

EL COLEGIO DE MORELOS HOY

una tradición de humanistas

ensayos de

Federico Patán ♦ Pablo Escalante Gonzalbo ♦ Alberto Constante

Armando Josué López Benítez ♦ Tatiana Valdez Bubnova

Wendy Lucía Morales Prado ♦ José Manuel Meneses Ramírez ♦ Martha Gabriela

Mendoza Camacho ♦ Baruc Martínez Díaz ♦ Fabiola Meléndez Guadarrama

El Colegio de Morelos hoy: una tradición de humanistas / Leticia Neria Monroy comp. – – Primera edición.
– – México: El Colegio de Morelos, 2025.

236 pp; 20 x 27 cm

ISBN: 978-607-2639-06-5

1. Compilación 2. Humanidades 3. Ciencias sociales

El Colegio de Morelos hoy: una tradición de humanistas

D.R. de la edición © El Colegio de Morelos

Av. Morelos sur 154, esq. Amates, col. Las Palmas,

C. P. 62050, Cuernavaca, Morelos, México.

+52 777 318 0126 | +52 777 318 0127

www.elcolegiodemorelos.edu.mx

Primera edición, agosto de 2025.

ISBN: 978-607-2639-06-5

Imagen de cubierta: Gerardo Murillo Coronado “Dr. Atl”,

La vista de los volcanes desde el camino a Cuernavaca, 1958. Temple sobre
madera, 102.2 x 133.3 cm. Colección Fundación Amparo-Museo Amparo,
Puebla, México.

Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Bellas Artes
y Literatura, 2025.

Diseño de cubierta: Montserrat Ruíz Cabañas Chávez.

Leticia Neria Monroy

Edición

Montserrat Ruíz Cabañas Chávez

Diseño y formación editorial

Susana Espinosa Martínez

Maquetación y cuidado de la edición

Yutzil Edrei Delgado Castañeda

Cuidado de la edición



Creemos que el conocimiento es un bien público y común, por ello, los libros editados en
El Colegio de Morelos están disponibles en **acceso abierto y gratuito** en
<http://editorial.elcolegiodemorelos.edu.mx>.

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la portada, puede ser reproducida, almacenada o
transmitida en manera alguna ni por ningún medio, sin permiso previo del editor.

Hecho en México.

Descargo de responsabilidad

Los ensayos reunidos en este volumen se reproducen tal como fueron publicados originalmente, sin que su incorporación implique revisión, reedición o actualización alguna. Por ello, cada texto puede presentar variaciones en los criterios editoriales y metodológicos empleados. La responsabilidad de citar y referenciar adecuadamente corresponde a cada uno de los autores.

Contenido

El Colegio de Morelos, a una década	6
Carlos Barreto Zamudio	

Agradecimientos	8
------------------------	----------

PRIMERA PARTE

LEGADO

NOTAS EN TORNO DE LA RESEÑA	10
Federico Patán †	

HUMANISMO Y ARTE CRISTIANO-INDÍGENA	21
--	-----------

La cultura emblemática entre colegiales, artistas y otros miembros
de las elites nahuas del siglo XVI
Pablo Escalante Gonzalbo

EL OSCURO HUMMUS DE LA TIERRA	51
Alberto Constante	

SEGUNDA PARTE

PRESENTE

LA REVOLUCIÓN OLVIDADA	60
-------------------------------	-----------

Emiliano Zapata en la memoria de los pueblos del Sur
Armando Josué López Benítez

CÓDICES DE CUERNAVACA:	90
-------------------------------	-----------

Representación social y política territorial en la 1.a mitad del siglo XVI
Tatiana Valdez Bubnova

LOS BANDOLEROS EN LA LITERATURA HISPÁNICA Y EN LA CULTURA LITERARIA MORELENSE	119
Wendy Lucía Morales Prado	

TERCERA PARTE
COLABORACIÓN

HERMENÉUTICA DE LOS CUERPOS DESDE LA ÓPTICA DE MICHEL FOUCAULT	151
José Manuel Meneses Ramírez	

LA <i>PERFORMANCE</i> COMO EXPERIENCIA DE VIDA	197
Estudios sobre <i>performance art</i>	
Martha Gabriela Mendoza Camacho	

EL MOVIMIENTO ZAPATISTA Y SU RELACIÓN CON LA LENGUA NÁHUATL	207
Baruc Martínez Díaz	

“NUESTROS ABUELOS VINIERON DE CUBA”	221
Relatos de extranjería sobre las personas afrodescendientes en el oriente del actual estado de Morelos	
Fabiola Meléndez Guadarrama	

El Colegio de Morelos, a una década

La publicación de este libro tiene un carácter conmemorativo a la vez que reflexivo. A diez años de la creación de El Colegio de Morelos —establecido el 26 de agosto de 2015—, se abre la oportunidad de hacer un balance del trayecto recorrido y, al mismo tiempo, de trazar con claridad los horizontes para su consolidación.

Nacido como un centro público de estudios, principalmente de posgrado, especializado en ciencias sociales y humanidades, El Colegio ha transitado una década de construcción institucional que hoy se vislumbra como un espacio de pensamiento crítico, de diálogo interdisciplinario, de investigación socialmente pertinente y de vinculación con las comunidades y los procesos culturales del territorio morelense, así como con los grandes temas de la entidad y del país.

