, los mismos que edificaron la iglesia de Tepoztlán.

⁶ Aidas Heras, entrevista al señor Rosendo Zavala de Tlalnepantla, Morelos. “Fue una mujer, la Virgen de la Candelaria, la que fundó el pueblo de Tlalnepantla”. *El Cuexcomate* no. 4, Suplemento de las culturas populares del estado de Morelos del diario *El Regional del Sur*, 24 de septiembre de 1990.

Entonces ellos trajeron la imagen que le pusieron San Andrés, así con nombre cristiano. [Aquí se llama] San Andrés de la Cal porque antes aquí se fabricaba la cal. Entonces fueron a dejar cal a San Andrés, Cuauhteman. Luego los señores de allá, ya no tenían con qué pagar, ya debían mucho dinero. Entonces alguien de aquí [San Andrés de la Cal] dijo: ‘Si no nos pagan, nos vamos a llevar a San Andrecito’. Trajeron la imagen acá [a San Andrés de la Cal], pero cuando amanecía ya estaba allá en Cuauhteman. Dicen que se iba. Tres o cuatro veces que lo trajeron, no se quedaba. Finalmente la gente de aquí dijo: ‘ya que se quede allá, no hay problema’. Dejaron la cal y como la imagen no se quiso quedar, se quedó allá en el otro San Andrés Cuauhteman”.⁷

La comunidad que custodia al patrono es la obligada a celebrarle su fiesta, es un acto festivo en honor del santo y por consecuencia para la comunidad y sus visitantes. El santo patrono es el reflejo del pueblo, su imagen, su representación; cuando la imagen del patrono viaja para estar presente en la celebración de otro poblado, va en representación de su pueblo. Recibirlo y honrarlo es recibir y honrar al pueblo de donde viene. Ir de visita a otro pueblo y venerar al santo patrono, es hacer amistad con la gente del lugar. En torno a la celebración de los santos, se renuevan los actos de lealtad en el seno de la comunidad: se fortalecen los lazos de parentesco y de compadrazgo; las mayordomías se cambian o permanecen cada año a partir de un consenso comunitario.

En torno de la celebración se instalan puestos de comida, venta de artículos diversos y juegos. ¿Qué tan grande es esta presencia comercial? Depende, entre otros factores, por el momento del ciclo agrícola en que se celebra la fiesta. A pesar de los cambios sufridos exteriormente —por ejemplo, en los juegos y diversiones, ya que en la actualidad se llegan a instalar toros mecánicos— lo esencial continúa: las relaciones entre los pueblos de la región —que llegan en peregrinación, de visita, a comer, a los toros o simplemente a divertirse— se renuevan. En ⁷ Entrevista con Malaquías Flores Pérez, San Andrés de la Cal, 25 de enero de 2001.

suma, la comunidad con la fiesta confirma su identidad, renueva sus lazos ceremoniales con la red social de su entorno, pone en juego y muestra el potencial económico de la región.

De esta forma, “los rasgos de identidad del pueblo o raza se transfieren a la imagen del santo patrono”.⁸ Esta identidad transferencial se acentúa en tiempos de crisis. Por lo anterior, no es casual que en momentos de rupturas en la vida cotidiana, la religión sea un espacio de refugio, de salvación y consolación. Cuando la crisis es social, las estructuras comunitarias se ponen en movimiento para preservar la comunidad misma y la religión vuelve a ser un importante catalizador y elemento explicativo y alternativo ante la crisis. Por ello, ante la expansión de las haciendas, es posible inferir que las estructuras comunitarias se fortalecieron y que, desatada la guerra, la misma se tiñera de tintes religiosos, y que *los santos* entraran directamente en combate; uno de los principales fue el Señor Santiago —haciendo honor a su fama de guerrero—, que se le vio combatiendo en El Texcal o salvando prisioneros a punto de ser fusilados (ver capítulo VII).

Conformación de la identidad regional y las ferias de los santuarios

Al finalizar el siglo XIX, había surgido ya la identidad de ser *morelense*; en este proceso fue central la creación del estado de Morelos en 1867. Pero, existía en la región una identidad que rebasaba los límites político-administrativos, con procesos de entrelazamiento de elementos culturales e históricos, de encuentro e identificación entre los pueblos, con una mentalidad colectiva en un espacio geográfico-cultural. Fue una identidad regional que abarcaba el sur del DF y Puebla, norte de Guerrero y regiones del Estado de México, y que tenía como centro al estado de Morelos.

En la conformación de la identidad regional, las *ferias*, y en particular las de cuaresma, cumplieron un importante papel. Las llamadas *ferias* se organizan en torno de un santuario.

⁸ Marroquín, 1989:69.

Los santuarios son vistos por el pueblo como lugares sagrados donde se venera una imagen particularmente “milagrosa”, de Cristo en las de cuaresma y en otros periodos del año pueden ser de vírgenes o santos. Generalmente, existen leyendas sobre el acontecimiento milagroso de la aparición, que permite la actualización del hecho sagrado y la retroalimentación cíclica del culto. Los santuarios son lugares que la divinidad ha “elegido” y los ha revelado generalmente a gente sencilla del pueblo.

Comúnmente, estos santuarios se encuentran en lugares que desde la época prehispánica eran importantes como centros de veneración y peregrinación. El culto de estas imágenes religiosas rebasa el ámbito comunitario y local, teniendo un amplio impacto regional. Por ejemplo, a Tepalcingo llegan peregrinos y comerciantes de Tlaxcala, Puebla, Tierra Caliente de Guerrero y Michoacán, Oaxaca y Estado de México. El entrecruce, en el pueblo-santuario, de procesiones, comerciantes, organizadores, danzantes, etc., genera una reproducción, a escala regional, de los elementos que caracterizan las festividades pueblerinas: el intercambio, la ayuda mutua, la reciprocidad (lo que significan procesiones comunitarias, promesas colectivas e individuales, intercambio comercial).

Los motivos para peregrinar a un santuario son múltiples: hay personas que lo viven como una oportunidad para conocer lugares nuevos; otras, por continuar una tradición iniciada por sus antepasados; hay quien viaja en busca de salud, para resolver su situación económica o simplemente para pasear. Pero lo más importante es que en la peregrinación se expresa una necesidad existencial, “el peregrino lleva en sí una inquietud, una incomodidad que es lo que, precisamente, fundamenta su peregrinación: esa insatisfacción del alma que un día encontrará sosiego sólo en Dios” (Quiroz, 2000:31). Pero esta búsqueda de Dios a través de un viaje ritual, tiene una expresión social, ya que “el hombre necesita sentirse útil en y a la sociedad. Quiere saber para qué está, qué sentido tiene su vida, cuál es su mensaje” (Quiroz, 2000:31). Por eso, los viajes de los peregrinos son la reproducción de una comunidad primordial, en que se busca la redención y el sentido de

la vida humana en los santuarios. Las imágenes milagrosas y veneradas cumplen un papel aglutinador, “los participantes no se preguntan si se justifica o no la veneración de las reliquias, o si son auténticas. Tampoco se ubican en lugar preponderante las discusiones sobre los contenidos de la fe. Más bien aparece como esencial el simbolismo de la peregrinación y el poder ver a las veneradas reliquias como signo de redención”.⁹

Alrededor de las ferias se recrean una gran diversidad de elementos culturales de los pueblos. Ya he mencionado que peregrinar en procesión es una reproducción de la comunidad primordial, esto es así, ya que desde la preparación del viaje se rompe con la vida cotidiana. A lo largo de la travesía, que hasta hace pocos años se hacía a pie o a caballo, entre campos y montañas, se realizan comidas comunitarias, se reparten responsabilidades, se recrea una jerarquía basada en valores tradicionales. A la llegada al pueblo donde se encuentra el santuario, se continúa con estas relaciones, a las que se agrega la relación con la familia que los recibe; al igual que con los mayordomos o comités de fiesta que organizan la recepción a los peregrinos. Los peregrinos, y con mayor razón si llegan en procesión, llevan consigo elementos simbólicos reverenciales como danzas, estandartes, imágenes y sahumeros.

Las ferias, al ser un espacio fundamental de socialización regional, adquieren un marcado carácter de intercambio comercial. Buscando a los peregrinos llegan comerciantes que venden lo necesario para los rituales domésticos, como el copal e incienso y, por supuesto, las imágenes religiosas; también se instalan un gran número de puestos, donde los peregrinos y visitantes comen o pueden comprar ropa, herramientas de trabajo, sombreros y huaraches. Por supuesto no faltan las cantinas. En las ferias es central la presencia de danzas que llegan a honrar a Cristo o a la virgen milagrosa. Y también —antiguamente— hacían acto de presencia los corridistas. Así, las ferias son un lugar y un tiempo excepcional de encuentro y reconstrucción de las identidades de los pueblos surianos: “La religiosidad busca siempre celebrar sus fiestas en tiempos y lugares privilegiados,

⁹ Quiroz, 2000:31-32.

conjugando esta doble dimensión espacio-temporal. Es decir, armoniza la expresividad, el significado claro de unos días muy particulares, muy cualificados o señeros (por la ubicación que tienen en los diversos ciclos temporales) con unos sitios igualmente señeros y ‘elocuentes’ por su emplazamiento dentro de un contexto geográfico”.¹⁰

La característica de la imagen como “milagrosa” está dada, inicialmente, por la forma en que aparece; aparición que comúnmente reafirma la libertad y fortaleza social y económica de la comunidad. Bulmaro Baños Sánchez, de Tepalcingo, contó a Lilian Huicochea y Ricardo Chacón lo siguiente: “La imagen del señor de Tepalcingo se había aparecido en un lugarcito de una calle que se llama Rivapalacio, pegada a una barranca, se dice que al pueblo le dio mucho gusto que se hubiera aparecido el santito y pensaron en construir un templo. El jefe político que estaba en la cabecera, en Jonacatepec, y que mandaba en toda la región, quiso llevarse la imagen para allá. Dicha imagen, según platican, se hacía pesada cuando la llevaban rumbo a Jonacatepec. De ahí le tomaron amor a la aparición, y pensaron trasladarla a un lugar más céntrico del pueblo y fue donde hoy se encuentra para’ca, para este lado [hacia donde se encuentra el santuario de Tepalcingo] la imagen se prestaba, se alivianaba, se hacía fácil de pasarla y ahí fue donde se quedó en el lugar donde la imagen quiso”.¹¹

Los santuarios también son encrucijadas geográficas culturales. Por ejemplo, Tepalcingo se encuentra a la entrada de Tierra Caliente, es un nudo de confluencia de Puebla, Guerrero, Morelos y Oaxaca; se encuentra en un punto intermedio que permite intercambiar productos de las tierras calientes, templadas y frías, además de adquirir los productos necesarios para el ceremonial cotidiano (incienso, velas, sahumerios, imágenes). No es casual que la feria de Tepalcingo sea en la actualidad la

10 Maldonado, 1985:93.

¹¹ Entrevista realizada por Liliana Huicochea Vázquez y Ricardo Chacón Pérez, “Tepalcingo: 3er. Viernes de Cuaresma”, en *El Cuexcomate* no. 44, Suplemento de las culturas populares del estado de Morelos del diario *El Regional del Sur*, Cuernavaca, Morelos, 26 de abril de 1992.

mayor de la zona centro-sur y una de las más grandes del país. En Mazatepec, al poniente del estado, llegan productores, consumidores, danzantes, peregrinos y comerciantes de las zonas cercanas de Guerrero y Estado de México, que pertenecen a zonas complementarias en términos productivos. Pero también, las ferias son espacios en que se ejerce la autonomía económica regional porque son un mercado campesino. Su importancia fue tal, que en el siglo XIX se da una disputa entre Miacatlán y Cuautla, ya que las dos municipalidades celebraban el segundo viernes de cuaresma. “La feria y su recurrencia anual son factores de identidad colectiva, elementos de la conciencia local y regional, ocasiones para que se expresen muchas manifestaciones culturales que forman parte del patrimonio tradicional de una región; todo ello, en fin, como marco común que facilita la vinculación social entre habitantes de una vasta zona”.¹²

Las principales ferias de cuaresma a las que asiste gente de Morelos son: el primer viernes en que se honra al Señor de Chalma y en Amecameca al Señor del Sacromonte, ese mismo día, en Jiutepec, al Señor de la Columna. El segundo viernes, el Cristo Negro es honrado en Cuautla. El tercer viernes, en Tepalcingo se organiza, en honor al Señor del Pueblo, la feria más grande de la región. El cuarto viernes se realizan pequeñas ferias en Miacatlán (Cristo de la Vidriera) y Tlayacapan (Virgen del Tránsito). El quinto viernes en la Loma de Mazatepec se tiende la feria al pie del santuario del Señor del Calvario y en Totolapan se realiza la danza del Reto en honor al Cristo Aparecido. El martes santo en Huazulco, se reparte “agua de la Virgen” a todos los visitantes, y se realiza una gran feria, la segunda de Morelos por su tamaño. Existen otras ferias fuera del periodo de cuaresma como la de Tlaltenango en honor de Nuestra Señora de los Milagros, 8 de septiembre, y de la Preciosa Sangre de Cristo en Tlalnepantla.

Las ferias en Morelos son pues una peregrinación a un santuario, veneración a una imagen “milagrosa”; lugar en que se realiza y ejerce el comercio; también es un lugar de diversión

¹² Olivera, 1975:191.

y juego. Las ferias son un espacio privilegiado, para conocer e interrelacionarse con personas y pueblos de los lugares de la región sociocultural del centro-sur del país. Existe gente que asiste a más de una feria en un año y seguramente lo hará así a lo largo de su vida y, tal vez, continúe una tradición de varias generaciones. Los comerciantes especializados van de feria en feria; mientras que los productores que llevan a vender sus productos en la feria más cercana a su pueblo, después pueden ser peregrinos en otra. En el corrido *Las ferias de Morelos*, de Ignacio Trejo (sin fecha de publicación), se expresa este recorrido, esta interrelación cultural. Cito algunos fragmentos:

Ya va a terminar el año
van a principiar las ferias,
qué dices, chata, nos vamos
a otra tierra mejor que ésta
para que así vayas calmando
la pasión que en ti se encuentra.

Aunque vayamos sin tlacos
a esa feria de Amacuzac
ya ves tú que no me ataco
para sacarte a pasear
a la gran feria de Taxco
que hartó gusto me ha de dar.

A Tepalcingo nos vamos
a la feria de los tres viernes,
esa feria es de los buenos
de donde quiera ocurre gente
de Puebla y de Matamoros
y de la tierra caliente.¹³

De esta forma se va creando entre los habitantes de los pueblos surianos una identificación más allá de su entorno inmediato, un conocimiento de sus particularidades y diferencias y

¹³ Heau de Giménez, 1991:245-247.

se establecen relaciones comunitarias y personales. Se crea una identidad regional que se pondrá en juego a partir del segundo viernes de cuaresma de 1911, en el que en medio del bullicio de la celebración al Señor del Pueblo en Cuautla, Emiliano Zapata, Rafael Merino y Otilio Montaña ultimarán los detalles de la insurrección que tendrá lugar el 11 de marzo de ese año. Fue en las ferias de cuaresma donde se concentraba un gran número de personas provenientes de diversos lugares, donde se empezó a hablar de la buena nueva y donde la noticia empezó a circular y a llevarse a los pueblos: “Aquí [en Juchitepec] la revolución comenzó hasta que vinieron los maderistas, yo me enteré 40 días antes (...) porque fui con mi papá a la feria de Chalma y se hablaba de los rebeldes...”¹⁴

Los toros

*“Emiliano... tuvo dos errores:
uno, festejar con toros, vinos
y mujeres cada triunfo...”*
Venancio Guevara Pimentel¹⁵

En Hueyapan, pueblo situado en las faldas del volcán Popocatepetl, el hacendado daba un buey cada año para celebrar la fiesta del santo patrono, pero un día reclamó el pago de su piadosa aportación; como no había dinero, el pueblo decidió pagarle con tierra. Acordaron un método justo para fijar la cantidad: el hacendado y la gente de Hueyapan saldrían al otro día —de la hacienda y el pueblo, respectivamente—, se fijarían los linderos en el sitio del encuentro. Los de Hueyapan, seguros de que el hacendado tenía ya mucha tierra y de que no iba a madrugar por un pedazo de monte, durmieron tranquilos y se levantaron tarde. Estaban equivocados, atajaron al hacendado apenas a tres kilómetros de la iglesia del pueblo y allí se plantó la mojonera (véase Friedlander, 1977:82-83 y Warman, 1978:75-76).

14 Tomás Roldán Espejel, 1981.

15 Espejo, 1997:123.

En esta narración de la memoria colectiva del pueblo indígena de Hueyapan, aparecen varios elementos que nos permitirán entender el conflicto de los pueblos con las haciendas, además, que éste tiene una dimensión simbólica. En el relato aparece una clara referencia a una economía moral: para los de Hueyapan, el hacendado ya tenía suficiente tierra. Para los del pueblo, la tierra servía para el sustento familiar y comunitario; el hacendado, al buscar tierra con el único objeto de acumularla y enriquecerse con ella, rompía el sentido de “moralidad” en el que se movían las comunidades.

En el relato aparece simbolizado el complejo proceso de pérdida de tierras por parte de los pueblos a lo largo del siglo XIX. Los pueblos indios se enfrentaron con un cuerpo de leyes desconocido para ellos; leyes manejadas por una sociedad que exacerbaba los conflictos de clase, que buscaba apropiarse del territorio y desestructuraba los procesos sociales y culturales, y que funcionaba con fuertes tintes racistas. La pérdida de tierras es recordada por los pueblos de manera simbólica, plasmándose en ciertos casos en la representación de “los toros”, que constituyen un elemento importante, tanto en la economía agraria como en la constitución de fiestas. El caso de Hueyapan no es el único de despojo de tierras, debido a la intrusión o aprovechamiento por parte de los hacendados de la vida ceremonial de los pueblos (Warman, 1978:76).

La lucha entre los pueblos y las haciendas era cotidiana, se desenvolvía en los espacios públicos y ocultos. Las fiestas no eran ajenas al conflicto permanente por la tierra. Una constante fue la donación de toros para la fiesta del pueblo. De hecho, muchas danzas y festividades recuerdan, aún hoy, esta “donación” de las haciendas de los toros y su traslado realizado por “gente negra”, como bien recuerdan en los Altos. “La tradición oral relata que muchos mulatos jóvenes que trabajaban en la hacienda (de Pantitlán) iban a esa corrida luciendo prendas de seda”.¹⁶ En la celebración del cuarto viernes de cuaresma, en honor de la Virgen del Tránsito en Tlayacapan, en “El Plan” se

16 De la Peña, 1980:74.

presentaba la danza de Los Vaqueros, que era una representación de la fiesta de los toros y de cómo los trabajadores de la hacienda reunían el ganado para llevarlo a la fiesta, como una retribución al uso de las tierras de Tlayacapan. Las “donaciones”, como en el caso de Hueyapan, eran cobradas muchas veces con tierra que pasaba a manos de la hacienda. El hecho fue convertido en leyenda por los pobladores, una de las más extendidas es la del cuero de res. Victorino Jiménez Sánchez, veterano zapatista, habla al respecto: “Las tierras que trabajaban [los campesinos] eran de la hacienda; eran de la hacienda por cuestión de que sus antecesores, como la hacienda se daba a ayudarlos, que dizque a darles sombreros, cobijas, mantas, percales, azúcar... bueno todo lo que necesitaban... y ya que tenía una deuda regular, les decían que nada más les dieran un cuero de res de terreno como pago; y claro está, que decían un cuero, pues que tanto abarcaba un cuero de res por grande que sea. Y ya que estaban bien endrogados, al cabo del tiempo, los obligaban a que cumplieran con su palabra de lo que habían prometido. Iban a dar un pedazo de tierra, entonces, la hacienda, lo que hacía era mandar a rajar el cuero en correa y todo lo que media de largo el cuero de res [en correa] eso daban de terreno; entonces, ya no pudieron menos, porque les hacían firmar. Claro está que de esa forma se hicieron de todos los terrenazos y por eso se hicieron dueños”.¹⁷

La memoria colectiva reconstruyó el despojo, dándole su simbolismo: convirtiendo a “los hacendados en seres astutos y maliciosos” que utilizan la buena fe de los pueblerinos para despojarlos de sus tierras. En ese sentido, “los toros” aparecen constantemente en la representación simbólica del despojo. Ello se debe a la importancia que tenía el ganado vacuno en los trabajos de la hacienda, tanto de campo en las yuntas o en la transportación de la caña; como en el ingenio, ya que antes de la introducción del vapor, los bueyes eran la fuerza motriz.

¹⁷ Entrevista realizada por Plutarco García Jiménez al señor Victorino Jiménez Sánchez, exteniente de caballería, en Atlacahualoya, los días 8 de abril de 1979 y 11 de enero de 1981 (García Jiménez, 1995:21).

Para mantener un importante hato de ganado, las haciendas se posesionaron, no solamente de tierras para el cultivo de caña, sino cerriles, para que pastara el ganado. Isaac Perdomo, mayor del Ejército Libertador del Sur, comenta al respecto la situación de la hacienda de San Vicente: “En los meses de agosto y septiembre había rodeos como de quinientas reses, otras quinientas por allí, bueno, todos los cerros estaban llenos de ganado”.¹⁸ El ganado de las haciendas desplazaba al de los pueblerinos, como lo recordaba el mayor Perdomo: “Vivíamos allá en los ranchos, porque nosotros vivíamos en un rancho, de San Pablo así pa’enfrente, teníamos ganadito, y allá por cuidando el ganadito. Después ya no quiso Alonso que tuviéramos el ganado ai’, y nos sacó de ai’ porque dijo que iba a meter el ganado a llenar toditas esas rancherías, de Pala, Quilamula, Teolinca, y nos sacó de ai’”.¹⁹

Era importante el ganado para los trabajos en las haciendas, lo que requería un importante número de gente que lo arreara, trasladara y marcara. Por eso, cuando el padre de Isaac Perdomo recibió el permiso de arrancharse en sus tierras, tenían la obligación de “darle servicio a la hacienda en tiempos de rodeo... Y allí estuvimos de esclavos, porque ¡pues éramos esclavos! Nos mandaba traír, y nos llevábamos dos, tres días sin comer, porque no nos daba nada, la hacienda no daba nada, necesitabas llevar tus tortillitas aunque fueran frías. Y había días en que se estaba uno, dos, tres días, trabajando, dando rodeos, encerrando, jerrando...”²⁰

Debido a la importancia de las actividades relacionadas con el ganado, éstas se integraron a la vida ceremonial de los pueblos. La descripción, a principios del siglo XX de la concentración de ganado para ponerle las marcas de la hacienda, muestra esta actividad como “todo un rito” (Barrientos, 1991:15). Doña Herlinda Barrientos, nacida a principios de dicho siglo, refiere que para la realización de esta actividad

18 Entrevista con el Mayor Isaac Perdomo Martínez, realizada por Aquiles Chiu (Chiu, 1980:135).

se reunían todos los hombres de las haciendas y los lugares aledaños. Era una gran fiesta comunitaria, independientemente de que hubiera sido convocada por los hacendados: “Como la actividad se llevaba varios días, en la hacienda se mataban varios novillos cuya carne se asaba al pastor o se freía sobre comales de barro con manteca y sal; las mujeres llevaban ollas con frijoles cocidos, recaudos para hacer salsas, canastas con tortillas y platos de barro para comer. Mientras los hombres marcaban el ganado, las mujeres preparaban los alimentos, los cuales, a la hora necesaria, se consumían en grupo, amenizando el momento con anécdotas y comentarios derivados de la actividad y acompañados con agua fresca de limón con chía o de naranja endulzada con azúcar de terrón, en la que raspaban la fruta para sacarle de la cáscara más sabor; esta bebida era para mujeres y niños, ya que los hombres agregaban a la misma un buen chorro de aguardiente de caña, convirtiendo de esta manera el agua en ‘ponche’. Al concluir el trabajo, que posiblemente se efectuaba durante un fin de semana, toda la gente recogía sus pertenencias y se dirigía a sus chozas con lo cual la normalidad volvía a la hacienda y con ella la rutina”.²¹

En la actualidad, ha desaparecido esta actividad de herrar masivamente al ganado, sin embargo, existen ciertos elementos —mencionados en el relato— que han permanecido en los festejos de los toros. Por ejemplo, en la actualidad el “ponche”, con sus variantes locales, es casi una obligación para los festejos que se realizan de toros, tanto a los montadores, organizadores y público asiduo. Y por otra parte, las actividades relatadas por doña Herlinda han sido recogidas como en La Danza de los Vaqueros, que se escenifica en Mazatepec.

La Danza de los Vaqueros es expresión de la relación entre los hacendados y los trabajadores que tenían que ir a los campos por el ganado. La danza, a través de “relaciones”, narra cómo el *Señor Amo* pide al *Caporal* que vayan por el toro pinto, hijo de la vaca mora, que lo busquen en los potreros. Los vaqueros buscan infructuosamente al toro en diversos parajes que marcan los límites de Mazatepec. Finalmente, el *Terroncillo*, un

²¹ Barrientos, 1991:15.

pícaro, va en busca del toro y logra lazarlo, para posteriormente, llevarlo a *jugar* (montar) al pueblo. Al finalizar la danza, el animal es sacrificado y su carne —representada en la actualidad por medio de galletas u otros bocadillos— es repartida entre la gente del pueblo, utilizando frases chuscas dirigidas a cada uno de los presentes. Por cierto, en la tradición de Mazatepec se menciona que San Lucas, su santo patrono, es quién va en busca del toro y lo laza; en compensación, el hacendado le regala un toro, que es el atributo de este santo. “De allí ya agarró la tradición el hacendado de hacer cada año toros en el día del santo; y ya el pueblo le siguió”, nos dice don Albino Toledo, que ha puesto la *Danza de los vaqueros* durante muchos años.

¿Qué significa en Morelos “hacer los toros”? El festejo de “los toros” en la zona cultural zapatista consiste en la monta de novillos, toros, bueyes y, a veces, de vacas reparadoras y es un elemento importante de la cultura tradicional pueblerina. La importancia de esta tradición está, como aparece en *las relaciones* de la *Danza de los vaqueros*, en que la gente de los pueblos indios se va apropiando de una expresión cultural practicada inicialmente por los españoles.

El jineteo de las reses como parte de las celebraciones comienza en la época colonial. Probablemente, el festejo de “los toros” se fue desarrollando a partir de las labores que implican la crianza de ganado y su utilización en las labores agrícolas, como nos lo muestra la danza que hemos mencionado. A ello le debemos agregar la importancia que le daban los españoles al toreo de a pie, como elemento fundamental en los festejos civiles y religiosos. Ya en el siglo XVIII, los toros eran parte integral de las celebraciones, como queda expresado en Tlayacapan: cuando el sacerdote intentó prohibir una corrida en 1756, los vecinos quemaron su casa y lo obligaron a huir. Igualmente, al sacerdote de Temoac, ante el intento de prohibir la danza de Santiago, el pueblo le respondió celebrando dos días de corridas de toros, bailes y fuegos artificiales (Taylor, 1998:54-55). Los viejos de la región recuerdan que sus mayores narraban cómo se hacían “los toros” en la época de las haciendas. Estos relatos refieren claramente cómo los pueblos indígenas de entonces fueron

arrancando el festejo a las propias haciendas, hasta hacerlo suyo (Morayta, 1992:12).

La red social alrededor de los toros

*Me dijo Héctor Vicario que en esto de la toreada
más vale tener amigos que monedas de oro y plata.*

Isaías Alanís²²

Como hemos visto, en el caso de Mazatepec y los relatos de Herlinda Barrientos, el acarreo de los animales se inscribía como parte de las celebraciones comunitarias y las dedicadas al santo patrono del pueblo.²³ En ese sentido, el festejo de los toros es parte importante de la organización pueblerina: “*los toros*, son parte de las celebraciones de las mayordomías, pero por la manera en que se organiza el festejo en sí, tienen mucho de mayordomía. El trabajo colectivo y recíproco, el afán de prestigio, la mediación entre iguales y entre desiguales son elementos principales que mueven su realización, tanto en lo local como en lo regional” (Morayta, 1992:17).

Los del “gusto” por los toros van creando una serie de relaciones, que pueden ser informales y transitorias, como echar la mano en el corral, pero pueden llegar a formalizarse y perdurar en el tiempo, a través del compadrazgo o incluso hacerse cargo de una mayordomía. “Nos ayudamos los montadores, si yo salgo a tierra caliente, tengo amigos de por allá que son montadores y no tengo donde quedarme, ellos me dicen ‘quédate en mi casa’. Si vienen acá, yo les retribuyo, yo les ofrezco mi casa”.²⁴

En Morelos se le llama ser del “gusto” a las personas

22 “Sonesito para cantar con mis amigos”, corrido editado en el CD *Tierra Natal*, producido por el H. Ayuntamiento de Jiutepec 1997-2000.

23 Esto continúa siendo una práctica de los pueblos, los barrios y hasta de colonias urbanas. En los últimos años, existe un generalizado proceso de profesionalización, lo

del pueblo que expresan el deseo de participar en algún tipo de acción que aporte algo a la vida ceremonial de la comunidad. Así, se danza por “gusto”, como decía don Adán de Nepopualco, “me gusta el *gusto* por eso pongo Los Negritos”. Los Negritos es una danza de los Altos de Morelos. Los corridistas se asumen como *del gusto* y así lo expresan en su *Saludo* al momento de presentarse ante el respetable a la fiesta o reunión en la que van a tocar. Así mismo, otros componentes de la fiesta de los toros son los participantes, *los del compromiso*, *la palomilla*. Estos son grupos con relaciones de identidad comunes, como la pertenencia a un barrio o el compartir un oficio. De lo lucido que resulte el festejo dependerá el prestigio del grupo, adquiriendo mayor presencia en la vida cotidiana de sus pueblos; en algunos casos, organizar *los toros* es un paso previo para compromisos mayores como una mayordomía. El festejo de *los toros* está lleno de simbolismo sagrado, como en Cuentepec, donde se realiza una corrida en honor a los Santos Difuntos o *El toro de once* de Jiutepec. En este último lugar, el animal, engalanado con flores y cadenas de papel, recorre las calles, acompañado de la música de viento, cohetes, *cuetes* y la algarabía de la gente. Este evento es una simbiosis de la concepción de la historia y la permanencia de la comunidad, ya que se recuerda cuando se iba a caballo a los cerros, donde pastaba el ganado y se arriaba para las montas. Igualmente, es una expresión, en que lo sagrado no es un espacio ajeno a la vida cotidiana; el toro de once, el primero de los festejos, se monta en solitario, en honor al Señor Santiago, patrono del pueblo.

Los toros y la revolución

Las redes sociales que se van tejiendo en torno de “las palomillas” (nombre actual que se da al grupo de muchachos que siguen a “los toros” y se apoyan mutuamente para conseguir una monta y cuidarse en el corral), entre los compradores y vendedores de ganado; los mayordomos y organizadores de las fiestas; y entre los pueblos, son un sustento básico en la organización interna de los pueblos y lo fueron, por lo tanto, para el proceso de organización del levantamiento armado.

Escuchemos nuevamente a don Victorino: “Me empecé a dar cuenta [de que se preparaba la revolución] porque empezaban a ir a varios pueblos a traer toros allá a mi pueblo, y como mi tío tenía ganado les prestaba toros sin renta el primer año, ya el segundo, media renta y los que querían estar amansando año por año, traía los toros aquellos ya de trabajo, verdad... de un año de trabajo a cambio de otros toros para amansar, porque pues esos no tenían ninguna renta. Yo conocía toda aquella gente que iba así a achaque [de pretexto] de traer toros. Eran de Huaquechula, Santiago Tetla, San Diego, San Juan Vallarta, Cacalozúchitl y Tejupa [pueblos del estado de Puebla]... Y cuando comenzaron a controlarse a hacer sus acuerdos, entonces avisaron que legalmente ya no querían toros, que... ya tenían animalitos para trabajar; pero no era por eso, era porque empezaba el control, y ya entonces se pusieron de acuerdo con los de aquellas ordeñas a modo de que pudieran sacarles los alimentos... y había gobierno allí en mi tierra [Tepexco], estaba un tal Silvestre Rojas con un destacamento, pero como nosotros vivíamos en la orilla se nos hacía fácil sacarles alimentos y se los llevábamos. Los cántaros que me servían para la leche, eran para que les lleváramos algo, ya cuando se llegó el día que se iban a ir, ya estaban de acuerdo, tal vez por otros estados ¿verdad?, eso sí no sé, pero aquella gente que se estaba reuniendo allí avisó que ya no lleváramos alimento ni agua... ¿Por qué? Pues porque ya no tardaba la revolución...”²⁵

Los miembros de la palomilla tienen diversas responsabilidades: cuidar al montador con un sarape, poner correctamente las espuelas, curar las heridas y, llegado el caso, asistir a su funeral. Así, al compartir los festejos, se van creando relaciones de amistad y lealtad que duran años. En momentos de crisis social, las primeras personas a quienes se recurre y en quienes se confía, son esas viejas amistades que han pasado la prueba de la vida y la muerte. Esta integración

²⁵ Entrevista con Victorino Jiménez Sánchez, exteniente de caballería, realizada por Plutarco García Jiménez, en Atlacahualoya, los días 8 de abril de 1979 y 11 de enero de 1981 (García Jiménez, 1995:21-22).

comunitaria, en donde los lazos de confianza se estrechan entre los participantes, tuvo un papel importante en la construcción de la red social que sustentaría el levantamiento de los pueblos del sur como aparece con claridad en el siguiente testimonio de Amador Acevedo, coronel del Ejército Libertador del Sur: “Yo ya lo conocía [a Emiliano Zapata]. Mire usted, en 1909 yo comerciaba con ganado y con este motivo fui a Tlaquiltenango, donde vendíamos todo el ganado. Cuando llegué se celebraba la fiesta de la Candelaria. A mí me gustaba el caballo, ya que teníamos suficientes y estaba joven. Zapata también era magnífico jinete y le encantaban los toros, además era muy bueno para lazar. Bueno, pues nos juntamos en los toros y ahí fue donde nos conocimos; me lo presentó Catarino Perdomo, tío de Elpidio Perdomo, que tendría en aquel tiempo unos diez u once años; también me presentaron a Emigdio Marmolejo que después fue general zapatista. ¡Bueno para el caballo también ese hombre! Pues en los toros estuvimos tomando cervezas y copas, toreamos y esas cosas; por cierto que esa vez el toro le lastimó una pierna a Emiliano Zapata. Comentando lo del accidente y tomando copas fue como nos hicimos amigos”.²⁶

Esa amistad llevó a Emiliano, iniciado el conflicto, a buscar a su compañero de palomilla. Pero la importancia de los toros, como un símbolo y un espacio de sociabilidad, queda plasmado en la “Bola de la historia del pronunciamiento del general Emiliano Zapata o la traición de Federico Morales”, de Marciano Silva. En este corrido se relata cómo Emiliano después de reunirse con la gente de Anenecuilco, el 30 de agosto de 1911, se vuelve a declarar en rebeldía y encabeza una cabalgata de Ayala a Chinameca, donde se reúne con otros rebeldes. Allí en Chinameca, durante dos días *juegan* a los toros, en el transcurso del festejo seguramente llegaron a acuerdos:

Salieron de Ayala rumbo a Chinameca

²⁶ Entrevista con Amador Acevedo, coronel del Ejército Libertador, realizada por Píndaro Urióstegui M., México, Distrito Federal, 23 de junio de 1970 en Testimonios del Proceso Revolucionario, Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1987 (Citado por Pineda, 1997:64).

donde se reunieron todos;
pidieron permiso con toda presteza
para jugar unos toros.

Dos días de toros jugaron,
nos quedan como recuerdos;
y un hombre vil por trasmano
mandó un parte hacia Morelos.

La gente de Morelos sabía que Emiliano era del “gusto” y que participaba en las fiestas de pueblo, con toda la parafernalia que las acompaña, como lo refirió Serafín Robles, su secretario particular: “Tengo la seguridad de que en el sur, no había otro charro como don Emiliano Zapata, pues era montador de toros, lazador, amansador de caballos y travieso como el que más en charrerías, pues también picaba, ponía banderillas y toreaba a caballo y también a pie”.²⁷

Montar toros no sólo es expresión de un acto individual de valentía, sino que al hacerlo se participa en el ceremonial de los pueblos, por eso en Jacalpan, cuando el pueblo fue tomado por los zapatistas, éstos fueron recibidos con júbilo por la población, que organizó una corrida de toros en donde Zapata tuvo que dar unos capotazos, conforme a los informes que en noviembre proporcionó el diario *El País* (citado por Ávila Espinosa, 2000:204).

Como vemos, la presencia de la fiesta de los toros continúa con fuerza en plena guerra, dedicando recursos para su sustentación; por eso en el corto período de relativa paz del año, los diferentes jefes organizan corridas, al igual que el mismo Zapata. El 25 de enero de 1916, el señor Pablo Ayala, vecino del pueblo de Santiago Tepetlapa, denuncia al general Marino Sánchez porque “se están haciendo los trazos para la construcción de una plaza de toros en un terreno de mi propiedad”.²⁸ Don Pablo tenía sembrado de jitomate aquel terreno y solicitaba que no se construyera la plaza en él. En la misma misiva, de

²⁷ Citado por García, 1987:246.

²⁸ AGN-FEZ, caja 11, exp. 3, f. 18. La carta mencionada ubica a Santiago Tepetlapa en Yautepec, pero el pueblo está en el municipio

forma posdatada, se advierte que los trabajos estaban a punto de dar inicio, “pues según sé la primera corrida será el día 13 del entrante febrero”. Es interesante mencionar lo que Emiliano Zapata puso al margen de la carta: “como lo pide libere orden al Gral. Marino Sánchez para que no perjudique en sus sembrados a reserva de que si pretende utilizar el lugar lo haga cuando este se encuentre libre”; la fecha de la respuesta de Emiliano es el 26 de enero de 1916.

El involucramiento de jefes, oficiales y soldados en la organización de la fiesta de toros, significa que se reprodujo la comunidad pueblerina al seno del Ejército Libertador del Sur. Al interior del ejército se reprodujo la vida cotidiana del pueblo, sus códigos de honor y conducta, sus relaciones sociales internas, sus protocolos. Y en ese sentido, la fiesta y los toros fueron un elemento esencial de esta cultura pueblerina. Por eso, la guerra no interrumpió, entre los participantes activos y “los pacíficos”, esa cotidianidad, sino que fue reproducida, ya que la guerra misma era para sostener y asegurar su reproducción. De esta forma, desde Ajuchitlán en Guerrero, el 6 de abril del año de 1915, José Quintero comunica a Emiliano Zapata —por el tono del mensaje parece respuesta a una petición— que “Juan Rivera está dispuesto a venderle diez toros de lidia” y que serán entregados en agosto, “porque ahora están muy flacos y no sirven para la lidia”.²⁹

Este “gusto” de Zapata por los toros será determinante al momento de surgir la leyenda de que “Zapata no murió”, ya que se menciona que un toro laceado le *mochó* un dedo y que el cadáver presentado, como el de Emiliano, no tenía esa señal. Pero igualmente, el gusto de Zapata por meterse al corral de toros, permanece como un signo de orgullo entre algunas palomillas, como lo expresa Miguel Moyano *El Fantasma*, de Acatlipa: “luego nos dicen que los montadores no somos de fiar, pero, a ver dime, ¿no era Zapata un montador?, ¿no era uno de los nuestros?, ¡y de los buenos!”³⁰

Los corridos: el versar de los pueblos

29 AGN-FEZ, caja 7, exp. 4, f. 50.

³⁰ Entrevista con Miguel Moyano “El Fantasma”, Acatlipa, Morelos, el 3 de diciembre de 1992.

*Sabrán camaradas que soy un aldeano
que en los montes vide esa luz polar,
ahora con mis poemas, a sus dignas mercedes,
con un gran regocijo he querido ensalzar.*³¹

No se puede entender la subjetividad campesina de los pueblos sureños sin abordar un elemento fundamental de su expresión como los corridos, por eso, en este ensayo he recurrido constantemente a ellos para mostrar el pensamiento de los habitantes de los pueblos del sur. El contexto del corrido y sus trovadores es la fiesta pueblerina, las ferias regionales, las plazas, las cantinas, las fiestas familiares o el encuentro entre amigos. Como lo expresa Prócoro Vera Pineda de Temoac, al recordar su juventud: “Cuando había una pachanguita llegábamos en una esquina si estaba la fiestecita enfrente, apenas nos oían cantar salían a invitarnos a que pasáramos al patio y entonces cantábamos un saludo:

Con cuánta vehemencia
se escuchan las frases
de aquel que un saludo dirige al llegar
de un idilio afable el lenguaje
que aquí en nuestro pecho
se viene a grabar”.³²

Los corridos o bolas sureñas son una expresión poética-musical, y es una de las principales fuentes escritas generadas por los pueblos del sur, anteriores a la revolución. Hay ecos de los corridos que se cantaban en Morelos durante el siglo XIX, que pertenecen al período llamado de *la tradición oral* (véase Heau de Giménez, 1991:46-49).

Ignacio Manuel Altamirano describe, en *El Zarco*, una novela fiel del espíritu liberal del siglo XIX, cómo un grupo de

³¹ *Saludo* anónimo, Heau de Giménez, 1991:248.

³² Entrevista con Prócoro Vera Pineda, “Las glorias pasadas: corridistas de Temoac y Huazulco” en *El Cuexcomate* no. 41, 24 de febrero de 1992.

bandidos interpreta unos corridos: “En la tarde el Zarco le trajo [a Manuela] a dos bandidos que cantaban acompañándose de la guitarra y les encargó que entonaran sus mejores canciones. Manuela los vio con horror; ellos cantaron una larga serie de canciones, de esas canciones fastidiosas, disparatadas, sin sentido alguno, que canta el populacho en los días de embriaguez. Los bandidos las entonaban con voz aguda y destemplada de los campesinos de la tierra caliente, voz de eunuco, chillona y desapacible, parecida al canto de la cigarra, y que no puede oírse mucho tiempo sin un intenso fastidio”.³³

Hay que recordar que Altamirano era un liberal, originario de Chilapa, pueblo indio en los límites de la zona centro-sur de la república. Así pues, su narración nos muestra una estampa cercana a la realidad que él conocía, por supuesto permeada del racismo ilustrado y progresista de los liberales. Por lo que al texto se refiere, después de hacerle una rigurosa profilaxis, nos muestra ciertos elementos que se pueden observar en la interpretación de los corridos sureños, como “la voz aguda y destemplada”.

En la *Loa a Agustín Lorenzo*, existen expresiones de estos corridos “sin sentido alguno que canta el populacho”. Estas canciones están integradas al libreto de la *Loa*; establecen diferentes momentos de tensión en los diálogos de los actores, mismos que interpretan los cantos, que vienen marcados en los libros. Seguramente estos “cantos” de la *Loa* pertenecen a la etapa de la tradición oral, y al ser plasmados en el libreto se han preservado. Ya que, como comenta Catalina Heau de Giménez, los corridos de tradición oral no sobreviven más de dos generaciones. La temática que se aborda es variada. Agustín Lorenzo canta una añoranza a su madre:

De la madre que me engendró yo era todo su querer,
en su brazo me arrulló y hoy me dejó padecer, ay.
Ay madre mía de mi vida, me dejaste sin consuelo,
te fuiste, adorado cielo, te fuiste prenda querida, ay.

³³ Altamirano, 1977:143.

Y se llegó tu partida y yo quedo abandonado,
hasta robar me he tirado, ese es mi sentimiento, ay.
Como la pluma en el viento solitito me he quedado, ay.

En la *Loa*, destacan los cantos de crítica social; por ejemplo, los bandidos entonan la siguiente canción, turnándose los versos entre los bandidos González, Agustín, Santellán y Madera:

Ay válgame Dios qué penar
qué gobierno tan tirano,
tiene al suelo mexicano
según se llega a notar, ay.

Ya no ha de haber libertad
según lo estamos mirando,
todo el oro lo están sacando
los soldados extranjeros, ay;
cuándo nuestra paz veremos
tristes indios hasta cuándo, ay.

En fin, tienen a mi país
la España bajo sus pies,
y el gobierno francés
traerá la corte marcial, ay.

Es fuerte la crítica social y se engarza con lo que abordaremos sobre el liberalismo popular en el capítulo V. González, uno de los bandidos que acompaña a Agustín Lorenzo, canta:

Ay, hasta cuándo y hasta cuándo cesarán nuestros tormentos
hasta cuándo y hasta cuándo no seremos insurrectos.

Ay, la Patria llora y gime bajo el miserable yugo,
de ese gobierno extranjero que le roba lo que es suyo, ay.
Ay, la libertad se oculta por infames sinsabores,

por tanto que le han saqueado los malditos españoles, ay.

Ay, lucharemos por la paz, lucharemos por la unión,
hasta que la libertad brille en nuestra gran Nación, ay.

Vamos prestos a defenderla como hombres de mucho honor,
¡Qué viva México entero! ¡Qué viva su población!

Posiblemente, a la *Loa* se integraron corridos de la tradición oral que se entonaban en la región desde la época de la independencia. A principios del siglo xx, a partir de la generalización y la popularización de las imprentas, empezó a circular una literatura popular que narra milagros, accidentes, asesinatos, vidas ejemplares de santos, novenarios de posadas. El corrido se encontraba en la, llamada por Heau de Giménez, fase mixta, es decir en transición entre el periodo solamente oralizado y la utilización de la palabra escrita. Los corridos se imprimían en papeles sueltos de colores, las llamadas *hojas volantes*; en ocasiones, junto a las letras se grababa una imagen. Los corridos así impresos participaron de este auge de la literatura popular. La palabra escrita cumplía un papel de refuerzo del aprendizaje oral como comenta Isidro Alarcón Dávila: “Había señores que vendían los corridos, entonces como a nosotros nos gustaba cantarlos, los comprábamos y los repasábamos. Ya para cuando íbamos a cantar, ya los teníamos en la cabeza”.³⁴ Entre los muchos autores morelenses, el más conocido fue Marciano Silva, llamado por Federico Becerra “el gran versista y poeta de Morelos”. Sus letras eran reproducidas en las imprentas de las ciudades de Puebla y Cuautla. Los publicistas, que muchas veces eran los mismos autores, iban de plaza en plaza de los pueblos; su presencia en las ferias de Cuaresma y en las cantinas era imprescindible. Cantaban los corridos y vendían las mentadas hojas volantes, enseñando a sus oyentes

³⁴ Entrevista con Isidro Alarcón Dávila, realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, “Las glorias pasadas: corridistas de Temoac y Huazulco”, en *El Cuexcomate* no. 41, 24 de febrero de 1992.

las melodías con sus bajos quintos, que eran los instrumentos de cuerda predominantes. Posteriormente, la letra con su música era reproducida en las fiestas, en las parrandas. Es importante señalar que los corridistas, los trovadores, “los del gusto”, siempre fueron campesinos, no eran cantantes profesionales. Tocaban el *bajo quinto*, instrumento con gran sonoridad que permite que su sonido se imponga en espacios abiertos como plazas, huertas, patios rodeados de tecorral; un lugar importante para ser tocado el bajo quinto era en las cantinas permanentes o en las trashumantes que se colocaban en las fiestas pueblerinas. El maestro es acompañado por su segundero.

El aspecto protocolario es importante, ya que se solicita permiso para presentarse y se realiza con un “saludo” a la concurrencia; al tocar existen diversas modalidades en donde los trovadores asistentes pueden competir; al retirarse los trovadores del lugar, se toca una despedida. Este aspecto ceremonial cubría, en buena medida, parte de la vida rural morelense a principios de siglo. Hay corridos que llegan a durar 20 minutos, lo que exige un gran nivel de atención y reflexión por parte de los oyentes, ya que las letras son complejas. El corrido forma parte de la vida ceremonial y las redes sociales de los pueblos, como hemos mencionado constantemente, siendo actor importante en las ferias de cuaresma, las fiestas patronales y, por supuesto, en los toros. La bola sureña está hecha para su difusión fuera de los especialistas, debido a que la melodía es sencilla, y basta aprenderse la letra para poder interpretarlas. Como lo señala Isidro Alarcón de Huazulco: “Los grandes poetas empezaban de jóvenes escuchando corridos y ya de grandes quedaron con las ganas. Al oír los corridos, ellos compusieron más, ellos ya fueron compositores, ya los trovaban y a nosotros también nos gustaban los corridos, comprábamos las hojas y nos poníamos a estudiar y como oíamos cómo cantaban se nos grababa la melodía de los corridos. Llegábamos e íbamos al campo o en la casa cuando teníamos tiempo, ahí estábamos corrigiendo y ya en la noche ya nos la sabíamos e íbamos a cantar pero ya no teníamos que andar mirando la hoja y ya la llevábamos en el sentido, las partes que íbamos cantando”. Similares recuerdos

tiene Prócoro Vera Pineda de Temoac: “Los corridos los estudiaba uno en las horas libres, por las noches se reunía uno en las esquinas. Salía uno apenas oía el sonido del bajo quinto y nos reuníamos. Las noches estaban muy silenciosas y se oía a lo lejos. Yo me aprendí algunos corridos nada más oyendo. Se reunían muchas personas, hasta diez; uno cantaba un corrido, otro cantaba otro.”

Todas estas características hacen “posible, entre otras cosas, la acción o la reacción unificada de una colectividad como sujeto histórico”.³⁵

La “zona cultural” de difusión del corrido, desborda en mucho los límites administrativos que se le pusieron a partir de 1867 al estado de Morelos. Por ejemplo, Juan Montes y Marciano Silva, son conocidos en una gran región por el Valle de Toluca y Amecameca; en el sur de Puebla, por los rumbos de Izúcar de Matamoros y Chietla; en el norte de Guerrero y, por supuesto, en Morelos. Como bien se puede observar en los mapas, las zonas de difusión de los corridos y los lugares donde el zapatismo es considerado algo propio, coinciden (Heau de Giménez, 1991:62-67).

En los corridos se expresaba la cosmovisión de los campesinos (amor, vida, identidad). Dice don Prócoro: “la mayoría de los corridos son para cantarle a las chamacas...”

Oye Ignacia quiero que escuches mis súplicas
voy a decirte cuál es mi ilusión frenética
aunque carezco de práctica y política
yo te suplico que conmigo seas benéfica

Quiero que escuches de mis labios este prólogo
que te dirige el autor de este facsímile
dijo Minerva saca copias del catálogo
y con cuidado a esa jovencita escríbele.³⁶

...a la vida...

35 Rajchenberg, 1997:2.

36 Corrido “Coplas a Ignacia”, escuchado a Teodoro Santamaría de Tlayacapan.

Ay de mis tiempos pasados
ya no los volveré a ver
que lo pasado pasado
es imposible volver
como si el árbol caído
no vuelve a reverdecer
(...)
En esta vida prestada
comprendo que así lo es
no es bueno engreírse con nada
olvidar lo que ayer fue
al fin hoy no soy nada
nada soy, nada seré.³⁷

...y también de la muerte...

Cada vez que oigo tocar
se me quita la tristeza,
parece que oigo cantar
a Juan Montes una pieza.

Pues mi Dios lo dotó con un bello saber
y un sentido atroz que cobija su mente de él;
yo le ruego a mi Dios que la paz se la dé
y éstos son los deseos que les desea un amigo fiel.³⁸

Más que mensajes ideológicos obvios, permitía apropiarse de la palabra escrita, para que, llegado el caso, con ella expresar sus sueños, necesidades y la reflexión política, su percepción de la explotación y la necesidad de una revolución

37 Corrido “Los tiempos pasados”, escuchado a Mauro Vargas de Apatlaco.

38 Fausto Ramírez. Corrido “Despedida en honor de Juan Montes”. Tomado de Heau de Giménez, Catalina, *Así cantaban la revolución*,

como lo expresa el corrido “¡Qué viva Méjico! Corrido a Le-
yva” copiado por Martín Urzúa en 1910. Cito unos fragmentos:

Que viva Méjico y que muera España
y los que pretenden el interés
vámonos todos a empuñar las armas
para pelear nuestro deber.

Estos hacendados quisieran tener
un buen presidente para su favor
que los mexicanos y toda la gente
manchen con su sangre los campos de honor.

República indiana yo ya me despido
a dónde están estos hombres guerreros
los que defendieron la patria mejicana
sin interesar ningún dinero.³⁹

Fin de la fiesta

Las fiestas de los pueblos surianos se caracterizan por su ritual, aunque los pueblos son poco devotos; las fiestas pueblerinas se resisten a la reglamentación ortodoxa de la iglesia oficial y se niegan a someterse a la autoridad del clero. En las fiestas de los pueblos de Morelos, se mezclan lo mismo ceremonias y boato prehispánico y español. Estas ceremonias despertaron el rechazo, primero de los sacerdotes que las consideraban idolatrías y supersticiones ajenas a la ortodoxia católica, tenemos algunos ejemplos: El cura de San Salvador Ocotepc dijo de su ministerio: “con crecido trabajo ha reducido a estos pobres a la Ley de Dios lo que en estos altos vivían con toda libertad (...) los halló muy colmados de abusos, arreglados a las costumbres supersticiosas de sus antepasados”.⁴⁰

Posteriormente, esta visión de rechazo a lo considerado *indio*

³⁹ Heau de Giménez, 1991:243-244.

⁴⁰ Citado por Taylor, 1998:78.

fue adoptada por los liberales, sin abandonar del todo y quizá íntimamente, la visión anterior. Los liberales consideraban las fiestas como enemigas del progreso, ya que generaban dispendio y eran expresión de fanatismo religioso, contrario al desarrollo de la era positiva y resaltaban la embriaguez de los indígenas. Francisco Pimentel lo refleja a cabalidad:⁴¹ “Mientras que los indios estén embrutecidos y degradados, mientras no tengan necesidades físicas y morales, ideas de patria, honor y deber, ¿será posible que formemos un verdadero pueblo? (...) Para que una nación sea fuerte y respetada de las otras, es preciso que esté animada del espíritu nacional que conduce a sus miembros a subordinar su interés personal al general”.⁴²

Miguel Salinas narra el ascenso al cerro de Xoxotzin por los pueblos indios de Tlaquiltenango, Jojutla, Tlatenchi, Tehuiztla, Xoxocotla, en un ritual ligado al ciclo de lluvias. Menciona que la reacción de los indios dependía de las señales. Si anunciaban escasas lluvias: “Los habitantes al recibir la triste nueva, quedaban consternados y tristes; pero si la noticia era halagadora, se entregaban a la bebida de licores espirituosos, y durante toda la noche, bebían y bebían, sin distinción de sexos, tal vez ni de edades, y llegaban en su frenesí a los mayores excesos de la ebriedad. Aquellas orgías deben de haber sido tan brutales y tan espantosas como las bacanales romanas, como las griegas que nos pintan en su idilio titulado *Las Bacantes*”.⁴³

Los indios eran despreciados y discriminados, pero a la vez asustaban “sus orgías brutales y espantosas.” Con el liberalismo, la religiosidad popular intentó ser relegada a la esfera privada y a la interioridad de los templos, donde el control del sacerdote era más factible. Se buscaba quitarle espacio para el desarrollo de la vida y la cultura comunitaria; en los

41 Francisco Pimentel fue arqueólogo, lingüista, historiador y escritor, además, miembro de varias sociedades científicas y literarias de Europa y América. Salvador Rueda se refiere a él como aristócrata, monarquista, pero liberal en sus concepciones del mundo y de la realidad,

pueblos se encontraban los *xantocalli* (adoratorios, ermitas o capillas) y los cerros coronados de cruces. Por eso las reformas liberales (sean borbónicas o republicanas) intentan despojar a los pueblos de sus cajas de comunidad; dejar a los santos sin las tierras de las cuales los pueblos podían obtener recursos para el culto; despojarlos del derecho de ser enterrados en suelo bendito. El conjunto de reformas liberales era un ataque a las instituciones pueblerinas, porque la autonomía de los pueblos se había construido en torno a su vida religiosa. Por ejemplo, los argumentos que esgrimieron en 1750 los entonces barrios de Santo Tomás Popotlán y Ostocopan, para separarse de San Martín Temoac para poderse constituir en República de Indios y adquirir la facultad de celebrar elección de gobernador y oficiales de república, fueron que habían contribuido puntualmente con los tributos, por haber fabricado campanas y porque “tenemos entierros, ornamentos, pila baptismal y más necesario [para el culto]”.⁴⁴ Por lo anterior, “Hemos deliberado en el presente año, separarnos del gobierno del pueblo de San Martín Temuac”. En el documento asentado en un acta del Juzgado de Indios, se señala que se tienen “forenta y tres y medio tributarios”. Los naturales de Popotlán y Ostocopan, solicitaban “asimismo se nos admita separarnos los santos sacramentos, bautismo, confirmación y entierros” y que pudieran elegir según las Leyes de Indias “gobernadores, alcaldes, topiles, alguaciles mayor, naturales de nuestro barrio y que por ellos queremos ser gobernados”.⁴⁵

La licencia les fue concedida, sin embargo, la única iglesia existente era la de Santa María, por lo que los de Santo Tomás se dedican a construir la correspondiente a su santo patrono. Por ello, en 1755 solicitan al virrey se les dispense ir a trabajar a las minas de Huautla, ya que se encuentran construyendo su iglesia. Estos hechos —el proceso de adquisición de autonomía— adquieren una gran fuerza simbólica y es representado como un mandato divino, ya que en la tradición

44 AGN/Ramo Indios, vol. 56, exp. 57, fs. 117-118 vta.

⁴⁵ AGN/Ramo Indios, vol. 56, exp. 57, fs. 117-118 vta.

oral se menciona que la imagen de Santo Tomás era llevada a Cuautla para ser reparada, y que a su paso por Popotlán se negó a continuar su camino, quedándose en el sitio actual. Por lo tanto, la desamortización de los bienes de las corporaciones no sólo significó un duro golpe económico a las comunidades, sino que atacaba sus bases de reproducción y defensa de la comunidad no sólo material sino simbólica. De allí una resistencia total a las mismas. Esto sucedió por ejemplo en Anenecuilco, donde: “se les prohibía celebrar todo acto religioso públicamente si no es en el interior de los templos, bajo la pena de ser suspendido el acto y castigados sus autores, y si el acto tenía la solemnidad que ellos acostumbraban, es decir, procesiones solemnes por el número tan grande de personas que concurrían corriendo el riesgo de pasar en la cárcel de dos a seis meses de prisión”.⁴⁶ La resistencia se desarrolló desobedeciendo, pagando multas o entablando juicios de amparo.

Por eso, y como una forma de recuperar sus espacios rituales, simbólicos y materiales, en una fecha tan temprana como junio de 1911, los pueblos reivindicaron, como parte de “las libertades conquistadas en la revolución”, las procesiones públicas, mismas que defendió Zapata y que habían sido prohibidas por los liberales; así informaba el Secretario de la Diócesis de Cuernavaca a los sacerdotes de la jurisdicción eclesiástica, previniéndoles de no violar las leyes liberales vigentes,⁴⁷ como veremos más adelante.

46 Archivo de Anenecuilco, carpeta 7, f. 19r. Citado por Hernández Chávez, 1991:197.

⁴⁷ *Boletín Oficial y Revista Eclesiástica del Obispado de Cuernavaca*,

Capítulo V

El regreso de los dioses:

Antonio Pérez, Tepoztécatl y Agustín Lorenzo

En la conformación de la identidad regional morelense, adquiere relevancia la manifestación de tres héroes culturales. En ellos se combina la historicidad (Antonio Pérez), el mito fundador (Tepoztécatl) y la leyenda (Agustín Lorenzo). A través del análisis de estas tres manifestaciones, podremos ver la apropiación de espacios por parte de los pueblos y la creación de un discurso de resistencia. Estos héroes culturales son recordados en la historia oral y recreados en representaciones (Tepoztécatl y Agustín Lorenzo). La característica común que tienen estos personajes es que son una expresión de la continuidad de la cosmovisión prehispánica a la que se incorporaron elementos del catolicismo colonial y, en el caso de Agustín Lorenzo, del liberalismo popular. Estos personajes formaron parte de la visión del mundo pueblerino al momento del estallido revolucionario. Su presencia nos llega hasta la actualidad.

Hombre-dios

He utilizado este concepto desarrollado por López Austin en su libro *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl* (1988), porque nos permite explicar diversos procesos sociales en la región, en los cuales existe una continuidad con el universo cultural prehispánico. Esto es algo mencionado por el mismo López Austin, cuando ve al Tepoztécatl y los ritos asociados a él como expresión de una creencia vinculada al concepto hombre-dios, de origen prehispánico. La misma percepción tiene Serge Gruzinski en su libro *Los hombres dioses de México. Poder indio y sociedad colonial siglos XVI-XVII* (1989), al relacionar a Emiliano Zapata con los hombres dioses.

Sigo totalmente a López Austin en su conceptualización de hombre-dios. Al momento de la conquista, los españoles encontraron que los pueblos indios adoraban a un conjunto de hombres que realizaban “milagros”, dichos hombres fueron acusados por los frailes de nigromantes, hechiceros, de realizar pactos con el diablo y fueron marginados de la sociedad colonial. Estos hombres, y sus antepasados, fueron tenidos por dioses. Entre estos personajes se encontraban guías de peregrinaciones, gobernantes y practicantes de la nigromancia. Muchos de ellos usaban el nombre de algún dios. Eran más que un simple hombre, y se confundía demasiado con el dios. En el mundo prehispánico el dios puede andar sobre la tierra, ya sea en forma divina, ya animal, ya humana. López Austin¹ distingue las siguientes manifestaciones de los hombres-dioses:

- a) El dios protector, uno por cada pueblo.
- b) Los primeros padres, guardas y representantes del dios, de los que desciende todo el pueblo.
- c) Los representantes del dios y servidores, capacitados para interpretar la voluntad divina, escuchando el mensaje del dios y repitiéndolo al pueblo.
- d) Los cargadores del dios, que son los únicos que pueden llevar la imagen o el envoltorio sagrado.
- e) Los guías del pueblo que ejecutan los mandatos del dios.

Estas manifestaciones de los hombres-dioses tuvieron una continuidad bajo el nuevo orden social traído con la dominación española, ya que “...cuando la conquista de los europeos dio al traste con las instituciones políticas indígenas y sembró el desconcierto y la desesperanza, fue necesario nuevamente el caudillo emanado en forma espontánea que se echara a costas el cargo de dirigir el grupo. El pacto fue hecho durante el sueño”.²

Algo penetra en los hombres y los hace participar de la naturaleza de los dioses. Al parecer, este “algo”, que todos reciben en el momento del parto, es más intenso en los hombres dioses, en su papel de intermediarios y depositarios. Las imágenes de los dioses, y por lo tanto, del hombre que los

¹ López Austin, 1988:115.

² López Austin, 1988:117.

representa, deben ser considerados objetos sagrados, capaces de servir de lazo de unión entre los hombres y las divinidades. La búsqueda de la proximidad de la fuerza sagrada obligaba a la construcción de los templos en sierras y ciudades. Las pequeñas imágenes de los dioses, las que se encontraban en los centros de población, eran transportadas a los cerros, para ser honradas junto con los hombres que las representaban. Los hombres-dioses eran depositarios de energía sagrada —el fuego del cielo— la cual podía ser muy peligrosa. Cuando determinadas imágenes o algunos hombres-dioses eran reputados como demasiado receptores, nadie se atrevía a verlos a los ojos. Pero la fuerza daba a los hombres-dioses poder militar y una vez muertos y en los mundos divinos, conservaban sus facultades de aconsejar a los gobernantes y a los sacerdotes de sus pueblos, y hasta podían volver, bajo diversas formas, a la tierra. Su lugar de morada, ya muertos, eran los cerros. Entre los pueblos vencidos, sus hombres-dioses prometían regresar. Por ejemplo, se dijo que el Aculhua Moquíhuix no había muerto, pese a que muchísimas historias registraron el dramático hecho. Varias de estas características se manifiestan en los héroes culturales que estudiaremos. En los análisis que realiza Serge Gruzinski sobre los hombres dioses³ desde la época prehispánica hasta diversos momentos de la sociedad colonial,⁴ es posible observar cómo a las concepciones prehispánicas se le van agregando elementos culturales occidentales y cristianos.

En la rebelión de Yautepec y Tlaltizapán de 1761, Antonio Pérez adquiere características mesiánicas, en las que se han mezclado los elementos prehispánicos de los hombres-dioses con la concepción judeo-cristiana. Por medio de él habla la divinidad y es el portador de los bultos sagrados, ahora cristianizados. Entró en comunicación con Dios, en una cueva situada en un cerro, ambos accidentes geográficos eran considerados sagrados en el mundo náhuatl.

³ Gruzinski, Serge. *Los hombres dioses de México. Poder indio y sociedad colonial siglos XVI-XVII*, INAH, México, 1988.

⁴ Andrés Mixcóatl (1537), Gregorio Juan (1659), Juan Cóatl (1665), Antonio Pérez (1761), a ellos se agrega Emiliano Zapata.

Otra importante expresión del hombre-dios es la leyenda del señor Tepoztécatl y sus variantes, que en el siglo XIX contiene elementos de resistencia al poder establecido. El Tepoztécatl, simplemente se confunde con el dios mismo.

Otro hombre-dios refuncionalizado es Agustín Lorenzo, una leyenda de la tradición oral, que es transformada —al pasar a la palabra escrita— en un bandolero patriota. La *Loa a Agustín Lorenzo* contiene elementos modernos, como la identidad con la nación, pero que expresan un sustrato cultural indígena y un fuerte y explícito contenido de resistencia social a las injusticias. Él es depositario de una energía sagrada, dada por las antiguas deidades, que le da poder militar; al no morir y prometer su regreso se acerca a la idea de ser un protector divino de su pueblo. Al conocer la trama de esta historia, la leyenda y la *Loa* nos permiten “entresacar elementos importantes que se fijaron en la vida tradicional de muchos pueblos que han representado estas obras o que simplemente las han presenciado”.⁵

Reconstitución de espacios sagrados

Después de la crisis demográfica y social de los pueblos indios en el siglo XVI, a partir de la segunda mitad del siglo XVII hubo una recuperación de territorios sociales por parte de los pueblos, que se realizó siguiendo una estrategia de reconstitución de la identidad comunitaria. Este es un proceso de larga duración, que reelabora los remanentes de la cultura prehispánica que habían sobrevivido y se habían mezclado con las creencias católicas, en un solo complejo cultural, en que se mezclan las concepciones sobre el cuerpo y el cosmos, rituales propiciatorios, conjuros y adoración en los cerros, etc. Este nuevo complejo cultural sincrético, construido a partir de los elementos internos de las sociedades indias, favoreció la consolidación y expansión de la identidad pueblerina.

De este modo, escribe Marcello Carmagnani, el proceso de reconstitución permite a las sociedades indias reelaborar y proyectar a futuro un patrimonio cultural, desarrollar una nueva

⁵ Morayta, 1994:41.

racionalidad, una nueva lógica, diferente de la prehispánica, pero no por ello menos india. La nueva identidad es, en cierta forma, una defensa frente a la sociedad colonial, sin dejar de estar integrada a ella y aprovechar, en beneficio de las comunidades, los resquicios culturales y legales que el sistema colonial les permite para preservarse. La nueva identidad es el resultado de una voluntad colectiva orientada a no perder un conjunto de valores o actitudes que ellos consideraban importantes y significativos. La idea de reconstitución del espacio sagrado se traduce en una serie de símbolos fácilmente comprensibles, que permite a los grupos étnicos actuar en forma positiva, utilizando los recursos naturales concedidos por las divinidades. En esta forma, la naturaleza, reinterpretada culturalmente, es una aliada de la comunidad. Los cerros y las cuevas, como permanencia de los rituales prehispánicos, se integran a esta reconstitución identitaria. La relación con la naturaleza, mediada por las divinidades, requiere de la acción constante y directa de la comunidad, pues es ella quién debe definir, defender y organizar el espacio que le ha sido concedido. El espacio adquiere así su expresión concreta en el territorio, pero conservando siempre una connotación sagrada (Carmagnani, 1993:14-15).

A partir del siglo xvii, con una lenta recuperación demográfica, los pueblos empiezan a disputar los espacios abandonados a raíz de la crisis del siglo xvi y que habían sido ocupados por las haciendas. Se disputa el territorio, controversia que se da también en el terreno simbólico; para tener éxito en la disputa es necesario el fortalecimiento de la identidad comunitaria. Un aspecto de esta estrategia es la sacralización de los espacios. Por otra parte, “uno de los receptáculos más importantes para la detección de la antigua religión se halla en su transmisión, a lo largo de las generaciones y los siglos, al cuerpo social de la propia cultura indígena, sobre todo allí en donde persisten muchos de sus elementos cohesionadores”.⁶

Antonio García de León menciona, citando a Ruiz de Alarcón, esta persistencia, cuando señala que “llama la atención que a principios del siglo xvii todavía se hacían importantes

⁶ García de León, 1994: 317.

ceremonias en los cerros, a los Ydolos y montones de piedras por los caminos que están señalados hasta hoy, con autosacrificio ritual”.⁷ A partir de las crónicas de Ruiz de Alarcón, párroco del pueblo de Atenango, sabemos que en el siglo xvii comienza la recuperación demográfica, se amalgamaban las viejas prácticas prehispánicas con las católicas y nos relata lo acontecido en Xoxohtla (Jojutla) con un indio, un tal don Miguel, principal del pueblo de Teocatzinco —congregado en Jojutla— y que había sido fiscal en su pueblo. Don Miguel confesó ante el sacerdote criollo que guardaba un ídolo. Al ir a su casa, de un montón de calabazas fueron sacados tres ídolos, los cuales eran reverenciados. “A cada uno de los ídolos se le atribuía un afecto, como acrecentar la sementera, la hacienda, etcétera”.⁸

El hecho de que, a partir de fines del siglo xvi, se decidiera que los indios escaparían de la jurisdicción del Santo Oficio provocó que pudieran recrear su cultura, la cual, para la época ya era una combinación de creencias prehispánicas y católicas. Por lo anterior, en momentos de crisis social, aparecieron hombres providenciales que en su persona representaban la salvación del pueblo, con ciertos elementos del mesianismo cristiano, de hombres-dioses prehispánicos, y la voz, prácticas y conceptos sobre el cosmos y el cuerpo de los agricultores mesoamericanos.

Podemos observar un ejemplo con lo sucedido en Tlaltizapán, con Domingo Hernández, un “venerable viejo” que “era tenido por santo, que tenía virtud del cielo para curar enfermedades”, por lo cual “era temido por divino” (Ruiz de Alarcón, 1988:205). Domingo era respetado en el pueblo por su capacidad de curar, *don* que había adquirido después de un viaje iniciático. Hernando Ruiz de Alarcón reportó este caso particular, ya que Domingo contaba la forma en que había adquirido el *don*: “que peligrando de una grave enfermedad se le aparecieron dos personas vestidas de túnicas blancas, las cuales le llevaron muy lejos de aquel lugar a otro donde estaba otro enfermo y allí le echaron aire, y luego le llevaron a otro lugar donde había

⁷ García de León, 1994: 317.

⁸ Ruiz de Alarcón, 1988: 44-45.

otro enfermo”. Al volver a su casa, Domingo encontró a sus familiares llorando, pues pensaban que había muerto.

Al tercer día las dos personas vestidas de blanco lo volvieron a visitar y a llevarlo con dos personas enfermas para que las sanara, después de haberles soplado, le dijeron: “date prisa si quieres ver a tus padres y abuelos y demás parientes, pero si te hallaren, en ninguna manera les respondas, porque te quedarás con ellos y no volverás más al mundo”. Luego vio dos caminos: “uno era muy ancho y que le seguían muchos, que era de los condenados; el otro angosto, áspero y lleno de matas, juncos y espinas, y que le dijeron que aquél era el de nuestro redentor”. Después, los de las túnicas blancas lo llevaron a las casas de las maravillas, donde le mostraron los castigos que recibían los que se emborrachaban, recomendándole que dejara de tomar alcohol. En ese lugar le enseñaron los conjuros para poder curar. Al volver a su casa, su familia le lloraba, pensando que había muerto; “...aquella misma noche le visitaron tres señoras vestidas de blanco... eran la Virgen María Señora Nuestra y la Verónica, y otra que no conoció, y que decía Nuestra Señora, que Cristo Nuestro Señor había aprisionado a aquel enfermo y que ella le quería favorecer...”; la Verónica le echó aire con un lienzo y Domingo, por la mañana, ya se encontraba sano. Poco después le llevaron a un niño enfermo, y el viejo Domingo utilizó las palabras aprendidas y el muchacho sanó. En esta crónica aparecen varios elementos que se manifestarán en nuestros héroes culturales, incluyendo Zapata. Así, tenemos que la experiencia vital del viaje es similar a la que tiene en un inicio Antonio Pérez, sin la connotación social de resistencia y rebeldía que éste último impregnara a su movimiento. En el texto de Ruiz de Alarcón se expresa un concepto y una práctica cultural —aún vigente— de *los aires* y los curanderos, al respecto escribe Aguirre Beltrán: “el soplido es el procedimiento terapéutico en uso cuando la enfermedad se supone producida por la introducción de los malos vientos en el organismo”.⁹ En el relato aparecen dos personas de los cielos que le dan a Domingo poderes, igual que a Zapata en un relato de Tetelcingo.

⁹ Aguirre, 1973:52.

Domingo hace un viaje al inframundo, donde adquiere poderes otorgados por las antiguas deidades, como le sucederá, según testimonios indígenas, a Agustín Lorenzo y a Emiliano Zapata.

El diablo

Las apariciones del diablo en Morelos son constantes en los relatos populares. Se presentará lo mismo como fraile dominico que enseña a Antonio Pérez, que como deidad prehispánica o como ser sobrenatural dador de bienes y poderes con Agustín Lorenzo. Por eso es necesario hablar brevemente de las manifestaciones del “chamuco” en el campo morelense, que eran parte de la vida cotidiana. Esta presencia del diablo es ambigua, ya que, si bien, se expresaba con la malignidad y el consiguiente temor propio de esta revelación del mal, mediante la firma de un pacto o como un ser que busca las almas del prójimo y que sufre los contratiempos y burlas de los pícaros que logran obtener los favores y salvar su alma para la eternidad. Igualmente, el maligno es un ente protector y acompañante de los buscadores de la justicia y la libertad.

Esta imprecisa presencia del ángel del mal en Morelos, se debe a que su imagen se insertó de una forma ambigua en estas tierras. El diablo llegó de la mano de los españoles, con su visión medieval del mismo, que expresaba ya una diferencia entre la visión popular y la de los eruditos.¹⁰

La visión erudita, la de los evangelizadores y la alta burocracia virreinal, se nutre de las transformaciones ocurridas en Europa a fines de la Edad Media, en donde surge una nueva idea de Estado y de Iglesia. La reinención del diablo y el infierno “...no es sólo un fenómeno religioso de gran importancia. Traduce el surgimiento de un concepto unificador compartido por el papado y por los grandes reinos...” (Muchembled, 2004:20). Por supuesto un elemento unificador esencial, había sido dado a los castellanos por la larga lucha en contra de los infieles musulmanes.

¹⁰ Para entender esta visión del demonio medieval consultamos *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, de Robert Muchembled. Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión, 2004, págs. 9 a 47, principalmente.

Por otra parte, a partir del siglo XIV, la evocación detallada de los suplicios infernales da el ejemplo de una justicia divina implacable. Se abre así, poco a poco, el camino que conduce a un estado de justicia más severa, manejada por el poder real y el clero, siempre en nombre de Dios. “La acentuación del miedo al infierno y al diablo tiene probablemente como resultado un aumento del poder simbólico de la Iglesia sobre los cristianos atemorizados”.¹¹

Los eruditos, tanto laicos como religiosos, por medio de la escritura y la imagen, buscan “dar un sentido coherente a las diversas tradiciones diabólicas surgidas de diferentes narraciones [populares y doctas]. Necesitaban unir la historia de la serpiente con la del rebelde, el tirano, el tentador, el seductor concupiscente y el dragón poderoso”.¹² En la cosmovisión popular europea, el mundo se encontraba poblado de entes sobrenaturales, que podían espantar o adquirir un aspecto ridículo o impotente. Esto era expresión de su pasado pagano y que seguía vivo incorporado al cristianismo de las aldeas y pequeñas ciudades. Existían muchos personajes temibles: las almas de los muertos, diversos demonios, inclusive los santos mismos, pues podían vengarse de las personas si no recibían el culto o las ofrendas exigidas y, al revés, se podía invocar a los diablos para pedirles algún bien. Es decir, en esta visión del mundo no estaban claramente definidos el bien y el mal. En ese sentido, el demonio podía ser vencido y engañado. “Las trovas y cuentos populares medievales ponían muy a menudo en escena a personas ordinarias capaces de imponerse al Príncipe de las Tinieblas”.¹³ Esto producía un sentimiento común de superioridad del hombre sagaz y valiente sobre el maligno.

A lo largo del siglo XVI siguieron coexistiendo las dos visiones, la popular y la de las élites políticas, económicas y eclesiásticas. Muchembled menciona que es poco probable que la visión erudita haya ingresado profundamente en la mentalidad del mundo rural. Por una parte, el soldado raso y el colono que

11 *Ibid*: 36.

12 *Ibid*: 21.

se aventura por las Indias en busca de la fortuna que no tenía en Castilla traen su visión popular del diablo, demasiado humano, al que es posible burlar. Por otra parte, los evangelizadores, pertenecientes a la élite culta, abandonan el universo encantado y buscan imponer la preeminencia de Jesucristo, “en torno a un dios aún más poderoso que el terrible Lucifer”,¹⁴ identificando a las deidades mesoamericanas con el diablo.

Las prácticas rituales prehispánicas —como los sacrificios humanos, tan diferentes a las otras religiones que conocían los españoles, como el Islam— provocaron el rechazo inmediato y la identificación de las deidades indígenas con la representación del mal: el diablo. A decir de los primeros doce franciscanos, las deidades prehispánicas, demandantes de sangre y corazones en ofrenda y sacrificio, eran “espantables, suzias y negras y hediondas; desta condición son vuestros dioses a quien adoráis y reverenciáis; antes son enemigos matadores y pestilencias que no dioses” (Duverger, 1993:67). A la caída de Tenochtitlán siguieron manifestándose expresiones de la religión mesoamericana, como el de una guacamaya en la región zapoteca que se encontraba en una gruta y la cual era adorada por los indios (Weckman, 1996:175), o los sacrificios humanos que realizaban clandestinamente los sacerdotes y la nobleza indígena. Esto permitió que la presencia del mal adquiriera, en los españoles, una corporalidad total y una crítica a sus prácticas rituales.

Los conquistadores militares y espirituales lograron erradicar la religión de élite, pero fue más difícil hacerlo con las expresiones de los macehuales, ya que en su ritualidad se expresaban los ciclos agrícolas y sus vínculos con la naturaleza y el cosmos. Así, los ritos realizados en cerros y cuevas (estos espacios rituales, vistos por los españoles de la élite como espacios del demonio) se siguieron efectuando, pero, paradójicamente, se fueron cristianizando por la acción misma de la evangelización. Un ejemplo de lo anterior lo encontramos en la actividad de fray Antonio de la Roa, que en su infatigable combate en contra del demonio (los cultos prehispánicos), colocó en los cerros,

¹⁴ Ibid: 38.

lugares sagrados indígenas, grandes cruces. Así, estos lugares siguieron siendo lugar de culto y ritual para los indígenas de Puebla, Tlaxcala y Morelos, acelerando la aceptación por parte de los indios de la nueva religión, pero sin desterrar del todo a las viejas deidades (llamadas demonios por los evangelizadores) de los cerros, como lo prueba la permanencia y transformación del culto a Tepoztécatl. La persistencia soterrada de estos cultos, que fácilmente los cristianos podían considerar “demoníacos”, lo encontramos en las menciones de sacrificios humanos para obtener bienes y favores. Así, en Ahuatlán, en los Altos de Morelos, zona de alta precipitación pluvial, pero sin curso de agua superficial, se cuenta que una noche llegaron unos viajeros al pueblo, se les dio de cenar y, al pedir agua, el casero se las negó por carecer de ella. Sin embargo los viajeros salieron a la huerta y regresaron con un jarrón de agua y explicaron:

—Aquí sí hay agua, sólo que está encantada, si ustedes quieren pueden romper el encanto.

—¿Y cómo?, preguntaron los de Ahuatlán.

—Tienen que ofrecer dos criaturas en sacrificio, y de esa manera volverá a salir el agua.

Hasta la fecha nadie lo ha hecho, y Ahuatlán, como todos los pueblos de la zona, sigue con problemas por la falta de agua.¹⁵

Pero donde aparece con claridad la relación de los ritos prehispánicos sacrificiales y el diablo es en el testimonio de doña Luisa Figueroa Noguero, de Puente de Ixtla, nacida a principios del siglo xx y que al referirse a la construcción de un puente sobre el río Amacuzac señala que:

Hizo malo el diablo porque por acá, pasando el puente que está en Teacalco, ese puente se lo llevó el río tres veces y las tres veces se levantó y no se pudo sostener el puente. Entonces dicen que mataban a niños y los enterraban en el puente y hasta la fecha no se sabe si el río se lo lleva o no, pero el puente está bien. Pero lo hizo también el diablo. Por

¹⁵ García Rodríguez, 2000:193.

eso la gente estaba espantada “¡se están perdiendo los niños, se están perdiendo los niños!” Todos los niños que veían los echaban allí al puente, allí los enterraban.¹⁶

Sin embargo, las manifestaciones terrenales de Satanás serán ambivalentes. Así, en Puente de Ixtla se cuenta cómo se construyó el puente que le da nombre a la población. Dicen que una noche de tormenta, un comerciante, con una recua de mulas y rumbo a Cuernavaca, de tránsito por Ixtla, se encontró con el río Tembembe crecido, sin posibilidades de pasar por el viejo puente de madera. En su desesperación invocó al diablo y le ofreció que si construía un puente antes de que cantara el gallo le daba su alma. El maléfico se puso a trabajar y antes del alba estaba por terminar el puente. El arriero se inquietó, su alma peligraba, por lo cual se puso de cuclillas y empezó a palmoarse las pantorrillas y a cacarear como gallo. Los gallos de todos los gallineros del pueblo creyeron que amanecía y comenzaron a cantar. En ese momento el aire se impregnó de un olor a azufre, era el diablo que huía derrotado.

Estos relatos ingenuos y sencillos que se cuentan en los pueblos, encajan perfectamente con lo que dice Weckmann: “el diablo novohispano echa mano de múltiples recursos y se las ingenia con variadísimos estratagemas, pero toda su lucha es vana. Era un eterno perdedor”. Para Weckmann, esa eterna derrota del diablo significaba la pérdida de la vieja religión a manos del cristianismo. Vistas así las cosas, “las cuitas y desgracias del Diablo inspiran no sólo conmiseración sino ciertas simpatías, y que en la mayoría de los casos simbolizan el tenaz esfuerzo desplegado por las culturas indígenas para mantener

¹⁶ Entrevista con Luisa Figueroa Noguerón, Puente de Ixtla, Morelos, 2004, realizada por Pablo Gleason González. En un hecho contemporáneo, en Santa Úrsula Coapa se cuenta que en la construcción del Estadio Azteca se sacrificaron varios niños; en concreto Baltazar Gómez recuerda a una niña “pelona y con deficiencia mental” que desapareció misteriosamente (comunicación personal de Baltazar Gómez Pérez, 30 de junio de 2006).

¹⁷ Weckman, 1996:173.

vivas sus tradiciones y para conservar su propia tradición”.¹⁷

En Cuernavaca, el diablo hizo su aparición en el siglo XVI, eso es lo que reportó fray Andrés de Olmos al escribir su *Tratado de hechicerías y sortilegios*: “Un hombre casado vivía en un templo; me dijo que él, el hombre tecolote [el diablo] se apareció a un hombre y le mandó que llamara a algunos en secreto, para que allá, a la entrada del bosque fueran, para que en su presencia cumplieran con él”. Uno de los asistentes fue amonestado y al interrogarle, describió al diablo: “Se presentó engalanado, así iban engalanados los señores en los tiempos antiguos cuando iban a bailar... Él me dijo: por favor, ven... Haz la ofrenda, reúne a la gente del pueblo, para que allá, a la entrada del bosque, ante mí salgan. Puesto que de ningún modo allá me rindo yo en Cuernavaca; a causa de él, de él, la Cruz allá se levanta y allá viven los padres...”¹⁸

En la anterior crónica hecha por el franciscano fray Andrés de Olmos, la élite indígena, representante de los viejos cultos, aparece desplazada por la nueva fe. Los antiguos rituales y deidades son identificados como el diablo, el cual es nombrado

18 Baudot, 1990:138-139.

¹⁹ Al respecto, Sybille de Pury-Toumi señala que “aunque no sepamos lo que fueron los hombres tecolotes antes de la Conquista, es casi seguro que se denominara así a hechiceros y curanderos”. Más adelante precisa que “todo adepto de la antigua religión fue denominado de allí en adelante tlacatecólctl... su utilización, después de la Conquista, confina a la antigua religión al rango de creencia popular” (Pury-Toumi 1997:59). Esta persistencia de los cultos prehispánicos, tuvo diversos desarrollos a partir de un antecedente cultural común. Es interesante describir algunos aspectos de la divinidad de Tlacatecólctl, a la cual se le rinde culto en la actualidad en Chicontepec, Veracruz. A pesar de la distancia en el tiempo y el lugar, con lo expuesto en el texto de la región centro-sur de la república, compartir un arcaico sustrato cultural nos acerca a comprender ciertas expresiones y atributos de Tlacatecólctl, el hombre búho, el diablo, el hechicero. “Tlacatecólctl destaca en la cosmovisión nahua por sus poderosos atributos en el manejo del bien y del mal: es una deidad temida y reverenciada” (Báez-Jorge, 2001:424). “En rituales privados Tlacatecólctl es representado en papel ceremonial; le ofrecen comidas y bebidas para pedirle favores, agradecerle o calmar su furia, o para

por fray Andrés como *yn tlacatecólol*,¹⁹ el hombre búho o tecolote, de clara inspiración prehispánica (Baudot, 1990:141). Sin embargo, aparecen conceptos que se manifestarán en nuestros héroes, Agustín Lorenzo, por ejemplo, hace un pacto con el maligno en la cueva del Tecolote, en Tlamacazapa.

El diablo también fue identificado con la serpiente, en 1626 Ruiz de Alarcón reportaba que: “Temen sobre manera encontrar o ver la víbora *celcóatl* o *metlapilcóatl*; ésta nunca llega a ser de dos varas, es gruesa y roma y pónese enhiesta sobre su cola roma, y salta bien cinco o seis varas, a ésta no hay indio que crea ser animal, sino indio *nahuri* (sic) o demonio, y así huyen de ella y la tienen por certísimo pronóstico de muy grandes males, muertes, hambres y pestes”.²⁰

Esta identificación de los rituales prehispánicos indígenas con el diablo se mantenía vigente en 1726, cuando “el Arzobispo de México creyó necesario aplicar una pastoral contra el Diablo que como dios de las cosechas era festejado

que levante los castigos” (Báez-Jorge, 2001:426). “Algunas personas ofrendan un convite a esta divinidad para pedirle ayuda en problemas difíciles” (Báez-Jorge, 2001:427). “Tlacatecólol no es un dios, a un tiempo, bueno y malo. Su condición dual debe entenderse en términos de divinidad coadyuvante: regula el equilibrio cósmico, auxilia al sol, propicia la fertilidad, se comunica con los muertos, protege la salud” (Báez-Jorge, 2001:437). Otra expresión de cómo los pueblos nahuas comparten un antiguo sustrato cultural, la encontramos en San Bernardino Contla, Tlaxcala. Allí el diablo acecha a los borrachos para echarlos a las barrancas. Compromete a la gente a pactar con él, dándoles dinero a cambio de su alma, aparece con frecuencia vestido de charro negro. Existe igualmente un ser sobrenatural, el Cuatlapanga, que habita en las laderas occidentales de las montañas. “Aunque no es de temperamento maligno, es fácil enojarlo. Tiene el poder de regular el clima y de mandar a voluntad la lluvia, el granizo y los vendavales que arruinan las cosechas. Sin embargo, si se le propicia debidamente, puede otorgar favores. Cada año, en el día de San Lorenzo, patrono de la lluvia (10 de agosto), la gente rinde homenaje al Cuatlapanga, subiendo al cerro hasta una gran cueva en donde deposita flores, velas, incienso y, a veces, comida” (Nutini, 1974:46).

20 Ruiz de Alarcón, 1988:72.

²¹ Weckman, 1996:182.

en la Huasteca con una ceremonia y un comelitón”,²¹ esta festividad pertenecía al ciclo agrícola de los huastecos. Ecos de esa identificación con “el mal”, los encontramos todavía a fines del siglo XIX, cuando Miguel Salinas describe la reunión en el cerro del Xoxotzin de los pueblos de Tlaquiltenango, Jojutla, Tlatenchi, Tehuixtla y Xoxocotla, hecha para predecir el temporal; a la festividad, Salinas la describió como “orgías brutales y espantosas”, seguramente como reminiscencia moral de la presencia del demonio en los rituales indígenas (Salinas, 1981:100).

En los relatos de tradición oral del siglo XX, las galas de la élite indígena se habían transformado en elegantes trajes negros de charro negro, con los que se aparecía el diablo a los hombres que hicieron la revolución. El diablo-charro negro será plateado, pícaro, o simplemente querrá, como en los viejos tiempos, tener gente a su servicio, ser alabado y respetado, ya sea a base de amenazas o de engaños. Por ejemplo, Malaquías Flores, de San Andrés de la Cal, relata que su suegro, Porfirio Gutiérrez, en el año cuarenta, trabajaba en un horno de cal y una noche vio a un charro montado en un espléndido caballo; su sombrero, su montura y la botonadura, engalanados de plata, brillaban a la luz de la luna. Este charro, compadeciéndose de las rudas labores del hombre en el horno de cal, le ofreció un buen trabajo cuidando marranos; estos eran grandes, colmilludos y de color blanco. El trabajo era bien pagado; el señor Porfirio se imaginó de qué se trataba y se negó a aceptarlo. Como coincidencia, poco después el señor murió, exactamente en el lugar donde habían estado los marranos, que era una laguna. Muchos años después, la laguna se secó y repentinamente fueron vistos cientos de cerdos blancos que estaban comiéndose los pescados donados por la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Nadie supo de dónde había salido tanto cerdo (Flores Pérez, 1998:101).

El diablo también buscaba ser reverenciado en Tepoztlán, como lo escribió Hermilo Galván Morales, quien oyó la historia de su tío Saturnino. Este hombre sembraba su terreno, llamado Calamatlán; para acarrear la cosecha a su casa, tenía

que pasar, ya de noche, por un lugar sombrío. Al llegar a ese lugar, las mulas se negaron a continuar su camino, “hasta que mi abuelo se acordó de rezar sus oraciones habituales, por ejemplo *La Magnífica*, y así pudieron pasar sin contratiempos. Cuando nos contaba esta historia se le enchinaba el cuero, igual que cuando iba por la cosecha. Él aseguraba que era el mismo *catrín* [el diablo] quien los atajaba”.²² Esta necesidad de orar en el campo, quizá tenga relación con la costumbre indígena, presente, por ejemplo, en Tejalpa, de que al ir a leñar se pide la venia para pasar y disculpas por dañar el campo, con una oración; o se pide permiso a los aires del agua para pasar un río.

La gente hacía pactos con el diablo para obtener favores, a cambio de su alma (como vemos en Chicontepec, donde se hacen ofrendas a Tlacatecolótl para pedirle bienes); muerto el firmante, el diablo hacía cumplir el pacto. De esta forma, el diablo da protección y bienes; los empautados continúan su vida sin que su familia y amistades sepan del pacto, como lo relató Zenón Franco de San Miguel Tlatenco a Ángel Rojas. Don Zenón contó que su padre era inmensamente rico, ya que tenía ganado mayor y menor —borregos, toros, mulas y caballos— y que todos tenían que ser de color negro. El señor tenía el don de la ubicuidad, ya que llegaban amistades a su casa y decían “a tu padre lo encontré en Ozumba, y era mentira porque mi padre había estado en su despacho. Que a mi compadre me lo encontré en Nepantla. Y no, porque mi padre había estado todo el día con nosotros”.²³ Al morir, durante el funeral, se oyó un aironazo que apagó los cirios y las velas, y a través de una ventana se vio un relámpago que iluminó a un perro negro. Al disiparse el fuerte viento y volver a prender las ceras, el cajón estaba vacío. Fue cuando la familia se dio cuenta de que el señor estaba empautado. Una historia igual, donde sólo cambian los nombres, se cuenta en Mazatepec, al referirse los habitantes a lo acontecido en una gran casa del centro del poblado. Ese carácter de ubicuidad que tienen los empautados, lo poseía Agustín Lorenzo y, algunos relatos, dicen que también Zapata.

²² Galván, 1998:120.

²³ Gaona, 1994:139.

O al menos, después de su muerte, varias personas lo vieron en diversos lugares.

Los *plateados* son mencionados como empautados y su vestimenta se relaciona con la usada por el demonio, siempre vestidos de elegantes trajes negros de charro. Y estos personajes también aparecieron durante la revolución zapatista; el padre de Malaquías Flores relataba que se fue a Tlaltizapán, con el coronel zapatista Librado Rivera: “allí vi en una planada como a unos doscientos charros vestidos de negro con caballos negros también, que estaban jugando o entrenando a caballo... era muy bonito lo que hacían, tanto que al tercer día hubo allí un encuentro con el gobierno que, no te engaño, a mí me tocó pasar como a unos treinta metros de la vía del tren y vi cómo esos charros, guiados por el general Zapata, no usaban las armas, sólo reatas de lazar... estos charros así pelearon un buen tiempo, pero te diré que la balacera ya no se oía, sólo se oía como un fuerte viento...”²⁴

Es de tal magnitud la presencia del diablo en Morelos que existe una festividad dedicada íntegramente para prevenirse de su aparición en los lugares donde transcurre la vida cotidiana. Así, el 28 de septiembre, vísperas del día de San Miguel Arcángel, príncipe de las milicias celestiales, el demonio se escapa de su morada y busca hacer daño. Por eso los niños y jóvenes se dirigen a los campos a recolectar flores de pericón con las que se hacen cruces que son colocadas en puertas, ventanas y parcelas para detener la entrada del maligno a esos lugares e impedir que dañe las siembras, los bienes o la familia. La persistencia de esta creencia ha sido de tal magnitud, que más de un investigador sobre la historia y tradiciones de los pueblos coloca pequeñas cruces de pericón en su computadora para impedir que le entren virus. El día 29, San Miguel, con su espada, regresa al diablo al infierno. Esta tradición se efectúa en todo Morelos y zonas adyacentes de Puebla, y es un motivo para celebrar comunitariamente la derrota del chamuco y agradecer por la cosecha lograda. Se aprovecha el momento para llevar la cruz de pericón a la milpa y realizar una sabrosa elotada con

²⁴ Flores, 1998:95.

el maíz tierno.

Esta presencia cotidiana, dual y ambigua del diablo, tal vez explique el relato de Jacinto Flores Valencia, quien participó en la revolución, que le contó a su hijo Malaquías sobre Emiliano Zapata: “Yo lo conocí y un íntimo amigo de él platicaba que por detrás tenía pintado el diablo en toda su espalda, y que la cola pasaba por debajo de sus piernas, y en su pecho tenía pintada la Virgen de Guadalupe. Tal vez por eso estaba protegido y muchos generales que traía lo imitaban en su valor, como Barona, Genovevo, Marino y Amador”.²⁵ Es interesante señalar que en la década de los veinte, al sur del D. F., en el pueblo de Santa Ursula Coapa existió un bandolero, Isaac Mendicoa “El Tigre del Pedregal”, que “robaba para darle a otros, a los pobres, a los que necesitaban”²⁶ y que “El Tigre traía a la Virgen de Guadalupe al frente y en la espalda al Diablo”.²⁷ Este testimonio adquiere relevancia, ya que procede de una región con vínculos históricos con la región del actual estado de Morelos, se dice que Mendicoa participó en la lucha zapatista.

Antonio Pérez

En la región comprendida entre Yautepec y Tlaltizapán, en 1750, se lleva a cabo un movimiento con tintes milenaristas. Es la última revuelta “externa” al sistema colonial, es decir que pretende crear una sociedad de indios con la exclusión de los españoles como referencia racial, tiene rasgos de ser un alboroto de corte *nativista*.²⁸ A partir de ese movimiento, las revueltas en la región se sucederán al interior del sistema, para su trans-

²⁵ Flores, 1998:95.

²⁶ Felipa Limón Badillo, entrevista realizada por Baltazar Gómez Pérez, citada en *Isaac Mendicoa “El Tigre del Pedregal”*, 2005:52.

²⁷ Rosario Dorantes de Flores, entrevista realizada por Baltazar Gómez Pérez, citada en *Isaac Mendicoa “El Tigre del Pedregal”*, 2005:54.

²⁸ Se trata de una rebelión que reivindica lo indígena sobre lo español.

²⁹ En la época colonial el término *español* se usaba con una connotación socio-étnica para hablar de aquellas personas que tenían los privilegios, calidad y modo de vida de los peninsulares. Algunos criollos o mestizos podían ser considerados *españoles*, de hecho así aparecen catalogados en algunos documentos.

formación y “lo español” será más una referencia de clase, es decir de dar ese apelativo a los explotadores, sin desaparecer del todo las connotaciones raciales.²⁹

En el movimiento de Antonio Pérez se expresa una serie de elementos propios de la cultura actual morelense como los graniceros. También se manifestarán en los movimientos que abordaremos, la importancia de las cuevas y cerros como lugares sagrados en el Tepoztécatl, por ejemplo, y Agustín Lorenzo y el pacto con el diablo de parte del bandolero patriota. Se podría decir que es un eslabón con la cultura india que describe Hernando Ruiz de Alarcón en 1629 y los pueblos más mestizados culturalmente y en franco proceso de castellanización del siglo XIX. Para la elaboración de este apartado utilizamos el texto de Serge Gruzinski antes citado donde recopila las actas judiciales del proceso seguido a Antonio Pérez.

Antonio Pérez era un indígena de Ecatzingo,³⁰ pueblo situado en la zona montañosa al norte del valle de Cuautla y tenía fama de curandero (al igual que Domingo Hernández, de Tlaltzapán, del que hemos hablado). El *don* para curar se adquiere, todavía en la actualidad, al nacer o al ser tocado por un rayo y no morir. Se debe ejercer el *don* otorgado, aun a costa de la voluntad personal, ya que se corre el riesgo de enfermar. La persona que haga el señalamiento puede ser otra que tenga el *don*. Antonio Pérez declaró que viviendo en un rancho del partido de Atlatlahucan, “acompañó a un padre dominico... hasta el pueblo de Yecapixtla (que no sabe el nombre de dicho Padre ni de dónde es, ni dijo dónde está, que quizás sería el diablo) y solamente se acuerda que en el camino le dijo que el declarante estaba ya condenado porque era muy borracho y que entonces le dio ciertas lecciones para curar enfermos”.³¹

Hasta aquí, la acción de Antonio Pérez es similar a la

30 En el piedemonte del poniente del Popocatepetl, en el actual Estado de México, muy cercano al estado de Morelos.

31 AGI, Audiencia de México 1696, “Extracto testimoniado de la causa de los indios idólatras” dirigido el 2 de diciembre de 1761 al

práctica de Domingo Hernández, un siglo antes y mencionada por Hernando Ruiz de Alarcón. Pero podemos observar los cambios producidos en más de 100 años, ya que para Domingo y el igualteco Juan Vernal, se observa un pensamiento indígena, propio de la época prehispánica; cien años después, este complejo cultural se fue disolviendo, quedando ciertos elementos, integrados confusamente en una nueva totalidad sociocultural. Así, en el caso de Antonio Pérez, es el diablo el que le da el *don*, el poder; aquí queda claro, por un lado, cómo han sido transfiguradas las viejas deidades por el contacto con el cristianismo, cuyos religiosos han acusado a los líderes espirituales de la tradición indígena de entrar en tratos con el demonio. Pero además de sobrevivir, las prácticas indias han sido asimiladas por la población en general. Comprenderemos así mejor “el pacto con el diablo” que realiza Agustín Lorenzo; el Diablo da “dones” o saberes de la antigua tradición.

En su práctica curativa, Antonio, con un sincretismo nada raro que permanece hasta la actualidad, empleaba imágenes y plegarias católicas, tanto como brebajes especiales. En esa época adquirió una pintura vieja con la imagen de Cristo, la cual “se renovó muy bien y con ese motivo acudía mucha gente a ofrecer rosas y velas”.³² Antonio Pérez fue acusado de idólatra supersticioso por los curas de las recién secularizadas parroquias de Totolapan y Atlatlahucan y se le confiscó la imagen. Antonio declaró que cuando iba a entregar la imagen tuvo una visión en que él y la pintura fueron llevados por los aires a una cueva que se encontraba en un barranco y luego al cercano Chimalhuacán Chalco. Su regreso a Atlatlahucan fue del mismo modo. Es necesario señalar que esta parroquia recién había pasado del clero regular al diocesano y los feligreses, que se encontraban inquietos y en confrontación con las autoridades eclesiásticas,

³² Gruzinsky, 1988:127. Esta renovación de la imagen de Cristo por sí misma es un acto milagroso, también aconteció en Tlalnepantla, muy cerca de Atlatlahucan en el año 1834, y en San Andrés de la Cal. Pero la diferencia con el caso de Pérez, es que las renovaciones se realizan al interior del templo, entrando en el ciclo ritual institucionalizado o al menos tolerado por los sacerdotes.

ya se quejaban del nuevo sacerdote, Joseph Manuel Peña, que había exigido contribuciones excesivas y tomado el control del dinero y de los bienes que sustentaban el culto a San Mateo; además, lo acusaban de que no sabía náhuatl (Taylor, 1998:65).

Antonio viajó con un fraile dieguino a Puebla, rodeando el volcán Popocatepetl. El fraile dieguino le entregó la cabeza de un Cristo, en compensación por la imagen perdida. Más tarde, Antonio le hizo el cuerpo y la llamó Cristo del Santo Entierro.³³ Después, su casa se convirtió en un centro de culto. En el viaje con el fraile, éste le reveló una predestinación: que en el volcán encontraría una gruta y bajo la gruta a la Virgen y que en seguida dos nuevas fuentes de agua brotarían en el pueblo de Chimalhuacán. Durante un tiempo se olvidó del mensaje pero “viendo que se le salía el alma”, viajó al volcán haciéndose acompañar de Pascual de Santa María, Miguel Aparicio y Antonio de la Cruz. Allí se encontraron a una señora cubierta con un manto resplandeciente; se arrodillaron y rezaron diez Credos.³⁴

Posteriormente, Antonio Pérez y sus nuevos seguidores procedieron a fabricar la imagen de la virgen, y la llevaron al volcán acompañados de 25 vecinos de Itzamatitlán, pueblo
33 Es interesante señalar que ésta era una práctica común, como lo mencionan Teresita Loera y Anaité Monteforte, ya que cuando se hacía un nuevo retablo se pedía conservar las esculturas del retablo anterior y en los contratos se estipulaba que se conservaran las cabezas de las esculturas que iban a cambiar de advocación. “En la iglesia de Santo Tomás de Popotlán se puede observar que las cabezas y manos de San Pedro y San Pablo, que se encuentran en el retablo principal, son más recientes que el resto de la talla. Pareciera que las cabezas que están colocadas a los pies de la Virgen de Dolores del retablo lateral del mismo templo son las originales de las esculturas mencionadas. No es difícil encontrar santos a los que se les corta la cabeza en épocas posteriores para colocarles ojos de vidrio,

cercano a Yautepec. En la gruta desenterraron los símbolos de la Pasión. Pascual se volvió custodio de la Virgen y su casa volvió a ser un santuario, propagándose el culto. Entonces, nos cuenta Gruzinski (1988:139), Antonio Pérez adoptó la figura de un líder religioso: “Bautizó tres criaturas (...) rezando el Credo y echando al propio tiempo el agua; (...) Que en su casa de Chimalhuacán tenía una pila baptismal porque se lo mandó el dieguino y que de la agua de ella, cogida de los agujajes de la Virgen, daba a los enfermos para que sanaran”.³⁵ A la prédica se incorpora un aspecto moral básico: “que se hizo veinte pláticas creyendo que eran verdaderos sermones y en ellas predicaba que no se emborracharan porque ensuciaban su alma y hacían su cuerpo como aposento de puercos”. Esta disputa por el cuerpo se agrega a la ruptura con la iglesia; “Que no creyeran en Dios ni en sus santos, que todo era mentira... que lo siguieran a él y a la Virgen que traía, que era la verdadera...”

Como en los ritos prehispánicos, comunes en 1629, según lo reportó Ruiz de Alarcón, Antonio Pérez tomaba plantas alucinógenas, los pipiltzintziti, por ejemplo, “con ellos se ponía como borracho y tomándolas le parecía que le decían qué medicamentos había que aplicar para las curaciones y que los tomó nueve veces”. Antonio Pérez también fue señor del tiempo ya que “para espantar las tempestades rezaba el Credo y la Salve y echaba tres bendiciones y poniendo después lumbre en un tepalcate, y sobre ella romero, laurel y otras hierbas se iba; que con otras bendiciones y con postrarse en el suelo lo aquietaba el ímpetu del aire”. En la actualidad, los graniceros de la región todavía realizan una ceremonia similar para espantar los aires que bajan del Popocatepetl y atraen granizo y mal temporal.

Otras de las actividades realizadas por Antonio Pérez

³⁵ La referencia a que las personas sanaban con el agua de la Virgen es similar a la que encontramos en Huazulco en el siglo XIX, cuando Santa Catarina da al pueblo un pozo con agua que sana las enfermedades. Aquí tenemos una idea que pertenece a un sistema conceptual cultural y no ante el delirio de un iluminado. Al entroncar con creencias vivas o latentes de los pueblos, las “visiones” de Antonio Pérez tendrán un verdadero impacto.

nos permiten conocer rituales de mediados del siglo XVIII: “... en el Cerro de la Cal puso una cruz grande e introdujo en ella un tamal de tacopac, romero y tabaco para espantar el aire” (Gruzinski, 1988: 140). El tabaco sigue teniendo una propiedad de comunicación con los aires; en San Andrés de la Cal, al ir a las siete cuevas a leer el temporal, la encargada de la ceremonia fuma un cigarrillo dirigiendo el humo a los cuatro puntos cardinales. “Que en otra ocasión viendo que andaba mucho aire, siguió el rastro y habiendo hallado donde salía, puso en el agujero tres cruces y regañando muy enfurecido amarró las ramas que allí había, echó sus bendiciones y encerró el aire y le mandó que no saliera”. En la cima del Zempualtepec, a la que se dirigen en la actualidad los graniceros, se encuentra un calvario que tiene un altar de tres cruces, esta construcción de un espacio sagrado es visible en muchos de los cerros, que dominan los pueblos en la actualidad.

Uno de los seguidores de Antonio Pérez declara que: “él se dejaba adorar, incensar, besar los pies (...) De rodillas, cargaba una cruz sobre sus espaldas y decía que él hacía penitencia por todas las gentes del mundo porque él era como Dios (...) Él tenía a Dios en su cuerpo (...) Antonio tenía a Dios en el pecho”.

Este culto paralelo al de la institución, lo llevó a la crítica de la iglesia: “Antonio aconsejaba que cuando pasaran por la iglesia no se quitaran el sombrero... Mandaba quemar los santos... Pascual les predicaba que no creyesen en la Iglesia ni en los santos y que su Virgen había venido del cielo”; y a la separación con la institución eclesiástica: “los padres no querían sino dinero... no eran cristianos porque solamente querían dinero... Los sacerdotes son engañadores y demonios”; para, finalmente, romper con el orden establecido: “No se debía pagar tributo al rey, que no servía esto más que para engordar a los españoles y que por esto se acababa el mundo”. Luego llega a la creación de un nuevo orden social utópico: “Todo había de ser de los naturales... Ellos solos habían de quedar y los españoles y gente de razón se había de quemar... Todas las riquezas les habían de quedar a los naturales... El mundo era una torta que se había de repartir entre todos”.

Este nuevo orden social se inscribe dentro de una visión escatológica de la historia, con un fin apocalíptico y la redención final de los justos: “Dentro de dos años y cinco meses el mundo llegará a su fin y Pascual será rey (...) no debe pagarse más tributo a rey, porque eso no sirve más que para engordar a los españoles y es por eso que el mundo toca a su fin...” Antonio ha anunciado que el primer día de septiembre habrá un temblor de tierra y que el mes de mayo habrá una gran epidemia “... sólo nosotros [los indígenas] sobreviviremos, en tanto que los españoles y las gentes de razón serán quemados; este año el mundo llegará a su fin”, pero Antonio se salvará para crear otro y los indígenas “podrán desenterrar al Santo Cristo que estaba enterrado después de mil años”.³⁶

El culto fue descubierto por las autoridades novohispanas y reprimido. Fueron localizados más de 500 idólatras en varios pueblos. Luego de una escaramuza que dejó un saldo de un muerto del lado español, otros indios se retiraron al volcán; cuarenta fueron detenidos y llevados a Yautepec. Las iglesias fueron vigiladas por las autoridades. Según Gruzinski, casi una décima parte de la población indígena de la zona apoyó el movimiento. La prédica de Antonio Pérez se extendió por una región que iba del sur del valle de México al norte del de Amilpas y se extendía hacia el oeste hasta Tepoztlán con núcleos en Chimalhuacán, Yautepec, Itzamatitlán y Tepoztlán. El fin del mundo anunciado no tendría lugar. El auditorio miserable que escuchaba los sermones de Antonio fue fácilmente dispersado por las fuerzas coloniales. Los dioses, la Virgen, el Señor fueron embargados, las casas inspeccionadas. El resto de los fieles se dispersó en las montañas. Las autoridades novohispanas creyeron que el culto había desaparecido junto con las grutas y las imágenes, pero los indios y los cultos persistieron... para volver.

Tepoztécatl o la persistencia de ritos prehispánicos

En la actualidad, en la región de Morelos se observa la persistencia de ritos, prácticas y creencias que encuentran su

³⁶ Todas las citas y referencias son de Gruzinski, 1988:187.

origen en la cosmovisión prehispánica. Esta visión del mundo es parte de un complejo cultural, que ha mantenido un cuerpo básico de creencias a través de generaciones y siglos. “Al igual que en otras regiones del país, uno de los receptáculos más importantes para la detección de la antigua religión se halla en su transmisión, a lo largo de las generaciones y los siglos, al cuerpo social de la propia cultura indígena, sobre todo allí en donde persisten muchos de sus elementos cohesionadores”.³⁷ Antonio García de León menciona que esas ceremonias indígenas formaban parte de un sistema ritual del siglo XVI, el cual perdurará hasta principios del XVII y que se irá disolviendo en la sociedad novohispana al incorporar los indígenas, a su vida social, elementos culturales y materiales de origen español. Esto será posible debido a la crisis demográfica que afectó a la Nueva España durante un siglo y que llevó a la ruralización de muchas élites indias. A lo largo del siglo XVII, y con mayor claridad en el XVIII, aparecerán los elementos sincréticos que marcaron las características de la cultura popular mexicana, con todas sus variantes regionales. De esta forma, al analizar el mito del Tepoztécatl podremos ver por un lado el origen mítico de Tepoztlán, su evangelización, la persistencia de costumbres y ritos prehispánicos, así como su resistencia cultural y política.

La leyenda del Tepoztécatl se encuentra difundida en el norte de Morelos, sur del D. F. y en diversas zonas del actual Estado de México. Tepozteco, Tepoztécatl y Tepozón son diversos nombres con los que es conocida esta deidad prehispánica transformada en héroe cultural.

En la religión mexicana había varios grupos de dioses cuyos miembros tenían la misma función y eran como la multiplicidad de un solo dios: así estaban los 400 dioses del pulque (*Centzontochtín*). Los dioses del pulque conformaban el segundo grupo importante de la vegetación y de la fertilidad agrícola, después de las deidades del maíz. El Tepuztécatl pertenecía a este grupo. Conforme a una tradición oral, que en la actualidad pervive, Tepuztécatl fue engendrado por el dios del viento; heredando las virtudes de ser un dios con poderes sobre-

³⁷ García de León, 1994:317.

naturales, capaz de desatar tempestades de viento. Al respecto, Graulich, Johanna Broda y Maldonado señalan que Ehécatl, una de las advocaciones de Quetzalcoátl, no sólo tenía que ver con la lluvia y las siembras sino que en un sentido más amplio se relacionaba con el comienzo de la vida y el nacimiento.³⁸

Fray Agustín Dávila Padilla, a finales del siglo XVI, menciona en su *Historia de la fundación y discursos de la provincia de Santiago de México*, de la Orden de los Predicadores, que: “Estaba el ídolo [Tepuztécatl] asentado en lo alto de un cerro y duran hasta hoy algunos escalones de los muchos que se subían para llegar a él. Por una parte, que es a la vista del pueblo, está la ladera del cerro muy rasa; porque las escaleras son a la parte del monte: y parecía el ídolo más venerable, sirviéndole como de altar todo lo raso y escombrado del cerro”.³⁹ A ese santuario acudían peregrinaciones de la región y de lejanas tierras, pero el ídolo que se encontraba en el oratorio fue derribado en 1535 por el dominico fray Domingo de la Anunciación.

Tepoztécatl, a menudo confundido con Ometochtli y mejor conocido como *El Tepozteco*, es a la vez “dios del viento e hijo de la Virgen María”; su estatua, según Dávila Padilla, fue enviada por Fray Domingo de la Asunción a rastras a Oaxtepec, lo cual desagradó sobremanera al dios que por ello daba voces por los montes lamentándose al modo de “la Llorona” de la tradición colonial (Weckman, 1996:194-195). La narración que persiste sobre el Tepozteco coincide con el héroe cultural liberador, como señala Lafaye (1997); la reanimación de los grandes mitos del pasado politeísta, identificados con las imágenes dominantes de la cristiandad ibérica, creación de la memoria colectiva, no tenía otro fin que la alteración del

38 Broda, Johanna y Alejandro Robles, “De rocas y ‘aires’ en la cosmovisión indígena: algunos ejemplos etnográficos e históricos del municipio de Tepoztlán”, ponencia presentada en el simposio *Historia y Antropología de Tepoztlán*, Museo y Centro de Documentación Histórica, INAH, Morelos, Ex convento de Tepoztlán, 9-11 de no-

estatuto de dependencia.

En Tepoztlán, existe la *Relación de Tepoztécatl*, la cual está redactada en náhuatl y se representa el ocho de septiembre. Cecilio Robelo supone que fue redactada en la época colonial por algún sacerdote, a partir de la tradición oral, posiblemente como una estrategia para cristianizar y evitar la práctica de los indios de Tepoztlán de llevar ofrendas a los cerros. Ya Hernando Ruiz de Alarcón, en 1652, había registrado cómo persistían ritos de origen prehispánicos, referentes a Tepoztécatl y el cerro de Tepoztlán como lugar sagrado que había sobrevivido a la conquista espiritual y al que asistían los peregrinos: “Muy satisfecho, que si moría en la demanda, y va muy bien empleado, como si fuese ofrecido al martirio. Con esto salía a su viaje llevando para su primera ofrenda, copal que es incienso de esta tierra y unas madejas de hilo grueso de algodón mal hilado, al modo del que se hace al pauilo, o algún pañuelo texido de aquel género de hilo, que por esto llaman *poton*; que quiere dezir poco torcido que a trechos descubre el algodón, y así lo he hallado yo en las ofrendas de los montones de piedra, como lo refiero en su lugar, y acompañauan las ofrendas con el que llaman *quauhamatl*, que es una manera de papel blanco como lienzo, que se haze en Tepoztlán de una corteza de árbol blanda; en este papel iva envuelta la ofrenda y servía con el algodón como para que se vistiese el dios o ydolo a quien se ofrecia, y así responden oy los que lo ofrecen, que es para que se vistan los Angeles que andan en las nubes, o portillos o encrucijadas de los caminos”.⁴⁰

En la *Relación de Tepoztécatl*, el héroe mítico acepta el cristianismo, y llama a los caciques de los pueblos cercanos a aceptar el bautismo. En la relación el Tepoztécatl se vuelve un defensor de la fe cristiana.

Las leyendas del Tepozteco

A través de la lectura de las leyendas de la tradición oral podemos ver la evolución de un relato de origen prehispánico

⁴⁰ Ruiz de Alarcón, 1988:52.

y la adaptación de elementos de origen español. Para señalar un puente entre el México colonial, el siglo XIX y el siglo XX, presentamos las versiones “El ciclo legendario del Tepoztécatl” de Pablo González Casanova, recopiladas y publicadas en la *Revista Mexicana de Estudios Históricos* en 1926.

En dos de las versiones, Tepoztécatl lucha por liberar a su pueblo de la opresión en que lo tenía el Xochicalcatl que exigía hombres y mujeres para ser sacrificados. Se debe considerar que recientes investigaciones arqueológicas señalan que el fin de Xochicalco se debió a una revuelta, ya que se han encontrado en la ciudad restos carbonizados y algunos cuerpos desmembrados. Por otra parte los indicios de las zonas habitacionales del pueblo común señalan que fueron abandonados paulatinamente y sin violencia. El sitio estuvo olvidado por cientos de años. ¿El Tepozteco será la expresión del hombre-dios que encabeza al pueblo en la rebelión en contra de la opresión y lo guía a un nuevo lugar? Tal vez *el chamaco* de Xoxocotla y el Tepeyolotli de Santa Ana Tlacotenco en Milpa Alta, cumplan el mismo papel liberador de un pueblo agricultor, sometido a la presión de una élite religiosa, económica y militar que los dominaba, entre otros medios, con la sangría permanente de su población para los sacrificios.

La llamada “Leyenda I” del Tepozteco es la reproducción de un manuscrito de Bernardino Verazalucin, legado a su hijo Genaro, quien se lo dio a González Casanova. Los elementos caracterológicos de la leyenda son que una virgen tiene un hijo del aire; al nacer, el niño es abandonado en un hormiguero y luego dejado en la lluvia; una anciana sin hijos lo encuentra; al crecer empieza a manifestar características sobrehumanas, por ejemplo, apunta su arco al cielo, dispara la flecha y caza lo que desea, ya sea un conejo o un ave.

En ese entonces existía un gigante que comía gente, Xochicalcatl, al que le llevaban a todos los ancianos que ya no servían para trabajar. El abuelo de Tepoztécatl, que ya era viejo, comenzó a entristecerse porque sería llevado a Xochicalcatl. Pero el joven fue y le dijo: “Yo soy el Tepoztécatl, soy hijo de la ciudad que se llama Tepoztlán”. Y agregó “*vengo a rescatar*

a todos los pueblos. Y ahora que sabes cómo me llamo y de dónde soy, ahora dime ¿qué es lo que quieres? ¡Soy de corazón esforzado!”

Se entabló un combate y Tepoztécatl ganó finalmente al Xochicalcatl abriéndole la panza, por lo que salió huyendo de Xochicalco perseguido por los ayudantes del gigante. Al pasar por Cuernavaca se da cuenta de que existe una gran fiesta y nadie lo invita a comer, le dicen: “¡Quita de aquí muchacho, que no queremos nada con sucios lagañosos! ¡Largo, largo de aquí!” Entonces, el Tepoztécatl se cambió de ropa, y entonces sí lo invitaron. Estando en la fiesta se embarra la ropa de mole y los de Cuernavaca le preguntan por qué lo hace y él les contesta que ellos sólo honran a la ropa y no a las personas: “Ustedes no saben respetar a un hombre. Hace rato vine muy andrajoso y entonces no me dirigieron la palabra y ahora que me cambié de vestido me llenan de halagos”. El Tepozteco se apropió de unos instrumentos musicales y se alejó de Cuernavaca tocándolos. Los de Cuernavaca salieron en su persecución. Tepoztécatl pasó por los pueblos Ehecatepec, Conectepec, Ahuatepec. Los de Cuernavaca estaban bien armados. Tepoztécatl cortó el cerro de Ehecatepec y los de Cuernavaca dejaron de perseguirlo. Ya no volvieron jamás y así fue como les ganó por segunda vez. La primera fue cuando mató al Xochicalcatl y la segunda cuando dejó burlados a los de Cuernavaca, quitándoles su tlatteponaztli. Cuando vio que ya no había allí ninguno de sus perseguidores, bajó del cerro y se dirigió a la casa de su madre. El relato termina con una singular frase de memoria histórica: “Ya oyeron lo que les he contado que cuentan del nacimiento y triunfo de nuestro señor Tepoztécatl. Y así como se los he contado, deberán contárselo a sus hijos para que no vayan a olvidar la historia de nuestro abuelo el Tepoztécatl. Mucho les ruego que así lo hagan, no vaya a suceder que algún día llegue a olvidarse”.

Existen otras dos versiones de la leyenda del Tepozteco, a la siguiente González Casanova la llamó “Leyenda II” y fue contada por Maximina Navarrete, después de la revolución. Tiene una intención histórica, establece la diferencia entre el personaje histórico y la divinidad: Xochicalcatl se comía a la

gente: un hombre, una mujer, un muchacho y una muchacha. Tepozteco fue a que se lo comieran y, una vez devorado, con su pedernal le desgarró el vientre. Lo persiguieron y formó con una rama una barranca. Llegó a Cuernavaca y se moría de sed. Había una fiesta y nadie quería darle agua. Se enojó y les quitó su “Tlalpanhuehuetl”.⁴¹ El Tepozteco llegó a su casa y los de Cuernavaca se regresaron. Después hizo un recorrido por diferentes pueblos donde los fue sometiendo: Tlayacapan, Tlalnepantla, Huaxtepec. A los prisioneros los sacrificó. La narración termina con “ustedes han de perdonar, señores míos, lo que les he contado, pues sea así, como he dicho, o no sea como acabo de decir, ya han oído ustedes lo que pasó hace mucho tiempo, cuando nuestros padres eran los grandes señores, y se contaba cómo nos habían librado de la boca del Xochicalcatl que se comía a la gente”.⁴²

La “Leyenda III” del Tepozteco fue contada por la señora Enedina González, de Milpa Alta. Muestra la evolución de la leyenda y su adaptación a relatos españoles: “Un pájaro que salía de una barranca y la muchacha lo guardó en su seno y luego el pájaro desapareció. Los padres descubrieron que estaba embarazada. Nació un hijo feo de nombre Tepozton, andaba jugando sin que lo cuidaran. Supo que en México querían colgar las campanas de la catedral pero que no lo conseguían. Él decía “yo voy a ver al presidente para colgar la campana” y nadie le creyó. El Presidente le dijo: “si las cuelgas, te daré muchas cosas para hacer rico a tu pueblo”. Se colocaron tribunas para que la gente acomodada viera, se levantó un viento que impidió que la gente viera. Cuando se disipó el viento las campanas ya estaban acomodadas. Gustoso el presidente regaló tres cajones. El Tepozton no sabía lo que le habían regalado y les dijo

⁴¹ La importancia ritual del teponaxtl se ejemplifica bien en Tejalpa donde todavía tiene una función ceremonial.

⁴² Esta leyenda está relacionada con la tradición náhuatl de que el mundo “funciona a partir de un equilibrio que requiere, con cierta periodicidad, el sacrificio de una víctima” (Pury-Toumi, 1997:97). También esta versión de la leyenda del Tepozteco nos remite a un sistema de creencias generalizado entre los nahuas.

a los de su tierra que los cargaran y se los llevaran. Aquellos tan luego como cargaron, descargaron en medio del bosque y empezaron a abrir las cajas: de la primera caja que abrieron escaparon volando tres palomas. Una tomó para Cuernavaca, la otra a Toluca y otra a Cuautla, y luego se arrepintieron de haber abierto aquel cajón. Quizá hubiera sido su dicha”. “Pues ya que se fueron las palomas vamos a abrirlas todas” dijeron, abrieron un segundo cajón y entonces vieron que contenía nada más lazos y mecapales y exclamaron: “Siempre tendremos que servir para llevar cajas”. En esta parte de la leyenda se hace referencia, míticamente, a cómo los pueblos indios fueron destinados al trabajo al servicio de los demás, mientras la riqueza se iba a las ciudades regionales.

Posteriormente abrieron el otro cajón y quedaron más descontentos porque sólo había herramienta de labranza y zapapicos. Con ellos quedaron muy disgustados y volvieron a cerrar los cajones, se los cargaron y siguieron caminando hasta su casa. El Tepozton ya estaba esperándoles: “¿que hacían? Yo he llegado aquí primero que ustedes”. Luego dijo “Descansen y vamos a ver que cosas nos regalaron”. Después se acercó y en cuanto vio la caja dijo, “ya las abrieron, ustedes dejaron escapar lo mejor, para siempre. Ahora andarán en harapos por tontos, por haber querido ver lo que no les importaba. Quizá decían que yo solo me lo comería lo que nos habían regalado. Si no, de otro modo hubiera sido nuestro pueblo mejor que México. Ahora fastídiense por tontos. Tendrán siempre que cargar con la frente, que trabajar con la herramienta de labranza para tener que comer. Si no lo hubieran hecho así, todos serían ricos, y en donde han ido a parar las palomas se harán más ricos y ustedes, por tontos, así estarán siempre. Si mis abuelos que me quisiesen también, sería otra cosa pero como no me quieren también andarán hechos harapos en compañía de ustedes. Andaba disgustado porque nadie hacía caso de mí, ni mi abuelo”. Cargó con una casa cerro arriba. Los del pueblo vieron que apareció de repente la casa en el cerro. El Tepozton ya no volvió a aparecer, lo perdieron de vista y se quedó allí sentado. La gente del pueblo dijo: “Pues de una vez que el sacerdote le eche la

bendición para que ya no vuelva a salir”; y cada año celebran su fiesta y si no lo hacen así comienza a soplar un huracán que hace chillar hasta a los guayabos.”

La persistencia del relato de este héroe cultural liberador se manifestó durante el conflicto del club de golf, en los años 1995-1997, en el cual, a decir de los pobladores, el “enemigo” (el gobierno) venía de Cuernavaca.⁴³ En la portada de la iglesia en 1995 y en el folleto explicativo se decía: “Hoy, como el año pasado, con semillas y colores del paisaje tepozteco, queremos ofrecer con gusto nuestro corazón a través de nuestras manos juntas en un trabajo colectivo de niños, jóvenes y adultos; de hombres y de mujeres; de muchas tardes y partes de las noches de las últimas tres semanas. La portada tiene historia tepozteca y fe cristiana. Se lee de izquierda a derecha y de abajo hacia arriba en el arco. El tema después de varias discusiones, diseños y consultas decidimos que fuera LA LEYENDA DEL TEPOZTECO, que a pesar de los siglos pasados no deja de emocionarnos y sin dejar de ser leyenda, aporta muchos datos históricos y, sobre todo, por su ejemplo de DIGNIDAD Y DE LUCHA POR LA LIBERTAD Y LA JUSTICIA”. Pero también el Tepozteco estuvo de lado del pueblo para defender su espacio y su territorio, luchando en contra del club de golf, como lo expresó Lázaro Rodríguez.