Corren tiempos que, a la vez que se refuerzan las disciplinas fundacionales, abren también nuevos horizontes de conocimiento, acordes con los desafíos contemporáneos. Estudios sobre derechos de los pueblos originarios, interculturalidad, medio ambiente, género, memoria histórica, patrimonio biocultural, entre otros, permiten a El Colegio expandir su campo de acción y fortalecer su incidencia en la vida pública del estado, la región y el país. Esta apertura no es dispersión, sino la proyección de una vocación humanista que se reconfigura en el presente para enfrentar nuestro tiempo.

El libro *El Colegio de Morelos hoy: una tradición de humanistas* da cuenta de esa trayectoria y expresión de una identidad colectiva en evolución. Articulado en tres secciones —Legado, Presente y Colaboración—, el volumen reúne textos que abordan temas centrales en la vida intelectual de El Colegio: historia social, arte indígena, historiografía pedagógica, literatura regional, estudios de *performance*, filosofía política, zapatismo, lengua náhuatl y memoria afromexicana, entre otros.

El Colegio de Morelos, hoy, defiende una convicción esencial: el conocimiento como bien público y común. En coherencia con ello, promueve el acceso a sus publicaciones, la incidencia social de la investigación, la vinculación con instituciones académicas,

colectividades y actores públicos, así como la formación de una ciudadanía crítica y comprometida. Desde su carácter autónomo y su vocación regional, a la vez que universal, se consolida como un espacio para pensar y transformar la realidad.

Celebrar estos diez años no es un acto nostálgico. Si bien reivindicamos el legado intelectual de nuestra institución antecedente, el CIDHEM, este es un llamado a sostener un proyecto académico, fortalecer las bases institucionales y proyectar a El Colegio de Morelos como un referente. Esta obra conmemorativa es, en ese sentido, tanto un balance como una propuesta. Una invitación a reconocernos en lo que hemos sido, y a imaginar nuestro futuro.

Carlos Barreto Zamudio

Rector

Cuernavaca, Morelos, 8 de agosto de 2025

Agradecimientos

En esta compilación, que conmemora la primera década de vida de El Colegio de Morelos, deseo expresar mi profundo agradecimiento a los autores por las facilidades brindadas para la reproducción de sus capítulos, en especial a quienes fueron parte de la tradición humanista en Morelos a través del Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM), antecedente de nuestra actual institución.

Reconozco con aprecio y gratitud a los doctores Pablo Escalante Gonzalbo y Alberto Constante López, figuras destacadas en los campos de la Historia del Arte y la Filosofía, respectivamente, por su generosa disposición que hizo posible la inclusión de sus trabajos en esta obra. Valoro también a Constanza Patán, por permitirnos reproducir parte del legado del Dr. Federico Patán, entrañable poeta, narrador y ensayista.

Mi consideración a las y los intelectuales que hoy forman parte de esta casa de estudios: los doctores Armando Josué López Benítez, Tatiana Valdez Bubnova y Wendy Lucía Morales Prado, por su valiosa contribución académica. Asimismo, destaco la aportación de las y los doctores José Manuel Meneses Ramírez, Martha Gabriela Mendoza Camacho, Baruc Martínez Díaz y Fabiola Meléndez Guadarrama, quienes con entusiasmo y compromiso contribuyen al futuro de nuestra institución.

Un renglón especial a la Dra. Fabiola Hernández Flores por su apoyo constante, su dedicación y su eficaz gestión para la obtención de los permisos relacionados con la portada de este libro.

Finalmente, extendiendo mi gratitud al Museo Amparo y al Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura por facilitar generosamente el uso de la obra *La vista de los volcanes desde el camino a Cuernavaca* de Gerardo Murillo, Dr. Atl, que ilustra dignamente esta publicación.

Leticia Neria Monroy

PRIMERA PARTE

LEGADO

NOTAS EN TORNO DE LA RESEÑA¹

Federico Patán †²

1. Publicado originalmente en *Partir de Ítaca y otros ensayos literarios* (México: CIDHEM, 2005).

2. Fue director del Seminario “Exploradores del Cuento” del posgrado en Literatura del CIDHEM y profesor del Departamento de Letras Modernas en el posgrado de la FFYL, de la UNAM.

Decimos “crítica” y suponemos conocer el significado pleno de la palabra. Pero esta palabra, junto con muchas otras, gusta de proponernos alternativas en su empleo, ligeras modificaciones o ajustes que incrementan la riqueza de un idioma. Dónde coloquemos la palabra y con cuál intención determina, al menos en parte, el sentido que adquiera. Si al diccionario me atengo, el término en su origen griego definía a un juez o discerniente, capaz de separar dos elementos entre sí mediante una comparación. No es imposible trazar una línea de continuidad entre ese significado primero y los que hoy solemos atribuirle a dicho sustantivo. Y es indispensable ese plural, “los”, porque el término se abre a las siguientes posibilidades: censurar lo hecho o dicho por alguna persona, opinar sobre este o aquel asunto y, ya en nuestros terrenos, “cualquier juicio formado sobre una obra de literatura o arte”, en cita que hago del Diccionario de la Real Academia.

“Cualquier juicio” asegura la cita. La afirmación no deja de inquietarme, pues si bien sirve como definición amplia y cómoda del acto cumplido, asimismo incluye toda suerte de opinión vertida en torno de una obra. Cuando una persona se limita a informar que una novela “me gustó” o “no me gustó” está ejerciendo ya la crítica, adelantando una opinión. No lo niego, pero no me basta. No me basta porque necesito que lo dicho explique la causa de ese gusto o disgusto, que se le dé basamento en hechos analizados con precisión, hechos surgidos necesariamente de la lectura pero no exclusivamente de ella. Me explico. Para obtener provecho de una crítica, es indispensable que ésta me ilumine respecto a los mecanismos o los sentidos o las bellezas de un texto, de manera que pueda yo ir a él o volver a él con ojos menos candorosos. Si la crítica no enriquece mi comprensión de un libro, carece de utilidad. De aquí la conveniencia de indagar ahora en un diccionario de términos literarios, capaz de darle mayor

precisión a estos conceptos. Elijo el de J. A. Cuddon y lo cito: crítica es “el arte o la ciencia dedicado a la comparación y análisis, a la interpretación y evaluación de obras literarias” (207). La gama de posibilidades ha crecido: ahora ya se habla de comparación, de análisis, de interpretación y de evaluación, en lo que parecen etapas sucesivas del proceso. Ya puestos en un terreno más firme, la deducción es inmediata: el que se hable de un arte o una ciencia asegura que no es aconsejable dejarla en manos que no sean las de personas especializadas en ese arte o esa ciencia, sin que ello signifique negarle a los no especialistas su derecho a gustar o no de un libro.

Si arte, la crítica se atiene a procedimientos que acaso difieran de aquellos exigidos por la ciencia. Esta pone en la mente del lector la idea de leyes rigurosas y constantes, se diría que inescapables; arte parece dar un tanto más de margen en cuanto a la posibilidad de emitir juicios. Sin duda que de aquí se desprenden dos maneras de concebir la tarea crítica, no necesariamente tan distanciadas entre sí como pudiéramos caer en deducir. La propia naturaleza del organismo literario llámese novela, cuento, drama, poema o ensayo parece incomodarse ante la especificación de leyes, excepto por aquellas las más generales que se manejan. Si los cuerpos en su caída inevitablemente se atienen a la ley de la gravedad universal, las novelas por decir algo no están regimientadas por iguales consideraciones. Fuera

de exigirles que cuenten una historia ¿qué otras regulaciones habremos de imponerles? ¿Las de extensión, las de estructura, las de tono, las de número de personajes, las de enfoque? En cuestiones de arte, cada obra valiosa determina en sí sus propias leyes o, me dará apoyo en Edgar Varèse, un músico suizo-norteamericano: “El papel del artista creador consiste en hacer leyes, no en seguir las que ya están hechas”, cita que debo a Noé Jitrik.

He aquí una de las cuestiones más graves a que se enfrenta el crítico. Porque le es indispensable conocer el desarrollo de esa entidad llamada la literatura, dado que tal conocimiento es el que le permite enfrentarse con posibilidades de triunfo al examen de su composición en general y la composición de cada organismo a ella perteneciente. Estoy afirmando, entonces, que la crítica tiene como una de sus obligaciones la comparación, retrotrayéndonos esto al origen etimológico de la palabra. Sólo mediante la comparación logra el crítico deducir si una obra literaria se atiene a los mandatos del género al que pertenezca hasta ese momento establecidos, o si los ha violentado en busca de una expresión más precisa o personal. La tarea es relativamente sencilla cuando el texto analizado cumple con las especificaciones del pasado y prefiere no alejarse de él, sino que simplemente lo ajusta a sus necesidades. En esos casos, el crítico se limita casi a informar de tal obediencia y especifica si el autor consiguió

lo que se proponía o, de haber fracasado, en que consistió dicho fracaso.

Pero hay obras que abren camino, que parecen adelantarse a su época. Así Don Quijote de la Mancha en el pasado y A la busca del tiempo perdido en el presente, para no hablar del Ulises de Joyce, ejemplo siempre oportuno. Ante propuestas de tal índole, el crítico se ve exigido a dar lo mejor de sí mismo. Porque lo usual en estos casos, y es necesario confesarlo, es que el crítico desprevenido rechace la obra innovadora porque no alcanza a desentrañarla y, en consecuencia, porque la declara incomprensible. Aplica la cómoda regla de que todo lo que le resulta inabordable es necesariamente malo. Se requiere mucha finura de lector para captar que la ruptura propuesta por el texto anuncia los caminos por los que va a adentrarse la literatura. Los desencuentros de este tipo han propiciado errores e injusticias innumerables, una de las cuales tocó a nuestro Pedro Páramo. El proceso comienza por una de las variedades de crítica que pueden ejercerse: la de dictaminador en una editorial. Dése el trabajo a una persona ineficaz en tales menesteres y aconsejará no publicar lo que a futuro será importante. La injusticia se sigue cuando la editorial, pese a un dictamen positivo, no arriesga el poner en librería un texto que le parece poco vendible. La injusticia continúa si los críticos en suplementos y revistas carecen de la sensibilidad para percibir la valía de lo leído. Y acaso la injusticia halla

su etapa última en lectores desdeñosos de la obra, no importando las razones con que intenten disculpar ese desdén.