Como hemos visto, las comunidades de origen náhuatl comparten un conjunto de creencias, a las que pertenece la leyenda del señor Tepozteco. En cada uno de los lugares, estas creencias han evolucionado, sin perder su origen común. Según Pury-Toumi, esta creencia puede ser vinculada a la de Tepeyollotl, “aún vigente en todas las comunidades de habla náhuatl. La palabra *tepeyolotl* “el corazón (*yolotl*) del cerro (*tepe*)” designa una potencia que anima las cuevas, consideradas como las entrañas pedregosas de la tierra”.⁴⁴

Como parte de estas creencias, con rasgos similares a la del Tepozteco encontramos en Xoxocotla la leyenda de Ma-

43 Véase, *Portada de Semillas. La Leyenda del Tepozteco*, edición realizada por los tepoztecos que se distribuyó en la fiesta del 8 de septiembre de 1995.

zatepetl y en Santa Ana Tlacotenco la leyenda de Tepeyolotli. La leyenda de Mazatepetl fue contada por don Ricardo Alberto, recopilada por la antropóloga Cristina Saldaña y publicada en edición bilingüe: “Si hablamos de los cerros empezamos por aquí (por el oriente) vamos así, alrededor. Contaban los más viejos que el cerro del venado, ahora se conoce así, antes se conocía como Mazatepetl, cuando todos hablaban mexicano. Según la leyenda de aquella época, era una culebra, Mazatepetl quiere decir zankuate, así es que todos los arrieros que bajaban de por allá arriba se les decía arribeños; iban a comerciar. Pero casi ya no pasaban, el zankuate los atacaba y los tragaba y aquí en el pueblo según que no había la muerte, a lo mejor no existía. Los viejos que ya tenían 90, 95 o 100 años los mandan allá, se decía *mayagan koa teguiapan*, ya se va pa’ que lo trague la culebra, según los viejitos, no sé qué tantos años duró eso. Según un campesino encontró un chamaco en el campo, se le había olvidado a su gente o lo pasaron a dejar ahí, no se sabe. Lo levantó y lo llevó a su esposa y creció el chamaco. Cuando el niño cumplió 15 años, el padre ya estaba viejo y le tocó ir a Koateguipan, ya lo citaron, que vaya, entonces, el chamaco oyó y le preguntó que quiere decir Koateguipan, el señor no le quería decir, no le dijo; le dijo la señora. Ya la conocía como su mamá, le preguntó ¿a dónde va a ir mi papá que dice que va a ir a Koateguipa? Le dijo la verdad, entonces le dijo el chamaco: ‘Yo voy a ir’. Buscó unos pedacitos de laminita y empezó a afilarlos en una piedra, cada ratito afilaba su instrumento, llegó el tiempo y no dejaron ir al viejito. Fue el chamaco, fue con valor, no le temía a nada, llegando se lo tragó la culebra. Entonces él empezó a cortar adentro, llevaba en las dos manos su espátula bien afilada y le empezó a cortar, le cortó para arriba hasta que le cortó el pellejo, ya salió el chamaco. Entonces la culebra se empezó a desmayar, se empezó a revolcar, ¡como ya le fregó todo adentro, los intestinos! Así es que salió el chamaco y no se ahogó adentro, salió, ahí fue donde mató al zankuate. Ahora ya se conoce como el cerro del venado, está desde Chiverías hasta

⁴⁵ *El Cuexcomate*, Suplemento de las culturas populares de Morelos, no. 6, 15 de octubre de 1990.

Tequesquitengo, está larguísimo, tiene forma de serpiente y ahí donde se dice que salió el chamaco, tiene un hueco recortado, así donde se abrió la carne por lo menos”.⁴⁵

La leyenda de Santa Ana Tlacotenco cuenta de un monstruo mitológico que tenía forma de montaña y devoraba a los ancianos “pero un día, un niño, venido sin saberse nunca de dónde, quiso vivir en el pueblo y pidió posada en la casa de un anciano, uno de aquellos a quien le faltaba poco para dirigirse con el Tepeyolotli. Cuando llegó el día, el niño le propuso ir en el lugar del anciano; Tepeyolotli accedió a devorarlo y al tener abiertas las fauces, el niño le colocó un bordón de otate entre las mandíbulas para que no pudiera cerrarlas. El niño de esta forma podía entrar y salir libremente del interior del monstruo cortando los tejidos de sus entrañas con las obsidias que llevaba en su morral. El Tepeyolotli se revolcaba de dolor sin poder defenderse y finalmente murió”.⁴⁶

De los Plateados hasta Agustín Lorenzo. La construcción de un discurso de resistencia en los pueblos del sur

Durante el siglo XIX la región centro-sur de México sufrió grandes cambios en la organización del territorio debido a que las haciendas se modernizaron y se tendieron caminos de hierro. Estas transformaciones se complementaron con cambios políticos como los plasmados en la Constitución de 1824, en donde se efectuó el desconocimiento de los pueblos indios. El triunfo del liberalismo político y económico impactó profundamente en los pueblos. En nuestra zona de estudio, a lo largo del siglo se va formando una identidad con nuevos actores sociales,

⁴⁶ Carlos López Ávila, “Tlacotenco: Tlahmachzaniltin ihuan tecuanimé, canciones y cuentos de mi pueblo, chansons et contes de mon village”, *Amerindia*, número especial, 5, AEA, 1984, París, citado por Pury-Toumi, 1997:105.

⁴⁷ Alfredo Guerrero, en su artículo “Representaciones sociales y movimientos sociales, ruptura y constitución de sujetos”, explica lo que nosotros sabemos empíricamente, cómo a partir del conocimiento del orden existente por parte de amplios sectores de la población se produce la transformación del mismo en su identidad y autoreconocimiento.

productores y creadores de nuevas relaciones y “desde luego, nuevas pautas ideológicas y prácticas sociales”.⁴⁷ Al mismo tiempo, se da un pequeño, lento e insuficiente, pero constante aumento de la población letrada, lo que redundará en un mayor uso de la palabra escrita y, finalmente, la generalización de la imprenta permite la impresión de hojas volantes, estampas religiosas, noticias populares, etc. En este periodo inscribimos a nuestro personaje estudiado, Agustín Lorenzo, quien es un personaje de la tradición oral que pasó a la palabra escrita a través de una representación dramática llamada indistintamente “la loa”, “la batalla”, “el reto” o “la leyenda” de Agustín Lorenzo. La versión escrita conserva diversos elementos anecdóticos y esenciales de la tradición oral. Sin embargo, la oralidad y la escritura, dan, cada una, su sello distintivo a las versiones.

Tlamacazapa, en el actual estado de Guerrero, es el pueblo más mencionado como lugar de nacimiento de Agustín Lorenzo y donde posiblemente se origina la leyenda; allí tan sólo existe la versión oral, al igual que en otros pueblos de Guerrero. En Morelos, donde es conocida la loa, los informantes, al practicar, mezclan la información de las versiones escritas y orales, complementándola. Sin embargo existe una versión, en Tecajec, que menciona que Agustín nació en ese poblado. Agustín Lorenzo forma parte de la tradición oral de los pueblos, sin embargo, está en vías de ser olvidado. En Morelos es relacionado con Los Plateados y con el bandolerismo que asoló la región en el siglo XIX. Esta vinculación, de Agustín Lorenzo con los plateados, no existe en Tlamacazapa, aunque sí se hace la referencia de que fue un bandolero. Una representación de Agustín Lorenzo se efectúa durante el carnaval en Huejotzingo, Puebla.

Para entender la génesis de Agustín Lorenzo es necesario abordarla desde diversos puntos de vista. La leyenda, y, por tanto, la *Loa*, se nutren de diversos hechos históricos, como el paso de José María Morelos por la región, la lucha por la independencia, el bandolerismo, la intervención francesa y, en la actualidad, se le da una conexión con el zapatismo y las luchas sociales actuales. Sin embargo, estos hechos fueron percibidos desde el *humus* cultural indígena, que los asimiló y

transformó, integrándolos a su cosmovisión. En este apartado veremos cómo se expresan algunos de estos hechos; posteriormente, al abordar las versiones orales, intentaremos entender a Agustín Lorenzo como un héroe cultural de Tlamacazapa y otros lugares de Guerrero, en donde los dioses prehispánicos sufrieron un proceso de sincretismo para, posteriormente, pasar a ser un vengador justiciero con poderes sobrenaturales y con similitud a las expresiones de resistencia cultural de los pueblos indios, que transmitían sus saberes tradicionales ocultamente, perdiendo, con el tiempo, el significado de ritos y símbolos, y logrando en una rara mezcolanza: ser investido de respeto sagrado, a la vez que identificando con el diablo de los cristianos. Finalmente, veremos en las versiones escritas de la *Loa*, cómo nuestro personaje queda transformado en un bandolero patriota que lucha en contra de los españoles y la injusticia. Estas versiones escritas son las que se representaban ampliamente en diversos pueblos de la región a fines del siglo XIX y principios del XX y fueron observadas y admiradas por Emiliano Zapata.

La leyenda era conocida por la generación que hizo la revolución e indudablemente tuvo una influencia en los valores que sobre la justicia tenían los pueblerinos, como lo señala Serafín Plascencia, capitán 2° del Ejército Libertador, entrevistado por Laura Espejel el 13 de septiembre de 1974:

Pues una vez, todos los riquitos que tienen su ganado, este... el diablo en la noche correteó el ganado, echó fuera el ganado, todo, doblaron los rieles, y fueron a repartirse entre las haciendas de al lado. Así es. Maldito diablo [ríe]... Pasa como Agustín Lorenzo. Agustín Lorenzo fue un bandido que tuvo el caballo que era el diablo. En la barranca La Cuera, allá pa' Puebla, a'í brincaba el caballo de un lado a otro, fíjese, volaba ese caballo, volaba... Yendo para Iguala... ¿No han ido ustedes p'a Guerrero, por ahí? ¿No se han fijado? De este lado está la mano de Agustín Lorenzo, al pie de la vía, está en unas peñas, así pintadas las manos. Y así, de frente, está una peña muy alta. Que por ahí querían que pasara el tren; no los dejó

Agustín Lorenzo. Allá están dos cuevas así, grandes... Como era un ladrón de marca, solito peleaba. Y lo iban corroteando, ahí brincaba por allá y volaba el caballo y se metía allí. Así acababa al gobierno. El caballo volaba. Y como volaba allí y se metía en las cuevas y, claro que él en las peñas, arriba, y el gobierno, abajo, pues ahí los acababa.⁴⁸

Un antecedente evidente de Agustín Lorenzo (él mismo, antecedente del personaje arquetípico de Zapata) lo encontramos mencionado por Hernando Ruiz de Alarcón, al tratar de conjuros e invocaciones hechas por los indígenas. Al iniciar una causa en contra de Juan Vernal, natural y vecino de Iguala, comarca de las minas de Taxco (es decir cerca de Tlamacazapa) éste le contó “que usaba de ciertas palabras y encanto para batallar, con las cuales afirmaba había sido siempre seguro por los caminos, y nunca avisado, vencido de enemigos y de salteadores; antes al contrario, él había salido siempre victorioso...”⁴⁹

Juan Vernal le dijo al sacerdote el conjuro que empleaba en los caminos para salir victorioso en los combates con sus enemigos: “Yo mismo el dios Quetzalcóatl o la culebra con cresta; yo el dios Matl. Yo que soy la misma guerra, y me burlo de todo, que ni temo, ni debo... traigo mis manos, y mi cuerpo insensible para no sentir los daños o burlas... no es posible que me hieran y ofendan a mí, que soy sacerdote y el dios Quetzalcóatl o culebra con penacho, y que nada me puede hacer impresión: yo soy el sacerdote, la misma guerra, para quien todo es burla y risa”.⁵⁰ En este relato aparecen en el conjuro los elementos que hemos retomado sobre los hombres-dioses; pero a la vez, el que dice las palabras precisas adquiere la inmunidad ante las agresiones. Algo similar sucederá con Agustín Lorenzo.

Héroes culturales independentistas:

48 Citado por Pineda, 2002:253.

49 Ruiz de Alarcón, 1988:78.

Pedro Ascencio, José María Morelos y Agustín Lorenzo

Sobre un substrato cultural indígena, hechos y personajes históricos impregnan con su huella la leyenda de Agustín Lorenzo: las guerras de independencia libradas en la región y los caudillos insurgente José María Morelos (no mencionado explícitamente en los testimonios) y Pedro Ascencio Alquisiras.

La presencia de José María Morelos en nuestra región de estudio y los atributos que el pueblo le asignó, nos hacen pensar en la influencia de su personalidad en la conformación de la leyenda. Creemos que las similitudes entre hechos históricos en los que participa Morelos y elementos de “la vida” de Agustín Lorenzo no son casuales.

¿Por qué José María Morelos se transformaría en Agustín Lorenzo? Para dar una explicación a esta transfiguración retomamos las ideas planteadas por Eliade en *El mito del eterno retorno*. Allí, el estudioso de las religiones menciona que “el carácter histórico de los personajes evocados por la poesía épica no se pone en duda, pero su historicidad no se resiste mucho tiempo a la acción corrosiva de la mistificación. El acontecimiento histórico en sí mismo, sea cual fuere su importancia, no se conserva en la memoria popular y su recuerdo sólo enciende la imaginación poética en la medida en que ese acontecimiento histórico se acerque al modelo mítico”.⁵¹ ¿Cuál sería ese modelo mítico? Hipotéticamente planteamos que es un hombre-dios, presente en diversas regiones mesoamericanas, en particular en nuestra región de estudio.

Para Eliade, la memoria popular “funciona por medio de estructuras diferentes; *categorías* en lugar de *acontecimientos*, *arquetipos* en vez de *personajes históricos*. El personaje histórico es asimilado a su modelo mítico (héroe, etc.), mientras que el acontecimiento se incluye en la categoría de las acciones míticas. Si ciertos poemas épicos conservan lo que se llama “verdad histórica”, esa “verdad” no concierne casi nunca a personajes y acontecimientos precisos, sino a instituciones, costumbres, paisajes”.⁵² En este sentido, Morelos se integra a

51 Eliade, 2000:49.

52 Eliade, 2000:50.

la concepción cultural del pueblo indígena de Tlamacazapa, en que se expresa una cosmovisión de reminiscencias mesoamericanas prehispánicas.

Mircea Eliade hace implícito el papel fundamental del artista o de la personalidad creadora de la poesía épica, pero hace énfasis en que el recuerdo de los acontecimientos históricos es modificado de tal forma “que pueda entrar en el molde de la mentalidad arcaica, que no puede aceptar lo *individual* y sólo conserva lo *ejemplar*”.⁵³ En este sentido, la *Loa a Agustín Lorenzo* es una larga obra teatral escrita en verso, que alaba y elogia, más que a un personaje histórico concreto, el ejemplo de libertad que plasmó ese *individuo* con sus acciones.

José María Morelos, el nigromante

Hemos visto el providencialismo de los pueblos del sur; la imagen de los héroes convertidos en dioses es parte de una cultura expresada en Antonio Pérez y posteriormente en Zapata. La concepción, bajo la cual a los personajes históricos se les dota de características “sobrenaturales”, no exenta a la figura de José María Morelos. Hubo una “mirada” del pueblo sobre el caudillo insurgente, que quedó plasmada en algunas canciones de la época de la lucha independentista y en cartas de los realistas, en donde éstos se manifestaban asombrados de la percepción que tenía el pueblo del cura insurgente. Estas referencias son recogidas por los escritores liberales de mediados del siglo XIX que, lejos de hacer una apología de este endiosamiento popular, lo critican. Seguramente escritores como Altamirano y Riva Palacio escucharon de la voz del pueblo un mayor número de referencias sobre el talante “sobrenatural” de Morelos.

La forma en que se hace referencia a José María Morelos de tener “poderes sobrenaturales”, de ser “adivino”, “nigromántico” y “resucitador de muertos”, son caracterizaciones hechas por gente “ilustrada”, ya sea realista o insurgente. Para entender a plenitud estas referencias, necesitamos contextualizarlas en el sustrato cultural en que se desarrollaron los pueblos indios de las tierras del sur. Como hemos señalado, consideramos que

⁵³ Eliade, 2000:51.

Morelos fue entendido por los indios en una concepción más cercana a lo que sería Antonio Pérez o el Tepozteco, que a una visión moderna y burguesa del héroe patriota. En ese sentido, durante el sitio de Cuautla (1812), el general realista Félix María Calleja envió una carta al virrey Venegas en donde mencionaba: “Este clérigo es un segundo Mahoma, que promete la resurrección temporal y después el paraíso con el goce de todas las pasiones a sus felices musulmanes” (Teja Zabre, 1946:89). Calleja se refería así respecto de Morelos, por el entusiasmo y la adhesión que producía el caudillo entre sus soldados y los pueblos. Esta adhesión —menciona Ignacio Manuel Altamirano— rayaba en el fanatismo. Los que morían mezclaban en su último grito, al de la patria, el nombre de Morelos. “Entre las clases más bajas de su ejército corrió la voz de que el cura Morelos, directamente o por intermedio de su hijo Juan, nacido de Brígida Almonte, podía resucitar muertos a los tres días, y esta especie, exagerada al pasar de boca en boca, deformada por la ignorancia y sólo sostenida por la credulidad de las gente que la recibía y transmitía, llegó hasta Calleja como lo hemos visto...” (Teja Zabre, 1946:90). En este sentido, se menciona que un indio, llamado Marcelino Rodríguez, fue aprehendido cerca de Cuautla cuando pretendía abrir el conducto de agua. “Los oficiales que intervinieron en su aprehensión aseguraron que este indio, seguro de su muerte, insistió con terquedad que su cadáver fuera llevado al interior de la plaza sitiada, para que Morelos lo resucitara. Al ampliar sus informaciones, el prisionero modificó su dicho, asegurando que si quería que su cadáver fuera llevado a Cuautla era para que Morelos se espantara de los daños de la guerra, y que, aunque había oído hablar de que el cura traía un niño que resucitaba a los muertos, no lo había creído” (Teja Zabre, 1946:90-91). Seguramente, el indígena al ser sacado del contexto en que percibió la influencia de Morelos, un contexto de delirio colectivo que significa toda insurrección popular, ante las autoridades españolas niega sus saberes. Sin embargo, lo importante es que a Morelos se le ve con atributos, ya sea de un mesías o de un depositario del saber tradicional de los pueblos indios de la región. En todo caso es una expresión de

rebelión mesiánica. Hay que recordar que Cuautla se encuentra a unos cuantos kilómetros en donde Antonio Pérez realizó sus actividades: a 14 km. de Atlatlahuacan y a 8 km. de Pazulco.

Alfonso Teja Zabre menciona que, al parecer, Juan Almonte —que no era tenido entonces como hijo del general— no sólo se ocupaba de mandar un batallón infantil, sino que desempeñaba un papel misterioso de “adivino”. Para Teja Zabre y los escritores liberales del siglo XIX era imposible determinar el género de “adivinaciones” que ejercía Almonte. Como mencionamos, una forma de acercarnos a esta concepción popular es a través de la moderna etnografía y el estudio de casos como los de Antonio Pérez. Lo importante es que Morelos tenía con su gente un raro prestigio y que era designado vagamente como poseedor de facultades sobrenaturales (Teja, 1946:91), mismas que posee Agustín Lorenzo. Dentro de estas facultades sobrenaturales atribuidas a Morelos se encontraba el poder de trasladarse “mágicamente” de un lugar a otro o el estar al mismo tiempo en diversos lugares. Estos *done*s le permitían a Morelos atacar diversos puntos de los realistas o escapar de su cerco. Así lo menciona Heriberto Frías: “¡Cuántas veces, cuando al fin de un combate que libraban sus fuerzas, que lo vieran a treinta o cuarenta leguas del punto, iba a verificarse la derrota, aparecía de pronto, tras la retaguardia o flanco enemigo, el que, estupefacto, se desbandaba, dejando la palma de la victoria a los independientes, no menos sorprendidos y quienes por tal hecho adoraban más y más al gran cura-general-genio!” (Frías, 1987:103).

Agustín Lorenzo posee estos atributos, según la tradición oral proveniente de Tlamacazapa se trasladaba de un salto de cerro en cerro.⁵⁴ En las versiones escritas, al hacer Agustín Lorenzo un pacto con los “seres sobrenaturales” llamados Adenay, Mitracción y Adonais, recibe un don especial que, entre otras cualidades, es un caballo con el que nunca será vencido, una lanza que puede abrir camino para salir de donde sea con

⁵⁴ Entrevista con Silvino Mancilla Reyes, Tlamacazapa, Barrio de San Juan, Guerrero, 10 de mayo de 2001.

solo tocar la punta, y un “descarte” con cuarenta caballos que, al aventarlos hacia arriba, el gobierno “largará” la conducta.

Morelos y Agustín Lorenzo en El Veladero

Según los testimonios orales, en el cerro de El Veladero —localizado entre Zacapalco, actual estado de Guerrero, y Cazahuatlán, Morelos— Agustín Lorenzo se reunió con Gonzalo Tierradentro, proveniente de Acapulco, con Santillán, que llegaba de Veracruz, y Madera, de la región del actual estado de Morelos y zonas adyacentes. Allí, Agustín Lorenzo les expresó a “sus compadres” que debían dejar de robar y unirse a su causa en contra de los españoles, así lo expresa Jose Cerón: “¿Ahora quieres seguir robando? Pues lo vas a hacer fuera de mi patria, donde yo jamás lo sepa y ahorita mismo me vas a dar la respuesta. Les prometo como los hombres que nos uniremos Madera, Santillán y Gonzalo Tierradentro y su servidor y le daremos batalla al gobierno. No dejaremos pasar una peseta para España. Se juntaron los cuatro a guerrear con los españoles. Y ¡duro y duro!”.⁵⁵

La campaña de Morelos por las tierras del sur, iniciada con su salida de Carácuaro en octubre de 1810, tuvo tal éxito que, para principios de noviembre del mismo año, se encontraba en el puerto de Acapulco, al frente de tres mil hombres de los pueblos de la Costa Grande y Tierra Caliente, incluyendo miembros de la milicia provincial. Dio inicio el sitio al fortificado Acapulco, quedando inmovilizado el ejército insurgente. Uno de los principales campamentos insurgentes que rodeaban a Acapulco se encontraba en el cerro de El Veladero. Morelos lo bautizó con el nombre de *Paso a la Eternidad*, “para significar que el que se acercase a él, se acercaba a la muerte, y que justificó su nombre en aquel periodo de la insurrección mexicana”.⁵⁶

Altamirano relata que Morelos convocó a un junta de insurgentes de una amplia región: “Apenas entró en su tienda, cuando al mismo tiempo que tomaba su desayuno dictó a sus secretarios lacónicamente notas que eran reducidas a las más

⁵⁵ Entrevista con José Cerón Estrada, Puente de Ixtla, Morelos, 23 de octubre de 2000.

pequeñas dimensiones, cerradas y despachadas con emisarios que partían en el acto para diversos puntos, sea de la Costa Grande en donde, hasta Zacatula, se hallaba establecida ya una administración regular bajo el dominio del gobierno nacional, sea a los pueblos del centro del sur, de las intendencias de México o de Michoacán, a los que era preciso llevar el incendio de la insurrección”.⁵⁷ La reunión tiene lugar el dos de mayo de 1811, en El Veladero, donde se decide que el grueso del ejército insurgente salga de las tierras del sur y avance hacia el centro del país. En estos momentos ya se tienen noticias de la aprehensión de Hidalgo. Ignacio Manuel Altamirano escribió una crónica del hecho, *Morelos en El Veladero*, en su particular forma de creación de literatura histórica, que buscaba contribuir a “formar la verdadera nacionalidad por la fusión de los recuerdos gloriosos” y en tono moralizante, ya que escribía, según él, “para un pueblo que comienza a ilustrarse”. Allí, el escritor liberal recopiló, seguramente, testimonios orales o como los llamaba Juan de Dios Peza, “narraciones de un viejo asistente”, detalles de la reunión de El Veladero, de tanta importancia para los participantes, que quedó marcada en la memoria.

Pedro Ascencio, ¿compañero de lucha de Agustín Lorenzo?

Un personaje, de existencia histórica comprobada, vinculado a Agustín Lorenzo, es Pedro Ascencio Alquisiras. La relación es mencionada en los pueblos situados en las montañas del noreste de Taxco, en una región que administrativamente se encuentra, en la actualidad, dividida entre los estados de México y Guerrero y limítrofe con Morelos. En esta zona, lugar de las correrías de Pedro Ascencio, durante las fiestas patrias, se escenifica *El simulacro* en varios poblados: Chontacoatlán, El Mogote, Tetipac, Noxtepec y Tonatico. En algunos *Simulacros*, Agustín Lorenzo aparece como asistente del caudillo local de la independencia. Además, a Pedro Ascencio, en los testimonios orales, se le asignan atributos que en otras regiones se le adju-

⁵⁷ Altamirano, s/f:9.

dican a Agustín Lorenzo, por lo que conviene abordar algunos aspectos históricos y legendarios de Pedro Ascencio Alquisiras.

En un libro de biografías de caudillos independentistas, publicado en 1910, el autor, Alejandro Villaseñor,⁵⁸ señalaba que “es este caudillo suriano de aquellos que por ser de historia poco conocida, sus hechos se van desfigurando rápidamente para fabricar con ellos una leyenda de la que él es el héroe principal, y si fuéramos a dar crédito a todas las hazañas que de él refieren los sencillos habitantes del Sur, resultaría un hombre extraordinario”.⁵⁹ De lo que se infiere que Villaseñor conocía las leyendas que se contaban, y cuentan, en la región.

Según esta biografía, Pedro Ascencio era un indígena, nacido en Acuitlapan, hoy Guerrero, “pertenecía a la raza tlahuica cuyo idioma hablaba perfectamente y conocía el otomí y el mazahua”. Fue minero por cuenta propia y tomó las armas a fines de 1810, como simple soldado. Por su valor y ascendente logró obtener el grado de capitán. Su centro de operaciones era el norte del río Mezcala en el partido de Sultepec. A la muerte de Morelos en 1816, en el Sur desapareció una autoridad insurgente centralizada, por lo anterior Ascencio actuó por cuenta propia, fortaleciéndose en el Cerro de la Goleta, desde donde hacía correrías, en compañía del padre José Manuel Izquierdo, que se extendían de Teloloapan a Iguala y Taxco.

Villaseñor señala que “puntualizar el número de acciones y escaramuzas en que tomó parte, es tarea difícil por las numerosas que fueron y lo insignificante de ellas, pues en realidad quienes se encargaron de hacerlo famoso, fueron los comandantes realistas que nunca pudieron derrotarlo completamente y las Gacetas del Gobierno Virreinal que lo pintaban con los más negros colores, cuando no era mejor ni peor que

58 Alejandro Villaseñor (1864-1912) fue periodista y realizó estudios de genealogías de familias mexicanas y numerosas biografías. Publicó *Biografías de los héroes y caudillos de la Independencia* en el año del centenario, 1910. La información sobre el papel de Pedro Ascencio

los demás guerrilleros insurgentes”.⁶⁰ Sin lugar a dudas la percepción de los habitantes de los pueblos del sur era diferente a la del historiador liberal. Es precisamente la invencibilidad de Ascencio ante las tropas realistas, lo que le permite ingresar al panteón de los héroes legendarios de la región. Entonces, las razones para no ser vencido, en la memoria colectiva aparecerán por causas sobrenaturales, como tener un pacto con el diablo.

Pedro Ascencio reconoció la autoridad de la Junta del Balsas y de Vicente Guerrero. Cuando Izquierdo se indultó, quedó sólo en la región montañosa, desde el Volcán de Toluca hasta el río Mezcala. Después del Plan de Iguala, proclamado por Iturbide, y firmada la alianza de éste con Guerrero, Pedro Ascencio siguió combatiendo a las tropas que permanecían fieles a la corona española. Por ello atacó Tetecala, defendida por el oficial realista Huber y los negros de Yermo. En Milpillas se trabó el combate y Ascencio murió de un machetazo, “a traición, según se dice”. Al cadáver se le cortó la cabeza, la cual fue puesta en la punta de una lanza, y así entraron las tropas realistas a Cuernavaca. Allí fue puesta en un lugar público con la inscripción *Cabeza de Pedro Ascencio*.

Alejandro Villaseñor, atribuye su exagerada notoriedad por haber sido uno de los últimos guerrilleros en morir, prácticamente en vísperas de conseguir la independencia.

El recuerdo del insurgente Pedro Ascencio permaneció en las montañas y se le rememora anualmente en una representación teatral llamada localmente *El simulacro*, del que hablaremos más adelante.

Otros aspectos legendarios de Pedro Ascencio tiene similitud con lo que se cuenta de Agustín Lorenzo. En tierras de Chontacoatlán existe una cueva que se dice que servía de refugio a Pedro Ascencio⁶¹ y que adentro hay oro escondido. Adalberto Rodríguez platica que “también se oía decir que tenía un pacto, que como que estaba pactado con el diablo. También se oía decir que adentro de la cueva hay un lugar, donde se pasa

⁶¹ Entrevista con Adalberto Rodríguez (35 años) y Jorge Ramos (65 años), Contacoatlán, Guerrero, 2004, realizada por Pablo Gleason González y Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.

y llegas a un cierto lugar que tienes que atravesar y hay una viga y en esa viga tenías que caminar de panza, arrastrándote y al fondo tenía su dinero guardado. Mucha gente, después se lo quería robar y jamás se lo pudieron robar”. Don Jorge Ramos señala que “tenía 19 años cuando vinieron esos [de fuera del pueblo] a sacar el tesoro pero no pudieron. ¿por que no pudieron? Entraron, pero no llegaron a donde está el tesoro, porque antes de llegar donde está la viga salió un mosquero gigante, un enjambre”. Y Adalberto agrega que “yo una vez oí, estando en el zócalo, que unos señores platicaban eso, que era un hombre que estaba dado al diablo porque hacía cosas anormales. Pero son pláticas que salen cuando nos juntamos a platicar entre los amigos y a veces alguien dice que el abuelito de fulano se convertía en gato, en zorra, son historietas como de ciencia ficción, pero en realidad no hay una persona que de un testimonio que diga que sí fue real”.

Agustín Lorenzo, ¿personaje arquetípico de caudillos insurgentes?

Como hemos visto, existe similitud entre José María Morelos, Pedro Ascencio y Agustín Lorenzo, y es que los tres se apropiaron, roban o asaltan, los caminos, haciendas y ranchos de “los españoles”. Con estas acciones los insurgentes se avituallaban de caballos y caudales. Heriberto Frías hace especial mención cuando Morelos pasó por el valle de Cuernavaca, “donde pudo vestir su ejército y llevar espléndido botín a los valientes de las guarniciones de allende el Mexcala” (Frías, 1987:104).

José Ayala señala que “Pedro Ascencio fue un revolucionario muy estimado por acá, aunque también se cuenta que tuvo grandes cantidades de dinero quitado a los hacendados... se supone que Agustín Lorenzo era el segundo de Pedro Ascencio. El asunto es que supone que estuvo asolando toda la región, pero lo que sabemos es que Agustín Lorenzo formó parte del ejército de la guerra de independencia”.

En ese sentido, José Cerón, de Puente de Ixtla, retoma las palabras de Agustín Lorenzo al momento de enfrentarse al

capataz de la hacienda de Zacapalco por los maltratos a su padre: “Juro que creceré y te mataré y me seguiré con los españoles. No dejaré pasar un tostón, una peseta para España”. Este es el motivo —en la historia oral— por el que se remonta. Así inician los ataques a las conductas que se llevan la plata a España, pero para poder realizar estos asaltos hace un pacto con “deidades” que le dan protección:

Agustín: Buen amigo mío, agradezco
su fina amistad y grandeza
con que me hayan regalado
caballo, lanza y bandera
para defender la nación
o la república entera
*Y estorbar al extranjero
el tesoro de mi tierra.*⁶²

Otro elemento importante a considerar es que en la *Loa*, las referencias a la participación de Agustín Lorenzo en la lucha por la independencia son constantes:

Agustín: Desde la hora en punto en que me imponen esta ley, quisiera yo ser veneno para acabar con el rey; yo soy indio mexicano y jamás olvidaré las leyes de un rey tirano, que a la mayor parte de mi Patria ha saqueado. Aquí no hay más remedio que todos, a un tiempo, gritemos con gran valor: “Muera el virrey de México... Muera el gobierno español...”

Agustín: Señor coronel, ¿No comprenden el mal que le están haciendo a su patria?, la han vendido por un puñado de dinero, ¿Dónde esta el oro? ¿Dónde está la plata? Todo se encuentra ahora en la miserable España. Si siguen así, pronto, todos seremos esclavos. Pero eso no lo voy a permitir aunque tenga que morir peleando. Estoy seguro

⁶² *Loa a Agustín Lorenzo*, versión de Puente de Ixtla. El subrayado es mío.

⁶³ *Loa a Agustín Lorenzo*, versión de Tetelpa.

que después de mí, vendrán más hombres valientes que empuñarán las armas para desterrar a los españoles: Viva México... Mueran los tiranos...⁶³

Hemos revisado elementos de similitud de la visión popular de Morelos y Agustín Lorenzo (los poderes sobrenaturales y la reunión de El Veladero). ¿Casualidad? Es evidente que existió una personalidad creadora, un “artista” que realizó la invención y el desarrollo de esta representación teatral épica, que versificó “las relaciones” y creó un guión a partir de la tradición oral. Pero ¿por qué no le dio una imagen “histórica” al personaje? En busca de respuestas retomamos lo dicho por Mircea Eliade de que la memoria popular funciona más con categorías y acontecimientos arquetípicos que con personajes históricos. “El personaje histórico es asimilado a su modelo mítico (héroe, etc.), mientras el acontecimiento se incluye en la categoría de las acciones míticas (lucha contra el monstruo, hermanos enemigos, etc.) Si ciertos poemas épicos conservan lo que se llama “verdad histórica”, esa “verdad” no concierne casi nunca a personajes y acontecimientos precisos, sino a instituciones, costumbres, paisajes” (Eliade, 2000:50). La memoria colectiva es ahistórica, lo principal es la acción significativa, más que la cronología exacta de los hechos.⁶⁴ El recuerdo de los acontecimientos históricos y de los personajes auténticos es modificado a fin de conservar lo *ejemplar* del hecho histórico.

Morelos, un personaje que a su paso por la región generó grandes expectativas —sin dejar de ser un desconocido— perdió sus características socio-históricas concretas, para ser retomado como ejemplo de libertador. En esta representación *ejemplar* —la *Loa*—, en que se le dota de atributos sobrenaturales a Agustín Lorenzo, aparecen elementos culturales propios de los pueblos indios, que nos impulsan a pensar que Agustín Lorenzo es la representación arquetípica de un personaje preexistente. A través de él, se cumple la función de la repetición,

⁶⁴ En este sentido, al efectuar entrevistas testimoniales en Xoxocotla sobre las visitas de Lázaro Cárdenas, la gente tendía a unir las en un solo hecho significativo, tanto las que realizó durante su campaña electoral como las que hizo posteriormente, al asumir la presidencia.

la vuelta al origen mítico de la comunidad, en que se funda y se “libera”. Así, se hace posible un elemento cultural preexistente. ¿Cuál sería éste?

Pensamos que existía en la región la presencia de un héroe cultural con los atributos de hombre-dios que ya hemos mencionado en Antonio Pérez y el Tepozteco. Este héroe cultural regional, bajo el impacto de un personaje histórico, justiciero pero lejano como Morelos, transformó la mitología del hombre-dios, incorporando al mito elementos oídos, elementos que correspondían al justiciero que atravesaba los pueblos y sierras que dividen los actuales estados de Morelos y Guerrero. Este héroe justiciero, enraizado culturalmente en Tlamacazapa, permitió ser un referente en el conflicto del pueblo con los hacendados de Zacapalco. La leyenda oral estaba constituida, faltaba un “intelectual” de pueblo que plasmara e intentara explicar por escrito el desorden vivido, la violencia, la guerra de independencia, el conflicto con los españoles y la lucha por la justicia.⁶⁵ Allí tenemos pues, al viejo estilo medieval, las relaciones versificadas de la *Loa a Agustín Lorenzo*, las cuales, al corresponder a una búsqueda de justicia, se expandieron por los pueblos del poniente y sur del actual estado

⁶⁵ Es interesante descubrir similitudes entre la *Loa a Agustín Lorenzo* y la novela *Astucia* de Luis G. Inclán, publicada en 1865. Por ejemplo, el personaje principal de la novela, el bandido que adopta el apodo de Astucia, se llama Lorenzo y la despedida de éste y su padre es muy parecida a la de Agustín Lorenzo de su padre Damián. Tal vez el “intelectual” pueblerino conoció la novela, o tal vez el préstamo fue al revés, que Inclán, un rancharo que estuvo en tierra caliente “para empaparse del cultivo de la caña y otras plantas tropicales”, y que se volvió impresor y escritor, conoció la *Loa* en sus andanzas. Finalmente las dos obras contienen elementos de crítica. El argumento de Lorenzo, *Astucia*, y sus razones para tomar el camino del monte son: “Me puede mucho que porque le dan al pobre dependiente un sueldo por su trabajo, se constituyan dueños de sus acciones, de su voluntad, y hasta de su sueño”, “Muy bien conozco que no es mi genio para estar bajo la dependencia de un amo, la servidumbre me choca”. Un estudio detallado de las dos obras, quizás podría hacer comprensible la relación entre la cultura popular y la urbana letrada.

de Morelos. Esta expansión fue posible gracias a la red social que existía entre los pueblos de la región, en que las danzas, los concilios, son una forma de intercambio simbólico entre los pueblos, fortaleciendo los lazos regionales. Así, de fiesta en fiesta patronal, de pueblo en pueblo, la *Loa* empezó a ser conocida; “las verdades” allí expresadas, hacían que la gente la quisiera ver. Los mayordomos encargados de las fiestas, iban a los lugares donde la tenían *puesta* para invitarlos a representarla en la fiesta de su pueblo. Pero la *Loa* era una obra viva que fue incorporando, en su expansión, los elementos que impactaban a los pueblos, lo mismo la injusticia social, la lucha en contra de “los españoles” (los hacendados) la intervención francesa y el llamado bandolerismo.

Bandolerismo y cultura campesina

El bandolerismo ha sido caracterizado como una expresión de la inquietud rural en las sociedades precapitalistas. Para que éste se convierta en un fenómeno de importancia, y los bandoleros se conviertan en “bandidos generosos”, el equilibrio tradicional de las sociedades debe haber sido trastocado por la guerra o por procesos de modernización que afectan a las comunidades campesinas. Este proceso —debilitamiento del Estado con la consiguiente pérdida de control efectivo sobre el territorio y de hegemonía sobre la sociedad— ocurrió en México, y en particular en nuestra región, después de las guerras de independencia.

Durante buena parte del siglo XIX y hasta la consolidación del porfirismo, el bandolerismo asoló los pocos y mal cuidados caminos del país, convirtiéndose en un obstáculo para la creación de un mercado nacional, al mismo tiempo, los bandidos ingresaron al imaginario popular. No significa que hayan sido una mezcla de Robin Hood con Chucho el Roto, vengadores de las injusticias, sin embargo, el hecho mismo de enfrentarse a los poderes constituidos, sea políticos y económicos (porque son los sujetos que tienen algo que robarles) y su carácter huidizo, logró que los bandoleros fueran revestidos por un aura mágica. El que este prestigio se incorpore al imaginario de los pueblos

a través de narraciones, leyendas, corridos o representaciones, dependerá del contexto histórico: si existe en el momento del surgimiento del bandolero una fuerte impugnación al orden establecido, las acciones del bandido serán vistas por los campesinos como retos al poder. Otro factor a considerar es el comportamiento de las cuadrillas; en la medida que respete a los pueblos, tal vez tan sólo porque no tengan nada que robarles, los campesinos tenderán a idealizarlos. Una característica de los bandoleros señalada por Hobsbawm es la religiosidad de los bandidos, que se llenan de escapularios y otros objetos sagrados que los protegen en sus correrías. Estas andanzas los pueden llevar a santuarios y ermitas para solicitar protección divina y aun para solicitar que los cambie de la vida que llevan, proscritos y aislados de la sociedad.

El Príncipe de los Montes, ¿un antecedente de Agustín Lorenzo?

Por reunir las anteriores características y desenvolverse en nuestra zona de estudio, presento el caso de un bandolero que desarrolló sus actividades en el periodo virreinal. Sus acciones y su muerte las relata el fraile agustino Joaquín Sardo en la *Relación Histórica del Santo Cristo, del santuario y convento de Chalma*, cuya primera edición es de 1810. Lo narrado y acontecido con el malhechor es presentado en el texto de forma ejemplificante, como una “de las maravillas que ha obrado la sagrada imagen” de El Señor de Chalma. En el relato escrito sobre el bandolero no aparece testimoniado su nombre, ni la fecha de los acontecimientos, por lo que es posible que sea una narración arquetípica. El que este bandolero tenga una existencia histórica es secundario, el relato de su actuación —la historia recordada—, es decir, los elementos simbólicos contenidos, que se insertan en la conciencia de los habitantes de los pueblos, es lo que nos importa, ya que algunos de estos elementos aparecerán en el relato de Agustín Lorenzo. Recordamos que el santuario de Chalma ha sido un lugar de peregrinación para los pueblos de la región del centro-sur de la república, y que el relato de Joaquín Sardo, del que extraemos la información

sobre el bandolero, es de amplia circulación entre los fieles.

La relación es la siguiente: existió un malhechor reconocido por los bandidos como su primer caudillo “y él así, por ocultar su nombre, como por hacerse famoso, se apellidaba con el dicho título de Príncipe de los Montes” (Sardo, 1978:51). El salteador de caminos tenía bajo su mando varias cuadrillas, “que estaban a su devoción”, y que actuaban en el Pinal, Río Frío, Izúcar, Amilpas, Texcoco, Chalco, Las Cruces y montes de Toluca. El Príncipe de los Montes, haciendo honor a su mote, tenía bien organizado su territorio, bajo sus órdenes había hombres —con el cargo de cabos— que vigilaban los caminos de la región y ejecutaban los robos que ordenaba el caudillo de los bandidos. Este salteador de caminos gobernaba su territorio desde Malinalco, en donde era inexplicable para los habitantes su riqueza, pero debido a “sus generosas costumbres” y su inclinación “a hacer bien a todos los del distrito”, se abstendían de realizar un juicio sobre él o de denunciarlo ante las autoridades. El malhechor era devoto del Señor de Chalma al que visitaba frecuentemente, y daba limosnas para la realización de su culto.

Ante la trascendencia de sus acciones ilegales —para el poder constituido—, el virrey Duque de Albuquerque, “se aplicó con tanta eficacia a aprehenderlo” que el bandolero abandonó Malinalco y se acogió a la protección del Santuario de Chalma. Al continuar la persecución, se ocultó en una cueva, distante dos leguas del lugar sagrado. Cuando se vio cercado, dejó sus armas y se envolvió en su capa, e invocando al Santo Cristo se arrojó en un precipicio, intentando suicidarse. Cayó al fondo del barranco donde fue arrastrado por las aguas del río durante un largo trecho; finalmente, fue encontrado moribundo por la justicia. Fue reanimado y con dificultades llevado a la ciudad de México, donde fue enjuiciado y condenado a la horca, “murió en el patíbulo como buen ladrón, confesando que el divino Señor del santuario de Chalma debía haberle guardado la vida en tan evidentes peligros para que llegase a disponerse, como se dispuso, a una muerte cristiana, con una dolorosa penitencia” (Sardo, 78:52).

Esta narración está redactada con un tono ejemplifi-

cante por un elemento de la jerarquía de la iglesia católica, el padre Joaquín Sardo, prior del Real Convento de San Miguel de Chalma. El padre Sardo recopiló seguramente testimonios orales y tal vez documentales (utilizamos la terminología actual, ya que el sacerdote no buscaba una evidencia histórica, sino expresiones de fe) que le permitieran demostrar a los peregrinos y devotos, a través de las *maravillas*, los favores y portentos de Cristo Crucificado, la sacralidad y “eficiencia” de su imagen, misma que se encuentra en el Santuario de Chalma. ¿Podemos imaginar la narración oral manejada por los peregrinos plebeyos? Tal vez, por principio al asumir el título real de *Príncipe* el malhechor asume el control de un territorio, en una clara disputa con los poderes establecidos, pero también es simbólico, ya que los hechos se desarrollan en un periodo de auténtica sacralidad de los títulos nobiliarios. Al asumir el título nobiliario de *Príncipe de los Montes*, crea una nobleza plebeya o reta a los poderes, un reto simbólico. Por otra parte, la narración escrita no menciona desmanes particulares con la población pobre, sino sólo el robo de caudales (se supone que a quien tiene dinero o bienes, o sea los ricos), los cuales eran utilizados para hacer el bien, reproduciendo de esta forma la imagen del bandido generoso. Esta actitud le ganó la simpatía de la gente de Malinalco.

El malhechor, por su fe, tenía la protección divina, que en el caso de la narración escrita por el fraile agustino, le permitió no morir en su intento de suicidio —acto condenado por la iglesia católica— y sí en el cadalso de la justicia virreinal, en las manos de Dios. ¿Existiría entre la plebe una versión menos institucionalizada? Seguramente sí, y la “invulnerabilidad” del bandolero, expresada en que al caer en el barranco no muere, es una característica que los pueblos de diversas latitudes otorgan a “sus” bandoleros (Hobsbawm, 1976:76). Por otra parte, en la amplia región de actuación de este bandido arquetípico, ¿existirían narraciones similares con adaptaciones locales? ¿Una de ellas sería uno de los antecedentes de la leyenda y loa a Agustín Lorenzo? Finalmente, los dominios del Príncipe de los Montes pertenecen en gran medida a la zona cultural del centro-sur de la

república. En los lugares mencionados en la narración, durante el siglo XIX, existirá una fuerte presencia del bandolerismo y se representará la *Loa a Agustín Lorenzo...* y posteriormente se volverán zapatistas: Malinalco, Izúcar, Chalco, Amilpas, Río Frío y los montes de Toluca.

El Coyote, un bandido independentista

Para comprender el contexto histórico en que surge el bandolero-patriota Agustín Lorenzo, debemos aclarar que las guerras de independencia exacerbaron la delincuencia campirana; aún más, la volvieron *modus vivendi* de muchos pobladores de las áreas rurales que actuaban, en ocasiones, bajo el amparo de una bandera política. En un país cruzado por ejércitos realistas e insurgentes, en el que se quemaban pueblos y haciendas y se fusilaba a los sospechosos de apoyar al bando contrario, la economía de guerra se volvió normal para amplios sectores de la población, que de esta forma encontraban una oportunidad para salir de una sociedad tradicional que, para ciertos espíritus, puede parecer asfixiante. El desorden generalizado de la guerra hará estallar los conflictos sociales y personales, entre los grupos que habían mantenido, en la época de paz, una pugna sorda y contenida. Por supuesto, la guerra será un momento para que ambiciosos de toda laya busquen enriquecerse, por medio del mercado negro, el contrabando, el saqueo o los asaltos, y si son cobijados por una bandera política, mejor.

Lo anterior no excluye los auténticos sentimientos de independencia y justicia social, pero, sin lugar a duda, desaparecidos los mandos centrales de coordinación de la lucha (la Junta de Zitácuaro, el Congreso de Chilpancingo, los caudillos Hidalgo y Morelos), quedaron en el país una infinidad de bandas armadas que no respondían a instancias políticas superiores, actuando por lo tanto, en su lucha contra el poder realista, en una forma cercana al bandolerismo. Un ejemplo de lo anterior es el de los insurgentes Florentino Roldán y José Viqueiras, que en los Altos de Yautepec vivieron confundiendo entre los salteadores de caminos.⁶⁶ En junio de 1816, Roldán exige

⁶⁶ Para el caso de El Coyote véase García Rodríguez, 1999:141-152; y 2000:108-110.

a los habitantes de Totolapan “un impuesto extraordinario de guerra, como él lo llamó” y estaba destinado para la comida y armas, con cartas dirigidas a la gente más adinerada del pueblo; el dinero solicitado era pedido “como un servicio a la nación”. La remisión de dichas solicitudes debía de enviarse a la brevedad, de lo contrario Roldán se vería obligado a tomar “las más serias providencias” (García Rodríguez, 1999:148).

Las amenazas indignaron a los comerciantes de Totolapan y no atendieron a las solicitudes de Roldán; por eso, el 27 de diciembre de 1816, la gavilla de más de cincuenta hombres atacó al pueblo. Los rebeldes quemaron dos casas, robaron algunas y secuestraron a varios hombres. Uno de los supuestos secuestrados fue el arriero criollo José Viqueiras, apodado a partir de entonces “el Coyote”, que informaba a la gavilla de los caudales de los vecinos de Totolapan. Algunos de los secuestrados fueron regresados al pueblo y otros fusilados en el monte. Viqueiras intentó reintegrarse a la vida del pueblo, pero fue denunciada su complicidad y aprehendido; su juicio inició en febrero de 1817, durando hasta agosto del mismo año, cuando se fugó de la cárcel. La comandancia de Cuautla inició la persecución de Viqueiras y de la cuadrilla de Roldán, pero fue una búsqueda infructuosa. En noviembre de 1817 Viqueiras es apresado nuevamente, pero para entonces se ha acogido al indulto —en Tlalmanalco, jurisdicción de Chalco— que ofrecía el gobierno virreinal a los insurgentes.

En el caso relatado, aparece cómo la guerra de independencia confundió las formas de actuar entre guerrilleros y bandoleros, siendo las dos expresiones manifestaciones violentas en contra de un orden que luchaba por mantenerse estable. Los bandoleros y guerrilleros se oponían, o tal vez en muchos casos sólo contradecían, a los proyectos dominantes que querían imponer los grupos reducidos y cerrados de propietarios a una variada sociedad rural. Por eso había identidad entre rebeldes y bandidos; por eso también, su generalización después de la independencia política; y por eso la urgencia, desde el poder, de calificarlas negativamente y de extirparlas. Lo cierto es que, a partir del desorden social generado por la insurgencia inde-

pendentista, la economía de guerra se convirtió en una forma de vida de amplios sectores de la población. Repentinamente, campesinos, arrieros y artesanos se encontraban armados, organizados y en guerra con un Estado debilitado. Es a partir de esta realidad como los pobladores del sur entraron al siglo XIX mexicano.

Bandolerismo y conflicto social: el caso de Chinconcuac y San Vicente

Como se verá más adelante, en el capítulo sobre liberalismo popular, la inquietud social a mediados del siglo XIX en la región generó varios motines, alharacas y conatos de revuelta. Algunos de ellos son conocidos, como lo sucedido en las haciendas de Chinconcuac y San Vicente. Este caso contiene varios elementos que lo hacen representativo de los conflictos sociales de la zona en ese tiempo: bandolerismo o rebelión indígena, presencia del liberalismo a través de la alianza de los pueblos con Juan Álvarez, antiespañolismo, contradicciones en la narración de los hechos, racismo, conflictos hacienda-pueblos y “aparecidos”. Por eso consideramos que el conflicto es parte del contexto social en el cual se escribe el guión de la Loa o Batalla de Agustín Lorenzo.

La muerte de los administradores y empleados españoles de las haciendas de Chinconcuac y San Vicente tuvo un gran impacto en la sociedad de aquel entonces, por dos razones; porque fueron vistas como expresión del “resentimiento de una raza” y por el involucramiento que se hizo del caudillo liberal Juan Álvarez (negando los grupos de élite, iniciativa a los “indios”).

Por otra parte, el asunto es interesante por la diferente forma en que es visto por autores actuales. Leticia Reina caracteriza lo hechos como una rebelión social: “Dentro de esta serie de levantamientos... está el que hicieron los campesinos a la hacienda cañera de San Vicente.” (Reina, 1988:171). Por el contrario, Paul Vanderwood lo analiza como expresión de bandidaje: “...los bandidos se le adelantaron. Unos treinta de ellos asaltaron la próspera hacienda de San Vicente, cerca de Cuernavaca...”⁶⁷

⁶⁷ Vanderwood, 1986:71.

Vamos a narrar los hechos del asalto a la hacienda de San Vicente siguiendo a Miguel Salinas, que se basa en la acusación fiscal (Salinas, 1981:87-94). La hacienda San Vicente era administrada por el español Nicolás Bermejillo; dependencias de la misma eran las haciendas de Chinconcuac y la de Dolores, que había concedido tierras en arrendamiento a Trinidad Carrillo del pueblo de Tetecalita. Los animales de este último causaron daños a los campos de caña de la hacienda, por lo que le quitaron las tierras arrendadas y se le exigió que retirara su ganado. La esposa de Carrillo declaró a dos amigas que el despojo había sido injusto, porque su esposo siempre había prestado buenos servicios a la hacienda y añadió: “No tengo más consuelo que el de llegar a saber que esos gachupines se han de revolcar en su sangre”. Trinidad se puso de acuerdo con dos grupos de malhechores para efectuar un asalto. La noche del 17 de diciembre de 1856 se reunió con ellos y “dio la orden de que fueran a San Vicente y que acabaran con todos los gachupines”.

En la mañana del 18 de diciembre asaltaron la casa y buscaron a Pío Bermejillo, el dueño, que no vivía allí, pero apresaron a Don Nicolás Bermejillo que ofreció una gruesa suma de dinero a cambio de su vida y la de sus compañeros. Uno de los asaltantes, Navarrete, respondió: “No queremos dinero, mátenlos”. El maquinista francés Desmasses y otro de la misma nacionalidad salvaron la vida gracias a su persistencia en aclarar que no eran españoles.

Después de la indignación de las élites, sobre semejante afrenta sufrida, los asaltantes fueron capturados y enjuiciados. Carrillo confesó haberse aliado a las dos gavillas de malhechores. El portero de la hacienda de San Vicente fue sentenciado a diez años de prisión por su supuesta complicidad, al denunciar en dónde se encontraba escondido don Nicolás Bermejillo. Los salteadores fueron ajusticiados por medio de “garrote vil” y sus cabezas expuestas en el portón de la hacienda de San Vicente y otras en un paraje de la pequeña hacienda de Dolores.

Miguel Salinas señala que por la situación que prevalecía en el país se le dio un cariz político, achacando los asesinatos a gente del caudillo liberal Juan Álvarez. También se creyó,

por el hecho de haber sido españoles todas las víctimas, que se trataba de represalias de la gente del campo contra individuos de esa nacionalidad, a los cuales se imputaban ciertos atentados cometidos en Los Hornos.

En un escrito anónimo, localizado por Miguel Salinas, “Notas para la Historia del Estado de Morelos. Los asesinatos de Chiconcuac y San Vicente”, se menciona que Álvarez había fomentado la animosidad en contra de los españoles en el vecindario y había permitido toda clase de excesos en contra de ellos. Se dice que sugestionados por Álvarez se hizo el asalto. El escritor anónimo reportó que los dueños de ganado de los pueblos “lo dejan entrar a los campos de caña y lo cual ha sido en todo tiempo causa de pleitos y fricciones entre los dependientes de las haciendas y los habitantes de los pueblos”. Salinas señala un hecho, para él poco creíble: varios años después del ajusticiamiento de Trinidad Carrillo, vecinos del pueblo de Xochitepec lo vieron cuidando su ganado.

Es evidente la diferente concepción en el conflicto, en el cual Miguel Salinas toma partido al lado de los hacendados. Veamos los hechos: el crecimiento de la hacienda de San Vicente provocó que tan sólo veinte años antes de los acontecimientos, el pueblo de Amatlán se había tenido que trasladar de las inmediaciones de la hacienda de San Vicente, a las cercanías de Cuernavaca. La pérdida por parte de los pueblos de sus derechos ancestrales al usufructo de tierras y aguas era una constante; el acceso a los pastos de uso común se había restringido, ya que las haciendas buscaban esos mismos terrenos para apacentar su ganado. Las tensiones entre los pueblos y haciendas eran permanentes, como se menciona en el artículo anónimo, sin mencionar las causas. Por ello no es casual que el conflicto se desatara porque a un habitante del pueblo de Tetecalita se le negó el uso de tierras de uso común ni que este campesino recurriera a unos “bandoleros”.

Por otra parte, se consideraba que la posesión en común de tierras por parte de los pueblos era contraria al espíritu emprendedor de los individuos y una de las causas del atraso en que vivían los indígenas. Así mismo, las haciendas se apropiaron

de una gran cantidad de tierras del común (para que pastara el ganado de las haciendas que se requería en gran número para el acarreo de caña, la molienda, etc.), afectando a la dignidad de toda la comunidad. Estos conflictos entre pueblos y haciendas, en que los pueblos reclaman sus derechos tradicionales, son considerados abusos por los liberales: “Los abusos de esta naturaleza aumentan en épocas de disturbios civiles, más aún cuando cuentan con apoyo de personas de autoridad que disponen de la fuerza de las armas”. Esas armas se las dieron a los pueblos los diversos ejércitos, liberales o conservadores. Al volver a sus pueblos, como veremos en el caso de Tepoztlán (capítulo VI), los antiguos soldados, pueblerinos armados, no estaban dispuestos a seguir aceptando pasivamente un estado injusto y excluyente.

Los plateados

La implantación de las Leyes de Reforma dio lugar, a nivel nacional, a la Guerra de los Tres Años entre conservadores y liberales. En la región que conocemos hoy como Morelos, diversos sectores de la población fueron armados por los bandos en pugna, obteniendo así poder para reivindicar sus derechos. El descontento social no tuvo una clara expresión política y derivó a un desquiciamiento del orden y al surgimiento de numerosas bandas de bandoleros, llamados genéricamente “plateados”. Sus acciones se integraron al imaginario colectivo y el recuerdo de su experiencia fue uno de los acicates para redactar el Plan de Ayala. Tal y como lo expresó Emiliano Zapata a su secretario particular Serafín Robles: “Como tú sabes, en nuestro Estado, existieron aquellos mentados “Plateados”, quienes no estuvieron conformes con el gobierno que se estableció en aquel entonces y se rebelaron también, pero como no tuvieron bandera donde expusieran los motivos o ideas por las cuales empuñaban de nuevo las armas, no tuvieron muchos adeptos ni apoyo de los vecinos de los pueblos, y se les combatió y persiguió hasta lograr su muerte y dispersión, dándoles el despectivo título de “bandidos”, el mismo

⁶⁸ Publicado por Serafín Robles en *La Voz de Zapata* en noviembre de 1941 y citado por Díaz, 1987:251.

que ya se me daba en compañía de mis soldados que peleaban al grito de ¡VIVA ZAPATA! Presentía que de seguir en esa actitud, se nos tomaría en lo sucesivo como tales bandidos, puesto que la prensa lo publicaba y propalaba, bajo cuya denominación ya el gobierno nos combatía. Meditando en el nuevo plan, me dirigí al Pueblo de Ayoxustla...”⁶⁸

Allí en plena serranía en el sur de Puebla fue redactado el Plan de Ayala y Zapata sintió “como si me hubiera quitado un gran peso de encima y una grande responsabilidad”⁶⁹ Emiliano sabía de qué estaba hablando, de hecho en 1911 sale publicado el libro de Lamberto Popoca y Palacio, *Historia del Vandalismo en el Estado de Morelos*, que lleva el subtítulo de: ¡Ayer como ahora! ¡1860! “Plateados”, ¡1911! “Zapatistas”. Por ello nos referiremos a la memoria de los pueblos sobre el bandolerismo, expresada en la figura del bandido generoso Agustín Lorenzo, que en ocasiones es identificado como plateado. Más adelante haremos referencia al testimonio de un tepozteco, transcrito por el padre Rojas, sobre las consecuencias de la guerra civil.

Estos aspectos serán más interesantes que las referencias a los plateados hechas en la obra más famosa que los menciona, *El Zarco*, de Ignacio Manuel Altamirano, ya que la visión que da en dicha obra se encuentra parcializada, pues es la de las élites. Al referirse Altamirano a los plateados cae en un sin fin de contradicciones y equívocas descripciones del paisaje morelense, por lo que el juicio que hiciera Mariano Azuela de la obra de Altamirano, es válido para todas las demás en las que se mezcla, sin diferenciación, la ficción con los hechos históricos: “Por la preocupación de que el fin de la novela ha de ser la educación del pueblo —algo superado ya en la época de Altamirano—, tuvo que romper la contextura del personaje legendario en que está inspirado su héroe. Si el tipo de bandolero novelesco puede inspirar simpatía y ganar voluntades es por esos rasgos característicos que lo ennoblecen, su hidalguía con las damas, su generosidad con los pobres y los desvalidos, su valor temerario en las luchas, etc. Pero la silueta que Alta-

⁶⁹ Díaz, 1987:253.

⁷⁰ Azuela, 1947:118.

mirano traza del Zarco carece en absoluto de estas cualidades y es bastante repulsivo y odioso para despertar en el lector el menor interés por sus hazañas”.⁷⁰

El autor de *Los de abajo* cita a Altamirano: “El carácter de aquellos plateados fue una cosa extraordinaria, excepcional, una explosión de violencia, de crueldad y de infamia, que no se había visto jamás en México”; luego comenta mordazmente: “Y yo pregunto ¿esos monstruos no pertenecerían acaso a la clase abnegada y sufrida, a esa carne de cañón que tan bellos materiales da a nuestros oradores cívicos? ¿Los plateados no fueron gente levantada por la leva y amaestrada en la matanza por los gobiernos, para arrojarlos luego a la vagancia y al pillaje como bagazo cuando ya no se necesita? ¿Dónde llevaría los ojos puestos el coronel Altamirano cuando conducía a sus soldados? Seguramente en la luna para poder horrorizarse más tarde de ellos”.⁷¹

Sin lugar a dudas, es necesaria una detallada investigación sobre el bandolerismo en la región que conforma el actual estado de Morelos.

El bandolero Agustín Lorenzo en la tradición oral: su pasado indígena

La historia de Agustín Lorenzo es una leyenda que en el pasado se encontraba ampliamente difundida en una región, que va de Iguala al pie de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, existiendo diversas variantes en la tradición oral. En la leyenda se manifiestan distintos elementos culturales, destacando los de origen mesoamericano, los cuales son claramente visibles en Guerrero; en estas versiones se menciona que el lugar de nacimiento de Agustín fue en la comunidad indígena de Tlamacazapa. En la medida que recorremos las tierras bajas y cálidas sembradas de caña de azúcar, se transforma la leyenda y se pierde la certeza sobre el lugar de origen del bandolero, sin embargo, en Tecajec, en el actual Morelos, se cuenta que nació en ese pueblo. Al oriente, al pie del majestuoso volcán Popocatepetl, Agustín Lorenzo se aparece en puentes y tiene

⁷¹ Azuela, 1947:120-121.

igualmente sus tapazones, pero no se sabe de dónde llegó para realizar sus tropelías. Esta leyenda será trasladada, por medio de la escritura, a una obra teatral que será representada en las grandes plazas de los pueblos del sur.

Podemos entender la leyenda de Agustín Lorenzo como una construcción cultural que mantiene continuidad entre los símbolos prehispánicos, coloniales y patriotas liberales del siglo XIX. Con la conquista española se realiza una transformación de las relaciones sociales, económicas, de la concepción de la territorialidad y de lo sagrado. Estas transformaciones se fueron dando de forma gradual, dependiendo de la región y su cercanía con algún asiento de los nuevos poderes económicos, políticos y religioso que iban surgiendo o consolidándose, además del activismo de los respectivos agentes sociales. En ese sentido tuvieron una gran importancia las nuevas formas de controlar los recursos naturales por la población de origen hispano, la implantación de nuevas actividades como la minería y la introducción de nuevos cultivos. La caída demográfica significó una reorganización de los asentamientos humanos indígenas y de sus formas de cultivar. Al cabo de un siglo, la transformación de los pueblos indígenas del centro del país era total. Ante estos radicales procesos de cambio, observables de generación en generación, los pueblos incorporaron, a su bagaje cultural, los elementos prehispánicos y cristianos que les permitieran reinstalar un orden significativo. De esta forma, a los héroes culturales, hombres-dioses prehispánicos, se les incorporó un carácter mesiánico de raigambre cristiana. Como mencionan Barabas y Bartolomé (2000:222) las leyendas y mitologías son un proceso cultural dinámico “que se construyen en la historia contextual, por lo que no debe extrañarnos que la epopeya de los héroes vaya enriqueciéndose y actualizándose con nuevas hazañas que transcurren en el presente”. Por ello, las características de un posible héroe cultural de la región, le fueron otorgadas a un individuo con posible existencia histórica, Agustín Lorenzo. Este personaje sería, en la tradición oral, un rebelde, un insurgente subordinado a Pedro Ascencio y posteriormente, en la versión escrita, se le agregarán atributos

propios del liberalismo. Sin embargo, en la región morelense, en la actualidad, son poco contadas las hazañas de Agustín Lorenzo, un tanto por la modernidad salvaje que se ha vivido en los últimos cuarenta años y otro poco debido a que Agustín Lorenzo, héroe justiciero y patriota, ha sido oscurecido por su anunciado continuador, Emiliano Zapata. Sin embargo, en la zona norte de Guerrero todavía conserva su aura legendaria y mantiene su carácter libertario.

Agustín Lorenzo en diversos relatos es asociado a los símbolos del mundo cultural prehispánico, las deidades, sus cultos y los espacios sagrados. Serafín Jaimes, nacido en 1916 en Buenavista del Aire, Guerrero,⁷² cuenta lo siguiente:

Agustín Lorenzo tenía un Dios, que ese Dios le hablaba a él. Él estaba empautado, le hablaba al ídolo y el ídolo le contestaba, pero él creía. En aquel tiempo todos eran paganos, no eran cristianos, todos creían en lo que les decían los muñecos de piedra. Pero ¿cree usted que esa pared va a hablar? ¡Ah que no! si habla es que allí esta el demonio y ese es el que habla. El demonio es muy astuto.