De lo anterior se desprende una consideración muy sencilla: es necesario que la crítica esté en manos de gente preparada para ejercerla. Esto se cumple bastante bien en terrenos de la actividad académica, producto del trabajo en institutos y centros universitarios. Se supone que en ellos laboran personas con la preparación necesaria para enfrentarse con este o aquel grado de inteligencia a cualquier oferta de la literatura. Pero si vamos a la reseña, el panorama cambia porque suele ponérsela en manos de quienes se inician en el periodismo cultural. Ahora bien, cabe preguntar ¿en dónde habrán de iniciarse sino aquí? La respuesta, imagino, está en medir bien las potencialidades del candidato a periodista y darle un margen de tiempo para que madure en sus funciones. La otra acción recomendable es una buena combinación de reseñistas ya hechos con novatos.

He dividido el quehacer crítico en aquel correspondiente al periodismo y el propio de los institutos. En literatura las divisiones nunca son así de tajantes, pero la mantengo para examinar con mayor facilidad el tema. Voy a la reseña. Tiene, sin duda y como elemento primordial de su naturaleza, un propósito de difusión. Existe, etapa anterior a la reseña, la nota bibliográfica, cuya tarea es meramente el dar noticias de la aparición de un libro.

No hay intento de precisar sus cualidades, porque la nota busca informar del contenido, de manera que los interesados en ese tema sepan que la bibliografía correspondiente se ha enriquecido. La información puede ir desde la mera ficha bibliográfica, del tipo que semana a semana Huberto Batis cumplía en su “Laberinto de papel”, a la escritura de un párrafo o dos que incluyen dicha ficha y una descripción somera de la obra. La nota bibliográfica es de tono neutro.

La reseña significa opinión y es ineludible darla. Hay, sobre todo en el mundo cultural anglosajón, alguna tendencia a la reseña descriptiva, en la cual se habla de los elementos que componen un libro, de su montaje y de su temática. El resultado es que se sale de la reseña ignorante de la valía que la obra tiene. Afirmo que no es procedente. Está en la naturaleza de la reseña el arriesgar un dictamen y un dictamen espera quien lee dicha reseña. Pero la entrega de ese dictamen ha de obedecer, ineludiblemente, a ciertas reglas de juego. Di ya la primera: no debe tomarse a la reseña como un género menor y de relleno. Su labor de difusión crítica es indispensable para la buena salud de la literatura. Por tanto, habrá de ponérsela en manos de gente preparada o con buena disposición para cumplir el encargo.

A continuación propongo un perfil de reseñista. No lo queramos “todólogo”, capaz por igual de escribir sobre una novela

y sobre un libro de jardinería o de ciencias ocultas. El “todólogo” responde muy bien al conocido refrán “el que mucho abarca poco aprieta”. Es indispensable la especialización. El reseñista necesita ser, aunque resulte obvio el punto, alguien perteneciente al mundo de las letras, igual que para reparaciones de plomería buscamos un obrero muy ducho en cuestiones de cañerías y llaves, ente tan difícil de conseguir como un buen reseñista. Voy incluso más allá, porque no hablo de una especialización en literatura, sino en algún aspecto de la literatura. Así, un reseñista puede atender en exclusiva a la literatura mexicana o preferir la novela como terreno de actividad u optar por la poesía. Las combinaciones, desde luego, son infinitas. No importa qué parcela de la producción literaria elija como propia, conviene que el reseñista se atenga a ella. Esto le permitirá acumular mucha información sobre un tema determinado, la cual a su vez le permitirá introducir comparaciones en sus artículos, una de las bases del quehacer crítico serio.

Ahora bien, especialización no significa exclusividad. En cultura, si habitamos compartimentos estancos sufriremos inevitablemente de asfixia intelectual. En cultura, los vasos comunicantes son uno de los mayores sostenes de la vida. Oxigenan el mundo del pensamiento. Hay que leer mucho de muchos temas, incluso de los más alejados de nuestros intereses primordiales. Con ello, nuestra visión de lo limitado

se enriquecerá con los injertos venidos de lo general y daremos hondura a nuestras empresas. Si conocer la obra total de un escritor permite comentar más a fondo los agregados que vaya haciendo a su catálogo, saber de la literatura en la cual está inserto nos pone en otro nivel de comparación, y haber leído literatura extranjera que pueda haberlo influido nos lleva a un nivel de comparación incluso más amplio.

La información, desde luego, nunca ha estorbado, aunque es indispensable darle un buen uso. Recuérdese que la mera información no pasa de ser un adorno. Y es necesario recordar que esos niveles de comparación no son excluyentes y sí complementarios.

No es de negar que un reseñista tiene preferencias o gustos particulares en cuestión de literatura, como los tiene en cuestiones del vestir o del comer. Tampoco es de negar que le son un derecho natural. Esas preferencias viven dentro de él y ejercen presión en cuanto a las opiniones que vierte. ¿Qué hacer entonces? Reconocerlo de entrada: en cuestiones de crítica literaria es una utopía aspirar a la pureza de lo objetivo, que se tiene como meta a la cual nunca se llega. Sirve, pues, más como guía de propósitos que como cumplimiento de los mismos. Esos gustos particulares deben trabajar sobre el reseñista, pero éste debe concederse la siguiente libertad: la de reconocer que un determinado texto no le agrada pero es de buena calidad o, caso

contrario, que le resultó divertido pero no lo encuentra de calidad aceptable. Esto, reducido a su mínima expresión, significa honestidad, uno de los requisitos más importantes obligatorio de cumplir por el crítico literario.

Lo cual significa que la tarea del reseñista se ciñe al libro y deja fuera al hombre que lo produjo. Un reseñista no tiene amigos o enemigos cuando ejerce su función. Y si incluye al hombre en su nota, lo manejará como progenitor del libro y no como habitante del mundo cotidiano. El reseñista debe aprender a distanciarse del autor como persona si le desagrada y a gozar de su obra si ésta lo complace, sin mezclar al uno con la otra. Y si un buen amigo publica un mal libro, el libro continúa siendo malo pese al cariño que tengamos por el productor. Esta, que se diría una consideración obvia al grado de no necesitar explicaciones, es de las menos atendidas en el campo de la reseña. La situación es muy clara: si el autor es mi enemigo, enemigo es su libro; amigo si es de un amigo. Por el lado de los escritores suele darse otra reacción: si ese reseñista de cerebro dudoso habló negativamente de mi obra es que le caigo mal. Deberíamos aprender a mantener separados ambos tipos de relación. De aquí el consejo recibido de Celso Amieva una plática: a los escritores, no conocerlos en pijama y zapatillas. Pero es intención hartó difícil de cumplir.

En cuanto a otros rasgos convenientes en el reseñista, yo hablaría de claridad

y precisión. La reseña debe entregar sin equívocos sus consideraciones en torno de un libro, y debe ser precisa en dicha entrega, puesto que el espacio en páginas suele ser muy breve. El reseñista debe atenerse, pienso, a un consejo que leí en Enrique Díez-Canedo padre. Ante un libro, cualquier libro, hay tres preguntas esenciales. Primera: ¿Qué te propusiste hacer? Segunda: ¿Lo conseguiste? Tercera: ¿Valió la pena? Desde luego, las variantes son infinitas y suele llegarse al caso en el cual las respuestas se quedan en terrenos intermedios. Digamos. conseguiste parcialmente lo que te propusiste y sin embargo valió la pena el esfuerzo, porque el libro es un fracaso interesante, por lo cual pudiéramos situarlo por encima de otro que es un triunfo mediocre. Combino todo lo anterior en un ejemplo: no suelo gustar de los best seller, ya que me parecen literatura sujeta a fórmulas desde su concepción y por lo general con un ojo puesto en el mercado. Literatura de superficie, de mero entretenimiento que no lleva a pensar. Si estuviera en mis manos ¿la prohibiría? No, pues cumple una función social importante. Su desaparición, si alguna vez se da, vendría mediante la creación de lectores críticos que, por críticos, dejaran de comprar ese producto. Pero voy al punto: el best seller se propuso ser best seller y ya se respondió a la pregunta inicial; por tanto, lo consiguió y ya tenemos la segunda respuesta. ¿Valió la pena? En tanto que best seller sí, pero desde el enfoque de la

literatura a largo plazo no. Y quizá esto sea, justamente, lo que deba explicar el reseñista, a menudo arriesgando el quedar solo en su opinión.

La reseña, desde luego, es una forma de trabajo con leyes propias. Por ejemplo, suele estar sujeta a presiones de tiempo. Cuando se trabaja para un suplemento o una revista, los plazos de aparición en el mercado son perentorios. Por tanto, el reseñista ha de acomodar su agenda de trabajo a dichos plazos. Voy a mi caso: publicaba una nota crítica por semana, que entregaba los lunes. Ese mismo lunes ponía en marcha los dispositivos para la siguiente reseña, procurando atenerme a un calendario que, tras ensayar otros, me resultó el más cómodo: de lunes a jueves leer la obra elegida, el viernes meditarla, el sábado escribir el texto, el domingo dedicado al ocio y el lunes por la mañana la revisión. Obvio es decirlo, un calendario así de perfecto rara vez se cumple, pues la vida acomoda nuestras decisiones a sus caprichos. Cualquier otra obligación que se atravesase y el ocio del domingo parece asesinado por la presión del lunes. O bien un autor publica una excelente novela interminable y cuatro días de lectura no permiten sino llegar a la mitad del texto, con lo cual se está ante una disyuntiva: perseverar en la lectura y apretar el resto del proceso en un par de días o leer otro libro de menos dimensiones en ese par de días, posponiendo criticar el extenso hasta que se cumpla con él adecuadamente.

Se habrá notado que hablé de una lectura. Y una lectura es la que suele permitirse el reseñista. Afortunadamente para él, una mayoría de lo publicado está compuesto por libros que se agotan en esa única lectura. Pero ocasionalmente llega a manos del crítico un poemario o una novela o un etc. de excelencia, cuya riqueza mayor se obtiene en la relectura. Bien, esa relectura podrá hacerse a futuro y dará pie a un ensayo en torno del propio libro o del autor. Pero en tanto que reseñista debe conformarse con solamente una lectura y arriesgar su opinión con base en ella. Ahora bien, parte de ese conocimiento y debe aprovecharlo. Es decir, sacar el mayor provecho de su paseo inicial por el texto. En cuanto reseñista, me fui acostumbrando a leer con un lápiz en la mano. Lápiz porque eso me permitía borrar posteriormente marcas que de pronto me resultaban impertinentes, que me llevaban a preguntar la razón de haberlas puesto allí. Cuando leo una novela con intención de reseñarla, atiendo a las deficiencias o a los mejores atributos de la prosa, me fijo en la construcción de los personajes, deduzco la estructura de la trama, procuro definir el tono de la obra, presto atención a las repeticiones y me pregunto si este o aquel elemento constituye un símbolo. Pienso, desde luego, en la bondad o la torpeza con que esos elementos se combinen. La novela ingenua rebela pronto, sino es que de inmediato, su ingenuidad. La novela maliciosa nos envuelve desde el

principio en sus honduras. En ocasiones aquella puede tener, pese a su ingenuidad, frescura; ésta, pese a su malicia, no caminar con ligereza suficiente.