Le preguntaba Agustín Lorenzo y el muñeco, el ídolo, le decía dónde, pero entraba en el resumidero y salía en Cacahuamilpa, y andaba con Pedro Ascensio que era un bandido, según ellos peleaban, pero no peleaban, ya estaba consumada la independencia. Agustín Lorenzo y Pedro Ascensio fueron después. Los que pelearon la independencia fueron diferentes.

O como lo cuenta Rafael Rodríguez, nacido en 1923 y que vive en el pequeño y aislado pueblo de Totuapa, ya en Tierra Caliente de Guerrero:⁷³

72 Entrevista con Serafín Jaimes, rancho Los Aviones, Guerrero, 2004, realizada por Pablo Gleason González.

⁷³ Entrevista con Rafael Rodríguez, Totuapa, Guerrero, 2004, realizada

Es como el espíritu, el Dios de la tierra, él es el dios de la tierra y él con su poder donde quiera sabe dónde tiene su dinero va y lo saca ¡tiene poder!

Por eso Agustín Lorenzo lo ayudaba sin compromiso. Pero para saber a quién ayudaba sólo él sabía a quién iba a ayudar o a quién le pedía. Es como todo, yo no quiero compromiso para que al rato me lleves. Si dices, ¡sí te ayudo!

Pero “los héroes deificados lo son a imagen y semejanza de una deidad con la que tienden a confundirse”,⁷⁴ y esta “confusión” aparece en el mismo relato de don Rafael:

El que dijo que era Agustín, no era Agustín, era un espíritu, el dios de la tierra, pero él lo empautó y lo trató como una gente buena. Bien le pusimos Agustín Lorenzo, porque ese fue, este es Agustín Lorenzo y en el sueño le reveló, yo no vuelvo aquí y tú no me ves, y aquí ando, pero no me ves. Entonces es Agustín Lorenzo.

Como se expresa en los testimonios, de generación en generación sin importar el régimen político dominante, se han transmitido, en las poblaciones de origen indígena, la relación con los rituales y símbolos prehispánicos. Sin embargo, la gente que recibe esta tradición, la percibe con un su cultura cristianizada, de allí la percepción dual de la cual ya hemos escrito antes. Por otra parte es de destacar la importancia de las cuevas en los relatos, encontrando que para la cultura de Mesoamérica las cuevas eran puntos de contacto entre los hombre y los dioses, es decir, eran lugares sagrados y también centros ceremoniales.⁷⁵ A partir de la evangelización y la prohibición de los antiguos cultos y por lo tanto la desaparición y/o transformación de los centros ceremoniales, se revitalizaron las cuevas como lugares sagrados. De esta forma el padre Diego Villavicencio escribe en 1692 un

⁷⁴ Wigberto Jiménez Moreno, “De Tezcatlipoca a Huitzilopochtli” en *Actes du XLII Congrès International de Américanistes*, v. VI, París, Francia, 1976, p. 32, citado por Barabas y Bartolomé, 2000:219.

⁷⁵ Carmagnani, 1993:26-32.

tratado para hacer confesar idolatrías y allí menciona que: “no se hallan al presente templos y oratorios públicos de ídolos y falsos dioses, a quienes, como en la gentilidad adoren y reverencien y ofrezcan sacrificios; no obstante, en lo secreto, y a escondidas, y en partes muy retiradas, solas y apartadas de poblados, se hallan particulares sitios y lugares señalados, adonde persuadidos del demonio [...] ahora no pocos indios plebeyos tienen ídolos y los colocan en altares como dioses, y los incensan y adoran y ofrecen sus sacrificios”.⁷⁶ Esta permanencia de los lugares de culto existe en un paraje de Chontacoatlán y lo refiere Adalberto Rodríguez.⁷⁷

Se oye decir del Ojo de Agua Brava que está en Corralejo, que más antes se juntaban todas esas personas que estaban como pactadas. También es un cueva, que está una peña y que está como en una joya y se mira un socavón y va cayendo, pero tiene cueva y adentro abre la cueva y está como un salón. Y dicen que antes se juntaba la gente y que hacían bailes y hacían como fiesta, pero gente que hacía pacto con el diablo.

Este lugar tenía esta sacralidad porque era un lugar importante para la vida productiva de la comunidad, ya que allí se podía encontrar agua:

Otras dicen que allí es como un ojo de agua, a veces cuando carga mucho el agua, yo nunca lo he visto que nazca el agua, pero incluso está un como canal y a veces cuando llueve mucho sí se ve que sale poquita agua. Pero cuentan que a veces pasas por ahí y yo oí una plática de un señor que antes si pasabas por ahí y echabas madres y maldiciones brotaba un trozo de agua, grande. Y el canal se arrasaba de

⁷⁶ P. Diego Villavicencio, *Luz y método de confesar idolatrías*, Imprenta de Diego, Puebla, 1692:47-48, citado por Carmagnani, p. 31.

⁷⁷ Entrevista con Adalberto Rodríguez, Chontacoatlán, Guerrero,

agua y ya no podías pasar, te quedabas de un lado o de otro. Y el canal esta ancho tendrá tres o cuatro metros de ancho y dos metros de hondo. Y esa agua sale de ese resuello, de esa Agua Brava y corre y se va al resuello del río que va de Chonta a las grutas, es un resuello que tiene el río.

En el siguiente relato aparece la contradicción que hemos mencionado, en este mismo capítulo al hablar del diablo, al asumir los indígenas la nueva fe cristiana y conservar simbolismos, valores y rituales de las antiguas creencias, ya que no era fácil de desprenderse de ellas, entre otras razones porque socialmente eran útiles, como en el caso de los rituales propiciatorios de lluvia. En este relato se debe renegar de los símbolos de la fe cristiana: “el que quiera dinero, les da Agustín Lorenzo, allá está. Tienen que darle una vuelta al macho cabrío, adelante está la piedra que le dicen la Virgen, allí deben de profanar, tienen que escupirla, echarle basura. Si eso hacen, entonces se vuelven poderosos y les da el dinero. Feliciano, de aquí de San Juan, fue con la intención de pedirle, quería cumplir con todo eso, le sacó la vuelta al chivo, pero cuando tenía que profanar a la Virgen entonces se arrepintió ¡Ave María Purísima! Entonces vino un remolino y lo aventó y sacó, hasta acá abajo en la cabecera de San Juan y lo hallaron encaramado en un árbol, allá lo detuvo seguramente el diablo y de ahí lo bajaron. Por eso los de Tlamacazapa cuidan con celo la cueva, ellos veneran mucho a Agustín Lorenzo ¡dicen que lo ven! Él dice, ‘el que quiera toda esta riqueza que se haga cargo, que se convierta en mí’, pero no pueden, tienen miedo no lo hacen. Esto me lo platicó el señor Félix Librado”.⁷⁸

Versiones de la vida y hazañas de Agustín Lorenzo

Tomando en cuenta el sustrato cultural prehispánico en el cual se encuentra sustentado, pasemos a las variantes sobre

⁷⁸ Entrevista con Pedro Figueroa, Juliantla, Guerrero, 2004, realizada por Pablo Gleason González.

⁷⁹ Entrevista con Darío Carreño, Totuapa, Guerrero, 2004, realizada

la vida, pacto y hazañas de Agustín Lorenzo. Comencemos por lo relatado por Darío Carreño Díaz, de Totuapa, Guerrero:⁷⁹

Era un niño que le envió la mamá con la comida y encontró una culebrita y estaba en tres pedazos. A él le dio lástima el animal que estaba hecha pedazos, eran tres pedazos y la pegó con pura saliva. Fue a dejar la comida y cuando regresó ya no era la culebra, era una muchacha. Y la muchacha preguntó:

—Niño, donde fuiste.

—Fui a dejar la comida a mi papá.

—¿No recuerdas que estaba yo aquí?

—No.

—Te invito a mi casa.

—No, yo no voy.

—No vas a tardar, vamos.

Y se lo llevó. Y cuando se dio cuenta él, estaba en su casa de ella. Una casa tan linda que tenía, tiene. Entonces le dijo:

—¿No quieres estudiar?

—Sí, yo quiero estudiar.

—Te voy a regalar un libro.

Y le regaló su libro. Y a él se le reveló el contrato. Fue mucho tiempo lo que estuvo allí. Cuando se sentó, le dio una silleta, la más vieja. Él salió de la casa, ya muchacho, ya hombre. Según me lo contaron a mí. De allí salió. La niña le dijo:

—Te voy a regalar un caballo ¿cuál quieres?

—El más flaco.

Se lo trae y lo ensilla. Cuando salió fue con su caballo y su libro. Y lo empezó a acarrear y de repente ya volaba, volaba de un lado a otro, así se fue.

Según cuando se trato de la revolución, según dicen, que en Buenavista [de Cuéllar] estaban *los cortesés*, allá vivían *los cortesés*. Esos tenían de que vivir, tenían. De allá empezó [Agustín Lorenzo] a acarrear, venía con su cargamento, y así trabajó y trabajó y todo eso fue dejando sus recuerdos en toda esta cañada. Bajó a Paso Hondo, de Iguala así, por ahí bajó. No le dio vuelta como está la carretera, bajó directo y

se vino y agarró esta cañada. De esa manera él llegó a ser a ser Don y es Don.

Hace 15, no 25 años, me dijo un amigo, que lo encontró en la cañada aquélla. Él subía ¡bien catrín el hombre! Por eso decimos que él existe, él vive, no es muerto, él vive. Qué si no se encuentra aquí, él se encuentra por allá.

¿La niña quién era?

La culebrita, esa era la niña. Y ella lo invitó y se lo llevó. Ella lo agradeció, por eso le dio la herencia. La buena herencia fue el libro, la buena herencia fue el caballo flaco, la buena herencia es un sillón viejo.

Otra versión la recopilamos en Tecajec, el único poblado que hemos encontrando que tiene una calle que oficialmente se llama Agustín Lorenzo, y se le dio ese nombre porque en ella se encuentra la vivienda donde, supuestamente, nació este personaje. La historia es relatada por don Pedro⁸⁰ y el nacimiento se emparenta con la leyenda del Choco, ampliamente difundida en la región morelense:⁸¹

Este es el lugar donde nació Agustín Lorenzo por los años de 1898, 1896, algo así. En el temazcal⁸² se bañaban todas las señoras, incluso aquí se bañó la mamá de Agustín Lorenzo. Cuando una señora se aliviaba, aquí era la primer medicina, aquí se decía que venían a bautizar a los niños, 80 Entrevista con don Pedro, Tecajec, Morelos, 2004, realizada por Pablo Gleason González y Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.

81 Se cuenta que el Choco es hijo del diablo y una mujer, que nace crecido y puede corretear alrededor de su madre. Según varias versiones, tiene unos incipientes cuernitos o unos colmillitos. Huye de su madre, echándose al agua o perdiéndose en la noche. Aparece, para asustar a las personas, lo mismo en un puente, de ahí se echa a las aguas de los ríos, en la vera de un camino, perdiéndose posteriormente en un apantle, desaparece misteriosamente en las noches

a los tres días los traían. En ese entonces se tendía zacate abajo y una sabana o sarape y acostaban a los niños y aquí a la mamá, le tendían zacate, un sarape.

Nació allá donde estamos, por eso así está registrada, calle de Agustín Lorenzo. Dicen que allí se divertía [señala un árbol].

Don Pedro continúa con la narración diciendo que un matrimonio quería tener un hijo. El hombre trabaja en la hacienda de Cuahuixtla y al irse a trabajar su esposa se iba a dormir. En una ocasión la visitó un señor y observó que se formaba un remolino y al entrar a la casa encontró a la joven mujer dormida y “...tenía al tilkuate,⁸³ la culebra la tenía bien enredada. La señora la dejó dormir para que no se espantara... cuando se levantaba la señora ya tenía allí una charola de pescado, lo guisaba y comía”. Meses después:

...se dio cuenta que le empezó a crecer el estomago. Pasaron los nueve meses.

Creo que si voy a tener un hijo, ve a llamar a la matrona.
⁸³ La leyenda del tilkuate también se encuentra ampliamente difundida en la región. El tilkuate es una gran víbora que en las noches se introduce a las casas donde hay mujeres amamantando, en algunas versiones cuando ellas están amamantando se quedan dormidas por influjo de la víbora que pone al bebé su cola mientras se prende al pecho para tomar la leche. Ésa es la justificación del bajo peso de los niños. En Valle Bonito, una aislada comunidad de Morelos se cuenta que “había una familia que vivía cerca de una barranca pero sólo había tenido un hijo, pero como vivían cerca de la barranca les salió un tilcuate y como estaban criando a su hijo, el tilcuate le echaba vaho a la señora para que durmiera, el niño tomaba pecho y no engordaba ¡iba enflacando! Pero ¿por qué? Porque el tilcuate le metía a su boca la cola de él. El esposo preguntaba ¿por qué no haces el quehacer ni comida? La señora contestó —es que me da mucho sueño. El señor se enojó y se puso a espiar y le sacó mucho filo a una moruna y la puso en la puerta con tabaco alrededor de la moruna. El tilcuate iba entrando cuando pensó que lo que estaba en la puerta era el señor y lo empezó a chicotiar el machete y él mismo se mató, porque como tenía mucho filo se iba cortando en cachos” (María del Carmen, de los Cursos Comunitarios de Conafe en Valle Bonito).

Al poco rato nació el niño. Lo limpiaron y luego luego se paro. Ya vieron que el niño no era normal, se le notaban los cuernitos, no eran muy grandes pero sí se notaban. También se le notaban la colita.

La matrona dice:

—¿Qué tiene este niño? ¿por qué se levantó de inmediato? ¿quién es?

—No sé, sólo sé que es mi hijo.

El niño es aceptado por el matrimonio. Al cabo de un año el señor se queja de sus condiciones de vida, “Ya me canso de comer tortillas duras diario, ¿cómo le podemos hacer para que pueda comer tortillas calientes?”. El niño contestó “no te preocupes, yo te voy a dejar de comer”. Al otro día, a las 10 de la mañana, el niño le pide a su madre que prepare la comida para su padre. Ella así lo hizo y le dio el itacate al niño que se encaminó a la hacienda. La mamá lo vio alejarse pero de repente “ya no lo vio bajar, se formó un polvaredón. Faltando veinte minutos para las doce del día llegó con su papá”. La comida se repartió entre los trabajadores. Durante una semana estuvo llevándole de comer a su papá, un día les pregunta a los peones:

—Señores ¿no se fastidian de comer tortillas duras diario?

—Pues sí, pero qué vamos a hacer.

—Si quieren comer caliente yo les puedo traer ¿No se les antoja comer queso, carne de los que hay en la tienda?

—Sí se nos antoja, pero con qué vamos a pagar.

—No se preocupen, ahorita voy a traerles.

Él iba y sacaba de la tienda. Se metía a la tienda, hacía un remolino y lo que el señor [dependiente] se limpiaba los ojos, él agarraba y salía.

—Ora, aquí está la comida, coman.

Según el relato de don Pedro, eso hizo Agustín Lorenzo durante varios días, pero los trabajadores, ante el temor de ser descubiertos y castigados, le pidieron ya no continuar con esa conducta, “sólo nos está comprometiendo, al rato nos

van a matar, ya no queremos nada”, “no queremos nada ¿para que venga el gobierno y nos mate? ¡No queremos nada! Lo que queremos es estar tranquilos”. Ante el rechazo por parte de los trabajadores, a la redistribución de bienes de la hacienda, a Agustín Lorenzo “no le quedó otro remedio que llevarse el dinero a las barrancas, en las cuevas, donde está guardado, donde nadie lo pueda tocar, está cancelado”.

En este relato también se liga a Agustín Lorenzo con el nahualismo, otro de los aspectos mágicos y de aparecidos tradicionales en la actual región de Morelos, “cuando ya lo andaban persiguiendo los plateados, al alcanzarlo [a Agustín Lorenzo], lo que alcanzaban era un burro viejo, un tronco u otro animal, eso alcanzaban y a él no lo podían seguir, ya no veían para dónde se iba”.

Un aspecto enigmático para nosotros es la relación que en esta versión tiene Agustín Lorenzo con su hermana: “el gobierno lo persiguió, lo anduvo siguiendo pero nunca lo pudieron matar hasta que se arregló con su hermana”. Según don Pedro, el papá de Agustín era de Tenextepango y Agustín Lorenzo vivió allí por un tiempo y “...el papá tenía más hijos. Agustín Lorenzo se enamoró de una de sus hermanas y ella le correspondió. El padre tuvo que aceptarlo”, pero la hermana logró dominarlo:

—Es hijo de otra persona ¡no podemos tenerlo acá!
Ella para poder dominarlo preguntó qué podía hacer ¿matarlo, darle algo? Hubo una señora que le dijo:

—Para que puedas dominar a Agustín Lorenzo le vas a poner sal en su comida. Cuando coma él va a cambiar mucho. Y así fue. Él perdió toda la fuerza, toda la sabiduría que él tenía la perdió, se dio por vencido.

Él todavía recobró fuerza, valor y dejó a su hermana. Se salió de allí y se fue rumbo a Atlixco. Su hermana que no lo quería lo mandó matar y lo mataron. Para poder matarlo tenían que cortarle la cabeza, pero él no creía y sacó fuerza, se unió con su cabeza y se fue para Atlixco. Allá por Atlixco dicen que quedó Agustín Lorenzo. Nunca se supo

cómo llegó allá.

El mismo don Pedro nos da otra versión del destino final de Agustín Lorenzo:

Se fue a Tlaxcala, llegó a un pueblo [no recuerda el nombre]. Allí hizo maravillas y lo siguen recordando hasta la fecha, porque él fue un hombre que les dejó cosas buenas. Aquí lo desconocieron, el pueblo no lo quiso. No lo quiso porque robaba, era un mal hombre, hacía cosas que no estaban en la regla. Pero para otras persona sí fue un gran hombre que quiso a su pueblo y veía a su pueblo como debía haber sido. Lo que la gente no entendió es que el tenía otras posibilidades de lograr eso. Él quería a su pueblo, se desvivía por él, quería que su pueblo quedara en primer lugar. En una ocasión después de que robó en una hacienda le habló a su pueblo:

—Señores, yo soy de Tecajec, no me escondo, no me aparto. ¿Qué les parece, si ustedes me ayudan? Yo como hombre voy a dar todo el material y todo el dinero para que se construya la primera catedral del mundo.

Entonces la gente dijo.

—No, tú nos vas a comprometer, tú nos vas a echar a perder, no queremos nada de ti ¡vete!

Y fue así como hasta ahora venimos viviendo porque Tecajec no es el Tecajec que vemos. Tecajec estaría mucho mejor, Tecajec ya estuviera muchos mejor, con mejores calles, mejores cosas, estaría más grande, más bonito...

Finalmente mostraremos la versión contada en Tlamacazapa, pueblo náhuatl. Este lugar es considerado por los habitantes de varios pueblos circunvecinos, incluyendo el sur de Morelos, como el lugar de origen de Agustín Lorenzo. Al pueblo se llega por un camino de terracería, abierto hace 20 años

⁸⁴ Entrevista con Silvino Mancilla Reyes, Tlamacazapa, Guerrero, 10 de mayo de 2001. En esta versión coinciden diversas personas de este pueblo, como Otiquio López Martínez, nacido en 1924 o Víctor Montuna, en entrevistas realizadas por Pablo Gleason González en el 2004.

y se localiza aproximadamente a 15 kilómetros de Buenavista de Cuéllar y otro tanto de Taxco. Allí vive el señor Bernabé Salgado, quien en un inicio se había mostrado accesible a platicar sobre el personaje pero, posteriormente, empezó a entrar en un estado de excitación, angustia y miedo y me invitó a salir de su casa diciendo: “Él podría oír su voz, él ya no es hombre, ya no es Dios, es diablo”. Esta es la versión contada por el señor Silvino Mancilla Reyes⁸⁴ de la vida de Agustín Lorenzo que tiene más puntos de contacto con la *Loa*:

Agustín Lorenzo vivió en el barrio de San Juan, fue huérfano de papá y mamá y creció con un abuelo de él. Anteriormente se caminaba durante tres horas a Zacapalco, anteriormente había una hacienda cañera, el abuelo de Agustín Lorenzo trabajaba ahí. Diario le llevaba la comida a su abuelo. En una ocasión por el camino, en el punto que se llama Malpaso, encontró una culebra pedaceada, vio al animal y no le gustó. “¿Pues ésta, qué cosa hizo? ¿Por qué la pedacearon?” Y agarró a la culebra y la empezó a enterar, a unir los pedacitos y los unió y la dejó. “Es malo lo que te hicieron”.

Pero al llegar a la hacienda agarra un pedazo de caña y el capataz golpeó al abuelo. Agustín Lorenzo siempre pensó en una venganza. “Así como te han maltratado, cuando yo sea grande te voy a vengar”.

Ese coraje ya lo andaba llevando y cuando encontró a la culebra pedaceada, por eso la enterró y dijo: “los que no se saben defender son a los que maltratan”. Cuando regresó al pueblo, al pasar donde estaba la culebra muerta, ya no estaba.

Al día siguiente bajó y se le apareció un hombre en el mismo lugar donde había estado la culebra y le dijo:

—¿A dónde vas?

—A dejarle comida a mi abuelo.

—Yo te vine a agradecer porque curaste a un familiar.

—¿Yo? A nadie he curado.

—Sí, tú curaste a un familiar mío. Aquí ayer ¿qué cosa encontraste?

—Aquí encontré una culebra y las culebras no tienen pa-

rientes.

—Yo soy... ¿Qué cosa quieres? ¿Qué quieres hacer tú? ¿Quieres una vida mejor? ¿Qué quieres?

Y con el coraje que traía Agustín dijo:

—Yo no quiero más que vengar a mi abuelo porque lo martirizaron. Todo por un pedazo de caña que ahí mismo me lo comí.

—Lo que gustes. Todos los poderes te los voy a dar. Y sí, vas a vengar a tu abuelo.

—Eso es lo que quiero.

Entonces sí se alegró.

—Ve a dejar la comida y aquí te espero.

Fue y de regreso el señor ya estaba con un caballito. Un caballito pequeño, pequeño.

—Mira, este caballo lo vas a encerrar dentro de una olla. Le llevas estas piedras y esto es lo que va a comer. Deja que el caballito salga de la olla. Tu nada más enciérralo y hasta ahí. Pues sí, se trajo el caballito cargándolo en los brazos. Lo encerró en una olla, le echó las piedras que le dieron y ya... Ya después, en poco tiempo, vio que el caballo andaba en su patio ¡ya estaba grande!

Y se vuelve a aparecer el señor.

—Ahora sí busca un lugar donde le montes al caballo y si le aguantas, ya tienes todos los poderes para que vayas a vengar a tu abuelo.

Y que según, allá en la loma de El Arenal, allá arriba tenemos una roca. Para allá se fue, paró al caballo y él se sube a la roca y se monta al caballo. El caballo echa un vuelo y cae desde este lado, por donde está el campo mortuorio. Lo vuelve a regresar y lo vuelve a regresar. Y ya se lo lleva a su casa. Se le vuelve a aparecer el hombre.

—Mira aquí está la espada. Con los herrajes del caballo vas a deshacer lo que tú quieras.

Ya después cuando fue a Zacapalco destruyó todo; mató al capataz y todo lo que había lo destruyó y fue cuando le empezaron a cargar gobierno. Hizo matazón de gobierno. Desviaba trenes, arrancaba durmientes.

El hizo tres pactos: el primero que se llamó Valedero, que es una cueva en la que dejó todo lo que desviaba de la tierra, tiene tesoros, tiene armamentos.

De ese lugar está otro, en nuestro terreno en el que también dejó muchas cosas. Ahí otro terreno que se llama el Anono, está una cueva, es de él. Todo lo que desvío, todo lo que quitaba se quedaba en esas cuevas.

Se hizo famoso porque guerreó con el gobierno y nunca lo mataron sino que nada más desapareció. Y que, según la creencia de mucha gente, vive. Que según lo ven, que lo ven en las diferentes cuevas donde tiene depósito, que se les aparece en una mula, un caballo. Esos hechos son una aseveranza porque mucha gente ha ido a la cueva del Valedero.

Otra visión se tiene en Buenavista de Cuéllar. Este pueblo fue fundado por gente de origen español, lo cual es claramente visible en el fenotipo actual de sus habitantes, y ha sido señalado porque allí vivían *los corteses*. Don Héctor Arizmendi Nieto,⁸⁵ historiador y cronista de esta población, da por real la existencia de Agustín Lorenzo. Nos informa que fue un bandido que en la época de la colonia, atacaba el camino real, intentando apropiarse de la mercancía de la Nao de China. Las conductas que se dirigían a la ciudad de México pasaban cerca de Buenavista y Tlamacazapa, por la Venta de la Negra y por la cañada de Pimentel: “Esa cañada es fea, propicia para el asalto de los ladrones”. Muy cerca se encuentra la hacienda de Zacapalco. Continúa don Héctor:

Entonces fue cuando Los Plateados se vinieron a guarecer a lo que hoy es Buenavista, se guarecían en el Ojo de Agua. No sólo atacaban el camino real sino que se fregaban las vacas de los hacendados. Entonces los hacendados de Zacapalco buscaron la forma de desalojarlos de su escondite; con el gobierno de la colonia corrieron a los bandidos y entonces

⁸⁵ Entrevista con Héctor Arizmendi, Buenavista de Cuéllar, Guerrero, 10 de noviembre de 2000.

ellos se interesaron en colonizar aquí con familias invitadas por ellos: criollos, españoles de muy buenas costumbres, sobre todo muy cristiana la gente. Eso sucedió en 1720.

Agustín Lorenzo se empautó con el diablo allá en la cueva del Tecolote que está en Tlamacazapa. Es una cueva grande, donde hay un tecolote. Allí se fue a empautar.

Por eso hacía diablura y media, robaba en el camino real, tenía mucho guardado. Nada más se sabía que era un empautado con el diablo, ahí en Tlamacazapa. Cuando yo era chamaco se sabía que en Tlamacazapa había muchos brujos, que era tierra de brujos.

En Puente de Ixtla, Morelos, la versión es similar a la de Tlamacazapa aunque se cambia al personaje del abuelo por el padre, la versión es contada por un antiguo actor de la *Loa*, José Cerón Estrada,⁸⁶ por lo que aparecen pasajes directamente relacionados con la versión escrita:

Eran de Tlamacazapa y Agustín desde muy chico iba a llevarle sus alimentos a su papá que trabajaba en la hacienda de Zacapalco.

Un día ya le andaba de hambre al señor, en ese tiempo los hacendados no perdonaban nada, y se le hizo fácil cortar un pedazo de caña y comérselo y llegó uno de los lambiscones. Le dice el capataz que anduviera con cuidado.

—Mire al señor Damián Lorenzo.

Y [el capataz] le dio al viejo un latigazo y lo llena de verdugones de sangre. En ese momento llega el hijo con los alimentos y ve a su padre bañado en sangre y nomás se le queda viendo al capataz.

“Juro que creceré y te mataré y me seguiré con los españoles. No dejaré pasar un tostón, una peseta para España” [esto lo dice don José recitando].

Entonces dice el capataz:

⁸⁶ Entrevista con José Cerón Estrada, Puente de Ixtla, Morelos, 23 de octubre de 2000.

—Anda chamaco, ya vete.

Porque sentía que le ofendía con la mirada, que le quemaba. Entonces se fue para Tlamacazapa. Iba pasando por una barranca sólida, cuando vio una culebra trozada, revolcándose.

—¡Ay animalito! Así como te ves, vi a mi padre. Y le hizo así [extendió las manos, con las palmas hacia abajo y haciendo un ademán] y se pegó. Juntó la culebra ¡pero ese era *el malo!* ya *el malo* andaba sobre él.

Cada vez que llegaba a la hacienda con los alimentos para su padre, se le quedaba viendo al capataz.

—No me veas mocoso.

Y soltaba latigazos.

Según la historia, cuando Agustín Lorenzo tenía entre 14 y 15 años, dejó el alimento y regresó como a las 10 de la mañana a su casa. “El Malo” se le apareció y le dijo.

—Buen niño.

—Yo no tengo que hablar.

Tanto, tanto se presentaba donde quiera que anduviera, que Agustín aceptó hablar con él.

—A ver qué quieres.

—Mira, yo sé que tú quieres vengarte, matar al capataz ¿tienes valor?

—Me sobra el valor.

—¿Sabes quién soy yo?

Lo puso a prueba “el Malo” para ver si se asustaba.

—¿Quién?

—La culebrita que estaba trozada. Ahora quiero pagarte lo que hiciste conmigo. Si tú hubieras sido cobarde, me hubieras dejado y me hubiera muerto, pero como me agarraste, reviví. Ahora quiero compensarte algo. Estaba pensando si tienes valor para hacer lo que has pensado. Vete para esa barranca, encontraras un caballo ensillado. Tiene una cuarta mejor que del capataz. Cuando él te aviente el latigazo, tú nada más haz así... y pedazos volaran de su látigo... así y lo tumbará de su caballo... pues lo vas a matar.

—¿De veras?

—Cierra los ojos, cuando los abras estarás junto al caballo. Y así fue.

Montó el caballo y cuando abrió los ojos estaba junto al capataz.

—A mí quiero que me pegue y no a mi padre.

—¿Quién hijos...?

El capataz le tira el latigazo y se cae en pedazos el látigo. Lo tumba y bueno... lo mató.

Corrieron los trabajadores a ver al hacendado.

—Patrón, patrón. Allí esta un muchacho, no sabemos quién es, ya mató al capataz.

—¿Cómo que ya mató al capataz?

—Pues sí.

—Órale ¡guardias! ¡soldados!, ensillen, vamos a perseguirlo. Agustín ya no llegó a su casa, sino a un lugar, el cerro de El Volador, allí es su campamento, una cueva. Ya con el tiempo se juntó con Gonzalo Tierradentro, que andaba por Acapulco robando, y se hicieron compadres. Poco tiempo después se juntó con otro bandido que andaba por el estado de Veracruz, que se llamaba Santillana. Llegó y se juntó.

—¡Yo quiero unirme a ustedes!

—¡Vamos a darle!

Agustín se fue para Cazahuatán y allí estaba esperando al gobierno cuando vio venir a un hombre.

—¿Quién será?

Era un tal Madera, muy valiente, que andaba con los plateados, con los bandidos de aquí. Ya se juntan.

—Voy a enfrentar a su jefe.

—Oiga amigo, no conoce a un tal Agustín Lorenzo.

—Pues no.

Y con el chicotito lo tanteó.

—¿Ya sabes quién es Agustín Lorenzo? ¿Ahora quiere seguir robando? Pues lo vas a hacer fuera de mi patria, donde yo jamás lo sepa y ahorita mismo me vas a dar la respuesta. Lo prometo como los hombres que nos uniremos Madera, Santillán y Gonzalo Tierradentro y su servidor y le daremos batalla al gobierno. No dejaremos pasar una

peseta para España.

Se juntaron los cuatro a guerrear con los españoles. Y ¡duro, duro!

Las tapazones de Agustín Lorenzo

Las tapazones o cuevas donde Agustín Lorenzo guardó su tesoro son famosas y han despertado la ambición de mucha gente, pero Agustín está allí, cuidando su tesoro:

Decían que cualquiera llegaba de repente así y llenaba lo que podía (con monedas de oro), un morral y ya cuando iba saliendo se le aparecía un cuate ¡aquí todo o nada! Te llevas todo o nada.

—No, qué, sólo éste.

—No, vacíalo o te quedas muerto ahí.

Así a muchos les pasó, llegaban, pero el dinero es pesado y apenas y llenaban un costalito y ya lo cargaban.

—Esa cueva está en el Cañón de Lobos, por ahí por donde hicieron la carretera. Dicen que ese dinero lo encontró Lauro Ortega ahora que hizo la carretera.

Muchos espiaban a Agustín Lorenzo para ver a qué hora salía o entraba. Iban a ver en la puerta de esa cueva, porque yo sinceramente no conozco la cueva. Dicen que en esa cueva iban a espiar, pero que las herraduras del caballo las tenía al revés. Se dice que cuando parecía que salía, en realidad entraba y cuando se iba parecía que entraba. Eso me platicó un señor de Tejalpa, el señor Santos, era un hombre viejo.

—Hay harto dinero, pero no lo deja el diablo. Aquí ya mucha gente que se pegó el chasco, pero no lo deja (por eso a Lauro Ortega le fue mal de salud).⁸⁷

Esta creencia en las cuevas, como lugares de resguardo de tesoros, tiene una serie de elementos relacionados con la cultura indígena de la región actual del estado de Morelos. Las cuevas donde se guardan los tesoros y los vigilantes se
87 Entrevista con Malaquías Flores, San Andrés de la Cal, Morelos, marzo de 1993.

relacionan con las cuevas encantadas de las cuales existen diversas versiones: la más común es que existen cuevas conocidas como “encantos”, que se abren una vez al año, en ellas se encuentran mercancías. Si alguien penetra en ese momento, se queda atrapado durante un año, pero para él han pasado sólo cinco minutos. Al salir, que para él sólo fueron minutos, morirá irremediablemente de viejo o enfermedad. Esta creencia sobre las cuevas, en relación con las que guardan oro, la hallamos en los archivos del caso de Antonio Pérez: “Él así mismo aseguraba que en la cueva del volcán había una puerta que tapaba el oro que había allí”⁸⁸

La idea de las cuevas como depositarias de tesoros ocultos se encuentra muy generalizada en el centro de México, pero en el pueblo de Santa Úrsula donde nació el temible Tigre del Pedregal, que realizó sus fechorías en la década de los veinte y principio de los treinta del siglo pasado, existe una versión similar a lo que se cuenta de Agustín Lorenzo:

Dicen que allá en el Pedregal, cuando todavía había cuevas, existía una cueva grande, muy grande, que hasta una carreta cabía y que esa cueva tenía una infinidad de joyas, oro, moneda, bueno en fin y que cuando ya era tarde y ya el sol se quería meter, se veía la cueva, se abría y uno podía entrar y tomar lo que quisieran, pero cuando ya iba uno a salir se oía una voz tenebrosa que te decía “¡¡Todo o Nada!!” pos cuándo y salía uno corriendo con lo que llevara, al salir ya llevaba uno más que piedras y si regresabas con ayuda a la cueva, ésta se cerraba, desaparecía, dicen que era el tesoro del Tigre del Pedregal y que esa era su voz.⁸⁹

Sin lugar a dudas los pueblos del sur de la Cuenca de México compartían muchos elementos culturales con los pueblos surianos. Compartían incluso un bandido generoso nativo que apoyado con los componentes culturales de la región se modifica y adapta para adquirir significado trascendental.

⁸⁸ Gruzinski, 1988:172.
⁸⁹ Testimonio anónimo, entrevista realizada por Baltazar Gómez Pérez, citada en *Isaac Mendicoa “El Tigre del Pedregal”*, 2005:13.

La impronta libertaria en la leyenda de Agustín Lorenzo

En las versiones anteriores aparecen elementos simbólicos que podemos pensar tienen su origen en la época prehispánica. En dichas versiones Agustín Lorenzo aparece como un cuestionador del orden social existente que “luchaba en contra de los cortesés”, pero estos elementos aparecen como añadidos a la narración de un héroe cultural anterior, representante de los viejos cultos y por lo tanto cuestionador del orden institucional dominante, el de los gobernantes novohispanos, occidental y cristiano. En las versiones siguientes el carácter libertario e insurgente de Agustín Lorenzo es central, sin dejar de estar impregnado por atributos que son producto de su pacto con elementos sobrenaturales, aquí plenamente identificados con el diablo en una concepción más cercana a la del cristianismo europeo.

Primero tenemos la versión de Constantino Ocampo Díaz, la entrevista se realizó en el interior de la gruta de Pacheco, muy cerca de las grutas de Cacahuamilpa:⁹⁰

Según la historia y leyenda de Agustín Lorenzo él venía de Tlamacazapa, de allí es Agustín Lorenzo. Robaba y asaltaban a los señores que venían de España cuando se abrieron las minas de Taxco. Ellos trasladaban por este lado su material, su oro, y los asaltaban. Aquí [el complejo de grutas de Cacahuamilpa] era refugio, tanto de Agustín Lorenzo como de Vicente Guerrero y de Pedro Ascencio Alquisiras que era de Atlihuapan.

Cuando salían los que traían los carruajes cargados de oro y plata, se iban para México por cualquier camino real que venía de Acapulco, Chilpancingo o Taxco; pasaba por Alpuyecá y Cuernavaca ¡y aquí los asaltaban! Y se iban a sus refugios, tanto en la gruta de Cacahuamilpa como en esta de Pacheco. También tenían otro escondite por Iguala que se llama la Cueva de Agustín Lorenzo. La más famosa

⁹⁰ Entrevista con Constantino Ocampo Díaz, Cacahuamilpa, Guerrero, 2004, realizada por Pablo Gleason González.

era la gruta de Cacahuamilpa y cuando el gobierno lo venía siguiendo aquí se escondía. El gobierno se quedaba afuera esperándolo, pero a los 15 días ya les avisaban que ya había robado por otros lados. No sabemos dónde tenía su salida Agustín Lorenzo.

También de Cacahuamilpa, José Carreño Vélez⁹¹ habla de Agustín Lorenzo como héroe justiciero e independentista:

A mí la historia me la contaron mis padres y a ellos, sus padres. Lo que Agustín Lorenzo hacía era robar para darle un beneficio a su gente que era de escasos recursos, y por eso era perseguido por los españoles.

Supuestamente se dice que Agustín Lorenzo tenía pacto con Satanás y que por esa razón le daba poder para pasar de un lado a otro. También se dice que los soldados españoles no lo podían capturar porque supuestamente cuando lo sorprendían, él entraba a una casa y al salir, él se transformaba en cualquier animal, por eso no lo podían capturar.

La historia es que Agustín Lorenzo siempre habitaba las cuevas, las cavernas, las grutas. Que él entraba y él sabía el lugar a fondo, él entraba y no salía por el mismo lugar. Hay comentarios de que ha habido personas que han escuchado, se dice que en las cavernas mora su espíritu. Se dice que hay revelaciones de aquel entonces cuando él peleaba con el gobierno ¡el golpeteo de los machetes cuando él peleaba! Mucha gente escucha eso. Es verdad que aquí mora su espíritu.

Don Darío de Totuapa, Guerrero, señala que Agustín Lorenzo “fue escogido para ayudar a los pobres. Y le voy a decir, él no le da a cualquiera. Él sabe quién no es caritativo. Debe de cuidar, debe de ahorrar”. En opinión de don Darío, a Agustín Lorenzo “hay que amarlo porque ayudó a los pobres, él no fue un bandido, porque ayudó a los pobres y a los pueblos. Él no fue un bandido. Simplemente si hubiera sido así, no llega

⁹¹ Entrevista con José Carreño Vélez, Cacahuamilpa, Guerrero, 2004, realizada por Pablo Gleason González y Fernando Ganem.

a donde está ahora ¿sí o no?”

Finalmente tenemos el testimonio de Alejandro Sánchez, también de Cacahuamilpa, que retomó el relato de un misterioso personaje que se le apareció en las calles de Iguala. Éste hombre le contó a Alejandro la versión en donde aparece la niña, pero agregaba la razón de los regalos:

Mira tú, con estos tres regalos vas a ser muy poderoso, pero vas a seguir con una condición que te voy a dar. Con el caballo, la pistola, el libro vas a tener mucha riqueza, pero la condición es que lo compartas con los pobres, porque si tú no compartes eso, tu perdición va a ser. Tú vas a tener tanto poder que tienes que luchar por los pobres. Esa fue la consigna que le dio el señor [el padre de la niña] a Agustín Lorenzo.

Agustín Lorenzo en la palabra escrita

Existen diversas representaciones teatrales en donde Agustín Lorenzo aparece. Estas escenificaciones se realizan en una amplia región que va de la zona montañosa de los alrededores de Taxco, pasa por los valles cálidos de Cuernavaca y Cuautla, hasta Huejotzingo, al piedemonte del Iztaccíhuatl.

Estas representaciones no debemos de verlas aisladas del ciclo ritual de los pueblos y otras obras cuasiteatrales como los coloquios o retos. Sin embargo al calor de las luchas de independencia y el surgimiento de una conciencia nacional, se empezaron a realizar obras con carácter patriótico. Entre ellas se cuenta la *Loa a Agustín Lorenzo*, aunque no es la única obra que apela al nacionalismo popular. Para entender el contexto de la *Loa* veremos algunas de estas representaciones.

Una representación que tiene las características patrióticas antes dichas es *La América y la Reina* y el baile de *La Malinche*, la cual se realiza durante las fiestas patrias en algunos pueblos de la cuenca del Amatzinac, en Tlacotepec, Temoac y recientemente en Chalcatzingo. Considerando que según se cuenta en Tlacotepec, la obra fue llevada de otro pueblo al terminar la revolución, es de suponerse que antiguamente se representaba en diversos puntos de la región. La obra inicia con

el desfile por las calles de *la América, la Reina y la Malinche*, acompañadas por Hidalgo, Allende y otros personajes de la Independencia. Al llegar a la plaza se realiza la escenificación en que *la América* está encadenada y *la Reina* camina a su alrededor, los diálogos son hechos con énfasis en los movimientos de brazos y cuerpos, los diálogos hablan de la opresión que se vive en América. También se representa, en una especie de poesía coral, el poema *Méjico y España* de Juan de Dios Peza. Al final, *la Malinche* arroja tamales a la concurrencia mientras interpreta una melodía con un coro cuyos versos están en una lengua indígena no reconocida. Destacamos aquí algunos versos que reflejan un espíritu antiespañol:⁹²

Arina, arina, asidumaca...

La Malinche de aquel día
con esto se despidió
y a los españoles golosos
enyerbados los dejó

Existen otras representaciones patrióticas como la que se realiza en Tetelpa, en el municipio de Zacatepec. Pero en Chontacoatlán y el Mogote, en Guerrero, aparece Agustín Lorenzo, por lo que las abordaremos más ampliamente. *El simulacro* se representa el 15 y 16 de septiembre, en espacios públicos de los pueblos antes dichos, el personaje principal es Pedro Ascencio, que comanda a los *apaches* y *mecos* que intentarán liberar a *la América*, que está en poder de los españoles. Hay persecuciones a caballo, enfrentamientos a naranjazos, danzas que recuerdan la de los Moros y Cristianos. Se toma y quema el castillo, una alta construcción de madera, en la cual se encuentra presa *la América*. Se persigue y captura al rey de España y se hace el simulacro de fusilarlo, junto con todos los

⁹² Papel de La Malinche. Versión dada por la señora Gudelia Sandoval de Tlacotepec el 26 de enero de 2001.

⁹³ Información proporcionada por José Guadalupe Ayala Guadarrama, Chontacoatlán, entrevista realizada por Pablo Gleason González, 2004.

gachupines. Se termina con una danza que bailan los apaches y al terminar se entierra al rey “y allí termina *El simulacro*”.⁹³ En la obra aparecen Morelos, Hidalgo y Agustín Lorenzo. Las razones para realizar el simulacro las señala don Odilón Magaña. En su versión se mezclan la tradición popular con el aprendizaje escolar:

Porque en aquel tiempo México estaba sobajado al extranjero, a los españoles, y estaban disfrutando de la riqueza de México. Yo vi un libro de historia patria cuando me mandó mi padre a Cuernavaca a la escuela. Allí vi en la historia, en unas caricaturas, cómo arreaban los gachupines, los gringos, a los indígenas, cargando el metal.

De allí comprendo que el señor cura Miguel Hidalgo y Costilla se sublevó en armas para defender su nación. Creo que Pedro Ascencio era general, el segundo era Agustín Lorenzo. Por eso se celebra el simulacro.⁹⁴

Si bien en *El simulacro* aparece un personaje caracterizado con traje de guerrillero insurgente cuyo sombrero tiene el nombre de Agustín Lorenzo, no se conoce mucho más de él. Pero existe similitud en la tradición oral, dependiendo de las diferentes regiones, entre Pedro Ascencio y Agustín Lorenzo.

En Huejotzingo, Puebla, se representa una obra que es llamada comunmente como *Representación de la leyenda de Agustín Lorenzo*⁹⁵ durante el carnaval.⁹⁶ Huejotzingo se encuentra en los límites exteriores de la zona de expansión de la leyenda en donde no existen, ni en la percepción de la gente, ni en el guión de la representación, el carácter liberador que

94 Entrevista a Odilón Magaña Aranda, 89 años, Chontacoatlán, realizada por Pablo Gleason González y Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, 2004.

95 La representación no tiene un nombre específico, también es conocida como *Puesta en escena de la leyenda de Agustín Lorenzo y Alegoría del rapto de la doncella*.

96 Diego Rivera pintó a Agustín Lorenzo, basándose en

aparece en Morelos o el carácter indígena, tan fuerte en Guerrero. Sin embargo se mantiene, en la tradición oral, la idea del pacto con el diablo. Sus hazañas son ubicadas en Huejotzingo.

Don Emiliano Méndez, de 78 años, que durante algunos años hizo el papel de Agustín Lorenzo cuenta la historia basada, casi íntegramente en la representación.⁹⁷ “Según la historia fue un bandolero que vivía de lo ajeno, tenía su cueva en la barranca de La Cuera entre Atlixco y Matamoros.⁹⁸ Cuando iba a hacer sus fechorías a Río Frío tenía su vereda de aire, entre Matamoros y Atlixco. Atravesaba el norte del Popo, asaltaba en Río Frío. En las cuevas se escondía, atravesaba el monte. Era ratero, no robaba mucho, sólo robaba a los arrieros que iban para México”. Hasta aquí podemos encontrar ciertos elementos llenos de simbolismo, seguramente en relación con el substrato cultural indígena de la región. Sin embargo, a partir de aquí, el relato de don Emiliano se forma con lo que aparece en el guión de la obra. Al pasar Agustín por Huejotzingo se enamoró de la hija del Regidor (se entiende que era un representante del rey). Pero debido a la fuerte partida de soldados que resguardaba la casa del regidor, actualmente la Presidencia Municipal, no podía hablar bien con la muchacha. Entonces decidió enviarle una carta, por lo que mando traer de Chihuahua un indio bárbaro que se llamaba Tierradentro para que la llevara. Este personaje en la representación va semidesnudo y monta un caballo sin montura. A partir de la carta, la hija del regidor y Agustín se ponen de acuerdo para fugarse.

El bandolero y sus secuaces se dirigieron al palacio y en el camino se encontraron al arriero que llevaba el dinero para la paga de la escolta, lo asaltaron, le quitaron todo el

97 Entrevista a Emiliano Mendez, 78 años, Huejotzingo, realizada por Pablo Gleason González, Armando Villegas Contreras y Fernando Ganem, febrero del 2004.

98 Existe una barranca del mismo nombre en Morelos que atraviesa los pueblos de Xalostoc y de Huchililla y según Candelario Barrera Medina, de Anenecuilco, unas personas de Villa de Ayala encontraron allí un barril con monedas de oro, custodiado por una serpiente (citado

dinero y lo colgaron en un árbol. Don Emiliano señala que la muchacha ya iba con ellos y no quiso comer un taco del itacate del arriero, fue cuando Agustín sacó su pistola: ‘ahora comes porque comes’, y la muchacha ya comió a fuerza, pero ella no estaba acostumbrada a esos maltratos. Cuando ya se la llevaron a fuerza, el regidor se enmuinó y mandó la escolta, pero no lo agarraron. Lo tirotearon y todo pero no lo agarraron, porque según Agustín Lorenzo tenía pacto con el *enemigo*, y por eso hacía barbaridad y media y no le pasaba nada, por ejemplo, estaba la escolta enfrente del palacio y Agustín Lorenzo se llevó a la novia y no le hicieron nada. Es un secreto entre él y “*aqué!*”, lo sabe. Agustín Lorenzo se fue con la muchacha para otra parte y decidieron casarse. Pero como lo andaban persiguiendo en cualquier parte hacía un jacal para dormir y allí hicieron el casamiento y la fiesta. Mandaron a traer el sacerdote para que los casara y se hizo la fiesta, donde había mucho vino. A las doce de la noche, en medio de la fiesta se incendió una copa y se incendió todo lo que había allí, pero fue por causa de “*aqué!*”. Agustín Lorenzo murió y allí acabó la historia. Él hizo un contrato que hasta ciertos años debía durar, así que le llegó el contrato y ahí acabó. No se sabe si también la mujer murió”. Se dice en Huejotzingo que la boda de Agustín Lorenzo con la hija del regidor representa la primera boda entre un indígena y una española.

La manera de realizar la *Representación* es con gran espectacularidad. Desfilan cientos de personas que representan a las tropas de alzados y a la escolta del regidor (vestidos como zuavos). Se realizan enfrentamientos y escaramuzas en donde se usan rifles de chispa, cargados de pólvora, por lo que no es raro que haya heridos y aún lisiados. Un momento espectacular es la entrada a la presidencia municipal, ya que se combate árdualmente, mientras Agustín Lorenzo intenta entrar al edificio, ya sea subiendo por una cuerda a través de una ventana o a caballo por la puerta principal. Lo que hace emocionante el evento es que el actor que representa a Agustín puede ser atrapado por la tropa que resguarda el edificio. Ya en las partes altas del palacio municipal, el bandolero arroja monedas de oro (de chocolate)

por los balcones, como dice don Emiliano “para probar que no necesitaba dinero”. A la salida de la casa del palacio del regidor se escenifica otra fuerte batalla, ahora el personaje que representa a Agustín lleva a la hija del regidor, lo que dificulta sus movimientos y procede a montarla en ancas en su caballo, por lo que se requiere de una actriz que sepa montar a caballo. Al salir de la plaza se da un receso y todos los batallones se van a comer. Emiliano Méndez señala que “cuando se termina de comer, se ensillan los caballos y se va uno a la quema del jacal. Allí ya está una orquesta de un violín, una guitarra y un teponaxtle. Busca uno [el que representa a Agustín Lorenzo] a las madrinas, se pone un escapulario, lo mismo que a la novia. Busca uno padrino de casa, debe de llevar nieve en jarritos y repartirla y tirar confites para todos. Allí baila uno alrededor del jacal. Cuando se acaba el baile ¡vámonos! Y entra el batallón a quemar el jacal, a puro balazo lo desbaratan, al último ya lo queman”.

La Loa a Agustín Lorenzo

La Loa a Agustín Lorenzo se escenificó, según los testimonios registrados, por lo menos en Anenecuilco, Tlaltizapán, Achichipilco, Galeana, Tepalcingo, Tetelpa, Jumiltepec, Panchimalco; además de Huejotzingo (Puebla) e Iguala (Guerrero). Miguel Salinas —un acucioso cronista, testigo del fin del siglo XIX y el primer tercio del siglo XX— registró que en algunas fiestas de los poblados de Morelos se “representaron, además de retos, loas y coloquios, algunos *pasos* en que era protagonista el popular colega de Diego Corrientes” (Salinas, 1981:116). Salinas menciona que en 1879 observó en Tlaltizapán una de esas representaciones.

Igualmente, Sotelo Inclán menciona (seguramente después de ver él mismo la obra en la zona de Cuautla) que Emiliano Zapata de niño “oíría en los corrillos que se forman en los velorios, las hazañas de Agustín Lorenzo que asaltaba a los ricos entre Taxco y Puebla, para socorrer a los pobres”

⁹⁹ *Anenecuilco, un pueblo con historia*. Ayuntamiento de Villa de Ayala, 2002:276.

(Sotelo, 1981:415). Este gusto de Emiliano por la obra es ratificado por Lucino Luna,⁹⁹ que recoge testimonios de “los señores y señoras de Anenecuilco que trataron y vieron formarse a don Emiliano Zapata, como don Rafael Quintero, Francisco Franco, Silvino Gutiérrez, Tirso Quintero, Fidel y Doroteo Luna y doña Carlota Pérez, por mencionar algunos”. Estas personas, ante los crecientes homenajes que se le realizaban al Caudillo del Sur, se preguntaban: “¿Qué obras pudieran presentarse en su honor el día de su nacimiento y de su muerte de acuerdo a lo que en vida le había gustado? Bueno, era muy religioso, le gustaba y llegó a participar en *El Reto*. Sin embargo en su honor presentaron la obra *Dimas y Gestas*; también presentaron la obra de *Agustín Lorenzo*, ya que a don Emiliano Zapata le gustaba esta leyenda”. Una fecha aún recordada en Anenecuilco es cuando el 10 de abril de 1946 se presentó esta obra en un solar, dónde ya entonces existía una estatua en honor a Emiliano Zapata. Don Felipe Medellín personificó al coronel y recuerda “... presentamos más de cuatro actos que constan de más de dos horas, todo está alumbrado con candiles ¡muchos candiles de mecha! Cuando termina la obra nos aplauden muchísimo, gran cantidad de niños gritan y corren de gusto”.¹⁰⁰

Lo cierto es que la obra fue ampliamente difundida y se representaba en las fiestas patronales de los pueblos, es decir, era parte de ese esfuerzo comunitario, llamado, en Morelos, *el gusto* de aportar algún tipo de acción a la vida ceremonial de la comunidad.

La *Loa a Agustín Lorenzo* es una representación teatral, en la que los parlamentos se encuentran versificados (los libretos que existen han sido modificados, presentándose en prosa o verso). El hecho mismo de recibir el nombre de “loa” como las obras dramáticas medievales muestra su vinculación a las representaciones antiguas de los pueblos.

Esta representación era escenificada, durante dos noches, en los grandes atrios de los antiguos conventos, en plazas cívicas y en los últimos tiempos en canchas de fútbol.

¹⁰⁰ Citado por Luna, 2002:279.

Participaban gran número de actores y se utilizaban caballos, rifles con su pólvora, espadas, trajes, capas, sombreros con pluma y, por supuesto, la presencia permanente de la banda de música. Esta espectacularidad, y gran gasto económico y de tiempo, fue una de las causas por lo que dejara de presentarse en los pueblos; en la actualidad (2006), no se escenifica en ningún lugar. Ello se debe a la creciente crisis en el campo morelense, la introducción de la agricultura comercial, la creciente urbanización y la emigración de jóvenes de origen morelense a los Estados Unidos y la inmigración de miles de guerrerenses y defeños a tierras antiguamente agrícolas, convertidas en zonas habitacionales, factores que han significado la adopción de nuevos patrones culturales.

La obra, de la cual tenemos tres libretos (de Tetelpa, Tepalcingo y Puente de Ixtla), constaba de las llamadas, por los participantes, “relaciones”. De los libretos que nos llegan hasta la actualidad sólo uno de ellos se encuentra fechado, el de Tetelpa (1934). El libreto de Tepalcingo fue copiado y publicado por el profesor Proceso Sánchez, de Jumiltepec; en la presentación que hace al texto, menciona que él puso en escena la *Loa* en Jumiltepec en el año de 1944. En el caso del libreto de Puente de Ixtla, don José Cerón menciona que participó en la obra desde los años finales de la década de los treinta. En los tres casos se menciona que la obra se representaba con anterioridad. Los libretos que se pasan de generación en generación son un patrimonio de los pueblos y serán copiados para su representación en otro pueblo, o para sustituir los dañados y deteriorados. Así se van modificando palabras, ideas, estrofas, se agregan versiones orales o se realizan modificaciones con referencias locales; los *maestros* durante los montajes fungen, cuaderno en mano, como apuntadores.

Estos manuscritos son celosamente guardados por los maestros que “ponen” las obras. Los viejos cuadernos y hojas en donde han sido escritos los libretos son manejados de manera reverencial, como sucede con otras obras, como la de *Moros y Cristianos*; en el caso de la *Loa*, adquiere un sentido mágico; lo anterior se debe a que en historia oral, Agustín Lorenzo

hace un pacto con el diablo. Por ejemplo, el profesor Amado Gómez Galarza de Tetelpa no me permitió tocar el libreto, lo mismo hace con sus actores; ello es “para protegerlos”, ya que menciona que durante la representación han sucedido diversos hechos. En una ocasión, apareció un comandante de la policía judicial, arbitrario y déspota, que hacía tropelías en el pueblo. Después de estar presenciando la obra tuvo un accidente. En otra ocasión, hizo acto de presencia un charro vestido de negro que estuvo viendo los ensayos; después desapareció misteriosamente. Los sustos y misterios en torno a la *Loa* llegaron a ser de tal magnitud, que el maestro Galarza tuvo que ponerle una veladora a Agustín Lorenzo para que lo dejara en paz. En el caso del montaje que se realizaba en Puente de Ixtla, en una ocasión los actores fueron invitados a presentar la obra en San Gabriel Las Palmas, al momento de escenificarse *la relación* en que se fusila al padre de Agustín Lorenzo, el actor cayó, inexplicablemente, muerto.

Las anteriores anécdotas nos dan cuenta de la persistencia de las ideas, los mitos crean realidades y fijan ciertos elementos de la *Loa* en las comunidades que las han representado, presenciado y oído. Hay que tomar en cuenta que en las representaciones de los pueblos, el asistente “no compra boleto, ya que colabora en otras formas (con su trabajo, con pequeñas aportaciones monetarias, con la preparación de la comida o del vestuario para la fiesta). El individuo que asiste a *La danza de Santiago* no entra a una sala: llega a una plaza que es el corazón social, religioso y económico de la comunidad. El espectador se mueve, circula, al grado que a veces se ve obligado a alejarse unos pasos de los actores para evitar golpes. Conoce personalmente a los actores o danzantes. Cuando termina la función no aplaude y se va, sino que se une a otros miembros de la comunidad, incluyendo a los actores, en otras actividades festivas, principalmente en comer y beber...”¹⁰¹ En estos espacios de los pueblos, se toma zacualpan (aguardiente de caña) y cervezas, se comen tacos dorados y se observa la representación; se habla de Agustín Lorenzo y de su leyenda, se discuten las actualidades, Ernesto Florcasitas, en “El teatro náhuatl”, citado por Morayta, 1994:57.

se platica y se va creando una conciencia colectiva.

El guión de la *Loa a Agustín Lorenzo*

El argumento en las tres versiones que tenemos sobre la *Loa* es coincidente:

1. Agustín Lorenzo se ve precisado a huir de Tlamacazapa porque tiene que ir a hacer su fajina, es decir, había sido seleccionado para enrolarse en el ejército.
2. Su padre es castigado por las tropas del gobierno español.
3. Ya remontado, Agustín Lorenzo se enfrenta a las tropas del gobierno y las derrota.
4. En las ropas de un soldado descubre una carta, en donde se menciona el plan del gobierno: se pretende ofrecerle dinero para que se pase al lado del gobierno. Él se niega.
5. Impulsado por los dragones Mitracción, Adenay y Adonais, se une a Santillán, Madera y Tierradentro, bandoleros identificados como Plateados. Deciden dejar de robar y solamente asaltar las conductas para impedir pasar el oro a España.
6. Finalmente, Agustín Lorenzo decide invitar a las tropas que lo combaten a unirse a él. Los soldados del gobierno aceptan y el general gobiernista encabeza el Plan.

A lo largo de la obra aparecen varios personajes simbólicos: el Huacalero, indígena que recorre los caminos, o los arrieros. Existen variaciones entre las versiones, principalmente en los diálogos, en algunos incidentes menores y en “la puesta en escena”. Las diferencias son adaptaciones hechas para cada pueblo, teniendo en cuenta el contexto social y cultural y las necesidades para el montaje en cada lugar; por supuesto, cada “maestro” que montaba la obra ponía su sello personal.

La obra se realiza, según lo marca el libreto, de forma parecida a la danza de *El Reto*: entrecruces de los bandos en los enfrentamientos, evoluciones de la caballería y los personajes alrededor de una gran plaza. La “milicia celestial”, coro de señoritas, interpretan las canciones conductoras de la historia y pueden ser de amor, desventura y rebeldía. Los parlamentos

son largos, complicados y centrales en la representación.

Particular realce adquieren las largas intervenciones sobre motivos religiosos como la creación, el Apocalipsis o el pecado. Es en el encuentro de cada una de las acciones, donde los personajes explican sus motivaciones, de allí la importancia de esta obra para nosotros: al explicitar Agustín Lorenzo su lucha en contra del gobierno español, afloran las afrentas de los pueblos y muchos de los conceptos que se plasmarán en los corridos. De esta forma, aparecen las motivaciones históricas de la revolución zapatista.

Si bien el conflicto que aparece hace referencias directas a la independencia, época que se explicita en dos de las versiones, ya que la obra se va amoldando al tiempo, los hechos se integran según las circunstancias del montaje. No se busca veracidad histórica, sino explicar el mundo a través de símbolos significantes. Así aparecen los plateados de mediados del siglo XIX, y en otra versión (Tetelpa) aparecen los franceses, contra los que lucha Agustín Lorenzo.

¿Por qué se remonta Agustín Lorenzo?

Las razones de Agustín Lorenzo para remontarse, son las mismas que las de los legendarios bandoleros sociales: en respuesta a una injusticia sufrida personalmente. Al estudiar la *Loa*, en donde los escritores y actores han adecuado la obra, aparecen los agravios que tenían los pueblos y cómo los reflexionaban. De las tres versiones, solamente en la de Tetelpa aparece la causa por la que se remonta —debe cumplir con la “fatiga”, es decir, el alistamiento con el ejército— aunque en las tres aparecen sus motivos profundos para hacerlo:

Don Damián: Hijo, te citan del juzgado a cumplir con tu fatiga, como muy buen ciudadano, ya sabes que ser honrado no cuesta ningún trabajo.

Agustín: Desde la hora en punto en que me imponen esta ley quisiera yo ser veneno para acabar con el rey; yo soy indio mexicano y jamás olvidaré las leyes de un rey tirano, que a la mayor parte de mi Patria ha saqueado. Aquí no hay

más remedio que todos, a un tiempo, gritemos con gran valor: “Muera el virrey de México”. “Muera el gobierno español”.¹⁰²

Vámonos padre adorado
Deja la casa...
Échale la bendición
A Tlamacazapa
Y vámonos para la montaña
Deje esas leyes de España
Deje ese gobierno español
Que estando fueras de aquí
Con él me he de vengar yo.¹⁰³

Agustín (Dirigiéndose al indio):
Yo robarte no pretendo
no es esa mi profesión
si es que a ladrón me metí
por ver lo que está pasando
que ese rey extranjero
a mi patria está robando.¹⁰⁴

Rechazo a la injusticia social

Agustín Lorenzo se rebela al ver las condiciones de pobreza en la que vive la gente, principalmente los indígenas. Otra causa de su rebeldía es su rechazo al saqueo de las riquezas del país que realizan los españoles; mientras hay gente que vive en la opulencia, otros viven en la miseria.

Agustín:
Compadre, qué villanía
esto me causa coraje
ver a esta gente salvaje
trabajando noche y día

102 Versión de Tetelapa.

¹⁰³ Versión de Puente de Ixtla:1.

¹⁰⁴ Proceso Sánchez, versión de Tepalcingo:40.

y aquella soberanía
que se tiene por cristiana
durmiendo en bullantes
disfrutando del dinero
y el infeliz jornalero
aunque no vista ni coma
debe sufrir y callar.¹⁰⁵

Agustín:
Vamos infames cobardes
Entren a morir si saben
No se anden emparejando
Con los pobres comerciantes
¿Qué les hacía ese infeliz huacalero?
Que lo estaban asesinando, que eso les manda su rey
Que maten al indefenso
O fusilando nomás porque tienen el mando
Hacen de sus humores denle batalla
A Agustín Lorenzo
Que jamás ha conocido el miedo.¹⁰⁶

Agustín Lorenzo toma de una bebida que le fue dada por tres seres, los *dragones de la reina*, Mitracción, Adenay y Adonais¹⁰⁷. El brebaje le permite no morir en las batallas en las que participa. Hay que recordar a Juan Vernal, citado por Ruiz de Alarcón, que hacía un “conjuro y encanto para batallar... saliendo siempre victorioso”. Esta inmortalidad que adquiere Agustín Lorenzo le permite intervenir en batallas y asaltos en contra de los que dominan a la patria (en la *Loa*, versión de Tetelpa, son indistintamente españoles y franceses) o en contra de los que ¹⁰⁵ Proceso Sánchez, versión de Tepalcingo:40.