Escribo mis reseñas llevado por el convencimiento de que estoy dando una opinión tentativa. Si el libro vale la pena y lo releo o tengo que releerlo por alguna encomienda que me llega, suelo ajustar bastante mis ideas originales, pues la segunda pasada por el texto me rebela cuestiones ignoradas en un principio. Pero he dicho ajuste, no rechazo o inversión. Pocas veces me ha ocurrido que deba rectificar a fondo mi impresión de un libro. Sin embargo, como reseñista es necesario no caer en una trampa: la del autoplagio. En otras palabras, el fabricarse un cierto modo de ver los textos que termine por cosificarnos en determinadas posiciones, volvernos demasiado predecibles. El reseñista debe dominar el oficio y no permitir que el oficio adquirido lo domine a él. Vuelvo al carácter tentativo de las reseñas. ¿Las hace esto menos válidas? Absurdo sería pensarlo. Una reseña, y no digamos un conjunto de reseñas en torno al mismo libro, solidifica para el futuro el modo en que un cierto momento recibió una cierta obra, constituyéndose con ello en un testimonio cultural de nuestra historia literaria. Lo he expresado en otras ocasiones: las reseñas trazan el mapa inicial de las etapas de nuestro desarrollo literario. Luego vendrán cartógrafos más minuciosos y con mayor disposición de tiempo,

quienes harán los ajustes necesarios para precisar el trazado de dicha historia. Dije ya que el reseñista debe trabajar con las novedades editoriales.

Conviene, en este momento, distinguir entre dos tipos de reseñas. He venido comentando las que pertenecen al campo de la difusión cultural. Otras hay, desde luego: las que buscan su público lector entre los académicos. Las reseñas de libros especializados y eruditos para investigadores especializados y eruditos. Aquí la novedad tiene menos importancia que el tema. Se busca el dar a conocer textos de un campo de actividad específico, de modo que los colegas estén al tanto de los adelantos en los terrenos que frecuenten. La presión de tiempo es mucho menor, en parte porque las revistas salen con mayor distanciamiento entre

números y, en parte, porque la novedad se gasta con menor velocidad. La prosa que se emplee puede, y algunos dirían que debe, empaparse de los términos propios del oficio y no se tiene como meta la elegancia del estilo, sino la entrega precisa de la información o del comentario pertinente.

Sin duda las notas anteriores no agotan el tema de las reseñas y los reseñistas. En literatura, cada combinación libro-lector da un panorama ligera o sumamente distinto, y ocasiones habrá en que nos tropecemos con reseñas diametralmente opuestas en lo que afirman. ¿Qué debe hacer el lector ante una situación así? Cumplir su parte del mudo acuerdo que existe: tomar el libro, leerlo y formarse su opinión propia, que luego pulsará con aquellas consultadas.



Fuentes de investigación

- Aguirre, Mirta, Los caminos poéticos del lenguaje. Col. Zurovo 6, Letras Cubanas, La Habana, 1979.
- Aid to Bible Understanding, Watch Tower Bible and Tract Society, Pensilvania, 1971.
- Altamirano, Carlos y Beatriz Sarlo, Conceptos de sociología literaria. La nueva biblioteca, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1980.
- Aristóteles, Rhetoric and Poetics. A Modern Library Book, Nueva York, 1954.
- Barthes, Roland, El grado o de la escritura. Serie Teoría, Siglo XXI Editores, México, 1980
- Becker, Udo, Enciclopedia de los símbolos. Traducción de José Antonio Bravo. Océano/Robin Book, México, 1996.
- Beristáin, Helena, Diccionario de retórica y poética. Octava edición. Editorial Porrúa, México, 1998.
- Booth, Wayne C., The Rhetoric of Fiction. The University of Chicago Press, Chicago, 1961.
- Bosch, Juan, "Apuntes sobre el arte de escribir cuentos" en Lauro Zavala, Teorías del cuento I: teorías de los cuentistas. Serie El Estudio, Difusión Cultural, UNAM, México, 1995, pp. 253-281.
- Broch, Herman, The Death of Virgil. Traducción de Jean Starr Untermyer. Vintage International, Random House, Nueva York, 1995.
- Caillois, Roger. Sociología de la novela. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1942.
- Campbell, Federico, Conversaciones con escritores. Col. SepSetentas, SEP/Diana., México, 1972.
- Candido, Antonio, Ensayos y comentarios. FCE/Editora da Unicamp, Sao Paulo, Brasil, 1995.
- Chandler, Raymond, "The Simple Art of Murder" en Later Novels & Other Writings. The Library of America, Nueva York, 1995, pp. 977-992.
- Cuddon, J. A., Dictionary of Literary Terms and Literary Theory. Penguin Books, Londres, 1991.
- De Beer, Gabriella, Contemporary Mexican Women Writers. University of Texas Press, Austin, 1996.
- Defoe, Daniel, Moll Flanders. Introducción de Bonamy Dobrée. Oxford University Press, Londres, 1961.
- _____, Robinson Crusoe. Edición a cargo de Michael Shinagel. A Norton Critical Edition, Nueva Cork, 1994.
- Díez-Canedo, Enrique, Letras de América. Col. Lengua y estudios literarios, FCE, México, 1983.
- Estelrich, J., "Prólogo" a Thomas Mann, Obras completas I. José Janés, Barcelona, 1951, pp. I-XXXI.
- Fernández Retamar, Roberto, Por una teoría de la literatura hispanoamericana. Col. Cuadernos Casa 16, Casa de las Américas, La Habana, 1975.
- Gibbons, Reginald, The Poet's Work. Houghton Mifflin Company. Boston, 1979.
- Greene, Graham, Collected Essays. Penguin Books, Middlesex, Ing., 1970.
- _____, The Third Man y The Fallen Idol. Penguin Books, Harmondsworth, Ing., 1971.
- Harss, Luis, Los nuestros. Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1977.