¹⁰⁶ Versión de Puente de Ixtla:29.

¹⁰⁷ En *Zohar. Libro del esplendor*, traducción de Esther Cohen y Ana Castaño, en la página 112 aparece un ser “más grande que las criaturas por una distancia de quinientos años” llamado Metatron, Mitatron, Zevul, Eved y Zevoel. Si consideramos que en esta zona se encuentra el pueblo de Juliantla (Judiantla) en donde, según los testimonios, existen ruinas de una sinagoga, el misterio de Agustín Lorenzo abriría otras puertas.

explotan a los indios. En el transcurso de la *Loa*, escenificada anteriormente durante dos noches, se repiten los cantos en donde se expresan los reclamos de justicia a “la madre celestial”, algunos de los cuales analizamos en el siguiente capítulo. Agustín Lorenzo esconde sus tesoros en una cueva mágica, que yo relaciono con las historias de cuevas encantadas que existen en el estado de Morelos, historias de origen indígena. Finalmente, Agustín Lorenzo no muere en la batalla y desaparece.

El llamado a liberarse del yugo

La participación de la gente es vital. Lo mismo con su apoyo en el montaje, colocando las trancas para el corral, dándole de comer a los actores y músicos o simplemente observando y retransmitiendo el mensaje. En la *Loa*, se busca de manera más clara involucrar al público en la trama.

Guacalero: Que en este patio se ve.

Arriero: Gritemos todos en lista.

Torres: Que viva la Guadalupana

General: En el pueblo de...¹⁰⁸

Por ello, para comprender el impacto que pudo tener la obra en la conciencia de los pueblos del sur, podemos imaginarnos que estamos en una fiesta patronal, tal vez en Tetelpa, y en 1910. Los niños corretean por el polvoso atrio; la gente, subida sobre la barda atrial de la iglesia, observa y se divierte con la *Loa* que año tras año han visto desde niños. Los diálogos se han convertido en parte de la vida cotidiana del pueblo, que conoce personalmente a quien en ese momento se ha transfigurado en el gallardo y patriota bandolero, con su gran capa, su espada plateada, su vestidura y sombrero de oropel. Entonces, Agustín Lorenzo se para en medio del escenario y se dirige a todo el público:

... en presencia de los habitantes de este pueblo,
tengo el honor de manifestar a todos,

¹⁰⁸ Aquí se pone el nombre del pueblo donde se representa.

cuál es mi opinión para con el extranjero.
Señores, ha llegado el momento de unirnos
y hacer causa común para la nación
y nos libraremos del yugo español
y he pensado que la independencia de México
es una grande necesidad para el país.
Ya no es tiempo de dormir libres para pelear
y valor para morir, y así no admito respuesta:
debéis pensarlo primero
hasta de aquí a seis meses.
Voy a participar mi plan a otros pueblos...

Él volverá

En la configuración de contenidos históricos, la imaginación (proyectada a partir de los hechos históricos documentados y los presentes vividos) nos permite participar y comprender las vivencias humanas y las motivaciones de los hombres de ese tiempo diferente, al que viaja —por medio de la historia— al pasado. Este ejercicio, como dice Carlos Montemayor, no es de ninguna manera un ejercicio de ficción o de fantasía; es un ejercicio de la inteligencia para ser capaz de pensar como el otro que no piensa como nosotros, de entender al otro que no entiende las cosas como nosotros. De entender a los combatientes. Éste es un camino de la inteligencia, éste es un camino de la realidad (Montemayor, 1999:31). Con la imaginación y la literatura, podemos recuperar, acercarnos a lo esencialmente humano, que está velado, formalizado, oculto, disimulado en el documento. Es la recuperación del dolor, de la vida acosada que se expresa en las calles o las plazas, pero es también la esperanza y los sueños, pocas veces plasmados en algún documento, pero indudablemente platicado al calor de las copas, en las reuniones y fiestas. Por eso, a través del atisbo de fragmentos de sueños y esperanzas que nos ofrecen los corridos, loas y otros documentos —los “hechos históricos”—, nos permitimos, nos atrevemos a proyectarlos a la vivencia humana que hizo posible esos hechos. En este sentido, la literatura y la

imaginación son una forma de conocimiento de la realidad (Montemayor, 1991:28-31).

Volvamos a imaginar el año de 1910, en que la *Loa a Agustín Lorenzo* se representó en Tetelpa en su fiesta patronal, el día de la Purísima Concepción de María. En el atrio de la iglesia se presentaron la danza de *los Moros*, las niñas de la danza de *las pastorcitas*, *los Tecuanes* y las loas a la Virgen y a Agustín Lorenzo. Los pobladores del viejo pueblo prehispánico se encuentran reunidos con los visitantes de la región, se adosan a la barda atrial y desde la lomita en que se encuentra el pueblo, observan el fértil valle donde se asientan los pueblos de Jojutla, Tlaquiltenango, Tlatenchi y Panchimalco. Pero esas tierras y los canales regados por las aguas del río Apatlaco, pertenecen a las haciendas de Zacatepec y San Nicolás, cuyo propietario es “el español” Pagaza. Los de Tetelpa, sus amigos y compadres de los pueblos vecinos, saben que esas tierras eran de sus ancestros, de los abuelitos, pero que los han despojado... y los hombres que observan ese paisaje transformado por la mano del hombre, llevan en la mente el rítmico sonido de las marchas interpretadas por la banda de viento, pero también las últimas palabras de la *Loa a Agustín Lorenzo*. Sí, esa relación que habla de librarse del yugo español... aunque Agustín Lorenzo ya no está con ellos... las palabras de una “relación” de la *Loa* los hacen pensar:

Llegará el tiempo que resucitará un nuevo héroe o un nuevo patriota del señor de los muertos y formará sus escuadrones.

Se remontará a los montes y bajará a los pueblos empuñando la espada y gritando con valor a todos los ciudadanos
¡Que viva México y que mueran los tiranos!109

¹⁰⁹ *Loa a Agustín Lorenzo*, versión de Puente de Ixtla:44.

Capítulo VI

El liberalismo popular, la República Indiana y el “antigachupinismo”

En el Plan de Ayala se acusa a Madero de no cumplir las demandas de la revolución que él inició, y de que la causa de esa actitud presidencial era que no tenía “otras miras que satisfacer sus ambiciones personales, sus desmedidos instintos de tirano y su profundo desacato al cumplimiento de las leyes preexistentes emanadas del *inmortal Código del 57 escrito con la sangre revolucionaria de Ayutla*”. En estas palabras podríamos resumir el liberalismo popular de los pueblos de Morelos: una sacralización de la Constitución de 1857, lograda gracias a la revolución de Ayutla encabezada por Juan Álvarez. ¿Cuál fue la importancia del liberalismo en la conformación de la conciencia de rebeldía de los pueblos del sur? La frase “la sangre revolucionaria de Ayutla”, ¿era tan sólo una imagen o pertenecía a la memoria colectiva de los pueblos?

El liberalismo decimonónico tuvo una particular importancia en la estrategia de los pueblos para su defensa, al sumarse a las fuerzas de Álvarez en su lucha en contra de los conservadores santaannistas. Pero también, como un discurso político que les permitió sistematizar en un cuerpo ideológico, hasta entonces ajeno a ellos, sus problemáticas, principalmente de territorio (aquí incluimos tierras y autonomía pueblerina). Sin embargo, este pensamiento liberal tuvo una lectura en los pueblos desde el substrato cultural que tenían; es decir, la lectura del liberalismo fue modificada incorporándose a la cultura oral y tradicional, reconfigurándolo hasta casi desnaturalizarlo, sin dejar de ser liberalismo (de la misma forma que el catolicismo que practican las comunidades es vista por la iglesia como herejía o idolatría y, sin embargo, desde los pueblos, ellos mismos se

ven como católicos ortodoxos, más que los sacerdotes, obispos y hasta que el santo Papa).

Un resultado de ese sincretismo político es la idea de la República Indiana, que aparece en textos como la *Loa a Agustín Lorenzo* y en corridos. Un espacio del imaginario popular de los pueblos de Morelos en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX es dicha república, una construcción utópica cuya idea está formada con recuerdos de la República de Indios, jirones de ideas liberales, de la historia nacional positivista repetida en poemas patrióticos, además de discursos de maestros pueblerinos y la misma enseñanza en las escuelas rurales.

El contexto social al que llega el liberalismo: disputa por la tierra e impugnación del orden

En la región del actual estado de Morelos, a mediados del siglo XIX, los conflictos entre los pueblos y las haciendas eran constantes. Así, la incorporación de los pueblos al liberalismo fue una alianza de ellos con una fracción de las élites, que les permitiría dar continuidad a sus luchas, amparados bajo un poder con influencia nacional. Hagamos una recapitulación del enfrentamiento entre pueblos y haciendas de mediados del siglo veinte. La disputa por las tierras es la causa de los principales conflictos en la región, como informa, en 1850, el prefecto de Cuernavaca, Alejandro Villaseñor, al gobernador del Estado de México: “La palabra tierras, es aquí la piedra de escándalos, el aliciente más enérgico para trastornos, y el recurso fácil del que quiere hacerse de la multitud” (Villaseñor, 1986:31). Esta disputa por las tierras se expresa en conflictos entre haciendas y pueblos, en ocasiones, de manera violenta. En febrero de 1848 los campesinos atacaron la hacienda de Miacatlán, destruyendo los linderos de la finca y amenazando con demoler las represas. Asimismo, advirtieron a las autoridades que si los hacendados no les devolvían sus tierras, impedirían el envío de víveres a Cuernavaca, ocupada por las tropas norteamericanas. Los campesinos afirmaron que sus actos estaban respaldados por el general Juan Álvarez. Bajo las órdenes de éste, estaba José Manuel Arellano, que entró con soldados y campesinos a

la hacienda de Chinconcuac y a dos pueblos de la jurisdicción de Xochitepec, poniendo los linderos en el patio mismo de la hacienda. Más tarde ocuparon la hacienda de San Vicente, donde levantaron nuevas mojoneras que señalaban la recuperación de las tierras comunales. En 1849, el alcalde de Tlayacapan encabezó la invasión de la hacienda de Vacaleo para recuperar las tierras comunales del pueblo (Reina, 1988:157-177). En junio del mismo año, “se verificó en el pueblo de Tlayecac, del partido de Jonacatepec, un movimiento revolucionario; se reunieron en dicho lugar multitud de indígenas de otros pueblos para pedir terrenos” (Villaseñor, 1986:18).

En abril de 1853 hubo un motín en Tepalcingo, en el que fue asesinado el alcalde y se cometieron otras atrocidades contra los “vencidos blancos”. Aparecían los deseos de vengar añejos agravios, el alboroto duró aproximadamente un mes. En junio de ese año se da un levantamiento en Tenancingo, Tetecala y parte de Tierra Caliente; según la autoridad militar de Cuernavaca, esos pueblos indígenas pretendían terrenos y aguas que “perteneían” a las haciendas, los pueblos conservaban las armas de cuando habían servido en la milicia nacional (González Navarro, 1977:432).

Hubo otro tipo de conflictos, en la esfera de lo político y lo económico, pero que, en todos los casos, eran expresión del creciente antagonismo entre pueblos y haciendas. Así, la disputa por la cabecera municipal entre Mazatepec y Miacatlán, señalaba la intromisión de la hacienda de San Salvador en Miacatlán, por arrebatar al pueblo indio de Mazatepec la cabecera municipal que siempre había tenido, al igual que la sede parroquial o el conflicto entre Puente de Ixtla y la hacienda de San Gabriel, que se disputaban la instalación de la plaza del mercado, que significaba una importante derrama de dinero que dejaban los derechos de piso (Villaseñor, 1986:19).

Es en este contexto de conflicto social cuando, en abril de 1853, Antonio López de Santa Anna llega al gobierno nacional de la mano de los conservadores. A Santa Anna se le conceden amplios poderes, se le otorga el título de *Alteza Serenísima*; se limitan las libertades políticas y entran en receso las legislatu-

ras estatales; se decretan leyes de contribución excesiva, que ocasionan protestas de todos los estratos sociales. Ante el descontento generalizado, Santa Anna da inicio a la represión en contra de los liberales y de todo aquel que se oponga a su gobierno dictatorial.

Esta política, que busca acallar las voces críticas, tiene un fuerte impacto en las tierras surianas, provocando que la gente de los pueblos se una a la rebelión que encabeza —desde marzo de 1854— Juan Álvarez, como lo señala el documento *Efemérides o sea Acontecimientos más notables desde mayo de 1864*.¹ “En este año, iniciado desde el 53, en el sur la guerra contra el dictador con motivo á la persecución que intentó contra ciertas personas; estas se lanzaron a la revolución abandonando sus familias y hogares y dirigiéndose al sur a engrosar las filas de los Álvarez y los Villalobos”.

Los pueblos del sur, como vimos en el caso de Tepoztlán, se adhirieron a la revolución acaudillada por el general Álvarez. Santa Anna salió a combatir la revuelta con cinco mil hombres, llegando a Acapulco el 19 de abril de 1854. “A su regreso a México el ejército destruyó todas las rancherías de las inmediaciones de Acapulco y redujo a escombros las poblaciones y haciendas que encontró en su camino. La revuelta se propagó después de la expedición y para contenerla, el gobierno apeló al terror. Ordenó al comandante general de Guerrero que ‘todo pueblo que se manifieste en contra del supremo gobierno debe ser incendiado y todo cabecilla o individuo que coja las armas en la mano debe ser fusilado’”.²

1 Este documento fue copiado por el Pbro. Pedro Rojas, sacerdote de Tepoztlán durante el periodo inmediato posterior de la Revolución, quien tenía gran interés por la historia y cultura de su pueblo. Este importante documento fue hecho en máquina de escribir y posiblemente sea copia de un manuscrito del siglo XIX; se localiza en el Centro de Documentación y Archivo Histórico exconvento de Tepoztlán. En la copia hecha por el

Esta política de terror hacia los pueblos, que ya habían sido destruidos por el ejército a su paso a la ciudad de México, generó que se unieran con mayor vigor a la rebelión encabezada por Álvarez. Pero lo hicieron, aprovechando el caos, para recuperar las tierras que estaban en constante litigio con las haciendas, o al menos eso hicieron los habitantes de Tepoztlán. A ello se sumaba que la represión en contra de los simpatizantes liberales se agudizó. Volvamos al texto rescatado por el sacerdote de ese pueblo: “Poco después se dejó traslucir que los motivos que los guiaron fueron hacer méritos en la guerra para alcanzar justicia en la reclamación por cuestión de terrenos. En 1854, pues se iniciaron los hechos que más tarde debían afligir a toda la población... Antes de consumarse esto en agosto, poco antes se había declarado abiertamente la persecución de nuevas personas (...) afectas al partido liberal. En agosto de 1855 se intentó aprehender en Tepoztlán a N.N.N. y N. acusados de liberales y ese mismo día los expresados tuvieron que abandonar sus hogares...”³

El nueve de agosto de 1855, salió Santa Anna de la capital y “ese día por correo llegó [a Tepoztlán] el anuncio de un pronunciamiento y lo mismo hicieron las autoridades (que habían perseguido)”. Las autoridades santaannistas oportunistamente intentaron deslindarse de la debacle, pero el pueblo tepozteco se los impidió. “Tres días después, no contento el pueblo, se reunió en masa, destituyó a tales autoridades y puso otros de su confianza”.⁴ Juan Álvarez llegó a Cuernavaca el primero de octubre de 1855.

La autonomía mostrada por los tepoztecos, para reunirse “en masa” y destituir a sus autoridades, al triunfar el Plan de Ayutla, se ponía en funcionamiento, ahora para reclamar la reparación de los agravios y vejaciones hechas por “los españoles” y exigir la devolución de sus tierras. Siguen las efemérides del pueblo de Tepoztlán: “A fines de año el Jefe y su compañero C que había salvado sus vidas en el Sur... empezaron a llamar a las armas a

3 Rojas, s/f:2.

⁴ Rojas, s/f:2.

muchos C.C.C. del pueblo que halagados con las ofertas de que se les devolverían sus terrenos y otras fábulas, engrosaron de tal modo las filas, que más de cien hombres volaron a ofrecer sus vidas (...) El gobierno de Álvarez acogió con gozo estos brazos, repartió armamento y vestuario y los hombres que poco antes no conocían más que el arado y los azadones para trabajar la tierra quedaron convertidos en soldados de la Patria que esperaban en cambio la devolución de sus tierras. Mas con el triunfo del Plan de Ayutla por entonces había sido como completo, pronto volvieron a sus casas esos hombres ya no unos C.C. subordinados y sumisos sino convertidos en feroces a quienes hastiaba la vida pacífica”.⁵

El triunfo liberal no resolvió las demandas de los pueblos, ni terminó con la inquietud social, pero sí cambio la mentalidad de los habitantes de los pueblos que ya no aceptaron ser “subordinados y sumisos”. En 1856 los campesinos de Tetecala incendian los campos de caña de la hacienda de Actopan. En abril de ese año, se da una breve asonada en Tetecala y Puente de Ixtla que requiere el uso de la fuerza armada para controlarla. En diciembre acontecen los sucesos de Chinconcuac y San Vicente, cuando se asesinó a los administradores españoles que pretendían impedir el uso de los pastos del común al pueblo de Tetecalita.

Estos movimientos sociales, dispersos y focalizados, fueron incapaces de dar una expresión centralizada a las aspiraciones y necesidades de los pueblos. Por eso adquiere importancia el “Manifiesto a los pueblos cultos de Europa y América”, que el 26 y 27 de julio de 1857, Juan Álvarez publicara en el diario *El Siglo XIX*, como respuesta a las acusaciones que le hacían los hacendados, involucrándolo en los acontecimientos San Vicente y Chinconcuac. En el manifiesto se usa un lenguaje fuerte en contra de los hacendados y se señalan los agravios sufridos por los habitantes de los pueblos del sur: “Nadie ignora, y más de trescientos expedientes judiciales lo confirman, la conducta observada por la mayor parte de los hacendados de los

⁵ Rojas, s/f:2-3.

distritos de Cuautla y Cuernavaca con los pueblos de las propias demarcaciones. Los decretos y providencias del gobierno del Estado de México son el testimonio que corroboran aquéllos; y los últimos procedimientos de los dependientes de las mismas fincas, viene a presentar como de bulto el cuadro de maldades, de los crímenes y de las depredaciones que se perpetran de día en día, a fuerza de que son españoles o comensales de éstos. Los hacendados, su mayoría y sus dependientes comercian y enriquecen con el mísero sudor del infeliz labriego: los enganchan como esclavos, y deudas hay que pasan hasta la octava generación... La expropiación y el ultraje es el barómetro y jamás disminuye la insaciable codicia de algunos hacendados; porque ellos lentamente se posesionan, ya de los terrenos de particulares; ya de los ejidos o de los de comunidad, y luego con el descaro más inaudito alegan propiedad sin presentar un título legal...”⁶

La disputa por la tierra y la impugnación del orden en la memoria de los pueblos

La enumeración que hemos realizado de ciertos acontecimientos en los pueblos del sur, revueltas, motines y asonadas, tiene un significado especial para los pobladores: el hecho de enfrentarse y retar a las autoridades y el poder de los hacendados da, a las personas que lo hacen, dignidad y valorización personal. Los hechos ocurridos, como la quema de un cañaveral o la irrupción en el patio de una hacienda, seguramente se platicaron una y otra vez, a la hora del trabajo, en la cantina o en la reunión para organizar las fiestas religiosas; se habrá compuesto un corrido, que al cabo de los años se olvidó, se habrán exagerado las acciones. En fin, son hechos que se viven, que se guardan en la memoria personal y colectiva de quien se ha enfrentado al poder. La memoria, como señala Rafael Pérez Taylor, se convierte en el catalizador de las intranquilidades sociales, o bien en el argumento de lucha de un grupo social. La memoria es el elemento que convierte al hombre en hombre, en un ser con un

⁶ Álvarez, 1999:27-28.

acervo cultural inigualable; pero, por otra parte, este acervo se convierte en la sustancia unificadora de la práctica social, pues al tener una misma historia el sujeto intentará buscar objetivos semejantes para la comunidad (Pérez Taylor, 1996:32-33). Esta memoria se integra a la tradición y saberes de los pueblos y éstos la significan. Una prueba la encontramos en lo relatado respecto al asalto de las haciendas de San Vicente y Chinconcuac, en las que “los habitantes de Xochitepec recuerdan haber conocido hace muchos años a Trinidad Carrillo, viviendo en aquella población, cuidando su ganado, por lo que se supone que supo escaparse de la prisión”. Esta historia, recogida en un manuscrito, condensa una expresión popular del desenlace de los hechos. La historia “objetiva” nos muestra que Trinidad Carrillo había sido aprehendido y ajusticiado en 1858 (Salinas, 1981:87-94).

Como se puede ver, la incorporación de los pueblos del sur al liberalismo radical de Álvarez es similar a lo sucedido durante la revolución de 1910: los pueblos se encuentran agraviados por el poder y han realizado diversas manifestaciones de resistencia; en ese momento se produce un conflicto entre las élites y una de las partes apela al pueblo, utilizando su lenguaje y sus demandas. El pueblo se suma a la lucha, en el siglo XIX a los liberales, y a principios del siglo XX al maderismo, para después encontrarse con promesas incumplidas. En los dos casos se dan levantamientos armados. El de mediados del siglo XIX desemboca en un bandolerismo ampliamente difundido en la región. En 1911, lo que ocurre es una revolución. La diferencia, de manera evidente, es política, ya que “el bandolero social solamente surge mientras el pobre no ha alcanzado conciencia política ni adquirido métodos más eficaces de agitación social. El bandolerismo social es una protesta endémica del campesino contra la opresión y la pobreza: un grito de venganza contra el rico y los opresores, un sueño confuso de poner un alto a sus arbitrariedades” (Hobsbawm, 1974:42). El triunfo liberal se vivió y recordó como propio, los pueblos transformaron, adaptaron y moldearon sus tradiciones al liberalismo de la clase política urbana, para poder hacerlo plenamente suyo. Al apropiarse de la palabra escrita para poder

plasmar sus objetivos, 56 años después de haber apoyado a Juan Álvarez, los pueblos se volvieron a levantar, ya no siguiendo a ningún caudillo ajeno a ellos.

El liberalismo radical en las tierras surianas

El hecho de llamar “españoles” a los administradores y dueños de esa institución, *la hacienda*, es sintomático del traslado de la opresión de la historia aprendida a su realidad. Eso independientemente de que algunos administradores y dueños efectivamente hayan sido de esa nacionalidad. Los mismos hacendados, en respuesta a Juan Álvarez, señalaban, que “ni la quinta parte de las fincas situadas en ambos distritos (Cuernavaca y Cuautla) pertenecen en propiedad á españoles” (*Respuesta*, 2000:14).

Esta interpretación fue posible ya que los pobladores de los pueblos eran dominados por un poder que los excluía y menospreciaba. Así, ante los reclamos por falta de tierras de los pueblos, el prefecto de Cuernavaca, Alejandro Villaseñor, señalaba que “la falta de cultivo por parte de los pueblos, no consiste en muchos en su decantada falta de terrenos, sino en su natural indolencia” (Villaseñor, 1986:31). Por su parte, los hacendados, después de imponer por medio de la fuerza del estado un orden jurídico, señalan que los indios “son incapaces de estimar los títulos legales de dominio, los menosprecian con frecuencia y se lanzan a invadir por la fuerza los terrenos”. Para los hacendados, la resistencia y dignidad de los pueblos es incomprensible; les resulta “natural” el orden en donde ellos mandan y la población debe aceptar mansamente su sujeción y despojo. Para los hacendados, la recuperación de tierras por parte de los pueblos conduciría a que se cierren “la fuente de riqueza, y sustituyendo unas propiedades florecientes con unas comarcas de mendigos” (*Respuesta*, 2000:6).

En ese sentido, la identificación de los hacendados, de los dominadores, como “españoles”, más que un señalamiento étnico en el sentido estricto, era una identificación clasista-racial. En esta identificación “del otro”, los hacendados de tonalidad de piel más blanca, excluyentes, que “esclavizaban” a los pueblerinos, pagándoles bajos salarios y explotándolos,

eran identificados como “españoles”; designación contrapuesta con la que los pueblerinos se autoidentificaban, “indios”, y construían su propio espacio social, la República Indiana.

La *Loa a Agustín Lorenzo* y el liberalismo

En esta obra aparece el concepto de la República Indiana, que no es una expresión de localismo, sino su concepción de la construcción de la nación, de la patria, la cual se construye desde las comunidades mismas, es decir es una patria concreta que incluye y respeta a los pobladores de las pequeñas comunidades del país. Ellos, los pueblos, intentarán construirla, a partir de 1911. Presentamos un fragmento de la versión de Tetelpa de la *Loa*, en el que se enaltece a la República Indiana:⁷

Mitraction.- Brindo por los presentes, con mucha solemnidad, QUE VIVA NUESTRA AMADA PATRIA Y VIVA LA LIBERTAD.

Dama 3.- Brindo con gran placer, como una dama ingeniada, QUE VIVA AGUSTÍN LORENZO Y LA REPÚBLICA INDIANA.

Agustín Lorenzo- Muy atentos caballeros, ante las damas de honor, me permito brindar esta copa, por mi adorada patria, a la que defendiendo con valor, QUE VIVA NUESTRA PATRIA Y VIVA LA LIBERTAD.

En varias partes de la obra, Agustín Lorenzo expone, entre sus razones para rebelarse, el saqueo realizado por los españoles, que en ocasiones cuentan con el apoyo de mexicanos. La forma en que asume su rebelión Agustín Lorenzo es remontarse e irse de bandido, pero es un bandolero que sólo roba a los españoles:

Yo a ningún pobre he robado
ni es esa mi profesión
pero al mirar mi nación

⁷ En la leyenda, Agustín Lorenzo hace un pacto con el diablo, que lo dota de poderes extraordinarios. En la *Loa* aparecen tres deidades que le dan esos poderes: Mitraction, Adenay y Adonais.

que toda la han saqueado
yo he querido estorbarlo
con toda satisfacción...
...yo a ningún pobre he robado
no es esa mi profesión
pero los mismos mexicanos
quitarles a sus hermanos
el tesoro de su tierra
quisiera emprenderles guerra
como patriota guerrero...⁸

Quien no lucha al lado de Agustín Lorenzo y permite el saqueo de la patria es un traidor. Así lo dice cuando discute con un soldado mexicano que custodia las riquezas que van rumbo a España:

Calla infame, descarado, no tienes nada de vergüenza.
Ni digas que eres mexicano, eso no es honor de azteca.⁹

En varios momentos de la obra se vincula la lucha que realiza Agustín Lorenzo con el pasado indígena: “soy azteca mexicano, soy descendiente de Cuauhtémoc”. Y en otro párrafo se ve el respaldo que tiene Agustín Lorenzo por parte de los pueblos: “Y con la opinión general de los pueblos que están decididos a sacudir el yugo o morir en el testimonio de su propia conciencia”.¹⁰

La construcción de la historia. Versiones populares de la independencia y el “antigachupinismo”

El pasado es visto en la medida del presente; el discurso histórico cubre las necesidades del hoy. El discurso del pasado sostiene la vigencia de las propuestas sociales de otros tiempos y su interpretación a la actualidad. En ese sentido, el pasado,

⁸ *Loa a Agustín Lorenzo*, versión de Tepalcingo.

⁹ *Loa a Agustín Lorenzo*, versión de Puente de Ixtla.

el propio de la localidad, el regional y el nacional, le crea un sentido de identidad a la comunidad, que establece sus puntos de referencia y diferencia con otros grupos.

El discurso histórico del liberalismo fue transmitido por medio de arengas, lecciones escolares y poesía patriótica, y no fue asumido de forma acrítica en los pueblos. Estos mensajes, sufrieron una traducción desde la cultura y la historia propias, y a partir de esa traducción fueron reelaborados. El discurso de la historia patria se convirtió en la posibilidad de explicación de lo real vivido en el presente de los pueblos de fines del siglo XIX y principios del XX.

Esta reelaboración se plasma en loas, corridos, representaciones y en una práctica social; y conlleva una lógica argumentativa, en la cual el auditorio comparte sus códigos, manteniendo la identidad de sus discursos y la transmisión mnemotécnica. De esta forma, la reinterpretación, reconstrucción y representación de los acontecimientos del pasado son igualadas con el presente y, por lo tanto, se convierten en la posibilidad y justificación del cambio de la situación real, a partir de la interpretación e involucramiento de la población. La incorporación de la nueva historia patria se realiza a la manera de la tradición y se hacen resaltar e inclusive se inventan los eventos pasados que se necesitan en el presente. Muestro a continuación tres expresiones de esta reinterpretación del pasado:

Jugó un dicho Pablo Escandón, gachu... español legítimo y jugaba Patricio Leyva, hijo de don Francisco Leyva, de un divisionario... y yo pues tenía como dieciocho años, me incliné por el ingeniero éste, Patricio Leyva.

Y como don Porfirio era presidente de la república impuso al español y después quedó siempre ese remordimiento ¿verdad? Porque yo sabía, sabíamos todos bien, que los españoles nos habían conquistado y habían matado a nuestros abuelos, bisabuelos, y todos ellos... Durante trescientos años gobernando a México los españoles y don Porfirio Díaz, ya ~~era más Real su gobierno que mexicano...~~

¹¹ Entrevista con Próspero García Aguirre, realizada por Laura Espejel y Salvador Rueda, Tlatenchi, Mor., 16 de agosto de 1975, Programa de Historia Oral/Museo Nacional de Historia, (citado por Pineda

*Próspero García Aguirre
general del Ejército Libertador*¹¹

No inclines tu frente, república mejicana
ante el hijo ingrato que se señorea de ti;
noble descendiente de uno de los reinos de Asia,
país de Moctezuma, Cuauhtémoc y Cuauhtemoczin.
*Corrido a Porfirio Díaz*¹²

Por la maldita ambición
de aquella española escuadra
su religión fue comprada
a caro precio escuadrón
que venga ahora ese Colón
con sus cuatro zaragates
tenemos armas bastantes
ojalá y Cortés viniera
a ver si era el tiempo de antes
Loa a Agustín Lorenzo

Al moverse Zapata, todos los pueblos se movieron; ¡cuán-
tos generales se levantaron a defender nuestros derechos!
Porque nos iban a quitar las tierras. ¡Aquí manda México
y no los españoles! Si no, esto no hubiera sido de nosotros.
*Miguel Rodríguez Meléndez*¹³

Celebrando el centenario en el seno del pueblo

*Que viva México y que muera España
y los que pretenden el interés;
vámonos todos a empuñar las armas
para pelear a nuestro deber.
Mejicanitos, qué es lo que pasa,*

12 Corrido a Porfirio Díaz, copiado por Martín Urzúa en 1910, citado por Heau de Giménez, 1991:237.

¹³ Entrevista con Miguel Rodríguez Meléndez, realizada por Aquiles

*que los españoles nos han subyugado;
por ahí viene Leyva a nuestra defensa
porque él siempre ha visto por el mejicanito.
Esos españoles hoy quisieran ver
a ese señor de aquí desterrado
para que empuñados de todo el deber
y de todo fueran los apoderados.¹⁴*

Las fiestas del centenario de la independencia fueron celebradas por el régimen porfirista de forma apoteótica; hubo diversidad de lecturas de estas fiestas. Para las élites, fue la ocasión para mostrar el progreso conseguido bajo el mando político de don Porfirio Díaz y la conducción económica de los “científicos”; se inauguraron edificios, escuelas y monumentos que siguen siendo emblemáticos; se organizaron congresos científicos, se realizaron bailes y desfiles patrióticos; se recibían los honores del cuerpo diplomático, al país lo visitaban delegaciones de todo el mundo, incluyendo el exótico Japón.

Pero hubo otros espacios en que se recordó el centenario. Y uno fundamental fue el de las escuelas. La intención modernizadora del régimen porfirista “había hecho lo inimaginable para someter tantas diferencias sociales y culturales [del país] a un solo modelo unificador y occidentalizante” (Pérez Montfort, 2000:36). En este sentido, los Congresos de Instrucción Pública de 1889 y 1890 fueron fundamentales para realizar esta labor unificadora, y dieron las bases para el nuevo modelo de educación primaria. En el régimen porfirista la expansión de la educación primaria se triplicó, en 1874 había 8,000 profesores; en 1900, 15,523 y en 1901, 21,017.¹⁵ En ellas, siguiendo los consejos del Secretario de Educación, Justo Sierra, se enseñaba la historia patria y se veneraba a los santos laicos, encabezados por Benito Juárez, Hidalgo y Morelos.

Esta educación patriótica se inscribía en el nacionalismo

¹⁴ ¡Qué viva Méjico!, corrido a Leyva, copiado por Martín Urzúa en 1910, Jonacatepec, Morelos. (Heau de Giménez, 1991:243-244).

¹⁵ Moisés González Navarro, “Vida social. El Porfiriato”, en *Historia Moderna de México*, ed. Hermes, 1956 (citado por Bazant, 1988:2269).

porfirista, como parte de su proyecto de una nación unificada a partir de la creación de una historia común; que integraba las culturas indígenas prehispánicas a la mitología fundadora de la nación. Así, en el nuevo Paseo de la Reforma se instaló el emblemático monumento a Cuauhtémoc, lleno de detalles y ornamentos con referencias indígenas, realizado por Miguel Noreña; se recreaba en la pintura la leyenda de los volcanes y los pinceles de José María Velasco recreaban paisajes de un México idílico. Se estudió el pasado indígena con los trabajos arqueológicos, entre otros, de Leopoldo Batres; se estilizó la imagen de los indios por medio de la fotografía de Lumholtz. En todo este contexto nacionalista se da la celebración del Centenario. En un desfile lleno de fausto, se muestran los trajes y bailes típicos de las regiones del país, incluyendo vestimentas de diversos grupos indígenas y hasta guerreros aztecas. Se imprimió la colección *México a través de los siglos*, en la que se plasmó una visión de la historia nacional y, por lo tanto, de los indios, a la luz de los ojos liberales y positivistas.

Pero el centenario fue vivido de diferente manera en los pueblos indios o de origen indígena. Y dos cosas sucedieron que nos pueden mostrar lo que pasaba subterráneamente y cómo el pueblo se había apropiado de este creciente y nuevo nacionalismo. En la escuela de Milpa Alta, en la celebración del centenario, el profesor dio un discurso. Años después la entonces niña Luz Jiménez, lo recordó así: “Este día —dijo el inspector a los padres y a los niños—, recordarán ustedes que se cumple el siglo que ya no somos esclavos de los blancos que se llamaban españoles. Cuentan nuestros abuelos que los blancos calentaban fierros y quemaban a los indios o mexicanos. Por lo mismo quiero que ustedes y todos los niños recuerden en sus corazones lo que sufrieron nuestros abuelos. Mucho significa el 16 de septiembre. ¡Se cumple un siglo que terminó la guerra!”¹⁶

Esta historia que se refiere a “los tiempos de la esclavitud” es resignificada en los pueblos, y si “los hacendados” y

¹⁶ Horcasitas, 1989:50.

“ricos” son españoles y ellos antes esclavizaban e iban a poner “fierros” a los indios y mexicanos; y si además los apoyaba el presidente Díaz, ¿no era lógico que lo fueran a repetir? Así, ese dicho de que ya se vivía en la esclavitud en las haciendas es uno de los argumentos que utilizó la gente en Morelos para incorporarse a la lucha, así lo recuerda Santiago Avelar: “Aquí en Galeana, en la época de la hacienda, cuando era de los Pagaza, éramos sus esclavos...”¹⁷ ¿Por qué los pueblerinos consideraban que eran esclavos? Lo expresaba con claridad el coronel Espiridión Rivera, “ya no se podía vivir. Si usted, como joven que está ahorita, quería sembrar un pedacito de tierra, ¿a dónde la agarraba? Si los hacendados, ya nos habían abarcado todo, todo era de ellos”.¹⁸ Si eran esclavos, la consecuencia era que, como en los tiempos de la esclavitud, posiblemente malos recuerdos transmitidos oralmente, el siguiente paso sería marcarlos, como lo plantea el *Corrido a la patria* que copió Martín Urzúa de Jonacatepec en 1910. Un párrafo dice así:

Al mirar que ya los españoles
son los dueños de este patrio suelo,
son las pruebas de que estos señores
vendrá tiempo en que nos peguen fierro.

Por lo anterior, no debe sorprendernos que el mayor Constancio Quintero se uniera a la revolución bajo la amenaza de que a los trabajadores de las haciendas les iban a poner “fierros”: “Y ya que me fui porque ya ‘taban haciendo un fierro en la hacienda, ¡yo lo vi!, como era yo tranquero, tenía que ir a cobrar 18 centavos diarios cada 8 días. Y ‘taban haciendo un fierro así, redondo con dos manitas, para pegárselo a cada hombre que vivía en las haciendas para que si iba uno de malas, de ésta a Tenextepango o a otro estado lo encueraran y vieran si llevaba

17 Entrevista con Santiago Avelar, realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz y Sara Toledo Cortés. Publicada en *El Cuexcomate* no. 10, 15 de enero de 1991.

18 Entrevista al coronel Espiridión Rivera Morales, realizada por

el fierro lo condujeran a su destino. ¡Ya iban a jerrarnos como animales!, ya nos cobraban 10 centavos por una gallina cada 8 días. Por vivir en el mundo, de 11 años, a mí ya me cobraban 20 centavos cada mes. Así es que esa injusticia nos hizo montar a caballo y irla a rifar...”¹⁹

Siguiendo con los recuerdos de Luz Jiménez, en la ceremonia del centenario se dijo: “¡Bandera de México, oh bandera! Bandera verde, blanca y roja. ¡Bandera de México! En este día, en este mes y en este año cumples cien años. Ellos, los indios, recuerdan la sangre que se regó hace un siglo, cuando nuestro padre Hidalgo nos libertó de las plantas de los españoles o gente de piel blanca. Te daremos todo nuestro corazón para seguir juntos para siempre y te rodeamos como a una amante y pura madre para que México gane las victorias y para que nadie nos venga a pisotear”.²⁰

Como vemos, los pueblos interpretan la historia patria desde su experiencia colectiva y personal, como queda demostrado lo mismo en el discurso de un profesor pueblerino, que en un corrido. Esta versión de la historia se expresará en un conflicto social, en ciernes, en Yautepec.

Un conflicto antiespañol en Yautepec, durante el centenario

En 1910, ante el creciente conflicto de los pueblos con las haciendas y el poder político, es necesario delimitar los campos de confrontación. En este creciente clima de enfrentamiento, cada vez menos velado, el porfirismo busca borrar el recuerdo de las causas y razones de la lucha popular por la independencia, quedando la celebración del centenario en un oropel afrancesado. Los pueblos tiene la necesidad de delimitar los campos históricos de confrontación, porque “el poder establecido impone el olvido de ciertas cosas y la memoria de otras, los que se sublevan contra ese poder necesitan más que

19 Entrevista al mayor Constancio Quintero García, realizada por Aquiles Chiu (Chiu, 1980:125).

nadie de la memoria de su propio pasado que el poder opresor quiere borrar” (Gilly, 1986:7). Por ello, para la élite, es necesario olvidar el conflicto profundo de la insurgencia de 1810, una rebelión en contra de los opresores, de los ricos, hayan sido estos españoles o mexicanos. Pero para el pueblo, el conflicto histórico en esa noche del 15 de septiembre de 1910 en Yau-tepec, adquiere actualidad. Esa noche unas banderas españolas son rotas. Un aparente asunto menor que llega a los juzgados, sin embargo más que unos paños rasgados, las partes en conflicto saben que atrás se encuentra un conflicto profundo.

El conflicto nos permitirá acercarnos a la visión de los pueblerinos sobre el patriotismo. Los hechos son los siguientes: unos parranderos de Yau-tepec fueron acusados por el rico comerciante, Ricardo Roji, de haber destruido la bandera española que había colocado al frente de su negocio y haberla deshonrado. Eso motivó que el comerciante español Francisco Carreño en unión de otros conciudadanos exigiera la reparación del ultraje a su bandera.

Los acusados fueron un grupo de amigos formado por Silvestre Vidal, Antonio Ruiz, Pedro Villegas y Manuel Rubio y los miembros de la banda de música, Alfredo Ramírez, Antonio Rulfo y Antonio Gutiérrez. Ellos permanecieron la noche del 15 de septiembre, hasta muy tarde, en el zócalo de Yau-tepec, oyendo música; después se animaron a tocar su propio repertorio. Estuvieron en el *Café de junto a la Fuente* y, según su declaración, se retiraron para seguir celebrando el centenario de la independencia. En su recorrido pasaron por el negocio de Ricardo Roji y le ofrecieron tocarle una pieza a cambio de una copa. El comerciante se negó. El grupo de amigos fue a la casa de Antonio Gutiérrez a sacar una mandolina, al regresar a la plaza, según declaración de Gutiérrez, de uno de los cafés salió un grito “*rotos mugrosos a que no gritan muera España.*” El grupo se colocó enfrente del kiosco y siguió tocando hasta la madrugada.

Ricardo Roji, nacido en Yau-tepec, era un comerciante acomodado y dueño de unos billares; allí vendía cerveza y alcohol. Roji, para celebrar el Centenario, colgó banderas mexi-

canas y españolas enfrente de su negocio. La autoridad le había permitido que la *noche del grito*, pudiera mantener abierto su negocio a altas horas de la noche. Ricardo Roji cerró a la una de la mañana, hora en que se retiró a dormir. Otro comerciante, este español, Francisco Carreño, también había puesto banderas mexicanas y españolas enfrente de su casa, las cuales retiró al irse a dormir, porque era época de lluvias y temía que se mojaran. El día 16 se levantó a las siete de la mañana, pensaba desayunar en la casa de la señora viuda Luz, y en sus planes estaba el ir a la estación de ferrocarril a recibir a un paisano. Al llegar a la casa de la señora Luz, ésta le informó que al levantarse en la madrugada, había encontrado una bandera española hecha jirones colgada en la puerta de su casa. Concepción Bobadilla, también originaria de Yautepec declaró “que a las 5:30 salió a tomar agua a la alcantarilla y vio el género en el balcón que ella había colgado. Que no vio que entre esos despojos hubiera habido algo así como los colores de la bandera mexicana”. Entre las señoras Luz y Concepción descolgaron los despojos, los cuales eran cuatro. Las banderas eran de varios tamaños y habían sido rasgadas, rotas y arrastradas por el lodo, para después colgarlas en la puerta y los árboles de la casa de doña Luz.

Carreño fue a la casa de Roji, éste último le informó que sus banderas españolas habían sido robadas y Carreño le mostró los despojos que le había dado la viuda. El español procedió a dar aviso al jefe político de Yautepec, exigiendo que fueran encontrados y castigados los culpables. La comunidad española vecindada en Yautepec pedía que el ultraje a su bandera fuera reparado. Los españoles radicados en Yautepec eran Tomás y Lucio Llano, Felipe Sordo, Felipe N., dependiente de Sordo, y Pedro Díaz. Los comerciantes mexicanos Roji, la señora Luz y la señora Bobadilla, señalaron al grupo de músicos, encabezados por Gutiérrez, como los generadores del acto vandálico.

Las diligencias del juicio continuaron durante varios meses. Antonio Rulfo declaró el 21 de septiembre que un muchachito llamado Martín vio quién descolgó las banderas: “un individuo de calzón blanco y otro de blusa y pantalón, el primero de sombrero de petate y el segundo con sombrero de

lana; que vio cuando con un cuchillo rasgaron el género de la cortina y que también vio cuando jalaron una de las cortinas que estaban junto al telégrafo federal”.

Para diciembre de 1910 no habían encontrado a los acusados, Martín Ruiz se había ido a Chalco “a vender cañas y naranjas, de allí se enfermó y se fue a Mixquic se ignora dónde esté” y Antonio Rulfo se fue a trabajar a una hacienda de Veracruz (AHSCJN Fondo Morelos. Serie Penal. Jdo. 1° Distrito. Cja 1/ exp 34. 1910).

En el conflicto de Yautepec, donde se destruyeron las banderas españolas, aparecen varios de los temas que hemos abordado: los vínculos, que ante los ojos del pueblo tienen los ricos con los españoles; relaciones de clase. Pero también se establecía el vínculo entre “español” y rico, por el españolismo del que hacían gala los comerciantes, al colgar como símbolo de unidad, la bandera española y la mexicana. Tal vez los inculpados, algunos de ellos filarmónicos, habían escuchado el “Corrido a la patria” y hasta se había cantado en uno los cafés en el transcurso de las fiestas del centenario, que entre sus estrofas incluye una que dice:

Esa unión de los dos pabellones
se comprende que eso es un pretexto
que ligadas ya las dos naciones,
llegaremos a ser indefensos.

De ahí el grito de “rotos mugrosos, a que no gritan muera España”. En donde se vincula a los ricos (rotos) con los españoles. Es evidente que no fue un acto vandálico, ya que ninguna bandera mexicana fue dañada; fue, sin duda, un acto político. Los trapos que representaban la bandera de la monarquía española fueron llevados a la casa de una rica comerciante, manifestando de esta forma su rechazo a ella y a “los españoles”. Pero el antiespañolismo no es racismo, sino un rechazo a la explotación, porque:

Muy contento vive el extranjero,

satisfecho en que tiene potencia,
vino a Méjico en pos del dinero,
admitido por hombres de ciencia.
Cura Hidalgo, si resucitaras,
qué dijeras en esta ocasión,
al mirar la República Indiana
gobernada por un español.²¹

El mismo día 3 de abril en que el juez Fernando Arce cerró las diligencias del caso, a 28 kilómetros, en Tlaquilte-nango, Gabriel Tepepa se presentó a la *oficina del timbre* y solicitó el dinero recaudado. Ese día ya tenía veintitrés días la rebelión iniciada por un hombre que conocía bien a la gente de Yautepec, porque las tierras de su pueblo, Anenecuilco, colindaban con las suyas, por ahí por el rumbo de los cerros de la sierra de Tlaltizapán. Por cierto, el ataque a la oficina del timbre no era casual, ya que era generalizada la sensación de ser una recaudación injusta, como sin duda lo sintió Martín Urzúa de Jonacatepec cuando en 1910 copió el *Corrido a la patria*, que en una de sus estrofas dice así:

Si es la ley de ese timbre malvado,
que no es justo, tampoco es legal,
es cuestión de sacar los centavos
hoy le han puesto cuarta federal.

Estallada la revolución, se manifiesta el antiespañolismo

Existiendo estos antecedentes no resulta sorprendente el relato de Rosa King, que recordaba cuando los campesinos surianos amagaban a Cuernavaca y se peleaban duramente en las afueras de la ciudad, “los zapatistas llegaron a galopar frente a mis ventanas, gritando su espeluznante clamor: ¡Mueran los gachupines!” (King, 1998:81). Al mismo tiempo, y como una expresión de integración a esa identidad mayor

²¹ Corrido a la patria, anónimo. Copiado por Martín Urzúa en 1910, Jonacatepec, Morelos. Heau de Giménez, 1991:140-242.

y abstracta que es la *Patria*, existió por parte de los zapatistas un verdadero interés por celebrar las fiestas de independencia de forma lúcida, en momentos en que se recobraba la libertad: La Junta Patriótica de Tlaquiltenango encabezada por Miguel Reynoso el 3 de septiembre de 1914 solicitaba ayuda para celebrar las fiestas patrias: "...y en vista de que se acerca la nunca olvidable fiesta cívica del 16 de septiembre, en la que conmemoramos todos los mexicanos los actos en que se dio el grito de Libertad para el suelo de Anáhuac, oprimido por un gobierno cruel y encomendero... se digne auxiliarnos pecuniariamente, para poder conmemorar con la solemnidad debida, dicha fiesta, hoy que la revolución toca a su triunfo y que el pueblo Morelense canta sus victorias".²²

Y por supuesto, presidiendo las fiestas patrias no podía faltar el nuevo libertador, como le dijo en octubre de 1914 el capitán Andrés Rosales a Emiliano Zapata, cuando lo invitó a comer, en compañía del presidente municipal a Cocotitlán: "invicto Generalísimo del Ejército Libertador de la República Mexicana, C. Emiliano Zapata, libertador de nuestras instituciones sociales, pues es el hombre que como el héroe Miguel Hidalgo y Costilla nos liberó de la tiranía de los opresores".²³

En septiembre de 1911 para la conmemoración del natalicio de José María Morelos, que se celebra el 30 de septiembre, la Junta Patriótica de Cuautla invitó de manera especial a Emiliano Zapata: "Nos dirigimos a Ud. señor General, porque tenemos la satisfacción de decir: que aunque no hemos empuñado el arma para derrocar al tirano, como Ud. lo ha hecho exponiendo su vida, corre por nuestras venas sangre india y como tal, somos patriotas".²⁴

Quizás habría que recordar que en el siglo XIX, durante las guerras liberales y antiimperialistas, las Juntas Patrióticas se parecían más a un comité de salud pública que a una pacífica reunión de vecinos para organizar festejos. Un tema a investigar

22 AGN-FEZ, caja 1, exp. 19, Fs. 1 y 2.

23 AGN-FEZ, caja 1, exp. 22, f. 68.

Capítulo VII

La guerra es un salto al vacío, una esperanza de salvación

*...para que pueda ser he de ser otro,
salir de mí, buscarme entre los otros,
los otros que no son si yo no existo,
los otros que me dan plena existencia.*

Octavio Paz¹

Como hemos visto, las contradicciones entre los pueblos y el poder establecido (“el mal gobierno”, “los hacendados”, “los españoles”) eran crecientes, no sólo en el plano económico y político, como han demostrado los análisis tradicionales del zapatismo. Al seno de los pueblos se había creado un discurso contrahegemónico, realizado a través de la elementos internos de su cultura (como leyendas, tradiciones), como externos (educación, patriotismo, entre otros) de su cultura. Cuando el 11 de marzo de 1911, en el zócalo de la Villa, los de Ayala dan el grito de rebeldía, “Abajo haciendas, arriba pueblos”, la región entra en una guerra que va escalando en violencia e involucramiento de los pueblos.

La ruptura

Los pueblos de Morelos tenían una fuerte identidad cultural, que implicaba una memoria colectiva y una serie de símbolos compartidos, como lugares de peregrinación, santuarios y cuevas sagradas. Los pueblerinos de tierra caliente y templada, a través del control de sus aguas, habían creado instituciones comunitarias e intercomunitarias, por lo que tenían

¹ *Piedra de sol*, fragmento.

² Para el caso del río Amatzinac véase *Identidad y autonomía en Morelos*, tesis de grado para licenciado en sociología, FCPyS/UNAM,

un alto grado de cooperación.² Otro espacio de intercambio fueron las haciendas en que los habitantes de diversos pueblos convergían, lo mismo de regiones frías que cálidas. Así fueron descubriendo que tenían intereses y aspiraciones comunes por la tierra y sufrían los mismos agravios ante las haciendas que los explotaban en el trabajo, pero también con el gobierno que cobraba contribuciones excesivas. Esta cultura e identidad compartida, con sus correspondientes relaciones e intercambios, es lo que posibilita la revolución. Creemos que es este mundo cultural y esta identidad lo que da la particularidad y solidez programática al zapatismo. Por ejemplo, la modernización y expansión de las haciendas, con el consecuente impacto en la vida social, polarizó las diferencias sociales en el campo morelense. No obstante, situación similar se vivía en otros lugares, sin que se diera una revuelta de los de abajo. Factores macro económicos, como la recesión de 1907, o políticos, como la organización en torno a la candidatura de Patricio Leyva y el posterior fraude, sirvieron como elementos aglutinadores que despertaron conciencia y permitieron la organización social. Sin embargo, es, ante nuestros ojos, todavía insuficiente para explicar la radicalización y claridad de la revolución zapatista. Que el orden impuesto por la clase opresora haya sido visto como arbitrario; y que la población contemplara la posibilidad de infringirlo, es porque en la escala de valores de los pueblos del sur existía esa alternativa. La posibilidad de crear otro orden social estaba en la conciencia de los habitantes de los pueblos, que, como ya hemos visto, era alimentada en las ferias de pueblo, presenciando loas, oyendo en las reuniones familiares los corridos, etc. Es decir, se había ido formando una conciencia contrahegemónica, representada en el sólido *humus* cultural de la región. Por eso, cuando unos líderes de pueblo, radicalizados, llaman a las armas, encuentran en los pueblos oídos receptivos a su mensaje.

Y si, como hemos visto, las comunidades fueron afectadas en su *totalidad*, debido a la expansión de las haciendas, la respuesta no podía más que ser a ese nivel: poniendo en juego todos sus recursos materiales y simbólicos. Los pueblos cola-

boraron con la guerra, así sea mínimamente dando una silla de montar, un machete, o con la participación de niños tlacualeros, y mujeres torteando o realizando conjuros. Pero, asimismo, se invocaba la historia de la comunidad y, desde esa dimensión, era posible explicitar la reivindicación del municipio libre y la recuperación de territorio en una transformación radical de la sociedad y el orden legal existente. Del mismo modo, al invocar argumentos emanados de la moral cristiana popular, con sus símbolos y valores, se tenía un respaldo “moral”, siempre más difícil de explicitar que la política, pero imprescindible en toda lucha.

La guerra que los zapatistas emprendieron en la región centro-sur del país fue una totalidad. Un proceso en el que se sintetizaron las contradicciones globales de la sociedad no sólo económicas y políticas, sino que al desarrollarse la guerra, también de la cosmovisión; es decir, de los roles sociales, los símbolos profundos, de las diferentes racionalidades de la vida y la muerte, de los símbolos y actos. Fundamental fue el concepto que se tenía del territorio y su control. Al entrar a la guerra, los zapatistas pusieron en juego la totalidad de su bagaje cultural. Haciendo una analogía con el momento de la revuelta popular durante la guerra de independencia: “Con el desafío, la revolución abandona el terreno de las conjeturas *ideales*, para abrirse en el campo de las posibilidades *reales* que se ofrecen al criollo. El proyecto revolucionario deja de acariciarse imaginativa-mente y amenaza con su proximidad inminente. Ya no se trata de una posibilidad *abstracta* en la que serenamente se posa la mirada contemplativa, sino de una alternativa concreta que exige una decisión”.³

La idea básica es aplicable para el zapatismo; todo el imaginario redentor creado por los pueblos hizo acto de presencia en la revolución: la República Indiana; la búsqueda de cobrar las afrentas tantas veces cantadas en los corridos; las hazañas del Tepoztécatl representadas fielmente año tras año el 8 de septiembre; las reuniones de los parranderos burlándose en

³ Villoro, 1984:71.

las bolas de “los españoles”; la *Loa a Agustín Lorenzo*, donde este héroe derrota a los saqueadores de la patria; los concilios donde los infieles son derrotados por los cristianos. Al estallar la violencia liberadora, este imaginario da paso, en un primer momento, a la posibilidad de negarse uno mismo, a ser otro. La multitud en armas, al conquistar territorios hasta entonces negados, rompe los cánones que había aceptado y sólo criticado en los códigos ocultos; se rompe el orden social sentido como una imposición, pero aceptado en la vida cotidiana. La multitud entra en éxtasis, en una renovación moral que los hace sentirse “buenos”, ser los representantes de la justicia humana y divina. La posibilidad de construcción de un mundo nuevo adquiere sentido histórico real y de urgencia temporal.

El vértigo de la revolución

¿Cómo es vivida una revolución por la gente? Lo dice Emile Durkheim, respecto a la francesa: “El hombre tiene la impresión de estar dominado por fuerzas que no reconoce como suyas, que lo arrastran y que no domina... se siente transportado a un mundo diferente de aquel en el que se desarrolla su existencia privada. La vida en él no es sólo intensa, sino que es cualitativamente diferente, se desinteresa de sí mismo, se olvida de sí mismo, se entrega enteramente a los fines comunes... (Las fuerzas) sienten la necesidad de expandirse por juego, sin un fin... En tales momentos, esta vida superior se vive con una intensidad tal y de una manera tan exclusiva que ocupa casi por completo la conciencia, de la que expulsa más o menos por completo las preocupaciones egoístas y vulgares”.⁴ Se niega al esclavo que uno fue (por eso, en los recuerdos de los viejos morelenses, se hace énfasis en los tiempos de “la esclavitud”, a la que la revolución dio fin); se niega al patrón llamándole un ser ajeno y enemigo histórico: “los españoles”. Se es uno mismo, se recupera la dignidad.

El estado porfirista era oficialmente laico, amante del progreso, la ciencia y la industria; en contra de él entrarían en

⁴ Citado por Alberoni, 1991:10-11.

guerra los campesinos de los pueblos del sur. Y los fantasmas del “fanatismo” aparecieron pegados en estampitas sacras en los sombreros; y las viejas revelaciones medievales resurgen, como el antiguo y caballeresco *Matamoros*, el Señor Santiago a quien, como en las cruzadas castellanas en contra de los infieles, se le ve luchar en contra de los carrancistas en Jiutepec y salvar prisioneros en Ocuilán; ¡qué mayor prueba de que la justicia estaba en manos de los surianos! Se combate, no por la religión, sino por la *matria*, ese espacio sagrado y cotidiano de reproducción de la sociedad y la justicia. Las imágenes defienden a su pueblo de las incursiones enemigas y se invoca a Dios en el Plan de Ayala: “La posibilidad de la libertad es, en efecto, un vértigo que nos atrae a la vez que nos espanta. Al caer en él, el pueblo se niega a sostenerse en el orden establecido y pone su voluntad por principio y fundamento supremo: sustrae en bloque su sumisión al orden de derecho existente y se constituye en la fuente originaria de todo derecho”.⁵

La construcción directa de una nueva sociedad es la experiencia inmediata, y eso se logra rompiendo el monopolio de la violencia del estado. Con las armas en la mano, los pueblos defienden sus construcciones: simbólicas y materiales, lo mismo la tierra dada “por el virrey” que el municipio libre. “Teníamos más garantías en el monte a caballo, libres, que estando allí, porque estaban los rurales tras nosotros, cobrándonos por vivir, cobrándonos por las gallinas, cobrándonos por los marranos; esa injusticia nos hizo más, y Zapata darnos garantías... ¡Teníamos que haberlo seguido! Esa es la causa. Ya no se aguantaba la injusticia”.⁶ “Era (el tiempo) en el que mandábamos nosotros, porque teníamos las armas. Por eso ahora ya no valemos nada, porque nos las quitaron y estamos viejos”.⁷

Con la guerra y la libertad conquistada se abre la posibilidad *real* de construir un mundo nuevo, aquí en la tierra. Cada

5 Villoro, 1984:79.

6 Mayor del Ejército Libertador del Sur Constancio Quintero García, entrevista realizada por Aquiles Chiu, 1980:128.

pueblo recuperado (que cae en manos zapatistas), significa retomar su espacio social y simbólico: se nombran autoridades, se saca a los santos en procesión y se siembra la tierra. Espacios retomados, que ya no se van a abandonar a pesar de la derrota militar.

El anuncio de la guerra

Conviene citar, para empezar este apartado, algunas palabras de Agapito Pariente Aldana, soldado del Ejército Libertador del Sur: “Yo supe por esta razón: estábamos acarreado maíz a Chietla y me encontré una profecía en el camino, un papelito así. Era profecía de Santa Lucía, de que venía la revolución, que ya está cerca, así decía. Dice: ‘Vienen cuatro cosas, viene la guerra, viene la enfermedad, viene el hambre y va a haber una señal arriba’. Y les platicaba yo a los viejitos y decían: ‘No, qué va. El gobierno de Porfirio Díaz está bien, tiene más de noventa mil bayonetas para combatir a la revolución’. Ora, pa’ qué nos sirva que aleguemos más: hay que esperar, primero va a haber una señal arriba. Era un lucero que echaba harto humo; fue como cometa. Y así dijo la profecía”.⁸

En esta guerra total, las manifestaciones de religiosidad fueron múltiples. No sólo formando parte de una psiquis o como manifestaciones exteriores, como las estampas de protección que comúnmente portaban, sino como arma y objetivo de la lucha.

La rebelión estalló el 11 de marzo de 1911. El 20 de mayo caía Cuautla en manos de las fuerzas surianas y el día veintiuno del mismo mes se firmaban los *Tratados de Ciudad Juárez* por los que Porfirio Díaz renunciaba a la Presidencia de la República. En una fecha tan temprana como junio de 1911, los pueblos reivindicaban, como parte de “las libertades conquistadas en la revolución”, las procesiones públicas, las mismas que habían sido prohibidas por los liberales, veamos una circular enviada a los párrocos:

Sres. Curas de la Diócesis: Ha llegado á conocimiento del

⁸ Entrevista con Agapito Pariente Aldana, realizada por Alicia Olivera de Bonfil, Tepalcingo, Morelos, 2 de marzo de 1974. PHO/MNH, citada por Pineda Gómez, 1997:141.

Ilmo. Sr. Obispo que en algunos pueblos de la Diócesis se exige á los señores párrocos que saquen procesiones á la calle, alegando las libertades conquistadas en la revolución que acaba de terminar. Como aún están en vigor las leyes civiles y las disposiciones diocesanas que prohíben las procesiones en la calle, y el contravenir dichas leyes podría traer resultados muy lamentables, pues daría lugar a que se creyera que el clero aprovecha las actuales circunstancias para ejercer actos prohibidos de culto público...⁹

Esta acción de los pueblos era ampliamente respaldada por el gobierno zapatista, como lo menciona uno de los secretarios del Cuartel General, Antonio Díaz Soto y Gama, al referirse a Emiliano Zapata y el respeto a la fe del pueblo: "...mostró singular respeto a las libertades religiosas del pueblo. Lo dejó practicar el culto católico sin traba alguna, así dentro como fuera de los templos, ya que, según decía, 'para eso se ha hecho la Revolución, para que el pueblo disfrute de libertades'".¹⁰

La religiosidad popular le daba sentido a la conducta cotidiana, fortaleza y dirección a la capacidad de resistencia en condiciones de guerra cada vez más críticas. Les dio ese espíritu de sacrificio para soportar la destrucción de sus pueblos, la muerte y expulsión de 42.4% de la población: en 1910, fueron censados 179,594 habitantes; en 1920, 103,440.

Contextualizemos el marco histórico en que se da el levantamiento zapatista y preguntémosnos: en una sociedad con altos niveles de analfabetismo, ¿cuáles serían los elementos "teóricos" que le develen su realidad y le den sentido a su vida y articulen su lucha? ¿Los manifiestos, leyes y programas? Estos documentos emitidos por el Cuartel General eran una traducción del sentir campesino, a un lenguaje político de confrontación

⁹ Circular no. 137 que envía Antonio Barba Barón, Secretario de la Diócesis de Cuernavaca el 7 de junio de 1911 y publicada en el *Boletín Oficial y Revista Eclesiástica del Obispado de Cuernavaca* el 16 del mismo mes.

¹⁰ Antonio Díaz Soto y Gama, *La revolución agraria del sur y Emiliano Zapata su caudillo*, 1987:260.

con los enemigos. Los escritos, manifiestos y proclamas, eran elaborados por secretarios, algunos de ellos de origen anarquista, que traducían el lenguaje, visiones y prácticas campesinas. Pero lo que recuerdan o saben los campesinos morelenses sobre la guerra, realizada por sus mayores, proviene de la información transmitida oralmente y la generada por los corridos. Es decir, la información elaborada por el Cuartel General era una correa de transmisión entre los pueblos y también un lenguaje de confrontación y clarificación ante el enemigo, ya que como dice George Rude: “Todo esto no hace más que subrayar la convicción de que lo importante en la historia no son las ideas en sí mismas, ni tampoco las intenciones de sus autores, sino el contexto político y social en el que circulaban y la utilización que hacen de ellas aquellos que las leen y asimilan”.¹¹ Por ello, lo que queda grabado en la memoria fueron las creaciones culturales del pueblo mismo.

Reproducir las formas rituales, recuperar espacios sociales

Los hombres que se incorporaban a la lucha, ya sea circunstancialmente o de forma permanente, tan sólo dejaban la comunidad temporalmente, esperando poder regresar pronto. En ninguna forma renunciaban o se olvidaban de su pueblo o de sus familias; el Ejército Libertador del Sur no estuvo formado, mayoritariamente, por profesionales de la guerra, desarraigados de su terruño. Los jóvenes de los pueblos surianos se incorporaban a la guerra, con base en las relaciones sociales que habían forjado en su comunidad, como el parentesco (sanguíneo o ritual como el compadrazgo); o las amistades (como ya vimos en el caso de las palomillas de los toros). También debemos de considerar que la línea de abasto de los pueblerinos con los remontados nunca se rompió, permitiendo a los combatientes continuar inmersos en el ciclo ritual de sus pueblos e incorporarlo en los lugares a donde los combates los llevaban.

Así, en Chalcatzingo, los que andaban de zapatistas llegaban a la fiesta del Padre Jesús o de San Mateo. Traían a veces

¹¹ Rude, 1983:45.

dinero para cooperar para los gastos de la fiesta y, en algunas ocasiones, los que no podían ir al pueblo, lo mandaban. Las procesiones se llegaban a celebrar a media noche, para terminar en la madrugada. “Se veía a los zapatistas cargar la imagen, con su carabina terciada al hombro en medio de la procesión. Venían a pagar promesas, a encomendarse a Dios y a cumplir como miembros de la comunidad”.¹²

Pero las relaciones rituales no sólo eran de los individuos con su comunidad, sino que se establecían entre pueblos, y no se interrumpieron a pesar del acoso de la guerra. Un ejemplo de ello es la celebración del 4º viernes de cuaresma, fecha en que Tepoztlán y Tlayacapan celebran a la Virgen del Tránsito. Por seguridad, pusieron vigías en el cerro del Sombrerito, que gritaban “¡geentee!” si se acercaban los carrancistas; entonces los celebrantes corrían a los cerros para refugiarse y continuaban la fiesta al retirarse la tropa.¹³ Por cierto, a través de la celebración de la Virgen del Tránsito, los pueblos de Tepoztlán y Tlayacapan tienen una intensa vida social compartida, por eso no es raro que gente de Tlayacapan se uniera a las tropas de los generales tepoztecos Mariano y Timoteo Sánchez (Gaona, 1994:43). Aquí cabe recordar que la gente de Santa María Aztahuacán y los otros de la exribera del lago de Texcoco se habían refugiado e incorporado a la lucha en Tlalnepantla, donde ellos honraban al Cristo de la Preciosa Sangre.

Realizada la recuperación de los espacios sociales, del territorio y la libertad, había que aprovechar la situación. De esta forma, en 1913, aunque el triunfo todavía no cristalizaba, al iniciarse el ciclo de carnavales, los pueblerinos enrolados en el Ejército Libertador del Sur se apresuraron a participar del jolgorio. A los jóvenes soldados provenientes de las zonas cañeras o ajenas al estado de Morelos les llamaba la atención el afamado *brinco del chinelo*, que era la forma de celebrar el carnaval en los Altos de Morelos. El lunes 23 de diciembre de 1913, los zapatistas de la ribera de Texcoco estuvieron en

¹² Morayta, s/f:54.

¹³ Información proporcionada por Carlos Santamaría, 8

Totolapan, presenciando el carnaval, “el pueblo los hizo partícipes de su fiesta al compás de música y chinelo que bailaban y bailaban; los zapatistas se unieron a la bulla popular; algunos ya se habían juntado con mujeres de la localidad y ya esperaban familia”.¹⁴ Y ya entrándole el gusto por *el brinco*, no podían estar ausentes del carnaval de Tepoztlán. Así pues, aprovechando su nueva movilidad, en febrero de 1914, los pueblerinos de diversas zonas se apersonaron en Tepoztlán, en un número aproximado de mil hombres pertenecientes a las fuerzas de Genovevo de la O y de Amador Salazar. Tal cantidad de hombres armados se reunió, no para combatir... sino para asistir al carnaval de Tepoztlán con su brinco del chinelo. Allí, en plena celebración fueron sorprendidos por las tropas federales al mando del general Olea (Sánchez Lamego, 1979:108).

El 17 de abril del año 1915, desde Tlayacapan, los generales Everardo y Bardomino González invitan a Emiliano Zapata a la fiesta en honor del Señor de las Agonías, que se honra en Juchitepec, Estado de México, de donde eran originarios los González. En torno a dicha festividad se realiza una feria a la que asisten pueblos de toda la región y a la cual los habitantes de Tlayacapan siguen asistiendo cada 25 de abril.

El 30 de abril, pasada la festividad, Emiliano se disculpa, desde Yautepec, por no haber asistido. El mismo día, envía un telegrama con órdenes al general González: “Tan luego como terminen las fiestas en ese pueblo; salga con todas sus tropas al Distrito de Otumba a batir al enemigo que en estos momentos está aislado entre Apan é Yrolo, por fuerzas General Porfirio Bonilla. Saludos Afectuosos. El general en Jefe Emiliano Zapata”.¹⁵ Es decir, en un ejército de campesinos, los tiempos de guerra están subordinados a la dinámica de los pueblos. Al recibir el mensaje, el general González informa que saldrá con sus tropas a “batir al enemigo”, pero han pasado cinco días de fiesta.

Los momentos de intensa guerra armada, no detienen los ciclos rituales de los pueblos. Ello se debe a que, como hemos mencionado, la acción ritual es un *tiempo* fundamental

¹⁵ Archivo Histórico de Tlayacapan. Documentos sin clasificar.

para la reproducción de la comunidad, ya que le permite la repetición de un acto fundador, que significa la reafirmación de la existencia de la comunidad y, por lo tanto, fortalece y legitima su acción, volviéndose una certeza de éxito ante las acciones por venir. Por ello, ante las situaciones de crisis, los actos rituales se vuelven esenciales, tanto a nivel colectivo como individual, como por ejemplo, las jaculatorias o el acto de encomendarse a Dios o a un santo en una situación de dificultad personal.

No sólo defienden el espacio recuperado, sino que lo administran. Por ello se decreta la *Ley General de Libertades Municipales*, que plasma lo que en lenguaje del siglo XXI llamamos “usos y costumbres”. Esta ley, permite el control del territorio municipal por parte del Ayuntamiento, que está supervisado por la reunión de vecinos en permanente deliberación. Este control territorial no es sólo de tierras y agua, sino político (elección de autoridades), material (iglesias, tierras) y simbólico (historia y lugares sagrados), como lo expresa Alfonso Téllez, al hablar de las labores del municipio zapatista de Jiutepec: “La iglesia es una reliquia, a la que se deben de cuidar sus archivos, en donde está toda la historia del pueblo. Y mi padre era de los que la cuidaban, mi padre participó mucho en el ayuntamiento del gobierno [zapatista]. Cuidaban la iglesia y todas sus pertenencias, había un mayordomo, uno que organizaba para cuidar las imágenes del Santo Señor de la Columna que estaba como reliquia. Los carrancistas hicieron un cuartel [en la iglesia]. En la revolución la destruyeron los carrancistas. La saquearon y se apoderaron de ella. Las mujeres de los soldados les quitaban las vestimentas a las imágenes y se las ponían ellas como burlas. Ya entraban los zapatistas, porque peleaban lo suyo, su causa también, y los desalojaban [a los carrancistas]. Ya el gobierno caía y los zapatistas salían al cerro y en la noche les daban sus llegues a los pelones, allí en el atrio de la iglesia”.¹⁶

¹⁶ Entrevista con Alfonso Tellez, Jiutepec, Mor., noviembre de 1998.

¹⁷ El tema fue ampliamente investigado por José Luis Rodríguez de Gante en *La familia Evangelista y su Cofradía del pueblo de Jiutepec. 1793-1863*. Tesis de grado de licenciatura en historia, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2006.

Quizás podemos comprender mejor la importancia de las estructuras tradicionales si observamos un ejemplo de cómo funcionó como forma de acceso al poder, en el caso de Jiutepec a través de una familia.¹⁷ En el archivo parroquial de esta población aparecen miembros de la familia Evangelista como parte de la cofradía del Santísimo Sacramento y Tránsito en 1851; en ese año, José Julián Evangelista es electo mayordomo. La iglesia, a fines del siglo XVIII, recibía de la hacienda de San Gaspar doscientos pesos por las funciones del Santo Patrón; en 1805-1806 eran 1,057 panes de azúcar de la misma hacienda, 150 de la de Sayula y de Atlacomulco eran 1,109 panes.¹⁸ Estos ingresos eran administrados por el cura y la Cofradía y eran, según la hipótesis de José Luis Rodríguez, pago del arriendo de las tierras de Jiutepec. Después de la independencia y bajo el desorden imperante, el Ayuntamiento de Jiutepec hizo contratos con las haciendas colindantes, enajenando tierras que eran de la comunidad o exigiendo impuestos exagerados.¹⁹ Estos ingresos eran utilizados para el ciclo ritual del pueblo, sin embargo, algunos vecinos se quejan de que la familia Evangelista utiliza esos recursos para su propio provecho.

Lo anterior no era privativo de Jiutepec, ya que el encargado del Ministerio de Gobierno del Estado de México consideraba que el pago del arriendo de las tierras se dedicaban a las fiestas religiosas, señalando que “unos cuantos notables se distribuyen una parte de los productos en su propio provecho, malgastando el resto en fiestas”.²⁰

Al decretarse en 1857 la desamortización de los bienes de las corporaciones, los Evangelista entran en posesión de tierras de la comunidad, los terrenos conocidos como Joya de la Virgen, y de casas pertenecientes al curato. Pero esto no era privativo

¹⁸ Rodríguez de Gante, 2006:79 y 85.

¹⁹ Archivo histórico del Estado de México, C.046.0-46.2, v. 83, exp. 18, citado por Brígida Von Mentz en “La región morelense en la primera mitad del siglo XIX: fuentes e hipótesis de trabajo”, en *Morelos: cinco siglos de historia regional*, Horacio Crespo (coordinador), CEHAM-UAEM, 1984, p. 142.

²⁰ Citado por Rodríguez de Gante, 2006:76.

de esa familia, Rodríguez de Gante señala que “los bienes del curato de Jiutepec empezaron a ser codiciados por los vecinos. Unos días después de salir a la luz la ley Lerdo, los vecinos de Jiutepec le solicitaron al cura los réditos de los terrenos del Santo Patrón del pueblo, argumentaron que les pertenecía a ellos y trataron de adjudicarse aquellas tierras” (2006:78).

José Evangelista muere en 1863 y su hijo Eugenio rinde cuentas ante los diputados de la Cofradía, siendo Manuel y Venancio Evangelista miembros de la misma. En 1872 Manuel recolecta en el pueblo las limosnas para la imagen del Señor de la Columna, que se celebra el 1º viernes de Cuaresma. En diciembre de 1915 el hijo de Manuel, Isidro Evangelista Mejía, es elegido presidente municipal bajo el gobierno zapatista y fue el encargado de organizar al pueblo en resistencia y del abastecimiento de las tropas (AGN/FEZ, caja 12, exp. 1, f. 41).²¹

En los pueblos de origen indígena, las estructuras de poder, basadas en el prestigio, eran un espacio no diferenciado en los diversos ámbitos, civiles y religiosos. En el caso de Jiutepec se refleja en la íntima relación entre el Ayuntamiento, antes de las Leyes de Reforma, y las estructuras eclesiásticas; otra manifestación de esta relación se encuentra en el tránsito de personas de un cargo a otro, ya sea del ámbito civil o religioso. Bajo esta lógica, el presidente municipal del gobierno zapatista, que recuperaba su historia y sus “reliquias”, tenía que ser miembro de una familia que hubiera participado durante varias generaciones en la comunidad. La familia Téllez, antes mencionada, así como la Alanís, a la que perteneció el general zapatista Cliserio Alanís, habían participado en el siglo XIX en el Ayuntamiento, Cofradías, mayordomías e inclusive la Junta Patriótica. Los Evangelista habían participado en la organización de las festividades principales, como la del 1º viernes de cuaresma; festividad que, por otra parte, les permitía estrechar las relaciones con la gente de Tepoztlán que peregrinaba a visitar al Señor de la Columna y con gente del Estado de México de la región de Gualupita Yancuictlalpan, a donde, por cierto,

²¹ La familia Evangelista en la actualidad sigue teniendo una participación importante en los ámbitos rituales y políticos de Jiutepec.

llegaron algunos jiutepequenses a refugiarse del fragor de la guerra. Es necesario aclarar que el poder ejercido estaba basado en el prestigio y a pesar de acceder a mayores recursos —tierras y ganado— estos no eran de tal magnitud que los separara en cultura y sociabilidad del resto de la población. Y si bien podemos considerar a este sector, siguiendo a Brígida Von Mentz,²² como un sector de clase media incipiente, la existencia de una presión desde abajo y el control económico ejercido por las haciendas, les impidió desarrollarse plenamente como una burguesía rural. Por eso, cuando sucede el estallamiento revolucionario, son los miembros de estas familias los que aparecen encabezando la rebelión en Jiutepec. Para lograrlo se valieron del prestigio familiar, las redes sociales que como élite pueblerina tenían, pero era necesario una transfiguración de la memoria, “olvidar” quiénes se habían beneficiado de las rentas dadas por las haciendas antes de la Ley Lerdo de 1857 y que la contradicción que hubiera existido al interior de los pueblos pasara a ser secundaria mientras que la principal estuviera entre pueblos y haciendas.

En esta lucha por los espacios se recupera la tierra sagrada de los atrios para los que mueren en batalla: “Pero la mayor parte de los vecinos estaban asustados: desde 1912 hasta 1914 reinó una atmósfera de desconfianza y angustia. Aunque la mayoría simpatizaba con Zapata, sólo un puñado se unió realmente al movimiento. Dos hombres, Feliciano Polanco y Miguel Alarcón, murieron gloriosamente en la lucha y fueron enterrados en el atrio del monasterio [de Tlayacapan]” (De la Peña, 1980:97). Lo que prueba lo dicho en el Boletín Eclesiástico, una “conquista revolucionaria” sería volver a sus prácticas tradicionales, es decir no sólo como ceremonias externas, sino la sacralización del espacio. De esta forma se entierra a los muertos gloriosamente —porque la lucha era sagrada— en el atrio, a pesar de que las leyes de la Reforma lo impedían. No importa que en muchos lados se siguió enterrando, hasta avanzado el siglo xx, en los atrios, lo importante es lo que se recuerda y el

²² Von Mentz, 1984:142.

énfasis puesto en la mención de ello.

El general Zapata era recibido en los pueblos con todo el ceremonial tradicional: se tocaban las campanas de las iglesias, se echaban cohetes, se le colocaban flores y coronas de cempasúchil, se le daban varas de mando en Tejalpa; las bandas de viento lo recibían a tambor batiente. “Exaltar una figura de salvador y dotarla mágicamente de poder carismático es otra forma de encomendarse a Dios” (Lafaye, 1997:19). A Emiliano se le pedía su intercesión para solucionar los problemas del ritual, como en Xoxocotla, desde donde Valentín Navarro envía una carta al Cuartel General:

El Jefe de la República Mexicana

General Emiliano Zapata

Mi señor respetable tengo la honra de poner en conocimiento que ante usted me presento que por un asunto y me permito de que si teniendo el favor de proporcionarme algo quiero un poco de ropa no estaba yo para molestar pero como me fueron a ver los fiscales de la Santa Iglesia fueron dirigidos por un Viento que tengo para un ángel el festival de Pascua de Resurrección.

Y es como costumbre que tenemos para esa Obligación y esa ropa que quiere para aquel ángel que se va a hacer. Es lo único que les molesto ante usted.

Reforma, Libertad, Justicia y Ley

Tlaltizapan 11 de abril de 1916²³

Zapata forma parte de esta red de relaciones sociales tradicionales. Así, la señora Dolores (apellido ilegible) le pide a Emiliano que le lleve a bautizar a su hijo. El general, en pleno avance constitucionalista, tiene tiempo de poner al margen de la petición: “Cuando se pueda con gusto” (AGN-FEZ, caja 11, exp 5). O las viejas amistades le recuerdan los compromisos contraídos verbalmente, un hecho impensable en un ejército profesional y vertical, pero posible en medio del ceremonial campesino.

²³ AGN-FEZ, caja 12, exp. 2.

Tepalcingo, octubre 25 1914

Sr. Gral. Emiliano Zapata

Mi muy estimado General:

Teniendo en cuenta lo que yo y Ud. hablamos en Quilamula, vuelvo a suplicarle a Ud. muy atentamente lo que hablamos y ponerle a Ud. en su conocimiento que es deseo de corazón lo que se solicite de Ud. y hasta que el Supremo Hacedor determine nuestra vida, cesar nuestra amistad y cariño y no obstante eso creo que nunca acabará esta amistad tan sagrada.

Sin otro particular solo espero que Ud. designe en qué parte se llevará el niño para recibir las aguas bautismales.

Que se consigne sin novedad son los deseo de su Aftn att y ss
Emigdio Acalco

[Nota marginal. Enterado.]²⁴

Igualmente, a Zapata se le invita a las ceremonias importantes de los pueblos, como la consagración de la torre de una iglesia. En la carta se ve de manera clara, cómo en medio de la guerra la comunidad no dejó de trabajar en la recuperación de un espacio fundamental para ellos, su iglesia.

Huehuetlán 14 de septiembre de 1914

Señor D. Emiliano Zapata

Villa de Ayala

El próximo día 18 tercer domingo de octubre del presente año, se ha acabado la bendición solemne de la torre y el frontispicio de la Iglesia de este pueblo.

La Junta parroquial que precido con el objeto de dar mayor brillo posible al acto, se sirvió decignar a ud, para que con el caracter de Padrino asista a él. concurriendo á una de las piezas del Curato a las 8. a.m. pues dicho lugar es donde por acuerdo de la misma Asamblea debe verificarse la reunión de Padrinos antes de comenzar el acto.

Presidente Delfino Montaña

[Nota marginal: Enterado, que siento no poder asistir a

²⁴ AGN-FEZ, caja 1, exp. 22. f. 50.

²⁵ AGN-FEZ, caja 1, exp. 19, fs. 33.

la festividad. Las ocupaciones que me lo impiden. Darles las gracias.}]²⁵

Esta relación e involucramiento de Emiliano Zapata con la cultura tradicional de los pueblos, tal vez hagan creíble lo dicho por Lucino Luna, cronista de Anenecuilco, que menciona que Emiliano participó en las festividades de San Miguel, en *el Reto*, una de las versiones de las obras de evangelización de los moros y cristianos. Tal vez las responsabilidades inicialmente otorgadas a Emiliano en Anenecuilco se deban a que había participado en el sistema de *cargos*, y no sólo en las conocidas peticiones en defensa de la tierra realizadas en instancias gubernativas. Tal vez pudo mantener su liderazgo gracias a su participación del ritual y protocolo pueblerino, que reafirmaba su identidad local y regional. Doña Herlinda Barrientos recuerda esta participación: “Don Emiliano y su esposa guardaban con cariño y recogimiento las tradiciones; recuerdo que un ‘día de muertos’, frente a la imagen de la Virgen de Guadalupe que tenían en la alacena, sobre la caja de su ropa pusieron un altar con santos, ceras y flores... Sobre la mesa, en un mantel muy blanco, pusieron una ofrenda con chayotes y elotes cocidos, guacamote cocido y en dulce... Desde la mesa de ofrenda hasta la calle, hicimos un caminito de pétalos de flores deshojadas y él prendió en sahumeros de barro de copal para aromatizar el ambiente. Como don Emiliano era bastante sociable, invitaba a sus amigos y vecinos para que en honor a los difuntos y ante el altar descrito, rezáramos todos el rosario que dirigía mi madre los días 1 y 2 de noviembre; al final de cada misterio todos cantábamos ‘alabados’... Al final del rosario se rezaba la letanía y después él obsequiaba a los asistentes con tamales, jarros de atole con canela o café negro...”²⁶

En Tlaltenango se recuerda que Zapata era gran devoto de la Señora de la Natividad, cuya imagen se venera en el santuario de ese pueblo, que le llevó una corona de plata y que cada

²⁶ Barrientos, 1991:26-27.

²⁷ Los testimonios de los habitantes se recogieron en *Tandas culturales de Tlaltenango. Arte y cultura para la liberación*, 1983:141.

vez que llegaba a Cuernavaca, visitaba el templo, y anunciaba su visita desde Tejalpa con salva de cohetes.²⁷ Si ocurrió o no el hecho en sí, es secundario, lo importante es que en la memoria de los habitantes de Tlaltenango se reproduzca la idea de que el jefe Emiliano asumía los valores del pueblo.

Pero esta forma de actuar por parte del general Zapata, no era la de un político que mide los efectos de sus actos, sino la de un fiel creyente que compartía los valores de la cultura campesina. Así se le recuerda en Zacualpan, cuando llegó a conferencia con sus generales. Ese día Zacualpan amaneció como si fuera fiesta, sus calles se encontraban llenas de rebeldes que “traían estandartes de la Virgen de Guadalupe y portaban reliquias pegadas en el sombrero”. Emiliano Zapata recibió, durante su estancia, a personas y comisiones de los pueblos de la región. Los de Zacualpan le plantearon el problema de los gastos para la fiesta de la Virgen del Rosario, que se celebra el primer domingo de octubre. La resolución fue que, por medio de una comisión, se destinara una parcela de las tierras que habían pertenecido a la hacienda y que se sembrara; la cosecha se destinaría para la fiesta. Ese año, los mayordomos de la Virgen fueron Zapata y los campesinos. Desde entonces la parcela se llama la Tierra de la Virgen (Ramírez Melgarejo, 1974:203).

Esta participación de Zapata en la fe popular es relatada por Soto y Gama: “En una sorpresa que a fines de 1917 sufrió la plaza de Tlaltizapán de parte de las fuerzas carrancistas, se vio obligado el general Zapata a cubrir personalmente la retirada, y al pasar a todo correr de su caballo frente a un templo cuyas puertas habían quedado abiertas de par en par, percibió, allá en el fondo, la imagen de Jesús, del Padre Jesús, como cariñosamente le llamaban en el pueblo. Al ver Zapata la imagen del salvador, le hizo un profundo saludo con su gran sombrero charro, y sin detener su cabalgadura, le dirigió esta piadosa y viril exhortación: ‘¡ayúdame, algodón morado!...’ Aludía así al color del manto. Su exhortación fue oída, pues Zapata logró escapar a la viva y tenaz

²⁸ Díaz, 1987:260.

²⁹ Comunicación personal de Francisco Pineda, 15 de abril de 2002.

persecución del enemigo, que estuvo a punto de capturarlo”.²⁸

La famosa costumbre de los zapatistas de poner estampitas en sus sombreros era una creencia en la protección divina dada por objetos sagrados... compartida por Zapata que usaba un talismán o un escapulario en su carabina.²⁹ Por eso, no debemos sorprendernos de que en medio del alborozo por la ocupación de la capital de la república, los pueblos no dejaron de organizarse, fortaleciendo los elementos festivos y, por lo tanto, las estructuras internas de la comunidad. En Anenecuilco el 27 de enero de 1915, Francisco Franco, a quién Zapata le había encomendado la custodia de los documentos del pueblo, en compañía de otros miembros de su familia, informaba que estaban en la mayor disposición de “formalizar una música de viento para hermosear nuestro Pueblo”.³⁰

El sobrino de Emiliano también solicitaba el permiso de formar una banda de música, el 16 de enero de 1916, cuando el avance constitucionalista sobre Morelos había iniciado:

Estimado tío:

Hace tiempo que en esta Plaza [Cuautla] no hay música, yo quiero organizarla pero faltan algunos instrumentos y quiero que me diga Ud. si para formarla me puede proporcionar algunos de los instrumentos que faltan aquí, si Ud. me hace ese favor creo que se puede organizar muy pronto la música a que me refiero.

Suplico a Ud. me conteste si me favorecerá con lo que antes le pido, pues se que tiene Ud. algunos instrumentos desocupados.

Sin más y en espera de su contestación quedo de ud- afm.
s.s. y sobrino

Maurilio Mejía

Al margen el *tío* Emiliano escribió, dos meses después de hecha la solicitud, expresión de los problemas que tenía el

³⁰ AGN-FEZ, caja4, exp. 2, f. 6.

³¹ AGN-FEZ, caja 11, exp. 2, f. 27.

movimiento en su enfrentamiento con los carrancistas, “Que la música se arreglará más tarde cuando mejore la situación. Marzo 15 de 1916”.³¹ Pero allí estaban en el cuartel general de Tlaltizapán, como bien sabía el general Maurilio Mejía, los instrumentos musicales, para que los pueblos, recobrada su autonomía, pudieran contar con un elemento fundamental en el ceremonial pueblerino, la banda de viento.³²

**Lucha entre el bien y el mal.
La guerra y los espacios sagrados
definieron los campos y la justeza de la lucha**

*Lo sagrado como tal es la fuente de la tradición;
lo tradicional es inseparable de lo sagrado.
Quien carece del sentido de lo sagrado
es incapaz de percibir la perspectiva tradicional;
el hombre tradicional jamás está separado del sentido de lo sagrado.*
Seyyed Hossein Nasr

³² La banda de viento es una expresión de la incorporación a la cultura campesina de los impulsos culturales generados desde el poder, en este caso el gusto de Porfirio Díaz por las bandas militares. Las bandas de viento se generalizaron en el país y en Morelos tomó carta de naturalización, desplazando a otras instrumentaciones rituales como la chirimía. La banda de viento hace presencia en actos comunitarios festivos como en los toros y las celebraciones carnavalescas (en la actualidad homogeneizándose en la figura del chinelo, pero que a principios del siglo xx y hasta hace pocos años tenía diversas manifestaciones como Los Negritos en Nepopualco, El Ahorcado y El Moupilo en Xoxocotla y Tetelpa). Las llamadas bandas de música dan solemnidad a los eventos sagrados, como las procesiones que acompañan a las imágenes y es imprescindible al tocar “las mañanitas” al santo patrono en su día. También acompaña el ciclo festivo de la vida que se celebra en el entorno familiar: iniciando con el bautizo, seguido del casamiento cuando se toca el xochipitzahua y acompañando el baile con el guajolote; finalmente la banda de música está presente en los velorios en los que se tocan marchas fúnebres. Por eso, todavía en la actualidad, un símbolo de autonomía del pueblo es contar con una banda de viento, ya que permite afrontar con menos problemas y gastos el complejo calendario ritual de la comunidad.

*Señor Santiago el Mayor, Apóstol del Verbo Eterno,
a tu protección me acojo; haz que cumpla con mi estado
y que adorando a mi Dios venere a la santa Virgen,
para que a la hora de mi muerte me sienta yo junto a vos,
para alabaros por siempre, primo hermano del Señor.
Que la Cruz de Jerusalén me proteja
y me defienda y ablande los corazones
que me quieran hacer mal y que si a traición combaten
contra mí los enemigos, con tu valeroso brazo interpongas
tu poderoso escudo en donde embotarse deban
las armas que contra mí lleven. Por Cristo, Nuestro Señor. Amén.*

Oración al Señor Santiago

Los pueblos en lucha de la región suriana ven en la revolución algo mucho más profundo que una simple reivindicación de sus derechos (acotados por el legalismo y el posibilismo). Hay múltiples expresiones que nos hacen ver que sentían que se encontraban embarcados en una pugna decisiva entre las fuerzas del bien y las del mal, que conduciría al establecimiento del reino de la igualdad. De esta forma, el pueblo en lucha se encontraba protegido por la divinidad (el bien), de lo cual el pueblo mismo tenía infinitas pruebas; mientras el enemigo, caminaba bajo el signo del mal.

Una eficaz protección en contra del mal era portar imágenes sagradas en el cuerpo. De esta forma, el jefe zapatista Jesús “El Tuerto” Morales le quitó la espada a la imagen de San Miguel, de la iglesia de Tehuiztingo, y la llevaba consigo durante las batallas (Pineda, 2002:76). Y muchos de los soldados buscaban “estampitas” con imágenes sagradas, para colocarlas en su cuerpo; tenemos el relato de unos misioneros —Padres Redentoristas— que por el rumbo de Amacuzac se encontraron, durante la celebración de un funeral, con una partida de ochenta rebeldes, los que permanecieron en el lugar largo tiempo. El presbítero Eliseo Espinosa relata: “El jefe de la fuerza sabedor de que había allí un padre misionero, manifestó su deseo de que bendijera la tropa. Formada ésta bajo del frondoso árbol,
³³ *Boletín Oficial y Revista Eclesiástica del Obispado de Cuernavaca*, 1 de julio de 1911.

en actitud reverente recibieron la bendición; luego el P. cantó un responso por los muertos y les dirigió la palabra. Tampoco fue extraño que acabara con la pequeña provisión de estampas, rosarios y medallas que tenía el P. pues sabido es que todos los rebeldes iban cargados de reliquias como ellos las llaman”.³³

Por lo anterior, debemos entender que la relación de la famosa imagen de zapatistas marchando por la ciudad de México con estandartes de la virgen y estampitas en los sombreros no es un hecho circunstancial, sino la manera en que los pueblos surianos se relacionaban con lo sagrado y comunitario.

Esa “estampita” era un símbolo en que los participantes compartían códigos morales con los pueblos desconocidos a los que llegaban, creándose con ellos una comunicación afectiva. Lo anterior aparece en las memorias de Luz Jiménez: “También el señor Zapata hablaba el mexicano. Cuando todos estos hombres entraron a Milpa Alta se entendían lo que decían. Estos zapatistas traían sus sombreros; cada uno traía el santo que más amaba en su sombrero, para que lo cuidara. Venían todos con un santo en el sombrero. El señor Zapata se puso al frente de sus hombres y así le habló a toda la gente de Milpa Alta: ‘¡Júntense conmigo! Yo me levanté, me levanté en armas y traigo a mis paisanos’”.³⁴

De esta relación que tenía el pueblo con las imágenes protectoras, podemos encontrar antecedentes en el sustrato cultural indígena: el sentido protector de palabras y conjuros. Así tenemos, que en plena batalla en Totolapan, las mujeres se reunían para realizar un conjuro que asegurase el triunfo, como testimonia Leonardo Nava: “...cuando había tiroteo, nos parábamos todos los chamaquitos aquí en esta pared, pero por dentro, y si echaban de allá pa’aca, nos parábamos en la otra pared. Luego echaban cañonazos, como cuando echan hartos cohetes el 12 de diciembre en la iglesia, así se oía. Y nosotros con miedo; quemaban sal que para ayudarle a los zapatistas. Creencias, pobres mamás que se juntaban y se acompañaban”.³⁵

Los cambios culturales, generados en buena medida con

³⁴ Horcasitas, 1989:58.

³⁵ García Rodríguez, 2000:131.

la revuelta zapatista, hacen que diversas expresiones culturales, como los conjuros que hacía la madre de don Leonardo, sean vistos por éste con conmiseración, por eso este tipo de prácticas no son recuperadas por la memoria y las hemos perdido.

La Virgen de Guadalupe:

expresión de una identidad nacional y regional

Juan Dieguito, la Virgen le dijo,
este cerro elijo, este cerro elijo,
este cerro elijo, para hacer mi altar.

Desde entonces para el mexicano
ser guadalupano, ser guadalupano,
ser guadalupano es algo esencial.

En sus penas se postra de hinojos
y eleva sus ojos y eleva sus ojos
y eleva sus ojos hacia el Tepeyac.³⁶

El 6 de diciembre de 1914, las tropas zapatistas, acompañadas de la División del Norte de Francisco Villa, entraron victoriosas a la ciudad de México; era uno de los momentos cumbres de la revolución campesina y popular. Al frente del ejército de los pueblos del sur, llevaban un estandarte con la Virgen de Guadalupe y un pendón tricolor. Los dos símbolos condensaban la forma en que los surianos asumían su integración a un proyecto nacional. En el capítulo sexto abordamos cómo los pueblos surianos incorporaron elementos patrióticos a su cultura. En este apartado veremos cómo la Guadalupeana fue un símbolo que les permitió incorporarse a la identidad nacional. La Virgen de Guadalupe hizo su aparición durante la guerra revolucionaria zapatista y, según testimonios, el mismísimo Emiliano Zapata era devoto de la Guadalupeana y la portaba en su cuerpo.

Al parecer, la generalización que se hace comúnmente de que la Tonantzin fue sustituida por la Guadalupeana, tal vez sea equivocada, ya que en tierras surianas estuvieron presentes,

³⁶ Himno recopilado en Tlayacapan, Mor., por Liliana Huicochea,

antes que Guadalupe otras advocaciones de la Virgen María. Lo anterior lo corrobora Lockhart, cuando dice que “La Virgen de Guadalupe no es mencionada en los materiales en náhuatl que conocemos actualmente y que se originaron más allá de los alrededores de la ciudad de México en el tiempo anterior a la publicación de su historia por Lasso de la Vega en 1649” (Lockhart, 1999:357).

También, lo podemos ver en la iconografía existente en los templos de Morelos, en donde no se encuentran imágenes de la Virgen de Guadalupe anteriores al siglo XVIII. Así mismo, en los retablos barrocos, que se han logrado salvar de la destrucción, conservándose cinco dedicados a la Virgen de la Asunción, mismo número dedicado a la Virgen de la Concepción y a la de los Dolores. Fueron construidos tardíamente, a fines del siglo XVIII, tan sólo cuatro retablos en honor a la Virgen de Guadalupe (existen dos para la Virgen del Rosario y la Virgen María). Si consideramos que el retablo funcionaba como un medio gráfico para provocar el fervor espiritual hacia una imagen o discurso religiosos, contenidos en el mismo retablo, esta catalogación de imágenes en los retablos barrocos es una expresión de su religiosidad y su adscripción a una devoción, la cual, sea dicho de paso, cambia, ya que hay retablos dedicados a un santo que “pasa de moda” en la comunidad y es sustituido por otro más “milagroso”. Los retablos de la región morelense no parecen haber sido construidos en los grandes talleres de las ciudades de Puebla y México, “pareciera que fueron hechos por talladores locales que copiaban los elementos de otras obras, pero le daban una interpretación más libre, adecuada al gusto regional y al espacio que iban a ocupar” (Loera, 1999:426).

Por otra parte, en 1772 fue consagrado a la Virgen de Guadalupe el *humilladero*, construido en 1538 y que se encontraba a las afueras de la ciudad, hoy conocido como *El Calvario*. Existe la hipótesis de que el primer templo consagrado a la Guadalupana, sito frente al convento franciscano (actual catedral), es posterior a la independencia (comunicación verbal del restaurador del INAH, José Nahu Celito).

Lo cierto es que la Guadalupana llegó a tierras su-

rianas, al igual que en otras regiones del país, revestida con un fuerte carácter de expresión de rebeldía, no sólo en el mensaje intrínseco de su iconografía, como el color de su piel³⁷ y el mensaje del *Nican Mopohua*, sino que llegó la Guadalupana en los estandartes y cantos de los insurgentes:

Divina Guadalupana:
con esos preciosos dedos
échale la bendición
al señor cura Morelos.³⁸

Este carácter liberador de la Guadalupana aparece con claridad en el poema patriótico de Ricardo Sánchez, agricultor, arriero y pequeño comerciante de Jojutla que, ante la invasión norteamericana, escribió:

Año de 1847

a la Virgen del Tepeyac

Si un día al soberbio dragón,
como trofeo a tu pureza,
le aplastas la cabeza
en tu limpia concepción
hoy al yankee, a ese sajón,
raza de aquella serpiente,
por rapaz, por insolente,
aplástalo, madre mía,
tú que eres gloria, María,

³⁷ Al respecto es necesario señalar un hecho sucedido en 1999 en la parroquia de Jiutepec, cuando la imagen del Señor de la Columna, que se venera el 1er. viernes de cuaresma, fue restaurada por el INAH. El color moreno de la escultura de Cristo desapareció para volver a su color blanco original, lo que provocó protestas de la población, que consideraba que Jesucristo tenía el color moreno, como una forma de identificarse con su pueblo y no el de sus conquistadores. Aunque este acontecimiento está permeado por los cambios culturales pos-revolucionarios, así como con la generalización de la educación y la influencia de la teología de la liberación, creemos que es sintomático de una identidad “india”, que ya existía, por lo menos en el siglo XIX, como hemos visto.

³⁸ Bola de la Toma de Cuautla, extracto.

de la mexicana gente.³⁹

El mensaje guadalupano al ser producido por el universo cultural indígena y ser su destinatario el mismo pueblo, éste lo recibe a plenitud y lo reproduce. En la aparición de Santa Catarina, en Huazulco en 1873, se repite el esquema básico: aparición de la virgen ante un indígena, desconfianza de las autoridades, muestra de un acto portentoso por parte de la santa y finalmente reconocimiento del portento por parte de las autoridades.

Con la creación de la diócesis de Cuernavaca, el nuevo obispado, a cargo del erudito Francisco Plancarte, organiza anualmente peregrinaciones a la Basílica de Guadalupe. Estas romerías congregaban a miles de personas provenientes de todo el territorio morelense, como lo expresa el *Boletín Oficial y Revista Eclesiástica* en su primer número en el año 1900, en que informa que 1500 romeros fueron a postrarse a los pies de la Virgen del Tepeyac, “perteneían en su mayoría a la raza indígena a quienes María tomó bajo su protección desde siglos ha...”

La gran autonomía en el manejo del culto por los pueblos, la poca influencia de los sacerdotes, el que la vida religiosa se insertara como un fuerte cohesionador social, hicieron que el mensaje guadalupano fuera interpretado según la concepción del mundo de los pueblerinos. Pero a la vez, el viaje a la capital de la república debe de haberlos asombrado y hecho sentirse parte de la nación; la peregrinación ante la Virgen de Guadalupe les permitió observar que el terruño, la tierra propia, abarcaba más que el territorio de su pueblo, coadyuvando a fortalecer, sin lugar a duda, una identidad nacional:

Desde el cielo una hermosa mañana
la Guadalupana, la Guadalupana,
la Guadalupana bajó al Tepeyac.

Suplicante juntaba sus manos
y eran mexicanos y eran mexicanos

y eran mexicanos su porte y su faz.
Su llegada llenó de alegría
de luz y armonía, de luz y armonía,
de luz y armonía todo el Anáhuac.⁴⁰

La Guadalupe entre los zapatistas

*¿Acaso no estás bajo mi sombra, y en resguardo?
¿Acaso no soy la razón de tu alegría?
¿No estás en mi regazo, en donde yo te protejo?
¿Acaso todavía te hace falta algo?*

Nican Mopohua

Emiliano Zapata fue, según los testimonios orales, un héroe arquetípico, al cual se le confieren atributos representativos de la cohesión social de la comunidad. En ese sentido, doña Herlinda Barrientos recordaba que Emiliano tenía en su vivienda, en un lugar privilegiado, un cuadro con la imagen de la Virgen de Guadalupe, a la que, al igual que a los santos del altar familiar, se le colocaban cántaros a manera de floreros, con rosas, margaritas y malvones de las macetas de su esposa (Barrientos, 1991:22-26).

Esta devoción de Zapata por la Virgen de Guadalupe también fue observada por Vicente Estrada Cajigal,⁴¹ “él andaba en la Revolución con su sombrero, su traje de charro y traía la más grande imagen de la Virgen de Guadalupe de todas sus fuerzas, que todos traían lleno de estampas sus sombreros; él traía la más grande, al frente de su sombrero charro; para él entre lo que se peleaba era la Virgen de Guadalupe”.

Pero la relación entre Emiliano Zapata y la Guadalupeana, en la historia popular, es mucho más compleja. De esta forma lo recuerda Jacinto Flores Valencia, que participó en la revolución y le contó a su hijo Malaquías sobre Emiliano Za-

⁴⁰ Himno recopilado por Liliana Huicochea en Tlayacapan, Mor., 1989.

⁴¹ Entrevista con el señor Vicente Estrada Cajigal realizada por Eugenia Meyer y Alicia Olivera de Bonfil, los días 15 y 27 de febrero y 5 y 13 de marzo de 1973, Cuernavaca, Morelos. Programa de historia oral.

pata: “Yo lo conocí y un íntimo amigo de él platicaba que por detrás tenía pintado el diablo en toda su espalda, y que la cola pasaba por debajo de sus piernas, y en su pecho tenía pintada la Virgen de Guadalupe. Tal vez por eso estaba protegido y muchos generales que traía lo imitaban en su valor, como Barona, Genovevo, Marino y Amador” (Flores, 1998:95).

En el anterior testimonio encontramos la persistencia de creencias prehispánicas. En él encontramos una dualidad sagrada, ya que por la espalda se encuentra la representación de un ser que con su cola se une a la imagen de la Madre de Dios. Hay que recordar que en el territorio morelense, el diablo se aparece comúnmente representado como serpiente, como sucede en el caso de Agustín Lorenzo. Acaso ese “diablo” pintado simbólicamente en la espalda de Zapata sea Cihuacóatl, la mujer serpiente, protectora de los guerreros y una deidad asociada a la lluvia y la fertilidad.

...en su función como madre que concibe la vida es Cihuacóatl [“Mujer Serpiente”]. A esta madre del género humano se le llamó también Tonan [“Nuestra madre”] o Tonantzin [reverencial en forma diminutiva: “Nuestra (querida) madrecita”], una denominación que también valía para la diosa de la tierra Ilamatecuhtli [“Señora anciana”] y Cozcamaiah [“Collar de espigas”].⁴²

Esta diosa con carácter dual se veneraba en el Tepeyac (Nebel, 1995:90 y Rivas, 2000). Tonantzin (Nuestra venerada madre) era “una denominación que en el México antiguo fue aplicada en general a las diosas de la tierra y a sus muchas variantes, que eran tenidas como procreadoras de los dioses y del género humano”.⁴³

El sentido protector de la Guadalupana, por el cual Zapata la traía grabada en su cuerpo, siguiendo la versión de Jacinto Flores, se manifiesta en diversas ocasiones y maneras entre las tropas revolucionarias zapatistas, como el ponerse una estampa con su imagen en el sombrero, como un amuleto

⁴² Nebel, 1995: 87.

⁴³ *Ibidem*: 87 y 90-91.

protector. Pero también al acompañar y estar al lado de los pueblos rebeldes. Diversos testimonios recopilados en los pueblos de Morelos expresan este sentimiento, esta certeza de que en su lucha eran acompañados por los ejércitos celestiales y la Virgen de Guadalupe, como lo expresó Teresa Vidal de Huazulco: “¿Cómo que por qué ganaron los zapatistas? Porque en una mano llevaban el machete y en la otra a la Guadalupeana (...) Los zapatistas pues, esos nunca se murieron hartos, porque ellos cargaban el estandarte de la Virgen de Guadalupe. De por sí todos los generales, los coroneles a donde hubiera una balacera allí la llevaban. Andaban a la carrera a caballo, a un lado la rienda y a un lado la Virgen de Guadalupe”.⁴⁴

La Virgen de Guadalupe es, a la vez, un símbolo protector, lo explicita Marciano Silva en su corrido “El rebelde”:

Con mi winchester, mi caballo y dos cananas
y de escudo la Virgen del Tepeyac,
he de hacer que se respete el Plan de Ayala,
o sucumbo cual valiente liberal.

La anterior similitud entre lo dicho por doña Teresa y lo escrito en el corrido, tal vez se deba a que Marciano Silva recoge una experiencia generalizada en los pueblos o a que el corrido fue ampliamente difundido, siendo aceptado plenamente e incorporado a los significados culturales de los pueblos. Esta presencia divina al lado del pueblo, la explicita Margarita Patiño de Chalcatzingo, al señalar que: “Se invocaba al señor al entrar en combate, aclamaban a la Virgen de Guadalupe. Llevaban todos sus imágenes”.

En las filas del Ejército Libertador del Sur se encontraban jóvenes de diversos pueblos, allá habían quedado los santos patronos protectores; pero en un conglomerado de personas, de diversa procedencia, la imagen de la Virgen de Guadalupe pudo servir de aglutinante y expresión al mismo

⁴⁴ Entrevista con Teresa Vidal, Huazulco, Morelos, marzo de 1998.

tiempo de su incorporación a un proyecto histórico de nación, enarbolando las mismas banderas que Hidalgo y Morelos. De esta forma la Guadalupana era grito de combate, símbolo que delimitaba los espacios sociales de confrontación. La Virgen de Guadalupe era bandera enarbolada, símbolo unificador en lucha y que en combate con las fuerzas federales se “disputaban el símbolo principal, el de México” (Pineda Gómez, 1997:141). Así lo evidencian las declaraciones de un soldado federal, que estuvo en combate cuando los zapatistas tomaron Cuautla el 20 de mayo de 1911. Cuatro días después, en el periódico *El Diario*, se publicó dicho testimonio: “El grito de combate de los insurrectos al presentarse al frente para pretender desalojarlos era el de ¡Viva México, pelones! Cuando avanzaban un poco en nuestras posiciones de las que creían iban a caer en su poder, gritaban ¡Viva la Virgen de Guadalupe! y ya para retirarse habiendo fracasado en sus intenciones entonaban un último grito de ¡Viva Madero! Nosotros también gritábamos ¡México!, ¡Viva la Constitución!, ¡Viva el general Díaz! y a meter bala”.⁴⁵

La versión de este acontecimiento fue narrada por Marciano Silva en su “Bola de la Toma de Cuautla por Zapata”:

¡Viva la Guadalupana!
gritaban los insurgentes,
¡que es la reina soberana
de los indios de occidente!
¡Viva el héroe de Chihuahua!
¡muera vuestro presidente!
Pelones del Quinto, salgan
al campo si son valientes.⁴⁶

Con más amplitud sobre el carácter sagrado de la lucha encabezada por la Guadalupana, lo expresó Marciano Silva en el “Corrido del Quinto de Oro”:

⁴⁵ Citado por Pineda, 1997:141.

⁴⁶ Heau de Giménez, 1991:279.

Era imposible que perdieran nombre y fama, no
los rebeldes de esta región,
porque llevaban a la Virgen soberana, sí
de nuestra fiel nación;
por eso siempre cuando entraban en campaña, sí
decían con gran veneración
¡Viva la patria!, ¡Viva la Guadalupe!
y muera la reelección.

Por lo anterior, no es casual que el 4 de diciembre de 1914, al entrar las tropas surianas a la ciudad de México, acompañadas por las norteñas de Francisco Villa, llevara al frente un estandarte con la Guadalupe. El diario *El Monitor*, hizo la crónica del acontecimiento de la siguiente forma: “Cuando la infantería zapatista desfiló, a poco pudieron verse dos portaestandartes en que flameaba el pendón de la Virgen india. Un clamoreo intenso se escuchó: Ahí viene la Virgen india. Y pobres y ricos, cultos y escasos de saber sintieron el escalofrío de emoción que la leyenda del Tepeyac produce al recorrer el velo de nuestra historia. El desfile continuaba grandioso y resurgían banderas empuñadas por generaciones sucesivas y que ahora tremolaban hombres hasta ayer oscuros”.⁴⁷

Así se hermanaban, en las tropas zapatistas, las imágenes nacionales por antonomasia, el lábaro tricolor y el estandarte guadalupano. De esta forma el zapatismo, que en sus planes, proclamas, acciones de guerra y objetivos políticos tenía una dimensión nacional, se expresaba en símbolos de identidad a diversos niveles, cubriendo a nivel religioso el mismo proceso de constitución del poder de los pueblos surianos, un poder construido desde abajo, en que los símbolos locales (santos patronos), se articulaban con los regionales (santuarios) y teniendo un símbolo unificador nacional, la Virgen de Guadalupe.

La profanación de los templos

Un espacio sagrado importante de los pueblos son las iglesias y las imágenes que contienen. Por eso fueron lugares

⁴⁷ Dinha:47.

en disputa, simbólica y de acciones de guerra; una prueba “de la maldad” de los carrancistas la encontramos en el continuo ultraje que realizaban de los templos. El comportamiento de los constitucionalistas es parecido al observado en las guerras de independencia, como lo refiere Luis Villoro: “Constantemente corrían noticias de que los realistas van ultrajando las iglesias y convirtiéndolas en caballerizas, despreciando las imágenes de María Santísima” (Villoro, 1984:84).

Sin embargo, los profanadores recibían su castigo y morían por enfermedad o las balas se les regresaban como le sucedió al carrancista que quiso “fusilar” al Señor de la Columna de Jiutepec o en Huazulco, donde Santa Catarina impidió que su agua milagrosa y curativa llegara a un carrancista no creyente: “Uno de esos que mandaba ni creyó y se metió así con sombrero y hasta la espada le quería quitar y no le quitaron. La corona no sé si la quitaron, porque como es de oro... Y después, luego se enfermó; después que ya que los mandaban acá [a los soldados] y le pedía a la Virgen que lo perdonara”.⁴⁸ El señor Antonio Barranco complementa la información sobre el prodigio de Santa Catarina en contra de los carrancistas: “Mandó traer el agua santa y no llegaba, traía una botella, lo pedía para que lo tomara para que lo perdonara, pero no llegaba. Porque no creyó que era santuario, la Virgen que hacía milagro, era milagrosa de por sí. Era un general con una brigada de soldados, se metió y quiso robar a la Virgen. Se bajó enojado, con el fusil apuntó, sale y se va a Joncatepec, y le empieza a dar calentura, manda a uno de sus soldados por agua santa, pero nunca llegó a donde estaba él, se desaparecía en el camino”.⁴⁹

La historia de la profanación de los templos por parte de los carrancistas y la de la imagen tutelar que los castigó se encuentra ampliamente difundida y es relatada en un gran número de pueblos. Son tantas las historias en ese sentido, distribuidas por todo la región zapatista y tan parecidas que, es evidente, no

⁴⁸ Entrevista con Teresa Vidal de Huazulco, Morelos, marzo de 1998.

⁴⁹ Entrevista con Antonio Barranco, Huazulco, Morelos, marzo de

son “sucesos reales” en el sentido positivo del hecho histórico, sino simbólicos, que reflejan la lucha entre el bien y el mal. Pero esta creación del hecho histórico arquetípico se debe a que en varias ocasiones dicha profanación sí se realizó. Los constitucionalistas percibieron la recuperación de los espacios sagrados por la comunidad, como expresión de fanatismo, por lo que los atacaron y destruyeron, como parte de su plan de contrainsurgencia. Cabe recordar que el objetivo inmediato de la guerra es abatir al antagonista con el fin de incapacitarlo para toda resistencia (Clausewitz, 1972:9). Si aceptamos que los elementos culturales de los pueblos surianos fueron la armazón por la que se pudo poner en pie el Ejército Libertador del Sur, la política contrainsurgente tuvo que destruir todo lo que permitía a los surianos resistir: el importante papel de la cultura tradicional que se materializaba en los espacios sagrados de los santos y los templos; y, por supuesto, la familia, el pueblo y la autosuficiencia alimentaria que le daba el sistema de milpa.

Encontramos un testimonio documentado de profanación de templos, fechado el 20 de noviembre de 1914 y relatado por el coronel Pedro Torres, en una carta a Emiliano Zapata. En ella se reporta el recorrido del coronel zapatista por los distritos de Atlixco y Matamoros en Puebla. Menciona los abusos cometidos por las tropas carrancistas sobre los pueblos adictos a la causa zapatista y denuncia a los carrancistas de: “... aver cateado la Parroquia de Santo Domingo y en esa Iglesia fue destinada para cuartel y sus altares para el vanco de sus armas y todas las imajenes fueron despojadas de su templo y reducidas a la más espantosa [ilegible] los santos fueron pisoteados y estos sacrílegos decían con sertesía que eran santos zapatistas...”⁵⁰

Los carrancistas se posesionaron de la Hacienda de Colón, de donde las fuerzas del general Marcelino Rodríguez, destacamento al cual pertenecía Torres, los desalojó el día 21 de septiembre. En el transcurso del combate ocurrió un hecho significativo, “durante esa lucha nos arrojaron esos [ilegible] creyéndose que las fuerzas del Ejército Libertador eran templos

⁵⁰ AGN-FEZ, caja 2, exp. 2, fs. 57-62.

o confesionarios...”

Ello se debe a que los templos son considerados como depositarios y expresión de la historia de la comunidad. “... la columna y Brigada Rodríguez es la más pequeña pero a hecho sembrar el pánico en esos cobardes que han tratado de estorsionar a los templos que fueron construidos por nuestros antepasados, en el referido templo de Matamoros quemaron los confesionarios y tras los altares fueron puestas algunas armas y parque de ellos, para que de esa manera calumniar a los sacerdotes y poderse aprovechar de algún dinero. Y así por el estilo han robado a la santidad también en la iglesia del Pueblo de Cacaloxuchil” (donde los carrancistas se robaron \$50 que tenía de limosnas el patrono de la iglesia).⁵¹

Los atentados a las imágenes sagradas, que menciona la historia oral, aparecen en este documento: “Ya que cuando los carrancistas [antes los ha llamado *turva de ladrones*] huían derrotados, hicieron fuego en retirada, pero a los santos de la misma dando un tiro al Sagrado Corazón de Jesús, después rindieron su parte, que abrían librado combate y derrotado a fuerzas zapatistas; y cuando tuve parte de eso fue demasiado tarde y todavía los derrotamos a puro toque de cuerno sin aver echo uso de nuestras armas. Rovan a su satifacción porque tienen ordenes de su general Coos que roben las iglesias a los pueblos para que así alcancen el triunfo”.⁵²

Posteriormente, en el documento se menciona que, por el momento, a los pueblos les han sido saqueadas las iglesias, pero que posteriormente se robarán las estatuas de Benito Juárez. Este tipo de actos, mostraba lo sacrílegos y turba de ladrones que eran los carrancistas (y sus descendientes), ya que después de destruir las iglesias, continuarían con las imágenes del santo laico, Benito Juárez, expresión del liberalismo mexicano, del cual los zapatistas se sentían continuadores, como ya hemos mencionado. La destrucción y profanación de templos, con la consiguiente respuesta de los santos, abarcó toda el área zapa-

⁵¹ AGN-FEZ, caja 2, exp. 2, f. 61.

⁵² AGN-FEZ, caja 2, exp. 2, f. 62.

tista, como en Milpa Alta.

El santo de mi barrio, el santo llamado San Mateo, azotaba muy duro. Cuando entraron los carrancistas dizque lo iban a desnudar de todas sus vestiduras. Un hombre de Milpa Alta estaba parado en la iglesia con otros hombres del pueblo. Estaban parados viendo lo que iban a hacer los carrancistas.

‘Este endemoniado carrancista’ dijo el hombre del barrio, ya se subió a donde está San Mateo. Quiere ponerse su manto. ¡También las ropas de San Marcos, hijo de Mateo! Cuando oyeron estas palabras los hombres del pueblo le dijeron: ‘No te preocupes; no pueden quitarle nada a San Mateo. Al que lo llegue a tocar lo matará.’

‘¿Cómo va a matar?’ dijo un carrancista, ‘¿cómo va a pegar o dar de balazo?’

‘Le va a dar una enfermedad que se llama calentura’, dijeron los del pueblo. ‘Ni andando de cabeza se les quitará. ¡Es muy milagroso!’⁵³

Pero los enemigos que respetan la fe y la tradición de los pueblos son aceptados por la comunidad, aunque por lo mismo, castigados por los carrancistas. Así ocurre en Chalcatzingo. Un soldado federal que frecuentaba el pueblo empezó a hacerse de amistades; era un hombre sencillo y agradable. Se le llegó a ver “echando copas” con algunos zapatistas del pueblo. Cuando se hizo la fiesta de San Mateo, entró a la iglesia con todo y carabina. Varios de los hombres ya mayores le pusieron cuatro listones en el cuello; estos listones se daban a las personas que por primera vez visitaban una iglesia en una fiesta patronal, y les llamaban “cintas de medida”. Cuando la fiesta terminó, el soldado regresó al cuartel y se le olvidó quitarse las cintas; un superior lo vio y lo golpeó. Después de que fue amenazado con un castigo mayor para el día siguiente, huyó del cuartel y se regresó a Chalcatzingo; ahí los del pueblo

⁵³ Horcasitas, 1989:71.

lo ayudaron a esconderse y lo pasaron a Tepapayeca, Puebla, en donde se unió a los zapatistas. Cuando acabó la lucha este soldado desertor regresó a Chalcatzingo, en donde vivió por un tiempo (Morayta, s/f:55).

Las imágenes de los santos en la guerra

*Todos olvidan sus penas
al mirarte tan hermosa
en tu templo tan dichosa
buenos días paloma blanca.*

Mañanitas a la Virgen del Tránsito de Tlayacapan

La imagen es más que una simple representación de un santo, a través de la transferencia de su divinidad, llega a ser el santo mismo. Esta transferencia de la sacralidad adquiere una vivencia cotidiana en las fiestas cuando se expone a la piedad pública y los fieles besan y frotan las imágenes. Un objeto como un escapulario o una estatuilla del altar familiar, pasado por el cuerpo de la imagen principal, adquiere la fuerza protectora del santo.

La gente realiza una particularización de las imágenes, la de cada pueblo es única; por ejemplo, la escultura del Señor Santiago de Nepopualco es reconocida por los pobladores y la distinguen de las de otros pueblos que tienen a Santiago como patrón. Existen imágenes más milagrosas que otras, aunque tengan la misma advocación.

A través de las festividades y rituales organizados en torno al santo patrono y su imagen, se fortalece la cohesión social interna de la comunidad, ya que forman parentescos ceremoniales como las mayordomías; se desarrolla gran cantidad de relaciones sociales rituales en torno a las imágenes, pues existen encargados de cuidarlos, vestirlos y acicalarlos. De esta forma la imagen es una vínculo de identidad total y perpetuo del santo con la comunidad.

Por ello, los pueblos, durante la guerra revolucionaria, realizaron importantes esfuerzos para salvaguardar sus imágenes.

nes sagradas, trasladándolas a zonas de refugio, significando un gran esfuerzo comunitario. Lo anterior sucedió, por ejemplo, en Tenextepango, en donde se llevó al Señor Santiago a los cerros adyacentes; este traslado, tomando en consideración el gran tamaño de la pieza, fue realizado con premura ante el avance de los federales. En Huitzilac se buscó ocultar la imagen de San José en la ciudad de México donde finalmente se “perdió”, siendo hallada el 28 de agosto de 1921 en la calle de San Miguel. Entonces la imagen fue trasladada a Huitzilac con gran solemnidad, en septiembre del mismo año, y se le dedicó un retablo “para honra y gloria de su nombre”. En Chamilpa al ser atacada la iglesia por los carrancistas, el señor Macario Romero “tomó la imagen del santo patrono y la trasladó primero a su casa y después a la ciudad de México”.⁵⁴

Por ello, la ofensa realizada por los carrancistas, profanando los templos, era un atentado al sentido de identidad del pueblo, como menciona Gruzinski, “la ofensa hecha a la imagen se considera como un atentado contra lo imaginario de todos: reacción que revela que este imaginario hecho de expectativas y de confirmaciones, tiene igualmente sus propias instancias de defensa y censura”. Y más adelante, “Exhumados y desplazados, esos ídolos ejercen una acción maléfica que sólo se interrumpe al volver a poner *in situ* al objeto”.⁵⁵

Por la importancia de los santos como expresión material de la identidad pueblerina, y de sus posibilidades de trascendencia, en diversas historias orales, Zapata aparece como defensor de las imágenes, como lo contaba don Estanislao Tapia: “la gente del Coronel Cartón, en Tlaltizapán, intentó sacar la imagen de Cristo de su iglesia. A medida que iban avanzando por la nave, iba pesando más y más, hasta que al llegar a la puerta ya no pudieron levantarlo. En ese momento llegó Zapata e indignado les gritó: ‘¡Onde chingaos van!’ Y cargando al Santo Señor, él solo, procedió a ponerlo en su lugar”.⁵⁶ Quizás por ello, San Miguel en la misma iglesia de Tlaltizapán, durante la

54 Avilés, 2001:78.

55 Gruzinsky, 1995:155 y 177.

huida de Emiliano Zapata, lo protegió con su manto.

Estas apariciones se inscriben dentro de una larga tradición occidental: “La intervención directa de las deidades en la batalla es tradición que se remonta a la civilización griega egea, pero su versión cristiana, en la cual diosas y dioses son sustituidos por la Virgen María y los santos, surge en la Edad Media bajo el influjo de la cultura islámica”.⁵⁷ En México, estas apariciones tienen lugar desde los primeros enfrentamientos de los españoles con los indígenas. Fueron registradas por los conquistadores como portentosas y expresión de la protección divina a su misión bélica. Posteriormente las élites criollas y españolas siguieron teniendo relación con los santos en experiencias místicas. Las apariciones dejaron de tener un carácter instrumental para la jerarquía de la iglesia, por eso el registro oficial de ellas disminuye; diez apariciones ocurren del señor Santiago entre 1517 y 1916, siendo seis hasta el año de 1616. Pero estas apariciones continuaron realizándose en los pueblos de indios; en ocasiones vinculadas a un discurso libertario, como lo demuestra la aparición de Santiago Apóstol durante la guerra de independencia en 1817 en Janitzio, durante la intervención francesa en Tabasco y en la hacienda de Atlatongo del valle de Teotihuacan en 1892 (Weckmann, 1996:164).

Es por esta tradición y por su indudable apariencia guerrera, que el Señor Santiago Apóstol es uno de los santos de quien tenemos registradas más apariciones durante la revolución zapatista. En Jiutepec, el señor Celestino Sandoval, nacido en 1908 y a quien de niño le tocó vivir las penurias de la revolución, nos contó lo siguiente. “Él anduvo de guerrillero. En la revolución andaba Él echando machetazos contra ellos [los federales], en las lagunas [del Texcal], juntaba a su gente para luchar”.⁵⁸ También existe la historia, en el mismo Jiutepec, de que en la época cristera, en el paraje conocido como las Trancas de la Bolas, apareció un hombre montado en un caballo blanco

56 Entrevista con Estanislao Tapia Chávez, San Gaspar, Jiutepec, Morelos, febrero de 1994.

57 Weckman, 1996:163-164.

que impidió el paso de los que venían a “molestar” al pueblo.