- Hiriart, Rosario, *Conversaciones con Francisco Ayala*. Austral 1629, Espasa-Calpe S. A., Madrid, 1982.
- Levefere, André (editor), *Translation/History/Culture. A Sourcebook*. Rutledge, Londres/Nueva York, 1992.
- Machado, Antonio y Manuel Machado, *Obras completas*. Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1978.
- May, Chales E. (comp.), *The New Short Story Theories* Ohio University Press, Athens, Ohio, 1994.
- Ong, Walter, *Oralidad y escritura*. Col. Lengua y estudios literarios, FCE, México, 1987.
- Paz, Octavio, *Traducción: Literatura y literalidad*. Cuadernos marginales 18, Tusquets Editores, Barcelona, 1971.
- Pears, David, *Wittgenstein*. Fontana Modern Masters. Fontana/Collins, Glasgow, 1979.
- Pfeiffer, Johannes, *La poesía*. Col. Breviarios 41, FCE, México, 1971.
- Reyes, Alfonso, *Obras completas*, tomo xv. Col. Letras Mexicanas, FCE, México, 1963.
- _____, *A vuelta de correo*. Serie La Crítica literaria en México, UNAM/Universidad de Colima, México, 1988.
- Salinas, Pedro, *El defensor*. El libro de bolsillo, Alianza Editorial, Madrid, 1967.
- Sartre, Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature?* Col. Idées, Gallimard, Paris, 1976.
- Schulte, Rainer y John Biguenet (editores), *Theories of Translation*. The University of Chicago Press, Chicago, 1992.
- Sicot, Bernard, "El mar de los desterrados" en *Revista de la Universidad de México* núm. 10, nueva época, México, D.F., diciembre de 2004, pp. 5-23.
- Spitzer, Leo, *Lingüística e historia literaria*. Biblioteca Románica-Hispánica 19, Gredos, Madrid, 1974.
- Steiner, George, *After Babel*. Oxford University Press, Oxford, 1975.
- Tunner, G.W., *Stylistics*. Pelican Books, Penguin Books, Harmondsworth, Ing., 1979.
- Winokur, Jon (comp.), *The Portable Cormudgeon*. A Plume Book, Nueva York, 1992.
- Woolf, Virginia, *A Writer's Diary*. Triad/Granada, Inglaterra, 1978.
- Zavala, Lauro (comp.), *Teorías del cuento I: teorías de los cuentistas*. Difusión Cultural UNAM, México, 1995.

HUMANISMO Y ARTE CRISTIANO-INDÍGENA

La cultura emblemática entre colegiales,
artistas y otros miembros de las elites nahuas del siglo xvi¹

Pablo Escalante Gonzalbo²

Universidad Nacional Autónoma de México

-
1. Publicado originalmente en *El arte cristiano-indígena del siglo xvi novohispano y sus modelos europeos*, CIDHEM, 2008.
 2. Fue director del Seminario de Historia del CIDHEM; doctor en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras e investigador del Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Cuando reflexionamos sobre la cultura trasplantada a Nueva España en el siglo xvi, también cuando exploramos el arte realizado por los indígenas en ese periodo, asumimos que el contenido religioso predomina hasta el punto de opacar a todos los demás. Si bien es cierto que el arte y la literatura conocidos y realizados por los indios en el siglo xvi se inscriben en buena medida en el proyecto colectivo de su conversión al cristianismo, es preciso hacer algunas consideraciones: en primer lugar hay que recordar que no todas las obras tenían una función religiosa. La decoración de un ayuntamiento o la redacción de una crónica, por ejemplo, respondían a motivaciones profanas. En segundo lugar es preciso tomar en cuenta la profunda asimilación de la tradición clásica en la cultura cristiana. El estudio de autores como Aristóteles y Cicerón precedía a cualquier lección de teología. Y finalmente, nunca está por demás volver a señalar que los hombres instruidos que cruzaban el mar, fueran religiosos como fray Bernardino de

Sahagún o civiles como don Antonio de Mendoza, estaban imbuidos de la cultura humanista del Renacimiento: leían a Petrarca y a Dante, a Castiglione y a Alciato. Su reflexión política, moral, incluso estética transitaba por los tópicos y las lecturas que interesaban a las elites cultas de Europa; iba mucho más allá de la catequesis y las lecturas piadosas.