También, Santiago defiende al pueblo rebelde en Tlayacapan, como lo recuerda el señor Ángel Rojas: “Me contaba mi tía que por órdenes de Huerta los generales Juvencio Robles y Luis Cartón venían quemando las haciendas y los pueblos de Morelos. Cartón vino sobre Tlayacapan. Lo atacó por el barrio de Santiago con sus tropas, que eran muchas. Los tlayacapenses respondieron con las poquísimas armas que tenían, y cuando ya estaban por entrar los federales, que se oye el galopar de dos caballos. Eran dos caballeros que a machetazo limpio atacaban a los hombres del general Cartón. Y que todos los soldados se le entumen, todititos se quedaron así como pasmados y mirándolos nomás subir a las torres de la iglesia y echarse desde allí sobre ellos. Apenitas volvieron a moverse tiran las carabinas y huyen despavoridos. ¿Sabe usted quiénes eran? Eran Señor Santiago y Señor San Martín que ellos solitos, según mi tía me dijo, derrotaron a las tropas del general Cartón”.⁵⁹

Finalmente, en el Estado de México, en Ocuilán, el señor Santiago vuelve a aparecer para salvar a su pueblo. La narración de Santiago Alejo Pichardo Hernández muestra los canales de comunicación regionales y la vida ceremonial de un pueblo: “El santo patrono de Ocuilán es Santiago Apóstol. Santiago ‘El Caballerito’. En Ocuilán la gente va a Morelos en ‘el viaje’. El viaje es ir con sus burros y caballos; llevaban productos de zona fría y traían productos de tierra caliente. Los zapatistas para escapar del asedio de las tropas federales se iban a las montañas. Mi abuelo, Francisco Hernández Ortega, fue capitán de caballería del ejército zapatista, al mando del general Rafael Castillo. Llegaron al pueblo los del ejército federal y uno de sus parientes (de mi abuelo), con la manga de la reata lazó a un soldado huertista, de los huertistas que iban a agarrar las cosas que encontraban en las casas del pueblo. Esto se trataba en el barrio de San Sebastián. Este familiar de mi madre lazó al soldado y lo arrastró y lo mató, es una muerte horrible,

⁵⁹ Gaona, 1994:45.

se llama ‘a cabeza de silla’ y lo abandonó en el campo. Los demás miembros del destacamento se dieron cuenta y fueron a recoger a su muerto. El responsable de ese destacamento se molestó tanto que detuvo a toda la gente del barrio, incluyendo por supuesto a mi madre. Los detuvieron y los llevaron a donde era la Presidencia Municipal. Se la llevaron y la formaron enfrente de la Presidencia Municipal. El hombre dijo: —Si yo no encuentro al asesino de mi soldado yo me voy a desquitar con ustedes, los voy a matar. Dentro de las gentes que estaban allí detenida había una señora que llamó a una niña. La niña fue y la señora le dijo que pidiera a otra persona que fuera a la iglesia y colocara una vela a Santiago Apóstol y que hiciera un rezo. Eso sucedió, cuando al poco rato vieron llegar a una persona en un caballo blanco, con todas las características de Santiago Apóstol. Llegó a donde estaba el destacamento este caballero misterioso y preguntó quién era el responsable. Cuando le dijeron quién, le informó que en Santa Marta estaba un determinado número de gente esperándolo, que lo siguiera. Este hombre no puso objeción, no discutió según dijo mi madre y que luego conforme con otros contemporáneos de mi madre y luego, inmediatamente se prepararon para salir y en cuanto salieron, la gente salió y se fue a la barranca o se fue al bosque para que de esa manera se librasen de una situación. Y todo el destacamento se fue tras el caballero; más o menos un kilómetro adelante, en la curva llamada La Herradura, allí el caballero desapareció, pero los soldados siguieron hacia donde les había dicho, hacia Santa Marta y la gente del pueblo aprovechó para irse y se librarón, se salvaron todos. Fue un milagro”.⁶⁰

Pero no sólo fue Santiago quién estuvo al lado de su pueblo, sino que cada santo patrono cuidaba el suyo; doña Margarita Patiño nos cuenta lo que hizo San Mateo por los de Chalcatzingo: “Aquí estaba la trinchera de harto carrancista y allí por el camino real se aparece el Santo Señor San Mateo y que gritan esos carrancistas que estaban atrincherados aquí en

⁶⁰ Entrevista con Alejo Santiago Pichardo Hernández, Ocuilán, Estado de México y Jiutepec, Morelos, 28 y 29 de abril de 2001.

el pueblo. —Vámonos que son harta gente. Y no era harta gente ¡era San Mateo que cuidaba! Él los venció, entonces se fueron porque ya vieron mucha gente y no era mucha gente, era el señor San Mateo. San Mateo lo cuidó todo el tiempo, siempre andaba pendiente el señor San Mateo. Le digo que San Mateo se apareció, los hizo huir sólo con su poder, su palabra y su infinita bondad. ¡Qué lindo verdad! San Mateo vino a ver a su pueblo y corrió a todos los carrancistas. Es un grande apóstol”.⁶¹

El relato deja traslucir la bondad de la actuación con que se veían los surianos: “corrió a todos los carrancistas que estaban para matarlo y en lugar de matarlos los ahuyentó”. La intervención divina, para salvar a los pueblos de la destrucción, se manifestó también en Mazatepec, nos lo narra la señora Dolores Jaime Toledo, en una historia transmitida por su madre, en donde el protagonista fue el coronel zapatista Gabriel Toledo. En esta historia, el abuelo de doña Dolores presenció el portento, y la versión de lo sucedido lo transmitió a sus hijos. Mazatepec se encuentra a la vera del río Tembembe, sin embargo, sus espacios de culto se localizan en La Loma, una elevación desde la cual es posible observar toda la región, destacando la laguna de El Rodeo. La Loma es un lugar central para el pueblo de Mazatepec ya que allí se encuentra la iglesia en honor al patrono del pueblo, San Lucas, y el santuario del Señor del Calvario, que en el 5º viernes de Cuaresma congrega a un gran número de visitantes del Estado de México, Guerrero y Morelos. En un momento, dado durante la revolución, el ejército, en gran número, avanzaba sobre Mazatepec y los zapatistas se encontraban atrincherados en La Loma, por lo que pudieron ver su llegada. Sin embargo, eran pocos para hacer una defensa efectiva del pueblo “y todos cayeron [se pusieron] de rodillas ante el Señor del Calvario, porque no querían correr porque estaban defendiendo al pueblo. Y luego ¡cosa maravillosa! Después comentaron que el ejército se regresó, ya no atacaron, y [porque] vieron toda la loma llena de gente y cosa que eran

⁶¹ Entrevista con Margarita Patiño, Chalcatzingo, Jantetelco, Morelos, 28 de octubre de 2000.

unos pocos, unos veinte y esto sin armas y esos [los federales] armados ¡y ese fue uno de los milagros más grandes! Así fue como salvaron al pueblo”.⁶²

Pero también los santos acompañaban a su gente en los diferentes escenarios en los que se movían. Así sucedió en Jiutepec, en donde San José acompañó a los campamentos de refugiados en la Sierra Negra y el Señor de la Columna que fue conducido a la iglesia del barrio de Tepetates, en Cuernavaca, donde se encontraban refugiados muchos jiutepequenses.

Lo sagrado es un capital cultural compartido, que no reconoce la opción política de quien es partícipe de una tradición. Por eso, entre los voluntarios de los pueblos que se alinearon con el gobierno y combatieron a los zapatistas ocurrieron actos milagrosos. Un ejemplo de lo anterior sucedió en el norte del estado, en el poblado de San Andrés de la Cal. Los zapatistas tenían preso a alguien de Santa Catarina Tlahica, lo acusaban de llevarle comida a los soldados federales y lo iban a fusilar. A su paso por San Andrés, el hombre “se metió a la iglesia que estaba abierta y se puso a orar; le pidió a Cristo que no lo mataran. Entonces éstos [los zapatistas] en un tiempo se alborotaron, se levantaron todos y se fueron ¡y se les olvidó! Cuando salió [el hombre] ya no había nadie ¡se escapó de la muerte!” Para don Malaquías Flores, lo anterior fue un hecho milagroso que le platicó don Magdaleno Cano, “por eso a este Cristo le tengo mucho respeto, es muy milagroso”.⁶³

Otro hecho milagroso lo encontramos durante la rebelión antizapatista en Buenavista de Cuéllar. Según la tradición oral, se sufrían los abusos del general zapatista Saavedra, por lo que los habitantes del pueblo decidieron tomar la guarnición zapatista el 30 de abril de 1917. “Emiliano Zapata, aconsejado por Saavedra vino a posesionarse de todo el norte de Guerrero,

⁶² Información transmitida oralmente a Víctor Hugo Sánchez Reséndiz de un escrito realizado por la Sra. Dolores Jaime, 12 de septiembre de 2001.

⁶³ Entrevista con Malaquías Flores Pérez, San Andrés de la Cal, Teopoztlán, Morelos, 25 de enero de 2001.

pero con ganas de pasar a Buenavista y quemarlo. Eso sucedió el 10 de enero de 1918. La gente de aquí se posesionó de los lugares más estratégicos ¡puro buen venadero! Eran 86 los hombres que peleaban. Esperaron al grueso del ejército y llegaron. Y como a las 11 de la mañana comenzó la guerra. Los zapatistas venían en bola pero el tipo que tiraba de aquí ¡eran tres o cuatro los zapatistas que se echaba! Zapata se quedó en la Poza del Diablo”.⁶⁴

La tradición oral menciona que durante la batalla se vio a un fraile franciscano; no hablaba con nadie, sólo se le veía que subía y bajaba ayudando a los heridos dentro de la iglesia o en el campo de batalla. Se dice que al mismo tiempo estaba en los dos lugares. Y como el santo patrono del pueblo es San Antonio de Padua, fraile franciscano, entonces “esta gente de origen español, le daba por ver en todo la ayuda de Dios, le atribuyen el milagro de la guerra esa a San Antonio de Padua”, nos dice Héctor Arizmendi.

Otra versión, la de José Cerón, de Puente de Ixtla, menciona que la gente estaba con San Antonio de Padua en la iglesia, rezando. “Y que un señor, de los Velasco, se asomó a una ventana y que de repente se le apareció un chamaco con un morral de parque. ¿Quién será? ¿De dónde vino? ¿Quién sería? Sabe Dios.”

Buenavista de Cuéllar es un ejemplo de cómo la historia se interpreta y se construye, cómo un hecho y su narración se modifica en función de los acontecimientos. Y esto ocurre en esta población guerrerense a partir de la canonización, en 1992, del padre David Uribe Velasco, quien falleció durante la cristiada y era originario de Buenavista:

Pero ahora nos estamos dando cuenta que sí tuvo parte San Antonio, pero tuvo mucha parte el padre David, que era el párroco de Buenavista y era un párroco valiente que no se fue, se quedó con su gente. Llamó a las mujeres, niños y ancianos al templo a orar para que Dios ayudara a la gente que estaba

⁶⁴ Entrevista con Héctor Arizmendi Nieto, Buenavista de Cuéllar, Guerrero, 10 de noviembre de 2000.

peleando en el campo de batalla. En eso llegaron unas mujeres:
—Padre, ya están los zapatistas quemando unas casas a orillas del pueblo.

Entonces el padre David sacó el santísimo, fue al altar, estuvo haciendo la señal de la cruz con la custodia hacia ese lado [donde estaban los zapatistas].

Llegaron otras mujeres.

—Padre ya se están alejando los zapatistas.

Entonces ahora nos damos cuenta que nosotros tuvimos un santo vivo aquí en Buenavista. Entonces con la ayuda del padre David —que era un santo— y de San Antonio fue un milagro que Buenavista se haya escapado porque venían como 5,000 zapatistas y de Buenavista sólo uno murió y Zapata tuvo que retirarse y del campo enemigo salían furgones de muertos hacia Morelos.⁶⁵

⁶⁵ Entrevista con Héctor Arizmendi Nieto, Buenavista de Cuéllar, Guerrero, 10 de noviembre de 2000.

Capítulo VIII

Emiliano Zapata, el mito

*La rebeldía se hizo escuchar nuevamente
a través de los que portaban a su dios
en el corazón y su palabra en los labios.*

Alfredo López-Austin¹

*...en Morelos se espera la llegada de Zapata
como los creyentes la llegada del Mesías...*

Santiago Orozco²

En la guerra revolucionaria, los pueblos del sur plasmaron su historia y cosmovisión que conformaban su presente y les daba sentido de trascendencia. Así vieron la posibilidad de superar su presente de opresión, construyendo una sociedad a imagen y semejanza de sus sueños. Lo hicieron a partir del desarrollo y la plena vigencia de sus formas de vida; de su organización interna, ya no limitada por un dominio económico ni ético de valores y prioridades. Rompieron un control político, no sólo en lo que respecta a la dictadura porfirista, sino también a las limitaciones de la democracia liberal, la cual era ajena a la lógica y dinámica de los pueblos. La opresión sobre los pueblos también se expresaba en la desvalorización de sus formas de

¹ *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, I.I.H./UNAM, México, 1989:175.

² Periódico *Vesper de Morelos* (AHSCJN-FM, serie penal, caja 1, exp. 61). El militante anarquista Santiago Orozco había viajado a Cuautla para conocer de primera mano la rebelión de los pueblos del sur. Allí observó un mitin a favor de Madero, que pronto se convirtió en crítica al régimen social y en apoyo a Emiliano Zapata. Posteriormente,

vida y visión del mundo. Liberados de este dominio, los pueblos pudieron desarrollar su proyecto. Quien encabezó este movimiento social fue un líder natural, carismático, que tal vez recorrió el sistema de cargos: Emiliano Zapata.

En este personaje histórico, los habitantes del sur plasmaron los atributos de los héroes culturales de la región, atributos que se mezclaron con los de caudillo político. Lo anterior se encuentra ya representado, en vida de Emiliano, en corridos y cartas que envía la gente sencilla al Cuartel General. Pero es a partir de su muerte y la rápida propagación de las versiones de que no había muerto en donde queda evidenciada la idea de un Zapata inmerso entre los héroes culturales regionales, con características arquetípicas y míticas.

La idea de que Zapata no había muerto es, entonces, más que un triste consuelo a la derrota, o un no querer ver la realidad. La *no muerte* de Emiliano Zapata se encuentra dentro de la tradición cultural de la región y forma parte de la estrategia a la que recurrieron los pueblos para recuperar sus espacios sociales. Al mismo tiempo, con su *no muerte*, se asimila a los héroes culturales, como Agustín Lorenzo, y se permite la continuidad histórica de los pueblos, a pesar de la devastación de la guerra y de la modernización.

Pero no sólo existe una mitología respecto a la *no muerte* de Zapata, sino sobre su nacimiento y predestinación, aunque es difícil saber si estas construcciones son *a posteriori* o contemporáneas a su suceder histórico. Podemos entender la mitificación de Zapata a partir de las teorías elaboradas por Mircea Eliade y “la teoría del arquetipo que transformaba un *personaje histórico* en *héroe ejemplar*, y el *acontecimiento histórico* en *categoría mítica*”. Para Eliade, estos héroes arquetípicos se encuentran en culturas donde existen las teorías cíclicas y astrales “gracias a las cuales la historia se justificaba, y los sufrimientos provocados por la presión histórica revestían un sentido escatológico”.³ Un ejemplo de esta repetición cíclica, que busca superar el sufrimiento, lo encuentro en la celebración

³ Eliade, 2000:136.

de la Semana Santa en Jiutepec. Un rito, la repetición anual de un acto sagrado, del que la comunidad forma parte, da por un lado certeza de la existencia y participación en este mundo. En el pueblo se espera esta conmemoración con una mezcla de esperanza y felicidad, de volver a Ser, sentirse en plenitud, participar, dar, alegrarse, y siempre en comunión con los demás, es decir, en comunidad. En el caso de la Semana Santa en Jiutepec, la representación de la pasión y muerte de un hombre llamado Jesús, es dramática e impactante. Se realiza con figuras de Cristo articuladas; con las que se recorren las calles, y podemos imaginar el *misterio* que encerraba la escena al hacerlo entre tecorrales, iluminada por ceras y la luna llena que siempre acompaña el viernes santo. La figura de Cristo cargando la cruz cae en las tres caídas y se levanta, el misterio de la vida y la muerte se posesiona de los fieles.

Al llegar la procesión al templo, el altar ya se encuentra con otra figura articulada crucificada, flanqueada por los ladrones Dimas y Gestas; se encuentran rodeados de altas ramas de árboles, a modo de escenografía. Después del sermón de las siete palabras, en que Jesús el Cristo muere, las luces y velas se apagan, y se tocan tambores, se hace tocar una gran matraca ritual, se profieren gritos, se lanzan pequeños cohetes al interior de la iglesia, se mueven las ramas: Cristo ha muerto, el mundo se estremece. Al terminar y volver a prenderse las luces, los fieles se encuentran consternados, y se procede a bajar el Cristo articulado de su cruz; se realiza una procesión fúnebre en el espacio atrial. Es una verdadera muerte y se vive como tal, pero la angustia de la muerte queda superada por la certeza de la salvación; aunque ésta no se encuentra fuera de este mundo, ni es realizada por un dios inaccesible, sino es ejecutada por un hombre, que es dios precisamente porque dio su vida por los demás. La salvación tiene una concreción histórica. Cuando este paradigma cristiano se conjuga con una cultura y una forma organizativa, pero además una ruptura y debilitamiento de las élites dominadoras, la posibilidad de romper las cadenas de la opresión —es decir, de la muerte y el no-Ser— se vuelven posibles. La ruptura revolucionaria para recuperar la vida plena del Ser es factible

para los hombres fieles, y para los pueblos en guerra, cuando a pesar de la misma, y quizás por ella misma, se hacen esfuerzos para seguir con el rito esperanzador, el Salvador, la salvación, adquiere una concreción histórica irrefutable.

Tan sólo comparemos la esperanza, el gusto con el que se espera la fiesta ritual de los pueblos, o el periodo de la siembra, con la angustia capitalista que significa tener un contrato nuevo de trabajo, no saber qué va a pasar con la vida, o ver la producción agrícola como un mero hecho económico y no trascendental como el relacionarse con la madre tierra. Porque es en las sociedades tradicionales y religiosas, precisamente, en donde la certeza de *Ser* es posible, en donde es factible existir; y es a partir de este hecho que rompe la cotidianidad gris —y que no tendría sentido si no estuviera normado por lo sagrado— como se presenta la oportunidad de las ventanas abiertas de un más allá trascendente y esperanzador en donde existe la certeza de Ser, de vivir en comunión con los demás, mientras que la angustia existencial del vivir el hoy y de la muerte segura y finita crea desesperanza.

Bajo esta perspectiva se realizó una mitificación del personaje histórico de Emiliano Zapata; en corridos y cartas aparece con un carácter de *salvador*, pero esto no es un disfraz, una máscara sobrepuesta por el que crea la representación, el pueblo; ni de quien la recibe, Zapata. No, a través del salvador, el pueblo se representa, el salvador está encarnado en el pueblo mismo, es una representación de su propia salvación. Por ello, el zapatismo fue tan radical, porque los pueblos decidieron caminar por el camino de la redención y no porque unos políticos decidieran realizar planes o manifiestos.

Para realizar esta operación, era necesario que en el nuevo salvador aparecieran representadas todas las promesas de redención. Por ello, en Emiliano Zapata se plasmaron los hombres-héroes culturales de la región que, a través de modelos arquetípicos, prometían una y otra vez la salvación, la justicia, la redención de los hombres. Y estos héroes culturales “se han modelado según un patrón ejemplar: están hechos ‘a imagen y semejanza’ de los héroes de los mitos antiguos. Todos se pare-

cen, puesto que todos tienen un nacimiento milagroso y, además, por lo menos uno de sus padres es un dios. Al igual que en los cantos épicos tártaros y polinesios, los héroes emprenden un viaje al cielo o bien descienden a los infiernos”.⁴

A continuación veremos algunos aspectos de este proceso de mitificación en Emiliano Zapata, en su nacimiento y muerte, en relatos que siguen modelos preestablecidos y donde el sustrato cultural indígena que hemos analizado (el Tepozteco, Antonio Pérez, Agustín Lorenzo, concepción de la lucha, etc.) juega un papel fundamental. Excluimos de nuestro análisis la mitificación que se ha hecho de Zapata desde el Estado o de los movimientos políticos modernos (Pérez Montfort, 1984; Bartra, 1997; Brunk, 2000).

El nacimiento y la predestinación

La idea de la predestinación de Zapata, como liberador, es múltiple, tanto en corridos como en leyendas y testimonios. Por supuesto que estos relatos surgen *a posteriori* de su nacimiento y su niñez, es decir, ya sea en el transcurso de la lucha armada o posteriormente. En estas leyendas, existe una clara construcción de una memoria colectiva del pueblo, pero no es una construcción arbitraria, sino que se nutre de la cultura regional imperante.

El futuro caudillo del sur nació el 8 de agosto de 1879, recibió, según la costumbre de la época, el nombre del santo del día: el del obispo Emiliano, y fue bautizado en la parroquia a la que pertenecía Anenecuilco, en Villa de Ayala.

Una de las versiones sobre la predestinación de Emiliano Zapata proviene de la misma familia y fue referida por su hermana María de la Luz a Jesús Sotelo Inclán: “Miliano tenía una manita grabada en el pecho, era como una marca hundida en la piel. Mis papás no sabían qué quería decir, pero de por sí creyeron que era una señal”.⁵

Siguiendo esta misma idea de predestinación de Zapata

4 Eliade, 2000:49.

⁵ Sotelo, 1981:415.

desde su niñez, se contaba, en los años cuarenta, lo siguiente:

Cuando Emiliano vio derribar las huertas y las casas del barrio de Olaque, por el oriente de Anenecuilco, por órdenes del hacendado Manuel Mendoza Cortina que hacía crecer los campos de Cuahuixtla sobre los predios de Anenecuilco. Entonces se produjo un hecho revelador, cuando el niño vio llorar a su padre frente a la enorme injusticia.

—Padre, ¿por qué llora? —preguntó.

—Porque nos quitan las tierras.

—¿Quiénes?

—Los amos.

—¿Por qué?

—Porque son poderosos.

—Pues cuando yo sea grande haré que las devuelvan.⁶

Debido a que son obvias las similitudes con el conflicto que Agustín Lorenzo tuvo con el hacendado de Zacapalco, por su importancia, volvemos a citar la versión sobre la leyenda de Agustín Lorenzo que relata el señor José Cerón Estrada de Puente de Ixtla, en donde se muestra la motivación del bandido para combatir a los españoles a partir de un maltrato a su padre.

Agustín desde muy chico iba a llevarle sus alimentos a su papá que trabajaba en la hacienda de Zacapalco. Un día ya le andaba de hambre al señor, en ese tiempo los hacendados no perdonaban nada, y se le hizo fácil cortar un pedazo de caña y comérselo y llegó uno de los lambiscones y le dice al capataz ...

—Mire al señor Damián Lorenzo.

—¿Dónde está?

—¿Cómo?

—¿Viene a trabajar o a ...?

Y le dio al viejo un latigazo y lo llena de verdugones de sangre. En ese momento llega el hijo con los alimentos y ve a su padre bañado en sangre y nomás se queda viendo al capataz.

‘Juro que creceré y te mataré y me seguiré con los españoles.

⁶ Sotelo, 1981:425.

No dejaré pasar un tostón, una peseta para España’.
Entonces dice el capataz:
—Anda chamaco, ya vete.
Porque sentía que le ofendía con la mirada, que le quemaba.
Entonces se fue para Tlamacazapa.⁷

Podría pensarse que el préstamo es mutuo: por una parte el hecho histórico de la niñez de Zapata, al difundirse, dio elementos para enriquecer la leyenda de Agustín Lorenzo. Por otra, los atributos de Agustín Lorenzo pudieron ser transferidos al nuevo héroe, Emiliano. El hecho de que el origen de la leyenda esté nutrido de diversos elementos prehispánicos, independentistas, etc., y que se genere en un pueblo indígena en la zona periférica del zapatismo —donde éste no ha permanecido con fuerza en la memoria— nos hace pensar que el préstamo fue de Agustín Lorenzo a Zapata. Repetimos la versión de los deseos de venganza de Agustín Lorenzo en su versión de Tlamacazapa:

Agustín Lorenzo vivió en el barrio de San Juan, fue huérfano de papá y mamá y creció con un abuelo de él. Anteriormente se caminaba durante tres horas a Zacapalco, anteriormente había una hacienda cañera, el abuelo de Agustín Lorenzo trabajaba ahí. Diario Agustín Lorenzo llevaba la comida a su abuelo. En una ocasión por el camino, al punto que se llama Malpaso, encontró una culebra pedaceada, vio al animal y no le gustó.

‘¿Pues ésta, qué cosa hizo? ¿Por qué la pedacearon? Y agarró a la culebra y la empezó a enterar, a unir los pedacitos y los unió y la dejó. Es malo lo que te hicieron’.

Pero al llegar a la hacienda agarra un pedazo de caña y el capataz golpeó al abuelo y él siempre pensó en una venganza. ‘Así como te han maltratado, cuando yo sea grande te voy a vengar’.

Ese coraje ya lo andaba llevando y cuando encontró a la

⁷ Entrevista con José Cerón, Puente de Ixtla, Mor., 23 de oct. de 2000.

culebra pedaceada, por eso la enteró y dijo: ‘los que no se saben defender son a los que maltratan’.⁸

Con lo anterior se muestra la permeabilidad, de lo oral a la escritura, y de un personaje justiciero legendario a uno real. ¿La historia de Agustín Lorenzo con su padre influyó a crear en el seno de los pueblos una infancia de Emiliano, en donde éste se encuentra predestinado? Posiblemente, ya que el cuerpo de la anécdota de Agustín Lorenzo se encuentra coherentemente integrado a una narración, mientras que la de Emiliano Zapata se encuentra aislada. En prueba de ello tenemos que las referencias personales sobre la infancia y juventud que hacen Lucilo Luna (1998 y 2002) y Sotelo Inclán (1981) son escasas o generales a los jóvenes de la época y lugar, como la de que le gustaba travesear con becerros, actividad todavía común en los niños y jóvenes de la actualidad. Por ello creemos que la referencia detallada, sobre la indignación del niño Emiliano, ante el despojo al barrio de Olaque en Anenecuilco, es posterior; creada a partir de una influencia exterior, que bien pudo ser la del bandido generoso Agustín Lorenzo.

El nacimiento de Zapata según una versión indígena de Tetelcingo

Como hemos visto en los capítulos anteriores, la conciencia del pueblo está preñada del mensaje cristiano, que conlleva un acceso a la gloria y a la salvación, lo que nos conduce a que los sueños y deseos de justicia contengan un cristianismo salvacionista y mesiánico. “Para realizar esta proeza utópica —dice Lafaye— hace falta un mesías; entre los hombres, sólo el regreso de un enviado de Dios puede operar un trastorno social completo a favor de los desheredados hijos de la Virgencita, su Santa Madre”.⁹ Sin embargo, este mesianismo es interpretado a partir del substrato cultural indígena, como sucede en Tetelcingo.

En el pueblo indígena de Tetelcingo, a siete kilómetros al norte de Cuautla y doce de Anenecuilco, el señor Martín G-8 Entrevista con Silvino Mancilla Reyes, Tlamacazapa, Taxco, Guerrero, 10 de mayo de 2001.

dea relató en náhuatl, al antropólogo Alfredo Maya y al profesor Tirso Clemente, una versión sobre el nacimiento de Zapata. Inicia el relato con la anunciación del nacimiento, “llegaron de lo alto una señora y un señor a la casa de una mujer que estaba moliendo para llevarle de comer a su marido en el campo. Le dijeron que si podía ayudarles y que el muchacho que tenía chiquito todavía en su barriga ya nacería”. El relato indígena hace una analogía con la revelación a María del nacimiento de Jesús, por conducto de un ángel, pero en el caso de Tetelcingo, se expresa en la dualidad prehispánica. Esta pareja celestial nos recuerda a la que se le apareció a Domingo Hernández en Tlaltizapán en el siglo xvii (véase capítulo iv).

También le anunciaron que irían al día siguiente otra vez a la misma hora. “Al otro día llegaron y le dijeron: mire ya venimos otra vez y dándole el libro agregaron: este libro no lo vas a dar a tu abuelo ni a ninguno, este libro lo vas a dar a tu hijo cuando nazca ¡va a nacer Zapata!”

Según cuenta don Martín Gadea, también le dijeron a la madre que el bebé sería hombre y no mujer y sería valiente contra los españoles a quienes “correría pa’ su rumbo”. Esta anunciación —en donde Emiliano tiene una misión que cumplir— mandatada por seres venidos del cielo, es expresión del profetismo popular. El profetismo consiste en anunciar la voluntad de Dios y en denunciar todo lo que se opone a su plan e imposibilita vivir según la fe. El profetismo es, por lo tanto, una actividad compleja, hecha de palabras y acciones. Acciones —a partir de la fe— en el plano espiritual y social. Espiritual en cuanto el profeta es parte y conoce el plan de Dios, el cual le es revelado y tiene que vivir de acuerdo a él; social en cuanto a que Dios lo llama a que critique duramente aquello (los sistemas económicos, políticos o religiosos) que se opone a su voluntad (Bravo, 1992:111). Y la verdad revelada, el plan de Dios, le es dada a Emiliano en un libro: se supone que éste contenía o los papeles primordiales del pueblo o el Plan de Ayala, ambos, con una carga sagrada: “...llegó el día y nació el chiquito y en su almohada, junto a su cabecera, tenía el libro”. La mujer no le dijo nada al marido del libro y ella tampoco se

enteró de lo que decía, porque así se lo habían indicado los que llegaron de lo alto.

Días después los dos seres repitieron su visita y le dijeron a la mujer: “Ya llegará la hora en que sea un hombre, no le vayas a dar el libro de niño, se lo tienes que dar cuando sepa guardar los papeles”. La madre siguió las indicaciones y puso el libro nuevamente en la almohada, sin darse cuenta de lo que decía.

Ese mismo día, dice la leyenda, la madre de Emiliano tuvo un sueño donde le dijeron: “Tu hijo no se va a morir, ninguna bala le va a pegar, él va a ser valiente contra los españoles por las tierras que están agarrando, los va a correr de todas las haciendas”. Esta parte del relato ¿habrá asimilado algo de la historia de Agustín Lorenzo en donde se señalaba el pacto con Mitriacción y demás secuaces que le garantizaban que las balas no lo tocarían? ¿Se habrán conocido a principios del siglo XX los conjuros a los que recurría Juan Vernal?

Y llegó el día en que Zapata se hizo hombre. Tenía 19 años cuando su mamá sacó el libro de donde lo tenía guardado y le dijo:

—Hijo aquí está tu libro.

Y el muchacho preguntó: —¿de dónde lo sacaste?

—Sólo Dios sabe, guárdalo, no se lo confíes a nadie, respondió la madre.

—¡Está muy bien! —exclamó Zapata, dirigiéndose a un rincón para mirar el libro y después de leerlo dijo:

—¡Está bueno, empezaré la revolución!¹⁰

Mencionaremos la importancia del *libro*. López Austin habla de los libros que guardaban la memoria de los *calpulli* de pescadores y cultivadores, de los tiempos en que sus capitanes y caudillos se habían convertido en hombres-dioses. “La fuerza de los *calpulli* era grande, y la independencia que pudieran reclamar tenía como fundamento aquellos libros, instrumentos que creaban conciencia y dirigían con su pauta la conducta

¹⁰ Entrevista con Martín Gadea, realizada por Alfredo Paulo Maya y publicada en *El Cuexcomate*, Suplemento de las culturas populares del diario *El Regional del Sur*, no. 13, febrero de 1991.

histórico-ritual”.¹¹ Con la ocupación española, se integraron a este imaginario “los títulos primordiales”, documentos que han archivado los pueblos. Existen legajos en que las autoridades virreinales hacían el reconocimiento del territorio del pueblo, en algunas ocasiones el mapa del pueblo está plasmado en piel y en otras firmados por el mismísimo Carlos V, a decir de la gente de Tlamacazapa; posteriormente, se integraron expedientes judiciales de los conflictos entre las haciendas y los pueblos, etc. Este conjunto de documentos y libros, entre los pueblos, era su memoria histórica; el más conocido es el archivo de Anenecuilco, pero este tipo de documentación existe en una gran cantidad de poblados, como Tejalpa y Jiutepec en donde son llamados *Libros Negros*. Este material, todavía en la actualidad, es transmitido en cada cambio de autoridad, es la memoria del pueblo. Su contenido varía, en sí son sus *Títulos Primordiales*, títulos apócrifos o reales, en donde aparece delimitado su territorio. En ellos se encuentran integrados cartas, solicitudes, papeles de juicios, mapas, quejas, etc., en donde, en gran medida, se expresan sus conflictos con las haciendas colindantes, aunque también con otros pueblos o vecinos del mismo poblado. De allí que el *libro* se integre a la leyenda del nacimiento de Zapata y su predestinación esté dada no sólo por su correspondencia con el nacimiento de Cristo, sino que se integra a una experiencia cotidiana de los pueblos del sur: la transmisión de la memoria.

El caballo de Xoxocotla

Existen otras versiones de la predestinación de Zapata. En éstas encontramos un substrato cultural de diversos orígenes, mostrando la diversa composición socio-cultural de Morelos. La versión contada en Xoxocotla contiene evidentes conceptos de la cosmogonía prehispánica y fue recopilada por el profesor bilingüe José Luis Ramos Castro.¹²

Se cuenta que por el lado oeste del poblado de Xoxocotla

11 López-Austin, 1989:174.

12 Existe una versión similar, escrita a partir de historias orales: “El caballo blanco” de Juan López Palacios en *Relatos de Xoxocotla*.

se aparecía un hermoso caballo. Todos lo codiciaban pero nadie podía apresararlo porque era muy brioso.

Diez señores del pueblo decidieron ir por él. Ayunaron medio día y después salieron a cazarlo. Regresaron con sus familias sin lograrlo.

Día con día se fueron desanimando hasta que sólo quedó uno de ellos. El hombre era tenaz y lo que más quería era el caballo, así que empezó a trabajar para poder tenerlo. Empezó con un ayuno completo, pero todos sus esfuerzos fueron inútiles, el caballo jamás se dejó lazar.

Un día se presentó un viejito a las puertas de su casa, lo llamaba desde afuera insistentemente. Cuando salió le dijo: “Sé que quieres ese caballo para ti, pero no se va a poder porque ya tiene dueño”. A lo que contestó este amigo: “no es posible, ese caballo va a ser mío”.

El viejito al ver la decisión del hombre se compadeció y le dijo: “te voy a ayudar. Ayuna completamente durante quince días, mantente sólo con agua, después vengo por ti para llevarte con los jefes”. Así lo hizo.

A los quince días regresó el viejito y le dijo: “¿Sigues decidido a que ese caballo sea tuyo?”. El hombre contestó “sí”. Entonces dijo el viejito, “vamos te voy a llevar a donde están los jefes”. Se fueron caminando y llegaron al cerro. El anciano le pidió que dejara el morral donde llevaba su bule, para que no se perdiera. Una vez que el hombre le entregó el morral el viejito dijo al hombre. “No tengas cuidado, no se va a perder, cuando regreses lo vas a encontrar aquí”.

Cuando el hombre se dio cuenta, sin saber cómo, ya estaban frente a la cueva de Coatépetl o sea al lado sur del poblado de Xoxocotla, no supo cómo llegaron ahí.

El viejito le dijo: “Vamos a entrar, fíjate lo que te voy a decir: al entrar a la cueva vas a ver dos figuras, por un lado al diablo y por el otro a la Virgen. Al Diablo le das dos cachetadas y donde está la Virgen te persignas. Después vas a ver una calle bien iluminada en donde vas a ver gente tomando que te va a invitar, mujeres que te van a hablar y muchas otras tentaciones. Tú no les hagas caso, sigue sin voltear atrás,

si lo haces estás perdido, morirás y ya no lograrás salir”. Así lo hizo, siguió todas las instrucciones del viejito. Siguieron caminando hasta que llegaron a un portón grande. Nuevamente el viejito habló: “Vas a hacer todo lo que yo te diga y no te espantes de los que veas, hemos llegado a donde están los jefes, yo voy a ser tu abogado, pero tú debes hacer la petición”.

Así lo hizo. Antes de entrar tocaron y pidieron permiso a los encargados de la puerta. Al entrar vio a los jefes sentados en semicírculo. El viejito empezó a saludarlos de mano, él también.

Entonces se fijó que los jefes tenían pies de culebra, ¡estaba a punto de espantarse!, pero se sobrepuso. Total, cuando quedaron al centro de la sala el viejito empezó a decir. “Estamos aquí porque este hombre ha trabajado y quiere el hermoso caballo”. El hombre también habló y dijo que le gustaba mucho el caballo y que por favor se lo concedieran. A lo que los jefes contestaron que el caballo ya tenía dueño y que inclusive en este momento estaba naciendo.

“Pídenos lo que quieras y te lo concederemos” dijeron los jefes y continuaron: “semillas de maíz, dinero, mujeres, pero el caballo no. Te repetimos que en estos momentos está naciendo el que ha de ser su dueño”. El hombre contestó que no quería otra cosa que el caballo. El viejito lo recriminó diciéndole que aprovechara esta oportunidad para pedirle a los jefes y cubrir todas sus necesidades. “No, yo quiero el caballo, si no, no quiero nada” dijo el hombre.

Los jefes se negaron rotundamente a la petición y decidieron abandonar la sala.

Sin saber cómo, ni darse cuenta, el hombre regresó a donde había dejado su bule; poco después a su casa. El viejito desapareció igual como había venido y no volvió a verlo jamás en su vida.

Pasaron los años y un día en Xoxocotla corrió la noticia de que un joven había domado el caballo. El hombre supo que por fin el hermoso animal tenía dueño, alguien le dijo que aquel valiente se llamaba Emiliano Zapata.¹³

Las referencias prehispánicas en esta leyenda son claras y hacen necesario analizar con mayor profundidad el contexto cultural indígena de Morelos en que se da el levantamiento y la posterior pacificación, ya que es muy posible que estas deificaciones de Zapata sean posteriores al hecho revolucionario. Sin embargo, señalaremos algunas de las características del relato y sus similitudes con el de Agustín Lorenzo y la cultura indígena.

Respecto a la existencia del caballo es necesario señalar la similitud que existe con la de otro, brioso y con poderes extraordinarios, que le es dado a Agustín Lorenzo para iniciar su lucha en contra de los españoles hacendados. El pueblo indígena náhuatl de Tlamacazapa se encuentra, en línea recta, a treinta y dos kilómetros de distancia del pueblo indio náhuatl de Xoxocotla. En la leyenda generada en Tlamacazapa, el caballo vehículo, símbolo de la justicia, le es dado a Agustín Lorenzo:

Fue y de regreso el señor [el diablo] ya estaba con un caballito. Un caballito pequeño, pequeño.

—Mira, este caballo lo vas a encerrar dentro de una olla. Le llevas estas piedras y esto es lo que va a comer. Deja que el caballito salga de la olla. Tu nada más enciérralo y hasta ahí. Pues sí, se trajo el caballito cargándolo en los brazos. Lo encerró en una olla, le echó las piedras que le dieron y ya... Ya después, en poco tiempo vio que el caballo andaba en su patio ¡ya estaba grande!

Y se vuelve a aparecer el señor.

—Ahora sí busca un lugar donde le montes al caballo y si le aguantas ya tienes todos los poderes para que vayas a vengar a tu abuelo.

Y que según, allá en la loma de El Arenal, allá arriba tenemos una roca. Para allá se fue, paró al caballo y él se sube a la roca y se monta al caballo. El caballo echa un vuelo y cae desde este lado por donde está el campo mortuorio. Lo vuelve a regresar y lo vuelve a regresar. Y ya se lo lleva a

¹³ Turrent, 1996:4-7.

su casa. Se le vuelve a aparecer el hombre.

—Mira aquí esta la espada. Con los herrajes del caballo vas a deshacer lo que tú quieras.

Ya después cuando fue a Zacapalco destruyó todo; mató al capataz y todo lo que había lo destruyó y fue cuando le empezaron a cargar gobierno.

Por otra parte, la cueva en donde se localizan “los jefes”, uno de los lugares con mayor significado de Xoxocotla, es considerada sagrada, ya que en ella existe un manantial; el día de la Ascensión,¹⁴ los del pueblo, junto con los de Alpuyecá y Atlacholaya llevan ofrendas en un ceremonial vinculado al ciclo de las lluvias. “Esta cueva se considera además como un lugar iniciático y a ninguna persona le es permitido entrar si no es en esta fecha y mediante una preparación personal psíquica emocional [a base de ayunos], por lo tanto ninguna persona puede entrar sin el riesgo de no salir de ella normalmente”.¹⁵

Esta percepción de las cuevas como lugar sagrado e “iniciático” es similar a la de Tlamacazapa; Agustín Lorenzo realiza el pacto que le da poderes en la cueva del Tecolote. Sin embargo, existe una visión dual sobre las cuevas ya que, por una parte, son percibidas como lugares sagrados y de respeto —refugio de los viejos cultos—, pero también son concebidas como espacios de encuentro con “el malo” y acciones censurables como “la brujería”. Juan López, de Xoxocotla, en su relato “Nadie se muere, sólo se cambia de vida”, hace una referencia a la cueva de Coatépetl, “a la que muchos curanderos la visitan para tener poder y tener pacto con el Diablo” (López Palacios, 1998:36). En Tlamacazapa, en la cueva El Tecolote, se siguen realizando ceremonias para “pedir cosas o hacer pactos”. Esta representación del diablo como tecolote deviene del conflicto de identificar, por parte de los evangelizadores, a las viejas deidades prehispánicas con el diablo, el hombre búho, *yn tlacatecólol*, del que ya hemos hablado (Baudot, 1990:138).

Esta ambivalencia muestra las diferentes percepciones

14 Cuarenta días después de la Semana Santa.

¹⁵ Florentino, 1991:12-13.

sobre las cuevas, lugares por los que, en el mundo prehispánico, se penetraba al inframundo. A partir de la represión de los españoles, en contra de la religión estatal indígena, las cuevas se revitalizaron como centros sagrados, convirtiéndose en centros ceremoniales, depositarios del conocimiento tradicional de origen prehispánico (Carmagnani, 1993:26-27). Sin embargo, las cuevas eran vistas, por los evangelizadores y la cultura popular europea, como las entradas al infierno, morada del demonio y el malo; esta visión fue transmitida a la nueva grey recién cristianizada. Por ello, en los pueblos conviven ambiguamente las dos visiones sobre las cuevas. Por un lado aterran, pero por otro, fungen como espacios de reproducción de la cultura indígena.

Al ser las cuevas lugares donde surgen los héroes míticos como Agustín Lorenzo, donde se realizan pactos para luchar en contra de las injusticias, se da una recomposición simbólica del espacio territorial y del discurso identitario, pero también material ya que esta recomposición simbólica va acompañada de una apropiación del sentido territorial. Los espacios sagrados son un elemento que cohesionan y ofrecen una referencia de *totalidad* al territorio; las cuevas son lugares de donde surge el agua y se encuentran los aires, pero son, a la vez, espacios de renovación trascendental de la comunidad, a partir de los rituales de origen, del ciclo de lluvias.

Volviendo a la leyenda de “el caballo”, el viajante de Xoxocotla inicia un recorrido por el inframundo en donde están “los jefes”, los sabios. Viaje parecido al que hace Agustín Lorenzo para realizar su pacto con las deidades. Las características de “los jefes” guardan similitud con el simbolismo náhuatl prehispánico de la Madre Tierra, Cihuacóatl, del que fray Juan de Torquemada señala: “Si vosotros me conocéis por Quilaztli (que es nombre común con que me nombráis) yo tengo otros cuatro nombres con que me conozco; el uno de los cuales es Cohuacúatl, que quiere decir Mujer Culebra; el otro Quauh-cíhuatl, Mujer Águila; el otro Yaocíhuatl, Mujer Guerrera; el cuatro Tzitzimicíhuatl, que quiere decir Mujer Infernal; y según propiedades que se incluyan en estos cuatro nombres, veréis quién soy, y el poder que tengo, y el mal que puedo hacer”.¹⁶

La muerte de Zapata

Lo acontecido en torno a la muerte de Emiliano Zapata es muy conocido en la región antaño zapatista, ya que es una historia que se ha preservado en la memoria colectiva, y existen un gran número de versiones que varían poco en los detalles. La preservación del recuerdo de los acontecimientos del 10 de abril de 1919, la tiene un corrido que escribió Don Marciano:¹⁷

Fue Emiliano Zapata el hombre sin segundo,
que ante la plutocracia su diestra levantó,
fue un ángel de la patria, un redentor del mundo,
que por su humilde raza duerme el sueño profundo
en los brazos de Vesta por voluntad de Dios.

Los hechos que condujeron a la muerte de Zapata son los siguientes: a partir de la indisciplina del coronel de caballería, comandante del Quinto Regimiento, Jesús Guajardo, su superior, el general Pablo González lo mandó a encarcelar. El incidente se volvió público y Zapata, por medio de un correo confidencial, invitó a Guajardo a sumarse a las tropas zapatistas, otorgándole inmediatamente a él y sus oficiales, un grado superior. La nota que Zapata le envió, llegó a manos de González y éste ordenó que Guajardo aceptara unirse con Zapata, teniendo ya en mente un plan para eliminar a Emiliano. Jesús Guajardo, presionado por González, respondió a Zapata aceptando sumarse a sus fuerzas.

Luego salió de Cuautla la cándida noticia
que Guajardo y don Pablo se odiaban con furor,
entonces Emiliano sin pérdida lo invita
creyendo que el pirata constitucionalista,
como al fin resentido, obraría en su favor.

Después de esto le ordenó: que sin pretexto alguno
me aprehenda a Victoriano por ser un vil traidor,

y me lo mande luego pero muy bien seguro,
16 Citado por Maldonado Jiménez, 2000:69.

¹⁷ *Historia de la muerte del gran general Emiliano Zapata*, tomado de Heau de Giménez, 1991:378-382.

pues soportar no pudo a ese falaz perjurio
que ha pisoteado indigno su palabra de honor.

Como prueba de lealtad, Emiliano Zapata pidió castigar a Victorino Bárcenas que se había rebelado en Buenavista de Cuéllar y era el único zapatista amnistiado que colaboraba con los federales; Bárcenas se hallaba acuartelado en Jonacatepec. Por su lado, Guajardo prometió veinte mil cartuchos que estaban por llegar a Cuautla para sus tropas y le escribió a Zapata que le eran necesarios para rebelarse. El lunes 7 de abril las municiones llegaron. La mañana del miércoles 9 de abril, Guajardo ocupó Jonacatepec, arrestó a Bárcenas y fusiló a varios de sus subordinados.

A las cuatro de la tarde del miércoles, Emiliano Zapata con treinta hombres y Jesús Guajardo con seiscientos, se encontraron al sur de Jonacatepec, en la estación Pastor del ferrocarril interoceánico. El coronel le regaló al caudillo suriano un caballo alazán, el “As de Oro”. Llegaron a Tepalcingo y Zapata lo invitó a cenar pero Guajardo se negó, según su reporte posterior, porque sospechaba una traición, y se disculpó diciendo que le dolía el estómago. En contrapartida, Guajardo invitó a Zapata a comer en la hacienda de Chinameca para el día siguiente, el 10 de abril.

Al otro día Zapata marchó hacia Chinameca
con ciento cincuenta hombres de escolta nada más,
donde lo esperaba Guajardo con firmeza,
un viernes por desgracia, el diez de abril por fecha,
con seiscientos dragones para su acción falaz.

A las ocho y media de la mañana del jueves 10 de abril, las tropas zapatistas bajaron a Chinameca. La escolta de Zapata descansó bajo la sombra de los árboles, aunque en la versión federal los zapatistas tomaban cervezas. Se informó que los federales andaban cerca, por lo que se mandó un contingente al mando de Emiliano mismo a reconocer el terreno. No había señales de tropas, pero precautoriamente, se pusieron centinelas.

A las dos y diez minutos Zapata decidió abandonar

su puesto en la Piedra Encimada y encaminar sus pasos a la hacienda de Chinameca. “Lo seguimos diez, tal y como él lo ordenara, quedando el resto de la gente muy confiada, sombreándose debajo de los árboles y con las carabinas enfundadas. La guardia parecía preparada a hacerle los honores. El clarín tocó tres veces la llamada de honor, al pararse la última nota, al llegar el General en Jefe al dintel de la puerta... a quemarropa, sin dar tiempo para empuñar ni las pistolas, los soldados que presentaban armas, descargaron dos veces sus fusiles y nuestro inolvidable General Zapata cayó para no levantarse más”.¹⁸

Quando tuvieron nota que el general llegaba,
la banda de clarines le dio el toque de honor,
la guardia presurosa al verlo presentó armas,
después se oyó la odiosa y fúnebre descarga
cayendo el invencible Zapata, ¡oh qué dolor!

Guajardo ordenó cargar el cadáver en una mula y con su columna salió a las cuatro de la tarde rumbo a Cuautla. En esa ciudad se encontraba Pablo González, que telegrafió a Venustiano Carranza anunciándole la muerte del caudillo suriano. El cadáver fue exhibido en la comandancia de policía situada en los bajos del palacio municipal. “Un fotógrafo local, J. Mora, hace su fortuna al registrar las primeras imágenes del cuerpo, aún bañado en sangre y rodeado de presuntos federales, que solícitos, acomodan la flácida cabeza para que salga mejor en la foto”.¹⁹

Los guachos altaneros vagaban por las calles
burlándose falaces del pueblo espectador:
“Hoy sí, hijos de Morelos, ya se acabó su padre,
bien puede ir a verlo e identificarlo,
Guajardo en tal combate peleando lo mató”.

¹⁸ Este relato fue hecho por el secretario particular de Zapata, Reyes Ávila, y enviado a Gildardo Magaña. Una copia del documento se hizo circular entre los principales jefes zapatistas.

¹⁹ Bartra, 1997:77.

La noticia corrió por barrancos y cerros, por los desolados pueblos y los campamentos gerrilleros. La gente se fue acercando. De todos lados llegaban, de todos lados venían; de Nepopualco y Tehuixtla, de Temoac y Santa Catarina.

Varios hombres lloraban al ver el triste fin
del hombre que luchaba por un bien nacional,
las mujeres trocaban en rabia su gemir
al ver la declarada traición de un hombre vil
que hablarle cara a cara no pudo en lance tal.

Zapata fue el bandido por la alta aristocracia,
mas a la vez ignoro su criminalidad;
en su panteón lucido un ángel se destaca,
trayendo así en su mano un libro lee entusiasta:
“La tierra para todos y el don de libertad”.

El año diez y nueve, el mes de abril por fecha,
murió el jefe Zapata como bien lo sabrán
del modo más aleve en San Juan Chinameca
a la una y media breve de esa tarde siniestra,
dejando una era ingrata así a la humanidad.

Con el rostro y el cuerpo cansado se acercaban a ver a aquel que durante ocho años los defendió y organizó, aquel que nunca se rindió. De uno en uno lo fueron viendo y se retiraban comentando: “Miliano tenía una berruga y este no la tiene”, “al jefe Zapata un toro laceado le arrancó un pedazo de dedo”...y así, entre el dolor y el miedo, la masacre y la derrota, fue surgiendo la esperanza: ¡Zapata vive!

Allí en la plaza de Cuautla, entre el jueves 10 de abril y el sábado 12, día del entierro de Zapata, se empezó a poner en discusión el nuevo camino que seguiría la revolución del sur. Los federales anunciaban la nueva era “de orden y trabajo, protección y garantías”, como lo proclamaba Pablo González en su manifiesto del 16 de abril. Los jefes zapatistas iniciaban el tortuoso camino de nombrar un nuevo liderazgo, con el fin

de darle continuidad y centralidad al mando de la revolución del sur; el proceso culminaría meses después con la designación de Gildardo Magaña. Por su parte, en el seno del pueblo, en la tropa encaramada en los cerros, en los campamentos alejados del Cuartel General, se empezaba a escuchar sobre lo acaecido; no se creía la información que llegaba, como esparcida por el viento... como bien preguntó, el 18 de abril, el general Mariaca a Genovevo de la O, sobre “los rumores que han circulado de la muerte del Gral. en jefe Emiliano Zapata”. Pide informes del movimiento de las fuerzas libertadoras; así como “para que me informen del paradero del Gral. Zapata”.²⁰

El compadre árabe

Hemos analizado los elementos culturales que se encontraban en el seno del pueblo, principalmente de los héroes que no morían, pero debemos considerar los elementos que van conformando la leyenda de la *no muerte* de Emiliano Zapata. La interpretación de los hechos de la muerte de Zapata fue realizada a partir del capital cultural de los pueblos, para que, primero como sospecha, después como rumor y posteriormente como una historia “oficial” del pueblo, pudiera ser ampliamente difundida e integrada al imaginario popular, precisamente porque se compartía un mismo horizonte cultural. Ahora veremos los acontecimientos que, a partir de su interpretación contemporánea, pudieran explicar el surgimiento de la leyenda.

En la mayoría de las versiones sobre la *no muerte* de Zapata, se dice que éste se fue con un compadre árabe. ¿Existió este compadre? Valentín López González sin dar información de sus fuentes documentales o testimoniales, da una biografía del personaje. Dice que Moisés Salomón nació en el pueblo de Ekret, a unos 80 kilómetros de Beirut. Llegó a México en el año de 1906 en compañía de sus parientes Elías y Julián Duje. Llegó a Cuernavaca como comerciante, vendiendo ropa y manta por los pueblos surianos. En el año de 1909 en Buenavista de Cuéllar conoce a Balbina Melgar con quien se casó el mismo año. Moisés Salomón estableció una tienda en el pueblo indí-

²⁰ AGN-AGO, caja 9, exp. 6, f. 54.

gena de Xoxocotla y tuvo éxito. Al estallar la revolución, cerró su tienda de Xoxocotla y cambió su residencia a Jojutla: “En esa población conoció a Emiliano Zapata, cliente de su tienda y trabó amistad con él, tanto que siempre que visitaba ese pueblo, comía en la casa de Moisés Salomón. Los esposos Salomón le bautizaron a Emiliano Zapata a su hijo Nicolás y éste, a su vez, les llevó a bautizar a su hijo Jorge Salomón”.

En 1916, cuando el estado de Morelos fue invadido por las fuerzas constitucionalistas, Moisés Salomón trasladó su negocio a la ciudad de Iguala, en donde permaneció por espacio de tres años, para luego moverse a la ciudad de México en el año de 1919, donde estableció su tienda de ropa “El Puerto de Beirut”. “Como Moisés Salomón salió de Morelos y Guerrero en 1919, año en que fue asesinado el General Emiliano Zapata, y no se le volvió a ver, las gentes que conocían la gran amistad y el compadrazgo, forjaron el mito del Zapata que se marchó a Arabia con su compadre, pues al no querer aceptar la muerte del Caudillo, crearon la leyenda”.²¹ Moisés Salomón murió en un accidente automovilístico en 1930 en la carretera México-Cuautla. Hasta aquí un resumen de su vida según López González, en que no se presentan evidencias de su existencia real. Ahora veamos algunos aspectos de la población árabe en Morelos.

Edgard Assad, politólogo y cronista de Jojutla,²² precisa que a fines del siglo XIX existió una importante inmigración árabe a Morelos, sin que exista hasta la actualidad una cuantificación de la misma. Estos migrantes se dedicaron, fundamentalmente, al comercio, y realizaron su actividad en las ciudades de Cuautla, Cuernavaca y Jojutla, que eran centros económicos regionales y lugares de abasto para los habitantes de los pueblos y haciendas cercanas. Jojutla, al sur del estado, había adquirido gran importancia económica, a partir de la introducción del arroz a mediados del siglo XIX. Los inmigrados árabes provenían principalmente de las comunidades cristianas y, en muchos casos, su destino deseado había sido los Estados Unidos, sin embargo, por diversas circunstancias se afincaron en México. En la región sur del estado se asentaron familias como los Barud, los Atala, los

21 López González, 1980:245-246.

22 Entrevista con Edgard Assad, Jojutla, Morelos, 12 de enero de 2001.

Assad, los Abdala y los Salomón, apellidos que en la actualidad son comunes en la región. Los migrantes árabes, rápidamente se integraron a la población local, no se formó propiamente una “colonia” con relaciones endogámicas; la integración fue rápida, debido a la poca migración de mujeres, y se perdió el idioma y la cultura. En la actualidad, los descendientes de los migrantes árabes del siglo XIX, tan sólo conservan cierta identidad de origen y algunos platillos y condimentos. La presencia árabe en la actividad comercial de la comunidad, aún se mantiene.

Partiendo de la aceptación de la existencia de una población árabe, insertada en el mundo comercial de los pueblos surianos, debe de haber sido muy notoria su presencia a principios del siglo XX. Ahora bien, ¿realmente existió “el compadre árabe”? Por la carta que presentamos a continuación y el trato familiar con el que Moisés Salomón se dirige a Zapata, el compadrazgo sí existió.

Jojutla, enero 26 de 1915
Señor general Don Emiliano Zapata
Tlaltizapán
Estimadísimo compadre:

Contesto su apreciable mensaje de fecha 17 de los corrientes y su no menos atento del 22 del mismo [manifestándole] haber entregado al Coronel Teófilo López, la cantidad de \$ 175.44 cs. que se sirvió Ud, ordenarme se le entregaran.

Si necesita Ud. alguna otra cantidad de dinero, tendré sumo gusto y sincera satisfacción en atender sus respetables órdenes.

Con muchos deseos de que se conserve Ud. y su amable familia bien de salud, me es altamente satisfactorio ponerme a sus órdenes, quedando como siempre, de Ud. atte. afmo compadre y s.s.

[firma] Moisés Salomón²³

El trato de compadre es directo y familiar, muy diferente al que utiliza en una carta Mauricio Soriano, indígena de Xoxocotla, al dirigirse a Zapata, en un tono que es más bien

²³ AGN-FEZ, caja 4, exp. 2, f. 143.

reverencial y ceremonial: “Muy respetable señor compadrito”. En esta carta Mauricio Soriano solicita ocupar la casa de Urbano Marín y Moisés Salomón para cuartel. En la nota marginal que pone Zapata señala “que si no está ocupada la de Marín que la ocupe. La de Salomón es de extranjero. 7 de abril de 1915”.²⁴ Por supuesto, la situación de extranjero no impidió que Salomón, tres meses antes entregara dinero a la causa zapatista. Entonces podemos afirmar que la historia oral ampliamente generalizada en los pueblos, que hace referencia a un compadre árabe, muy querido y protegido, tiene un sustento en los “hechos”.

La señora que avisa

En la historia oral aparece, en varias versiones, una señora que avisa que Emiliano va a ser traicionado, un ejemplo, es lo que José Hernández —soldado zapatista de Villa de Ayala— narró a Benito Peñaloza Rojas: “En una ocasión veníamos de Tepalcingo con rumbo a Chinameca y nos detuvimos al llegar a una barranca. El general Zapata y su asistente Agustín Cortés (tepozteco) bajaron al fondo y al poco rato salió nada más uno, con el sombrero caído hacia el frente y la misma ropa del general. Nos hizo una seña con la mano para que los siguiéramos y continuamos nuestro camino; en ese momento nadie le dio importancia a lo sucedido. En el camino, antes de llegar a Chinameca, una señora nos informó que había mucho gobierno carrancista y nos dijo que no nos acercáramos, pero no le hicimos caso porque sabíamos que era un acuerdo a cumplir del general Zapata con Guajardo, por lo que nos esperaban...”²⁵

Esta historia, de la cual existen diversas versiones, tiene su complemento de verosimilitud, en un informe emanado de la Jefatura de Operaciones del Ejército Federal, asentado en Cuautla y al mando de Pablo González, veamos: Cuando Guajardo toma Jonacatepec y Zapata le da el ascenso a Gral. de División, “así como el ascenso para todos los Jefes y Oficiales que lo acompañaban. Poco duró, sin embargo, la confiada actitud de Emiliano, pues no tardó en recibir aviso por conducto de una

24 AGN-FEZ, caja 7, exp. 4, f. 64.

25 Citado por Peñaloza, 1998:132.

mujer, que debía cuidarse porque Guajardo lo engañaba. Desde ese momento la vigilancia sobre el jefe Constitucionalista fue rigurosa y estrecha y su posición se hacía difícil”. Zapata invitó a Guajardo a cenar, pero Guajardo se negó fingiéndose enfermo de un cólico, porque sospechó que se le tendía una emboscada. Al día siguiente, “haría honores a la amable invitación”.²⁶

Al parecer, el rumor de que Emiliano Zapata estaba avisado por una mujer es contemporáneo al hecho, entonces ¿cómo era posible que fuera a esa cita donde sería traicionado?

Y Zapata... ¿murió?

Ahora bien, el cuerpo de Zapata cayó acribillado en Chinameca, ¿qué paso después? Los informes emanados por los carrancistas y los zapatistas son divergentes. Mientras los zapatistas señalan que huyen del escenario ante la desproporción de las fuerzas, los carrancistas mencionan un enfrentamiento con bajas de los dos lados. Después de esto se traslada el cuerpo: “Después de algún tiempo de tiroteo con varias bajas por una y otra parte, los zapatistas comenzaron a replegarse y el Corl. Guajardo con toda su gente, cargando en una caballo el cadáver de Emiliano Zapata, se dirigió a presentarse a la Jefatura de Operaciones llegando a Cuautla a las 9:30 de la noche. Como a las 7:30 de la noche se tuvo la primera noticia del buen éxito alcanzado por el Corl. Guajardo en su difícil empresa, pues se recibió de Villa de Ayala un aviso telefónico de que el citado Jefe había sido pasado por ese punto conduciendo a Zapata. En la duda de que tal noticia fuera exacta y dada la posibilidad que había de que Guajardo hubiera caído en poder de Zapata, en lugar de capturarle, y fuera el cabecilla suriano el que se acercara con fuerzas a esta plaza, se tomaron algunas precauciones de carácter militar, para prevenirse de una sorpresa. Por algún tiempo reinó cierta alarma en la población y no faltaron muchos que creyeron que positivamente se esperaba un serio ataque zapatista; pero al fin llegó el Coronel Guajardo y todas las dudas quedaron desvanecidas...”²⁷

²⁶ AHUNAM-FGM, caja 27, exp. 27, f. 258.

¿Por qué la incertidumbre provocada por el retraso de Guajardo? Porque Villa de Ayala se encuentra a tres kilómetros de terreno llano, a medio camino se encuentra Anenecuilco. Y por lo tanto, debido a su tardanza, los constitucionalistas realizaron aprestos de guerra; estaban inquietos, tenían miedo, incrementado por encontrarse en un terreno enemigo y hostil. No sería raro, que el rumor fuera generado por los mismos soldados federales: quien venía en camino era Emiliano Zapata a recuperar la ciudad. En la siempre zapatista Cuautla, se habrá propagado, primero, la esperanza de que no era cierta la noticia sobre la muerte del caudillo del sur (todos nos negamos a aceptar la muerte de los seres queridos); después la inquietud y posteriormente la certeza de que Emiliano venía en camino... así pues, cuando llegó el cuerpo... estaban dadas las condiciones para negar su muerte. El cadáver de Zapata fue trasladado a las oficinas de Inspección de Policía, donde se levantó el acta notarial. En el mismo informe oficial se menciona que, “el cadáver del célebre cabecilla fue perfectamente identificado por personas que lo conocieron en vida y hasta por los que fueron sus compañeros y parientes, entre ellos, el zapatista Jáuregui, que sin vacilación reconoció a su antiguo jefe”.²⁸

Al día siguiente, a las 11:30 de la noche, el licenciado Manuel Otón Ruiz Sandoval, Juez de Primera Instancia, encargado del protocolo, se presentó a dar “Fe de la identificación del cadáver del que en vida llevó el nombre de Emiliano Zapata. Comparecen los señores Capitán 1º del Estado Mayor, Ignacio Barrera, G. Olivar y Jesús Rico y Eusebio Jáuregui (...) habiéndole mostrado al suscrito y comparecientes en una de las planchas de la Sección Médica de esta oficina el cadáver de un hombre al parecer según los signos característicos, bien muerto, los comparecientes lo identifican como ser el que en vida llevó el nombre de Emiliano Zapata”.²⁹

Necesidad del mito

¿Por qué surge el mito de la *no muerte* de Zapata? ¿En

²⁷ AHUNAM-FGM, caja 27, exp. 14, f. 258.

²⁸ AHUNAM-FGM, caja 27, exp. 14, f. 258.

²⁹ AHUNAM-FEM, caja 30, exp. 36, f. 581.

qué contexto histórico surge? Debemos recordar, una vez más, que la guerra fue terrible, en diez años se perdió casi la mitad de la población (en 1910 se contaba con 179,594 habitantes y en 1920 la población era de 103,440 pobladores), todos los pueblos fueron quemados; sus centros religiosos profanados y saqueados; la hambruna y las enfermedades se hicieron presentes; las familias estaban disueltas. Posiblemente, en los años posteriores, la población sufrió el síndrome de la psicosis de guerra.

En 1990 realizamos entrevistas a tres personas que vivieron su niñez durante la revolución; los relatos de su experiencia son sobrecogedores: el señor Jesús Rivera, del pueblo de Galeana, nos relató cómo vio morir a su hermanita y cómo fue devorada por los zopilotes y cómo él les arrojaba piedras para espantarlos, pero no podía hacer nada y con los ojos secos se puso a mirar. Al contarlo en 1990, sus lágrimas rodaron y el silencio se hizo en la casa. Su hijo, su nuera, sus nietos y bisnietos estaban emocionados y asombrados ya que nunca antes había contado dichos sucesos. La señora María Luisa Villalba, de Tetelpa, nos relató sus recuerdos de la llegada de los federales a su pueblo: la gente huyó en tropel, la gente salió entre los campos brincando apantles y en sentido contrario iban los combatientes zapatistas, es decir, los hombres jóvenes del pueblo que se dirigían al enfrentamiento armado. Pasó su tío a caballo, llamó al padre de la niña, éste le dio a ella los bultos con los enseres de la casa y acompañó a su hermano al combate, la niña nunca los volvió a ver. Ese instante, significó perder de vista a su madre y a su hermanito, la niña terminó en un campamento de refugiados que estaba por el rumbo de El Higuerón al cuidado de unas señoras de Tlaquiltenango. Años después encontró a su hermano y a su madre y volvieron al pueblo.

Entonces, en buena medida el mito surge, como dice Eliade, para poder “soportar la historia” (Eliade, 2000:44-45), es decir, las derrotas militares y las humillaciones políticas, se interpretan los acontecimientos por medio de mitos cosmogónico-heroicos que implican la victoria provisional.

Por otra parte, ¿cómo entender la guerra? ¿Cómo entender y trascender la experiencia de democracia directa y

autonomía municipal que vivieron prácticamente los pueblos, como el desarrollo y aplicación de su historia, su cultura y sus creencias? ¿Cómo entender la encrucijada del destino colectivo que se abrió con su accionar revolucionario? ¿Cómo entender ese momento lleno de sangre y sufrimientos individuales, ese momento de plenitud y exaltación? Sí, ¿cómo entender toda esa experiencia, si esos temas no se habían reflexionado, ni habían sido teorizados, siendo simplemente expresión de su vida?

Los documentos emanados del Cuartel General eran respuestas prácticas al conflicto que se vivía y a la reorganización de la vida cotidiana. No estaban teorizando en el sentido al que se refiere Weber, sobre el pensamiento racional, sistemático que elabora la imagen del mundo: “un progresivo dominio teórico de la realidad a través de conceptos cada vez más abstractos y precisos”.³⁰ Esta concepción racional del mundo, esa forma de pensar en que se escinde el sujeto pensante de su mundo exterior y ve a éste como el objeto a conocer, tiene una corta historia. El hombre siempre conoció e interactuó en el mundo a partir de significantes globales interiores y además de manera colectiva.

El mito es una forma de conocimiento, en donde la realidad del sujeto, el mundo, se ordena significativamente y adquiere sentido. De tal forma que: “En el mito del redentor se encuentra latente la concepción racional del mundo”.³¹ Marcel Mauss, referido por Julieta Campos, señala: “El mito será una manifestación de ese complejo sistema de comunicaciones. Su esencia, ¿cómo la del arte?, sería conciliar lo que la realidad escinde. No refleja mecánicamente las estructuras sociales sino que resuelve, en un plano intelectual sus contradicciones”.³²

Por otra parte, está el papel de los intelectuales zapatistas, los cuales no estaban preparados para comprender y teorizar las experiencias vividas. Venían de la ciudad y a pesar de sus simpatías por las demandas redentoras de los sureños, de su integración en el vestir y su fidelidad, no podían comprender a ese “otro”, los indígenas, los cuales tenían una cosmovisión

30 Weber, 1988:43.

31 Weber, s/f:15-16.

totalmente diferente a la idea de progreso que sustentaban los intelectuales urbanos sumados al Ejército Libertador del Sur (un progreso diferente al de las élites porfiristas y carrancistas, pero que era matriz del mismo cuerpo cultural). Los intelectuales como Gildardo Magaña, Soto y Gama y otros, no tenían el instrumental teórico para recrear la experiencia “profunda” de los pueblos y preservarla, por lo que ésta sólo quedó en la memoria colectiva, recreada una y otra vez a pesar de la creciente escolarización: “la supervivencia de esos materiales en sociedades con literatura escrita demuestra que los pueblos los atesoran como testimonio de estratos muy profundos de la psique”.³³

Pero, finalmente, el problema no se refiere en primer lugar al cuándo y cómo tuvo lugar el hecho maravilloso de que Zapata no haya muerto, sino: ¿cómo se presenta el orden del mundo que ha sido encomendado a esos campesinos rebeldes para configurarlo, recrearlo y recordarlo? Porque nuestro objetivo es precisamente entender ese mundo, esa configuración social de los campesinos sureños. “La vida práctica utiliza muchos disfraces. Cada estilo de vida se haya arropado en mitos y leyendas que prestan atención a condiciones sobrenaturales o poco prácticas. Estos arropamientos confieren a la gente una identidad social y un sentido de finalidad social”.³⁴ Si queremos pasar del mito y la leyenda a la conciencia madura, tenemos que conocer y comprender toda nuestra historia y cultura pasadas y presentes. El miedo, el terror, la psicosis de guerra fue un elemento fundamental en el surgimiento de una conciencia mitológica, que pudo ser la única eficaz defensa de su sociedad en el momento de la derrota. “La conciencia cotidiana no puede explicarse a sí misma. Su misma existencia depende de una capacidad desarrollada de negar los hechos que explicaban su existencia: no esperamos que los soñadores expliquen sus sueños”.³⁵ Porque finalmente, el mito de que “Zapata no murió”, es vivido cotidianamente como verdad, como un hecho real, el cual es parte integral de la vida de los campesinos sureños:

33 Campos, 1993:21.

34 Harris, 1992:12.

³⁵ Harris, 1992:13.

“Los hechos sociales no se reducen a fragmentos dispersos, son vividos por hombres y esta conciencia subjetiva, al igual que sus caracteres objetivos es una forma de realidad”.³⁶

En el general Emiliano Zapata se condensa la religiosidad popular, la visión del mundo salvacionista de los pueblos del sur. Son numerosos los corridos en que se compara a Zapata con Cristo, como en el siguiente fragmento de “Duelo a Zapata” corrido de Marciano Silva:

Varias familias con su llanto demostraban
su gratitud y su cariño hacia Zapata
que como Cristo llegó al fin de su jornada
por liberar de la opresión a nuestra raza

La muerte derrotada

Varios días después, el 26 de mayo de 1919, entre las solitarias y lluviosas montañas de Alocaltepec, Greg Jiménez envía una carta a Genovevo de la O, preguntando si es cierto lo que ha escuchado, “en virtud de las situaciones actuales tocante a la revolución, le participo atentamente y de que consuela al hombre, y á todos nosotros; como que el Señor General Zapata ya se apronta con mucha gente comandando ¿y no se había muerto ya?; ¡Bendito sea Dios! y que el Gral. Villa triunfando viene...”³⁷ Zapata vivía y volvían los triunfos, el avance a la ciudad de México, los pueblos enarbolando el Plan de Ayala... Es la pronta metamorfosis de un personaje histórico en héroe mítico en el que se plasman las esperanzas de salvación.

La personalidad de Zapata se amolda al prototipo de esta transformación, porque a pesar de la existencia de decenas de testigos presenciales de la muerte de Emiliano y de cientos que observaron su cadáver, el acontecimiento se verá desprovisto de toda autenticidad histórica, para transformarse en un relato legendario. Por ejemplo, Mircea Eliade menciona una tragedia en un pueblo rumano en los años treinta, en que el desenlace cuadra perfectamente con lo sucedido en el Morelos posrevolucionario:

³⁶ Campos, 1993:31.

³⁷ AGN-AGO, caja 9, exp. 7, f. 11.

“Casi todo el pueblo había vivido el hecho auténtico, histórico, pero ese hecho, en tanto que tal, nos les satisfacía...”³⁸ “El mito era el que contaba la verdad: la historia verdadera no era sino mentira. El *mito*, no era, por otra parte, cierto más que en tanto que proporcionaba a la *historia* un tono más profundo y más rico: revelaba un destino trágico”. Y qué final más trágico, pero a la vez esperanzador, podemos encontrar en la idea de que Zapata no murió.

En la actualidad se encuentra ampliamente difundida la idea de que Emiliano no murió el 10 de abril de 1919 en la hacienda de Chinameca. No existe prácticamente adulto mayor de 60 años que no sepa que el muerto fue su compadre que estaba terco por aceptar los tratos con Guajardo, de quien Emiliano desconfiaba y por eso se decidió la sustitución.

Al momento de la traición, desde la Piedra Encimada, Zapata observa y decide irse a Arabia con su compadre árabe. Cuando el cadáver fue llevado a Cuautla la gente reconoció que ese muerto no era Zapata, ya fuera porque no tenía una verruga abajo del ojo o porque tenía todos los dedos completos, siendo que a Emiliano un toro lazado le había arrancado un pedazo. Hasta aquí el relato en que coinciden más o menos todos, sin embargo, existen infinidad de versiones complementarias y particulares como la siguiente, en donde obviamente el narrador o su pueblo es el protagonista:

Se cuenta que a Zapata le faltaba un dedo, el meñique, por eso el hombre que mataron y pusieron en exhibición no era Zapata. A la gente que decía que no era Zapata la mataban. Se dice que Zapata se fue a Arabia con uno de sus asistentes que se llamó Simón Casís, que era un hombre más bien un poco bajo, delgado, era árabe. Y ese Simón Casís se lo llevó. Mucha gente después lo volvió a ver, como le pasó a una señora que venía de los evangelios en Tlayacapan, ella cuenta que era soldadera y que los zapatistas iban a Veracruz cuando vio al general Zapata y le dijo... “¿'ondé va mi general?”. Zapata iba pelón, sin bigote, sin barba,

³⁸ Eliade, 2000:52.

sin cabello, llevaba la cara pintada de tizne, iba con Simón Casís y llevaba mucho dinero, “...así que yo lo vi, anduve con él...” dijo la soldadera.³⁹

López Austin señala que Topiltzin, hombre-dios por antonomasia, muere. Sin embargo, el pueblo creyó desde un principio que había ido con los dioses, sin duda por su carácter “encantado” e invencible, descendiente de los mayores dioses del mundo”.⁴⁰ Negarse a aceptar la muerte de Emiliano Zapata, quien los había defendido durante ocho años de batallas interminables y, como Jesús, había luchado, era una forma de ganarle a la muerte, de mantener el sueño. Richard Nebel al hablar de las apariciones menciona: “Permiten el acceso hacia una realidad trascendente que siempre está presente, que abarca a los hombres e interviene en su vida”.⁴¹

En el México prehispánico, una de las razones para acabar o integrar a los hombres-dioses surgidos de los *calpulli* era para borrarles su memoria. Al vivir Zapata y derrotar a la muerte, la memoria se renueva constantemente. Don Margarito Sánchez contaba, poco antes de morir, a quien se acercaba a platicar con él, lo que de niño escuchó y vio. De cómo Zapata se reunió con la gente del pueblo y pidió las Sagradas Escrituras para redactar el Plan de Ayala. Margarito, entonces niño, se acercó al barullo y su padre le gritó: “Chamaco, quítese... Entonces Zapata dijo: ‘Déjalo, para que cuente lo que vea aquí’”. Y este contar una y otra vez a quien lo quisiera oír, fue una tarea por la que vivió don Margarito sus últimos años. Por cierto, asumió su responsabilidad después de un sueño y una enfermedad, que él interpretó como señales que le marcaban su destino.

Este memoriar continuamente significa que aun en la derrota, el recuerdo de vivir la libertad y ser dueños de su destino les abrió a los zapatistas otras puertas: la posibilidad del regreso, de repetición de la experiencia (Rueda, 1984:248). Este “volver”, esta “resurrección” y esta “no muerte de Zapata”,

³⁹ Fidel Alarcón de Tlayacapan (Ramírez, 1990:3).

40 López Austin, 1986:138.

⁴¹ Nebel, 1995:243.

son simbólicamente, a pesar de la muerte de una gran parte de la población y la derrota o tal vez por eso, el principio de una nueva era. Como señala Eliade, “al conferir al tiempo una dirección cíclica, anula su irreversibilidad. Todo recomienza por su principio a cada instante. El pasado no es sino la prefiguración del futuro. Ningún acontecimiento es irreversible y ninguna transformación es definitiva”.⁴² Con la llegada de la paz, todo recomienza. Los papeles primordiales al ser desempolvados prefiguraron el futuro; a través de la nueva palabra se construye una nueva sociedad, no en el sentido “moderno”, sino que a través de la preservación de la palabra se asegura la reproducción del mundo. Por eso los campesinos de la región guardan en la memoria que sus tierras las tienen porque “por eso luchó Zapata”. Y por eso guardan todos los papeles, volantes, cartas de su actual lucha y por eso en sus asambleas cuando se previenen de traiciones y de la necesidad de seguir defendiendo la tierra, se menciona que “Zapata no murió”, un poco como expresión de firmeza en la defensa de los ideales y otro poco como si él los estuviera observando.

¿Por qué el surgimiento y persistencia del mito de que Zapata no se murió? Siguiendo a Eliade, diríamos como él que “delata, el deseo de hallar un sentido y una justificación trans-histórica a los acontecimientos históricos”.⁴³

A don Emiliano no lo mataron , murió Lauro Capistrán, su compadre. Zapata tiene unos cuanto años que murió en Arabia. Me dice su hijo que si quiero ir a verlo, no está sepultado sino embalsamado.

Margarito Sánchez de Jumiltepec⁴⁴

Y dijo Emiliano: “Vamos a hacer la conferencia en San Juan Chinameca”. Allí estuvo dos horas. Fue a la hacienda de Chinameca, pero no entró él. Entró su compadre, Joaquín Cortés, de Tepoztlán, en lugar de Zapata, como era su caricatura de él y le dio el caballo y todo. Se metió a la hacienda

42 Eliade, 2000:90.

43 Eliade, 2000:141.

Joaquín Cortés y también Marcelino Rodríguez, igual de grande, de morenito... Al que mataron fue a Joaquín Cortés. Zapata se salió de allá —hubo harta balacera— porque tenían gente por allá. Que se chispa y que se va... No supe dónde se fue; ya no volvió, se fue a la vida privada, hizo como el profeta Moisés. ¿Ustedes saben de esto?

Yo creo en un Dios divino que hay en la tierra, un Dios que nos domina... Somos católicos todos... Cuando Moisés sacó a sus hijos de Egipto, los dejó unos días y se fue para la Tierra Santa; se fue a la Tierra Prometida... y después se salió de allí, los dejó por unos años, a recibir las Tablas de la Ley, y le decían: “Moisés, vete a ver a tu pueblo, se está volteando”. Dicen que hicieron unos becerritos de oro, porque las mujeres tenían harto oro... Yo digo que con Zapata así fue.

Agapito Pariente de Tepalcingo⁴⁵

En una ocasión, estando en una tienda (en Iguala), una persona discutía con el tendero (de aspecto extranjero, como español o árabe), quien argumentaba que gracias a Zapata en México se habían terminado los hacendados y los esclavos. El de Guerrero lo contradecía festejando que hubieran asesinado a Zapata porque era un bandido. El tendero replicó que Zapata no había muerto; entonces hicieron una apuesta: el tendero apostó su tienda y el otro su rancho, pero el guerrerense preguntó cómo iba a demostrar que no había muerto Zapata. El tendero se metió a sacar unas cartas, que luego mostró, para comprobar que él mantenía comunicación a través de correspondencia con el general Zapata. Mostró las cartas firmadas por este último.

Ladislao Ledesma
del barrio de Santo Domingo en Tepoztlán⁴⁶

45 Entrevista realizada por Alicia Olivera de Bonfil, PHO-Z/1/29, publicada en Olivera de Bonfil, Alicia, “¿Ha muerto Emiliano Zapata?” en el Boletín INAH no. 13, abril-junio de 1975:46.

46 Recuerdo contado a Benito Peñaloza Rojas en “*Relato*

Mi papá llegó a ver a don Emiliano Zapata, que llegaba a comer con las señoras que preparaban la comida en aquel tiempo. Porque no cualquiera preparaba, había personas señaladas, ustedes saben que a don Emiliano le decían el zorro porque era astuto, a sus gentes las dejaba por un lado y él andaba por otro para no caer en la trampa...

Leopoldo Beltrán de Totolapan⁴⁷

No fue Zapata quien murió en Chinameca, sino su compadre, porque un día antes recibió un telegrama de su compadre el árabe. Ahora ya murió Zapata, pero murió en Arabia, se embarcó en Acapulco rumbo a Arabia, todos comprobamos que no era Zapata porque a Zapata le faltaba un pedazo del dedo chico y ése que estaba tendido sí tenía el dedo completo, pero se corrió el rumor de que dijéramos que aquél era Zapata y el que no lo hacía lo fusilaban.

Florencio Castillo Pineda⁴⁸

Dice el gobierno que murió en Chinameca [subrayado mío y de Don Martín con su risa]. Ese de Chinameca fue su compadre, parecido con su bigote y chino; así era la gente de Zapata. Su compadre le dijo: “Mira compadre, dame tu traje, tu caballo, tu sombrero, tu rifle y pistola, yo me voy por ti, usted no va a ir. Si me matan, que me maten a mí, no a usted.”

Entonces Zapata le entregó el caballo, su rifle, su vestido, su sombrero y su gente. Llegando al pueblo de Chinameca, dice una señora: “¡Zapata, te vas a morir!” Y llegando al

47 García Rodríguez, María del Rosío, Alma Angélica Campos Valencia y Mario Liévanos Ramos, *Totolapan. Raíces y testimonios*. Coedición de CONACULTA/FONCA/UAEM y Ayuntamiento de Totolapan, Cuernavaca, Morelos, 2000:123.

48 Entrevista realizada por Aquiles Chiu, “Peones y campesinos zapa-

portón, que lo meten y junto con la gente que llevaba, que los matan. Ahí quedaron todos muertos. Entonces Zapata tenía un compadre de otra nación y le dijo: ¡Compadre, vámonos, mira tu caballo! El caballo llegó a donde estaba Zapata y le dice: “le pegaron o no le pegaron”, ahora sí te vas conmigo, ayer sí te hubieran matado.

—¿Zapata después para dónde se fue?

Su compadre fue quien se lo llevó, no sé a cuál nación, había guerra por allá. Cuando llegaron a ese pueblo dicen que gritaban: ¡Ya viene Zapata! Ahí iba la gente con la música y banderas.

La gente se preguntaba: ¿Qué, Emiliano Zapata se murió? Y les contestaban: No, el que murió fue su compadre.

Martín Gadea⁴⁹

Malaquías Flores: Pero en sí, Zapata no murió... Para todos los que les estorbaba, creen que murió. Pero para nosotros que siempre hemos creído en él...

Cristino Vargas: Lo recordamos.

Malaquías Flores: Entre los campesinos que sufrimos las consecuencias de la represión del gobierno que sólo sirve al poderoso creemos que el general Zapata, con sus ideales, sigue vigente para la gente pobre, pero no para los ricos. Zapata está vigente para los hombres débiles, los hombres que poco o mucho seguimos labrando la tierra. Creemos que sus ideales se cantan, se llevan a un mitin o a veces el mismo gobierno los pronuncia aunque sea de burla, aunque sea para taparle el ojo al macho.

Lo que pensó y dijo Zapata para nosotros sigue vigente, sigue en la lucha, sigue en la vida, sigue...

Cristino Vargas: Existiendo...

Malaquías Flores: Sigue existiendo...

49 Entrevista realizada por Alfredo Paulo Maya y Tirso Clemente, Enero de 1991.

Fuentes consultadas

Acervos Documentales

AGN-FEZ Archivo General de la Nación-Fondo Emiliano Zapata
AGN-FGO Archivo General de la Nación-Fondo Genovevo de la O
Archivo Histórico de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Fondo Morelos. Serie Penal
Archivo Histórico Municipal de Mazatepec, Morelos
Archivo Histórico Municipal de Tlayacapan, Morelos
Centro de Documentación y Archivo Histórico ex convento de Teopoztlán CESU-FGM Fondo Gildardo Magaña

Historia oral

Alarcón, Fidel (Tlayacapan). Entrevista realizada por Jesús Ramírez. “¡Yo lo vi, anduve con él...!”, *El Cuexcomate* N° 17. Suplemento de las culturas populares del estado de Morelos del diario El Regional del Sur, Cuernavaca, Morelos, 8 de abril de 1991.

Alarcón Dávila, Isidro (Huazulco). Entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz. Publicada en *El Cuexcomate* N° 41. Suplemento de las culturas populares del estado de Morelos del diario El Regional del Sur, Cuernavaca, Morelos, 24 de febrero de 1992.

Arizmendi Nieto, Héctor, nacido en 1934, Buenavista de Cuéllar, Guerrero. Entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz el 10 de noviembre de 2000.

Assad, Edgard (Jojutla). Entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, 12 de enero de 2001.

Ayala Guadarrama, José Guadalupe (Chontacoatlán, Guerrero). Entrevista realizada por Pablo Gleason González, 2004.

Baños Sánchez, Bulmaro (Tepalcingo). Entrevista realizada por Liliana Huicochea Vázquez y Ricardo Chacón Pérez. “Tepalcingo: 3er viernes de Cuaresma”, *El Cuexcomate* N° 44. Suplemento de las culturas populares del estado de Morelos del diario El Regional del Sur, Cuernavaca, Morelos, 26 de abril de 1992.

Carreño, Darío (Totuapa, Guerrero). Entrevista realizada por Pablo Gleason González y Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, 2004.

Carreño Vélez, José (Cacahuamilpa, Guerrero). Entrevista realizada por Pablo Gleason González y Fernando Ganem, 2004.

Cerón Estrada, José (Puente de Ixtla). Entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, 23 de octubre de 2000.

Dorantes de Flores, Rosario (Santa Úrsula Coapa, D. F.). Entrevista realizada por Baltazar Gómez Pérez, citada en *Isaac Mendicoa, El Tigre del Pedregal*, 2005.

Espinosa Sánchez, Irineo. Entrevista realizada por Plutarco García Jiménez. *Cuatro Testimonios de Veteranos Zapatistas*. Unión de Pueblos de Morelos-CNPA-PACMYC-Dirección General de Culturas Populares-Unidad Regional Morelos, Cuernavaca, Morelos, 1995.

Evangelista Martínez, Félix y Juan Gabriel Ramírez Vargas (Jiutepec). Entrevista de Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, junio de 1999.

Figuroa Noguerón, Luisa (Puente de Ixtla, Morelos). Entrevista realizada por Pablo Gleason González, 2004.

Figuroa, Pedro (Juliantla, Guerrero). Entrevista realizada por Pablo Gleason González, 2004.

Flores Pérez, Malaquías (San Andrés de la Cal, Tepoztlán). Entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, marzo de 1993.

Flores Pérez, Malaquías. Entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, 25 de enero de 2001.

Gadea, Martín (Tetelcingo). Entrevista realizada por Alfredo Paulo Maya. “¡Está bueno, empezaré la Revolución! Leyenda y lucha de Zapata” en *El Cuexcomate* N° 13. Suplemento de las culturas populares del estado de Morelos del diario El Regional del Sur, Cuernavaca, Morelos, 11 de febrero de 1991.

Jaime Toledo, Dolores (Mazatepec). Entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, 12 de septiembre de 2001.

Jaimes, Serafín (Rancho Los Aviones, Guerrero). Entrevista realizada por Pablo Gleason González, 2004.

Jiménez Sánchez, Víctorino. Entrevista realizada por Plutarco García Jiménez. *Cuatro Testimonios de Veteranos Zapatistas*. Unión de

Pueblos de Morelos-CNPA-PACMYC-Dirección General de Culturas Populares Unidad Regional Morelos, Cuernavaca, Morelos, 1995.

Limón Badillo, Felipa (Santa Úrsula Coapa, D. F.). Entrevista realizada por Baltazar Gómez Pérez, citada en *Isaac Mendicoa, El Tigre del Pedregal*, 2005.

Magaña Aranda, Odilón (Chontacoatlán, Guerrero). Entrevista realizada por Pablo Gleason González y Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, 2004.

Mancilla Reyes, Silvino. Entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, 10 de mayo de 2001, Tlamacazapa, barrio de San Juan, municipio de Taxco, Guerrero.

Méndez, Emiliano (Huejotzingo, Puebla). Entrevista realizada por Pablo Gleason González, Armando Villegas Contreras y Fernando Ganem, febrero del 2004.

Moyano, Miguel (Acatlipa). Entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, 3 de diciembre de 1992.

Ocampo Díaz, Constantino (Cacahuamilpa, Guerrero). Entrevista realizada por Pablo Gleason González, 2004.

Palacios, Alberto (Tepoztlán). Entrevista de Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, publicada en *El Zapatista Ilustrado* N° 5, enero de 1996.

Patiño Sánchez, Margarita (nacida el 10 de junio de 1912 en Chalcatzingo). Entrevista de Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, 28 de octubre de 2000.

Pedro (Tecajec, Morelos). Entrevista realizada por Pablo Gleason González y Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, 2004.

Pichardo Hernández, Alejo Santiago (nacido en Ocuilán de Arteaga, Estado de México). Entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, 29 de abril de 2001.

Ramos, Jorge (Chontacoatlán, Guerrero). Entrevista realizada por Pablo Gleason González y Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, 2004.

Reyes, Antonio (Nepopualco). Entrevistas informales realizadas por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz en 1984.

Rodríguez, Adalberto (Chontacoatlán, Guerrero). Entrevista realizada por Pablo Gleason González, Víctor Hugo Sánchez Reséndiz y Fernando Ganem.

Rodríguez, Rafael (Totuapa, Guerrero) Entrevista realizada por Pablo Gleason González y Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, 2004.

Rojas Alonso, Longino (Xoxocotla). Entrevista realizada por Plutarco

García Jiménez. *Cuatro Testimonios de Veteranos Zapatistas*. Unión de Pueblos de Morelos-CNPA-PACMYC-Dirección General de Culturas Populares Unidad Regional Morelos, Cuernavaca Morelos, 1995.

Rosas, Juan (Tenextepango). Entrevistas informales realizadas por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz a lo largo del 2001.

Sánchez, Margarito (Jumiltepec). Entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, marzo de 1993.

Sandoval, Celestino (Jiutepec). Entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, junio de 1999.

Sandoval, Gudelia (Tlacotepec). Entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, 26 de enero de 2001.

Santamaría, Carlos (Tlayacapan). Entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, 8 de marzo de 2002.

Solís, Adán (Nepopualco). Entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, 2 de Febrero de 1997.

Tapia Chávez, Estanislao (San Gaspar). Entrevista realizada por Plutarco García Jiménez. *Cuatro Testimonios de Veteranos Zapatistas*. Unión de Pueblos de Morelos-CNPA-PACMYC-Dirección General de Culturas Populares Unidad Regional Morelos, Cuerna-vaca, Morelos, 1995.

Tapia Chávez, Estanislao (San Gaspar). Entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz el 10 de abril de 1993.

Tapia Chávez, Estanislao (San Gaspar). Entrevistas realizadas por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, febrero de 1994.

Téllez, Alfonso (Jiutepec). Entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, noviembre de 1998.

Toledo Morán, Albino (Mazatepec). Entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, 15 de septiembre de 2001.

Vera Pineda, Prócoro (Temoac). Entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, publicada en *El Cuexcomate* N° 41. Suplemento de las culturas populares del estado de Morelos del diario El Regional del Sur, Cuernavaca, Morelos, 24 de febrero de 1992.

Vidal, Teresa (Huazulco). Entrevista realizada por Víctor Hugo Sánchez Reséndiz en junio de 1998.

Villamil, Valeriano (Tepoztlán). Entrevista realizada por niños participantes en el grupo Cultural Tlacatépetl en 1989-1990 bajo la coordinación de Edith Lara, publicada en *El Cuexcomate* N° 45. Suplemento de las culturas populares del estado de Morelos del diario El Regional

del Sur, Cuernavaca, Morelos, 12 de mayo de 1992.

Zavala, Rosendo (Tlalnepantla). Entrevista realizada por Aída Heras. “El Cristo de la Preciosa Sangre, el que se renovó a sí mismo” en *El Cuexcomate* N° 4. Suplemento de las culturas populares del estado de Morelos del diario El Regional del Sur, Cuernavaca, Morelos, 24 de septiembre de 1990.

Hemerografía

Boletín Oficial y Revista Eclesiástica del Obispado de Cuernavaca (1900-1913).

La Voz de México.

Bartra, Armando. “Ver para descreer”, en *Luna Córnea* N° 13, septiembre-diciembre de 1997, México, 1997.

Florentio, Anselmo. “La fiesta de Ascensión en Xoxocotla”, en *El Cuexcomate* N° 22, Cuernavaca, Morelos, 10 de junio de 1991.

Gilly, Adolfo. “Memoria y olvido, razón y esperanza. Sugerencias para el estudio de la historia de las revoluciones”. *Brecha/1*, Otoño 1986. México.

González Casanova, Pablo. “El ciclo legendario del Tepoztécatl” en *Revista Mexicana de Estudios Históricos*, marzo-abril de 1926. Editorial Cultura.

López Monjardin, Adriana. “Cultura política de los campesinos”, en *Coyuntura* N° 42/43, Instituto de Estudios de la Revolución Democrática, México, noviembre-diciembre de 1993.

Montemayor, Carlos. “Dimensión humana de la Historia”, en *Hojas de Amate. Arte y cultura de Guerrero*. N° 1. Agosto-septiembre de 1999.

Olivera de Bonfil, Alicia. “¿Ha muerto Emiliano Zapata? Mitos y leyendas en torno al caudillo”. *Boletín INAH* No. 13, abril-junio, México, 1975.

Ortiz Echaniz, Silvia. “El guadalupanismo en la ciudad de Chihuahua”, *Cuicuilco*. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Nueva época, volumen 7, número 20, septiembre-diciembre, México, 2000.

Paulo Maya, Alfredo y Rosío García. “Mitos sobre el nacimiento y muerte de Emiliano Zapata”, en *Hojas de la Comunidad* 1997,

UNICEDES-UAEM, Cuernavaca, Morelos, 1998.

Paulo Maya, Alfredo. “Está bueno, empezaré la revolución. Leyenda y lucha de Zapata”, en *El Cuexcomate* N° 13, 11 de febrero de 1991.

Periódico Oficial. Órgano del Gobierno del Estado Libre y Soberano de Morelos.

Rajchenberg, Enrique y Catherine Heau-Lambert. “Tierra viene de territorio”. *La Jornada del Campo* N° 56, 26 de febrero de 1997.

Ramírez, Jesús. “Versiones sobre la época revolucionaria. A Zapata hay que cuidarlo, va a hacer otra revolución”. Entrevista al señor Fidel Alarcón. *El Cuexcomate* N° 17, abril de 1991.

Rivas, Francisco. “Nuevos datos arqueológicos del culto a deidades femeninas y masculinas en los cerros del Tepeyac, Zacahuiztco y Yohualtecatl”, *Cuicuilco*. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Nueva época, volumen 7, número 20, septiembre-diciembre, México, 2000.

Rueda Smithers, Salvador. “Administración política y utopía hacendada”, en *Historias* 13. Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, D. F., abril-junio 1986.

Taylor, William. “Morelos: un ejemplo regional de sacerdotes, feligreses e insurrección”, *Historias* 40, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, abril-septiembre 1998.

Turrent, Carmen. “El mito”, en *El Zapatista Ilustrado* N° 6, abril de 1996. Cuernavaca, Morelos.

Valiñas, Leopoldo. “Los diálogos de Juan Diego y la Virgen de Guadalupe”, *Cuicuilco*. Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Nueva época, volumen 7, número 20, septiembre-diciembre, México, 2000.

Bibliografía

Alberoni, Francesco. *Enamoramiento y Amor. Nacimiento y desarrollo de una impetuosa y creativa fuerza revolucionaria*. Editorial Gedisa, México, 1991.

Altamirano, Ignacio Manuel. *El Zarco*. Editorial Concepto, México,

1977.

Altamirano, Ignacio Manuel. *Morelos en el Veladero*. Cuadernos Mexicanos N° 79, coedición SEP-Conasupo, México, s/f.

Álvarez, Juan. *Manifiesto del ciudadano Juan Álvarez a lo pueblos cultos de Europa y América*. Cuadernos Históricos Morelenses, Cuernavaca, Morelos, 1999.

Ávila Espinosa, Felipe. *El pensamiento económico político y social de la Convención de Aguascalientes*. Edición del Instituto Cultural de Aguascalientes-INEHRM, México, 1991.

Ávila Espinosa, Felipe Arturo. *El zapatismo: orígenes y peculiaridades de una rebelión campesina*. Tesis para obtener el grado de doctor en Historia. El Colegio de México, 2000.

Avilés Rodríguez, Jesús. *San Lorenzo Mártir, la Santidad a prueba de fuego. Su templo, monumento histórico en Chamilpa, Morelos*. Cuernavaca, Morelos, 2001.

Azuela, Mariano. *Cien años de novela mexicana*. Ediciones Botas, México, 1947.

Báez-Jorge, Félix. “Tlacatecolotl, Señor del bien y del mal (la dualidad en la cosmivisión de los nahuas de Chicontepepec)”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores). CNCA-Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé. “Héroes culturales e identidades étnicas: tradición mesiánica de mixes y chontales” en *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete y Guillermo Olivier (coordinadores), Universidad Autónoma de México-Centro Francés de Estudios Mexicanos y centroamericanos, México, 2000.

Barreto Mark, Carlos y Bertha Barreto Z. “Un movimiento campesino del siglo XIX, en el poniente de Morelos. Un análisis documental”, en *Memoria. Tercer Congreso Interno*. Centro INAH-Morelos. Cuernavaca, Morelos, 1994.

Barrientos Velasco, Herlinda. “El compadre don Emiliano”, en *Con Zapata y Villa. Tres relatos testimoniales*. Herlinda Barrientos, Ma. Dolores Cárdenas y Guillermo González. INEHRM, México, 1991.

Baudot, Georges. *La pugna franciscana por México*. CNCA-Alianza Editorial Mexicana, colección Los Noventa, México, 1990.

Bazant, Mílada. “Lecturas del porfiriato” en *Historia de la lectura en México*. Ediciones del Ermitaño y El Colegio de México, México, 1988.

- Brading**, David A. *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*. Editorial Taurus, México, 2001.
- Bravo**, Benjamín (comp.), *Diccionario de Religiosidad Popular*. Edición del autor. México. 1992.
- Broda**, Johanna. “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores). CNCA-Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Brunk**, Samuel. “La muerte de Emiliano Zapata y la institucionalización de la Revolución mexicana (1919 - 1940)”, en *Estudios sobre el zapatismo*. Coordinadora: Laura Espejel López. Colección Biblioteca INAH. México, 2000.
- Camacho** de la Torre, María Cristina. *Fiesta de nuestra señora de Guadalupe*. CNCA/Culturas populares e indígenas, México, 2001.
- Campos**, Julieta. *La herencia obstinada, análisis de cuentos nahuas*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Carmagnani**, Marcello. *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Certeau**, Michel de. *La invención de lo cotidiano*. Universidad Iberoamericana. Departamento de Historia-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, 1996.
- Chiu**, Aquiles. “Peones y campesinos zapatistas”, en *Emiliano Zapata y el movimiento zapatista. Cinco ensayos*, varios autores. INAH, México, 1980.
- Díaz**, Lilia. “El liberalismo militante”, en *Historia General de México v. 2*. El Colegio de México, México, 1977.
- Díaz Soto y Gama**, Antonio. *La Revolución Agraria del Sur y Emiliano Zapata su caudillo*. Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, México, 1987.
- Duverger**, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España. Con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Eliade**, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Alianza Editorial-Emecé, Barcelona: 2000.
- Espejo** Barrera, Amador. *Guerrilleros y lugares de Zapata*. PACMYC-Dirección General de Culturas Populares, Xoxocotla, Morelos, 1997.
- Flores Pérez**, Malaquías. “Mi vida, mi familia y recuerdos vagos de

- mi pueblo” en *Tepoztlán. Nuestra historia*, Marcela Tostado (compiladora). INAH, Colección Obra Diversa. México, 1998.
- Fournier**, Dominique. “Toro y toreros, los héroes diabólicos de la transición” en *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete y Guillermo Olivier (coordinadores), Universidad Autónoma de México-Centro Francés de Estudios Mexicanos y centroamericanos, México, 2000.
- Frías**, Heriberto. *Episodios militares mexicanos*. 1ª. edición, 1901. Primera edición en colección “Sepan cuantos...”, editorial Porrúa, México, 1987.
- Friedlander**, Judith. *Ser indio en Hueyapan*. Fondo de Cultura Económica, México, 1977.
- Fromm**, Erich. *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*. Fondo de Cultura Económica, México, 1990.
- Galván** Morales, Hermilo. “Anécdotas de los abuelos” en *Tepoztlán. Nuestra historia*, Marcela Tostado (compiladora). INAH, Colección Obra Diversa. México, 1998.
- Gaona**, Rafael. *El Diablo en Tlayacapan*. Editorial Diana, México, 1994.
- García** Jiménez, Plutarco Emilio. *Cuatro testimonios de veteranos zapatistas*. Unión de Pueblos de Morelos-CNPA-PACMYC-Dirección General de Culturas Populares-Unidad Regional Morelos. Cuernavaca, Morelos, 1995.
- García** Jiménez, Plutarco Emilio. *Tierra Arrasada. La memoria negada de los compañeros de Zapata*. Coedición del CONACULTA-PACMYC con la Universidad Autónoma del Estado de Morelos-UNICEDES y la Universidad Campesina del Sur, México, 2006.
- García** de León Griego, Antonio. “Conjuros y palabras. Algunos aspectos de la idolatría en el norte de Morelos”, en *Memoria Tercer Congreso Interno*, Centro INAH Morelos, Cuernavaca, Morelos, 1994.
- García** Rodríguez, María del Rosío. “El Coyote: Insurgente o Bandido de los Altos de Morelos”, en *Crónica Morelense, Memoria de Ponencias, Tomo II*. Instituto de cultura de Morelos, Cuernavaca, Morelos, 1999.
- García** Rodríguez, María del Rosío, Alma Angélica Campos Valencia y Mario Liévanos Ramos. *Totolapan. Raíces y testimonios*. Coedición de CONACULTA-FONCA-UAEM-Ayuntamiento de Totolapan. Cuernavaca, Morelos, 2000.

Gilly, Adolfo. *La revolución interrumpida*. Ediciones El Caballito, México, 1971.

Giménez, Gilberto. “Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa”, en *Nuevas identidades culturales en México*. Guillermo Bonfil Batalla, coordinador. CONACULTA, México, D. F., 1993.

Giménez, Gilberto. “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”, en *Globalización y regiones en México*, Rocío Rosales Ortega (coordinadora). Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad-FCPys-UNAM-Miguel Ángel Porrúa. Grupo Editorial, México, 2000.

Ginzburg, Carlo. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*. Editorial Océano. 1ª reimpression, México, 2000.

Glockner, Julio. “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl” en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores). CNCA-FCE, México, 2001.

Gómez Pérez, Baltazar. *Isaac Mendicoa “El Tigre del Pedregal”*. Edición del Gobierno del Distrito Federal-Delegación Tlalpan, México, 2003.

González Cedillo, Guillermo. “Cuatro pueblos en la lucha zapatista”, en *Con Zapata y Villa. Tres relatos testimoniales*. Herlinda Barrientos, Ma. Dolores Cárdenas y Guillermo González Cedillo. INEHRM, México, 1991.

González Navarro, Moisés. *Anatomía del poder en México (1848-1853)*. El Colegio de México, México, 1977.

Gruzinski, Serge. *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. Fondo de Cultura Económica, México, 1995.

Gruzinski, Serge. *Los hombres dioses de México. Poder indio y sociedad colonial siglos XVI-XVII*, INAH, México, 1988.

Guerrero Tapia, Alfredo. “Representaciones sociales, movimientos sociales, ruptura y constitución de sujetos” en *Del pensamiento social a la participación. Estudios de psicología social en México*, Salvador Arciga Bernal et al., SOMEPSO-Universidad Autónoma de Tlaxcala-UNAM-UAM-I, México.

Harris, Marvin. *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*. Alianza Editorial, 1ª edición, 2ª reimpression, México, 1992.

Heau de Giménez, Catalina. *Así cantaban la revolución*. CNCA-Editorial Grijalbo, México, 1991.

- Hentschel** Ariza, Elizabeth y Juan Pérez Quijada. *Estructura en el cambio. Estudio procesual de la vida política en Ocuituco*. UAM Izta-palapa, Cuadernos Universitarios 33, México, 1986.
- Hernández** Chávez, Alicia. *Anenecuilco. Memoria y vida de un pueblo*. El Colegio de México, 1ª edición, México, 1991.
- Hernández** Chávez, Alicia. *Anenecuilco. Memoria y vida de un pueblo*. Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México. 2ª edición, México, 1993.
- Herrejón** Peredo, Carlos. “Construcción del mito de Hidalgo” en *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete y Guillermo Olivier (coordinadores), Universidad Autónoma de México-Centro Francés de Estudios Mexicanos y centroamericanos, México, 2000.
- Hobsbawm**, Eric. *Rebeldes Primitivos*. 1ª ed. inglesa 1959. Ariel Quincenal, Barcelona, 2ª edición, 1974.
- Hobsbawm**, Eric. *Bandidos* 1ª ed. Inglesa, 1969, Ariel Quincenal, Barcelona, 1976.
- Horcasitas**, Fernando. *De Porfirio Díaz a Zapata. Memorial náhuatl de Milpa Alta*. Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989.
- Huerta**, María Teresa. “Los hacendados y el poder” en *Historia* 14, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del INAH, México, D. F., jul-sep 1986.
- Huerta**, María Teresa. *Empresarios del azúcar en el siglo XIX*. Instituto Nacional de Antropología e Historia-Colección Divulgación, México, 1993.
- Huicochea** Vázquez, Liliana. *Recopilación de oraciones y cantos religiosos en Tlayacapan*. Manuscrito. Diciembre de 1989.
- Inclán**, Luis G. *Astucia (a través de tres personajes de la novela)*, Selección e introducción de José de J. Nuñez. Biblioteca del Estudiante Universitario-UNAM, México, 1994.
- Kennet** Pittman, DeWitt. *Hacendados, campesinos y políticos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- King**, Rosa. *Tempestad sobre México*. CNCA-Mirada Viajera. México, 1998.
- Lafaye**, Jacques. *Mesías, cruzadas, utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*. Fondo de Cultura Económica, 2ª edición, México, 1997.
- León-Portilla**, Miguel. *Los manifiestos en náhuatl de Emiliano Za-*

- pata*. UNAM/Gobierno del Estado de Morelos. México, 1996.
- León-Portilla**, Miguel. *Tonantzin Guadalupe*. Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Ley General Sobre Libertades Municipales**. Edición del DIF Morelos, 1986.
- Leyes y decretos zapatistas**. Ediciones Antorcha, México, 1987.
- Lockhart**, James. *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVII*. Fondo de Cultura Económica. México, 1999.
- Loera** Cabeza de Vaca y Anaité Monteforte Iturbe. *Catálogo de Retablos virreinales del estado de Morelos: un registro para la conservación del patrimonio*. Tesis de licenciatura de la Escuela Nacional de Conservación, Restauración y Museografía Manuel del Castillo Negrete-INAH-SEP. Mecanografiada. México, 1999.
- López Austin**, Alfredo. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*. UNAM-IIIH, México, 1989.
- López Austin**, Alfredo. “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores). CNCA-Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- López González**, Valentín. *Los compañeros de Zapata*. Ediciones: Gobierno del Estado Libre y Soberano de Morelos, colección “Tierra y Libertad”, Cuernavaca, Morelos, 1980.
- López Palacios**, Juan. “El caballo blanco” en *Relatos de Xoxocotla*. UNAM/Instituto de Investigaciones Antropológicas. Colección Textos, Serie Antropología e Historia Antigua: 1, 1998.
- Luna**, Lucino. *Anenecuilco desconocido*. Consejo del Patrimonio Histórico de Anenecuilco-PACMYC-Dirección de Centros Regionales-Universidad Autónoma de Chapingo, Cuernavaca, Morelos, 1998.
- Luna**, Lucino. *Anenecuilco, un pueblo con historia*. Edición del H Ayuntamiento de Villa de Ayala, 2000-2003, México, 2002.
- Maldonado**, Luis. *Introducción a la religiosidad popular*. Editorial Sal Terrae, Colección Presencia Teológica. Barcelona, 1985.
- Maldonado Jiménez**, Druzo. *Cuauhnáhuac y Huaxtepec (tlahuicas y xochimilcas en el Morelos prehispánico)*. CRIM-UNAM, México, 1990.
- Maldonado Jiménez**, Druzo. *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Tlahuicas y xochimilcas de Morelos siglo XII-XVII*. UNAM-Instituto de Investigaciones Antropológicas, México, 2000.
- Martínez**, José Luis. “México en busca de su expresión”, en *Historia General de México*. El Colegio de México, México, 1977.

- Marroquín**, Enrique. *La Cruz Mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena*. Palabra Ediciones-UABJO. Oaxaca, Oaxaca, 1989.
- Medina** Hernández, Andrés. “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores). CNCA-Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Minos** Campuzano, Mateo. “Ricardo Sánchez en el estado de Morelos” en *Ricardo Sánchez en Morelos*, recopilación de Ricardo Zúñiga. Edición Gobierno del estado de Morelos, 1993.
- Molina** Cardona, Mauricio (presentación, selección y notas). *Breve colección de poesía insurgente*. SEP-INBA, México, 1985.
- Morayta** Mendoza, Luis Miguel. *Chalcatzingo. Persistencia y cambio de un pueblo campesino*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, s/f.
- Morayta** Mendoza, Luis Miguel. *Los toros. Una tradición de gusto y reciprocidad de los campesinos morelenses*. Colección Divulgación-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1992.
- Morayta** Mendoza, Luis Miguel. “Los doce pares de Francia. Una obra popular de evangelización, recreación y valores tradicionales”, en *Los doce pares de Francia. Historia para teatro campesino en tres noches. Reproducción facsimilar de un libreto popular*. Ediciones del Gobierno del Estado de Morelos, 1994.
- Muchembled**, Robert. *Historia del diablo*. Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Historia, México, 2000.
- Navarrete** Linares, Federico. “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano” en *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete y Guillermo Olivier (coordinadores), Universidad Autónoma de México-Centro Francés de Estudios Mexicanos y centroamericanos, México, 2000.
- Nebel**, Richard. *Santa María Tonantzin Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. Fondo de Cultura Económica, Colección Obras de Historia, México, 1995.
- Nutini** G. Hugo y Barry L. Isaac. *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*. Instituto Nacional Indigenista, México, 1974.
- Parker**, Cristian. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica, Chile, 1996.
- Pastor**, Rodolfo. “Desamortización, regionalización del poder y

- guerra de castas, 1822 a 1862: un ensayo de interpretación”, en *Poder local, poder regional*. Compiladores: Jorge Pádua y Alain Vanneph. El Colegio de México-CEMCA, México, 1986.
- Paz**, Octavio. *Libertad bajo palabra*. Fondo de Cultura Económica-Cultura SEP, Lecturas Mexicanas 4. México, 1983.
- Peña**, Guillermo de la. *Herederos de promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*. Ediciones de la Casa Chata - Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, 1980.
- Peña**, Guillermo de la. “Poder local, poder regional: perspectivas socioantropológicas”, en *Poder local, poder regional*, compiladores Jorge Pádua y Alain Vanneph. El Colegio de México-EMCA, México, 1986.
- Pérez Montfort**, Ricardo. “La Unión de Revolucionarios Agraristas del Sur (unos zapatistas después de la muerte de Emiliano Zapata)”, en *Morelos, cinco siglos de historia regional*. Coordinador: Horacio Crespo. CEHAM-UAEM. México, 1984.
- Pérez Montfort**, Ricardo. “Los estereotipos y la educación posrevolucionaria (1920 - 1930)”, en *Avatares del nacionalismo cultural (cinco ensayos)*. CIESAS-CIDHEM, México, 2000.
- Pérez Montfort**, Ricardo. “Imágenes del zapatismo entre 1911 y 1913”, en *Estudios sobre el zapatismo*, Laura Espejel López (coordinadora). Colección Biblioteca del INAH, México, 2002.
- Pérez Taylor**, Rafael. *Entre la tradición y la modernidad: Antropología de la memoria colectiva*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996.
- Peza**, Juan de Dios. *Hogar y patria. El arpa del amor*. Editorial Porrúa, México, 1998.
- Pineda** Enríquez, Juventino. *Morelos Legendario*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Culturas Populares-PACMYC, 2ª edición facsimilar, Cuernavaca, Morelos, 1998.
- Pineda** Gómez, Francisco. *La irrupción zapatista. 1911*. Ediciones Era, México, 1997.
- Pineda** Gómez, Francisco. *La revolución de fuera (segunda parte: 1912-1914). Historia de la guerra zapatista y análisis del discurso*. Tesis de grado para optar por el doctorado en antropología. Material mecanografiado, México, 2002.
- Pineda** Gómez, Francisco. “Guerra y cultura: el antizapatismo en el gobierno de Madero” en *Estudios sobre el zapatismo*, Laura Espejel

- López (coordinadora). Colección Biblioteca del INAH, México, 2002.
- Popoca** y Palacio, Lamberto. *Historia del Bandalismo en el Estado de Morelos*. Tipográfica Guadalupana, Puebla, 1912.
- Pury-Toumi**, Sybille de. *De palabras y maravillas*. Conaculta-Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Colección Regiones, México, 1997.
- Quiroz** Malca, Haydée. *Fiestas, peregrinaciones y santuarios en México*. Conaculta-Culturas Populares, México, 2000.
- Ramírez** Castañeda, Elisa. “Collage o modelo para armar alrededor del Tigre de Alica” en *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete y Guillermo Olivier (coordinadores), Universidad Autónoma de México-Centro Francés de Estudios Mexicanos y centroamericanos, México, 2000.
- Ramírez** Melgarejo, Ramón. “La bola chiquita, un movimiento campesino” en *Los campesinos de la tierra de Zapata*. Tomo I. SEP-INAH, México, 1974.
- Reina**, Leticia. *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*. Siglo XXI editores, México, 1988.
- Respuesta de los propietarios de los distritos de Cuernavaca y Morelos a la parte que les concierne en el Manifiesto del señor general D. Juan Alvarez. Edición de Valentín López González en Cuadernos Históricos Morelenses, Cuernavaca, Morelos, 2000.**
- Rico** Medina, Samuel. “La ingestión de peyote entre los mulatos en Cuautla durante la primera mitad del siglo XVI. El caso de la mulata Magdalena en 1614”, en *Memoria. Tercer Congreso Interno*. Centro INAH-Morelos, Cuernavaca, Morelos, 1994.
- Robles**, Pablo “Perroblillos”. “Los plateados de Tierra Caliente”, en *Morelos. Literatura Bajo el Volcán. Poesía y narrativa (1871 - 1990)*, de Lorena Careaga Viliesid. CNCA-Letras de la República. México, 1991.
- Rodríguez** de Gante, José Luis. *La familia Evangelista y su cofradía del pueblo de Jiutepec. 1793-1872*. Tesis para obtener el grado de licenciado en historia, Facultad de Humanidades de la UAEM, mecanoscrito, Cuernavaca, Morelos, 2006.
- Rojas**, Pedro. *Efemérides o sea Acontecimientos más notables desde mayo de 1864*. s/f.
- Rosas**, María. *Tepoztlán, crónica de desacatos y resistencia*. Ediciones Era, México, 1997.
- Rude**, George. *La Europa Revolucionaria*. Siglo XXI editores, Mé-

xico, 1983.

Rueda Smithers, Salvador. “La dinámica interna del zapatismo. Consideraciones para el estudio de la cotidianidad campesina en el área zapatista”, en *Morelos cinco siglos de historia regional*, coordinador Horacio Crespo. CEHAM-UAEM, México, 1984.

Rueda Smithers, Salvador. *El diablo de Semana Santa. El discurso político y el orden social en la ciudad de México*. INAH, Colección Divulgación, México, 1991.

Rueda Smithers, Salvador. *El paraíso de la caña. Historia de una construcción imaginaria*. Colección Biblioteca del INAH, México, 1998.

Rueda Smithers, Salvador. “Emiliano Zapata, entre la historia y el mito” en *El héroe entre el mito y la historia*, Federico Navarrete y Guillermo Olivier (coordinadores), Universidad Autónoma de México-Centro Francés de Estudios Mexicanos y centroamericanos, México, 2000.

Ruiz de Alarcón, Hernando. *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España. Escrito en 1629*. Secretaría de Educación Pública/Cien de México, México, 1988.

Salinas, Miguel. *Historias y Paisajes Morelenses*. Edición de Ernestina Salinas, México, 1981.

Sánchez Ascencio, Pilar. “Aspectos históricos de la religiosidad popular en Tepoztlán”, en *Memoria Tercer Congreso Interno*. Centro INAH Morelos, Cuernavaca, Morelos, 1994.

Sánchez Lamego, Miguel A. *Historia militar de la revolución zapatista bajo el régimen huertista*. INEHRM, México, 1979.

Sánchez Lara, Rosa María. *Los retablos populares. Exvotos pintados*. Instituto de Investigaciones Estéticas-Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.

Sardo, Joaquín. *Relación Histórica del Santo Cristo, del santuario y convento de Chalma*. Primera edición, 1810. 4ª edición, México, 1978.

Solares Robles, Laura. *Bandidos somos y en el camino andamos. Bandidaje, caminos y administración de justicia en el siglo XIX. 1821-1855. El caso de Michoacán*. Instituto Michoacano de Cultura-Instituto de Investigaciones “Dr. José María Luis Mora”, Morelia, Michoacán, 1999.

Sotelo Inclán, Jesús. *Raíz y razón de Zapata*. Edición de la Comisión

- Federal de Electricidad, México, 1981.
- Taibo**, Paco Ignacio. *Cosa Fácil*. Grijalbo, México, 1977.
- Tapia** Uribe, Medardo y David Moctezuma Navarro. *Cultura política: aprendizaje de un pueblo indígena*. CRIM-UNAM, Cuernavaca, Morelos, 1991.
- Teja** Zabre, Alfonso. *Morelos*. Editorial Espasa-Calpe, colección Austral, Buenos Aires, 1946.
- Thompson**, E. P. *Tradicón, revuelta y consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Editorial Crítica, 2ª edición, Barcelona, 1984.
- Tutino**, John. “Cambio social agrario y rebelión campesina en el México decimonónico, el caso de Chalco”, en *Revuelta, rebelión y revolución*, Friedrich Katz (compilador). Ediciones Era, México, 1999.
- Uribe**, José Beato. *P. David Uribe Velasco. Vida y martirio*. Edición de autor, 1996.
- Vanderwood**, Paul. *Desorden y Progreso. Bandidos, policías y desarrollo mexicano*. Editorial Siglo XXI, México, 1986.
- Varela**, Roberto. “Estructuras de poder en comunidades de Morelos” en *Poder local y poder regional*. Compiladores: Jorge Pádua y Alain Vanneph. El Colegio de México-CEMCA, México, 1986.
- Victoria**, José Guadalupe. “Sobre algunos santuarios novohispanos”, en *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, coordinadores Clara García y Manuel Ramos. INAH-UIA-CONDUMEX, México, 1997.
- Videla**, Gabriela. *Sergio Méndez Arceo, Un señor obispo*. Ediciones Nuevo Mar, México, 1984.
- Villa-Señor** y Sánchez, Joseph Antonio de. *Theatro Americano. Descripción general de los reynos y provincias*. Primera edición 1746. Edición y notas de Valentín López González. Summa Morelense, México, s/f.
- Villaseñor**, Alejandro. “Memoria política y estadística de la prefectura de Cuernavaca presentada al superior gobierno del Estado Libre y Soberano de México por el Lic. Alejandro Villaseñor, prefecto del propio Distrito”, en *Pueblos en el siglo XIX a través de sus documentos*. Brígida von Mentz (compiladora). Cuadernos de la Casa Chata 130, CIESAS, México, 1986.
- Villoro**, Luis. *El proceso ideológico de la revolución de independencia*. UNAM, México, 1984.

Viqueira Albán, Juan Pedro. *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*. Fondo de Cultura Económica, Sección de Obras de Historia, México, 2000.

Von Clausewitz, Claus. *Arte y ciencia de la guerra*. Editorial Grijalbo, México, 1972.

Von Mentz, Brígida (compiladora). *Pueblos en el siglo XIX a través de sus documentos*. Cuadernos de la Casa Chata 130, CIESAS, México, 1986.

Von Mentz, Brígida. *Pueblos de indios, mulatos y mestizos 1770 - 1870. Los campesinos y las transformaciones protoindustriales en el poniente de Morelos*. Ediciones de la Casa Chata, México, 1988.

Von Mentz, Brígida. *Trabajo, sujeción y libertad en el centro de la Nueva España*. CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, grupo editorial, México, 1999.

Warman, Arturo. *...Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el estado nacional*. Ediciones de la Casa Chata. 2ª edición, México, 1978.

Warman, Arturo. "El proyecto político del zapatismo" en *Revolución, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*. Friedrich Katz (compilador). Ediciones Era, México, 1988.

Weber, Max. *Sociología de la Religión*. Editorial Colofón, México, 1988.

Weber, Max. *El político y el científico*. Ediciones Coyoacán, México, 1994.

Weckman, Luis. *La herencia medieval de México*. Fondo de cultura Económica-El Colegio de México, México, 2ª ed., primera reimpresión, 1996.

Womack, John. *Zapata y la revolución mexicana*. Editorial Siglo XXI.

Semblanza del autor

Víctor Hugo Sánchez Reséndiz nació en la ciudad de México en 1959 y radica en el estado de Morelos desde 1988. Estudió Sociología en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Ha recibido diversos reconocimientos por su trabajo de acucioso investigador de la historia y las tradiciones de Morelos y está dedicado básicamente a la investigación y difusión de la situación social del estado de Morelos.

Colaboró en el libro colectivo *Contribuciones a la investigación en el estado de Morelos* publicado por el Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM, con el ensayo “La tradición y la modernidad como una forma de construir la autonomía y la modernidad” y en *The Journal of Aesthetic & Protest* con el artículo “Emiliano Zapata: la memoria de la resistencia”. Su tesis *Identidad, autonomía y comunidad en Morelos* se encuentra en preparación de publicación.

Actualmente en su área de investigación se ha enfocado a comprender los procesos sociales relacionados con la rápida urbanización del estado de Morelos, por lo que ha realizado un diagnóstico social sobre los ejidos de Cuernavaca impactados por el crecimiento urbano. Dicha investigación ha sido publicada en la revista electrónica de ciencias sociales *Cultura y representaciones sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*. Basado en ese trabajo se realizó el documental *Ejidos urbanizados de Cuernavaca*.

Ha participado, además, en la investigación y la realización del guión de diversos documentales para el Canal Tres de televisión del gobierno del estado de Morelos. *Ser Ferrocarrilero* y *Las Ferias de Cuaresma* son un ejemplo de ellos; también

ha trabajado con diversas agrupaciones civiles y campesinas con quienes elaboró los documentales *Sembrando la lucha en los pueblos de Morelos*, *Tierra de Maíz* y *Agustín Lorenzo*.

Coordinó el suplemento *El Cuexcomate*, suplemento de las culturas populares publicado en el diario *El Regional del Sur* y ha participado activamente en el periodismo cultural regional ya sea fundando o siendo miembro del consejo editorial de diversas revistas y suplementos: *El Zapatista Ilustrado*, *Nuestra Tierra* y *Bajo el Volcán* del diario *La Unión de Morelos*, entre otros. En el suplemento *Librepensamiento ciudadano* del periódico *La Jornada de Morelos*, trabajó como difusor del conocimiento generado en las ciencias sociales.

Fue becario del Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana (INEHRM) en la generación 2000-2001 y del Fondo Estatal para la Cultura y las Artes de Morelos en el 2001-2002.

Su libro *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*, en su primera edición, fue muy bien recibido en tierras zapatistas.

Índice

Prólogo.....	7
Introducción.....	13
Capítulo I	
Resistencia cultural, identidad y palabra.....	29
-Rebeldes y fe	
-Conformación de la identidad	
-La voz de los de abajo	
-El zapatismo y la voz de los pueblos	
-Tomar la historia, tomar la palabra y ejercer poder	
-Anexo:	
Primer manifiesto: A los jefes, oficiales y soldados de la División Arenas	
Segundo manifiesto: Circular a los pueblos oprimidos en la zona de operaciones de la División Arenas	
Capítulo II	
Los espacios territoriales de la resistencia.....	45
-El territorio como espacio cultural	
-Territorios en disputa	
-Los pueblos	
-Los tiempos de la esclavitud y persistencia de la memoria	
-Aumento de trabajo asalariado, ¿pérdida de libertad?	
-Los pueblos como espacios de identidad	
-El núcleo duro de la cultura pueblerina	
-Haciendas y pueblos	
-Recreación y re-creación de ser pueblo	
-Los pueblos, punto de partida del proyecto político zapatista	
-Los pueblos, espacio fundamental de la identidad y creación cultural	

Capítulo III

Alejados de las prácticas y altaneros ante el sacerdote.....83

- Pueblos e iglesia, del Siglo XIX a la revolución
- Testimonios sobre el papel de los sacerdotes
- Una resistencia simbólica: apariciones de cristos, santos y vírgenes
- ¿Qué es una aparición?
- Totolapan: el Santo Cristo Aparecido
- San Andrés de la Cal: una imagen se renueva
- Tlalnepantla: el Cristo de la Preciosa Sangre, el que se renovó a sí mismo
- El Señor de Tula
- Un ejemplo de resistencia simbólica, el retablo de Huazulco

Capítulo IV

Fiesta e identidad.....107

- El santo patrono y la conformación de la identidad comunitaria
- Conformación de la identidad regional y las ferias de los santuarios
- Los toros
- La red social alrededor de los toros
- Los toros y la revolución
- Los corridos: el versar de los pueblos
- Fin de la fiesta

Capítulo V

El regreso de los dioses:

Antonio Pérez, Tepoztécatl y Agustín Lorenzo.....143

- Hombre-dios
- Reconstitución de espacios sagrados
- El diablo
- Antonio Pérez
- Tepoztécatl o la persistencia de ritos prehispánicos
- Las leyendas del Tepozteco
- De los Plateados hasta Agustín Lorenzo. La construcción de un discurso de resistencia en los pueblos del sur

- Héroes culturales independentistas: Pedro Ascencio, José María Morelos y Agustín Lorenzo
- José María Morelos, el nigromante
- Morelos y Agustín Lorenzo en El Veladero
- Pedro Ascencio, ¿compañero de lucha de Agustín Lorenzo?
- Agustín Lorenzo, ¿personaje arquetípico de caudillos insurgentes?
- Bandolerismo y cultura campesina
- El Príncipe de los Montes, ¿un antecedente de Agustín Lorenzo?
- El Coyote, un bandido independentista
- Bandolerismo y conflicto social: el caso de Chinconcuac y San Vicente
- Los plateados
- El bandolero Agustín Lorenzo en la tradición oral: su pasado indígena
- Versiones de la vida y hazañas de Agustín Lorenzo
- Las tapazones de Agustín Lorenzo
- La impronta libertaria en la leyenda de Agustín Lorenzo
- Agustín Lorenzo en la palabra escrita
- La *Loa a Agustín Lorenzo*
- El guión de la *Loa a Agustín Lorenzo*
- Porqué se remonta Agustín Lorenzo
- Rechazo a la injusticia social
- El llamado a liberarse del yugo
- Él volverá

Capítulo VI

El liberalismo popular;

la República Indiana y el “antigachupinismo”.....241

- El contexto social al que llega el liberalismo: disputa por la tierra e impugnación del orden
- La disputa por la tierra y la impugnación del orden en la memoria de los pueblos
- El liberalismo radical en las tierras surianas
- La *Loa a Agustín Lorenzo* y el liberalismo

- La construcción de la historia. Versiones populares de la independencia y el “antigachupinismo”
- Celebrando el centenario en el seno del pueblo
- Un conflicto antiespañol en Yautepec, durante el centenario
- Estallada la revolución, se manifiesta el antiespañolismo

Capítulo VII

La guerra es un salto al vacío, una esperanza de salvación.....263

- La ruptura
- El vértigo de la revolución
- El anuncio de la guerra
- Reproducir las formas rituales, recuperar espacios sociales
- Lucha entre el bien y el mal. La guerra y los espacios sagrados definieron los campos y la justeza de la lucha
- La Virgen de Guadalupe: expresión de una identidad nacional y regional
- La Guadalupe entre los zapatistas
- La profanación de los templos
- Las imágenes de los santos en la guerra

Capítulo VIII

Emiliano Zapata, el mito.....307

- El nacimiento y la predestinación
- El nacimiento de Zapata según una versión indígena de Tetelcingo
- El caballo de Xoxocotla
- La muerte de Zapata
- El compadre árabe
- La señora que avisa
- Y Zapata... ¿murió?
- Necesidad del mito
- La muerte derrotada

Bibliografía.....343

Fondo Editorial



BORDA CULTURA
INSTITUTO DE CULTURA DE MORELOS

De rebeldes fe

Identidad y formación de la conciencia zapatista

editado por el Instituto de Cultura de Morelos
y la Editorial la rana del sur, S. A. de C. V.
se terminó de imprimir en octubre de 2006
en los talleres de Digital Oriente, S. A. de C. V.,
Calle 20, Manzana 105, Lote 11,
Colonia José López Portillo,
México, D. F.

La impresión se hizo sobre
papel bond ahuesado de 90 gramos
con fuentes Times New Roman
de 9, 10, 11 y 18 puntos.