En las siguientes páginas exploraremos una vertiente del humanismo renacentista: la que tiene que ver con los libros, las imágenes y, en general, con la cultura emblemática, y su posible difusión entre los indios, en especial a través del célebre libro de Andrea Alciato: *Emblemata*; una obra muy popular en su tiempo, que llegó a ser texto para las clases de retórica en colegios y universidades. Nos interesa el probable impacto de la obra de Alciato en el *Códice Florentino*, pero también en algunas otras obras, como las alegorías políticas en el túmulo de Carlos V, edificado en la ciudad de México, y en las salas del cabildo de Tlaxcala.

Los nahuas, la literatura moral y el libro de emblemas de Andrea Alciato

El libro V del Códice Florentino, dedicado a los augurios o presagios, comienza con la imagen de un caminante que carga un gran bulto a la espalda y se cruza con una fiera en el camino (fig. 1).¹ El texto al que corresponde esta ilustración habla del aullido de las fieras en las montañas pero no refiere ningún encuentro de un caminante con una fiera, ni menciona la carga tampoco. Posiblemente el equipo de artistas y colegas indígenas que elaboraba el manuscrito para Sahagún optó por esta imagen después de conocer el emblema de Andrea Alciato “Hay que comenzar con buenos augurios”, cuya ilustración o figuratio es un caminante que se encuentra con una comadreja (fig. 2).² “Cualquiera que sea lo que vayas a hacer —dice la glosa—, déjalo si te sale al encuentro una comadreja”. Además de emplear la imagen para comenzar la secuencia de augurios, los informantes de Sahagún parecen haber incluido el mal presagio en su lista: en efecto, en el sexto augurio de la lista del Florentino se afirma que cruzarse en el camino con una comadreja era nefasto.³

El género literario más cercano a los libros de emblemas lo constituyen las recopilaciones de adagios. Y puesto que el Códice Florentino cuenta con un capítulo dedicado a este fin, vale la pena analizarlo en busca de más evidencias sobre la familiaridad

que sus autores pudieran haber tenido con la obra de Alciato.

Numerosas ediciones de los Emblemata sitúan en el comienzo de la obra un emblema en el que se exhiben las armas de la ilustre familia milanese de los Alciati. En la divisa familiar que ondea en la pezuña del alce se enuncia una máxima moral: “Que las cosas nunca deben aplazarse”. En su explicación, Alciato dice que Alejandro Magno respondió con esa frase a uno que le preguntaba cómo había podido realizar sus hazañas en tan poco tiempo.⁴ Curiosamente, el primero de los adagios recogidos en el Códice Florentino está dedicado también a la diligencia.⁵ El texto nahua registra la frase “Se envían mensajeros” y explica el uso que se daba a esta expresión para criticar la desidia de quienes no regresaban pronto del encargo que se les hacía. La explicación del dicho incluye una referencia a Quetzalcóatl, rey de Tula. En ella se recuerda que Quetzalcóatl mandó en una ocasión a un mensajero para que averiguara la identidad de dos mujeres que se bañaban en el baño real, pero el mensajero se tardaba en llegar con la respuesta, por lo que Quetzalcóatl envió a otro sirviente, que también se quedó mirando a las mujeres y no regresó para cumplir el encargo. El procedimiento de fundamentar el dicho en un episodio de la historia remota nos recuerda varios de los emblemas de Alciato, pero la figura de Quetzalcóatl, preocupado por la falta de diligencia de sus sirvientes, tiene la misma

función que la figura de Alejandro Magno en el emblema: en ambos casos la autoridad del personaje da prestigio al dicho; ambos son héroes gloriosos, ejemplos inobjetables de virtud.

Los adagios del Códice Florentino son frases breves que encierran una reflexión sobre la moral, las costumbres y diferentes circunstancias y accidentes de la vida. Varios de estos dichos resultan un tanto enigmáticos, y sólo después de la lectura de la explicación que los acompaña nos acercamos a comprenderlos. Entre los dichos más breves se encuentran las frases “El astuto”⁶ y “El inhábil”;⁷ enunciados que recuerdan los caracteres morales de Teofrasto y se asemejan a lemas de Alciato como “Los prudentes”⁸ o “Los vagos”.⁹ Algunos de los dichos del Florentino se presentan con la forma de una sentencia negativa como el que dice: “Nadie es un ombligo en este mundo. Nadie debe ser menospreciado”;¹⁰ cuya estructura recuerda algún lema de Alciato como el que dice “Que no ha de herirse a nadie ni de palabra ni de obra”.¹¹ Llama la atención un dicho nahua que se escribe con tres frases, “Aún está incompleta mi red, aún está incompleta tu red, aún está incompleta su red”.¹² Parece significativa la semejanza con un emblema de Alciato que también se enuncia en tres frases: “En qué me excedo. Qué he hecho. Qué he omitido”.¹³

Los vicios y las virtudes destacados en los adagios nahuas guardan una estrecha semejanza con aquellos que figuran en los

emblemas de Alciato. En ambas obras se habla de no tratar mal a los otros, se elogia la diligencia, se critica la charlatanería, se exalta la concordia y se rechaza a los hostiles; se muestra gran preocupación por la, maledicencia y las murmuraciones. Los dos textos reiteran la importancia de que los secretos no sean revelados, y contemplan la posibilidad de que alguien sea forzado a hablar. En Alciato leemos, llanamente, “Que los secretos no deben divulgarse”,¹⁴ y en el Florentino vemos varios dichos que aluden a la gravedad del hecho de divulgarlos. El dicho “Allí se colgó un trapo”,¹⁵ por ejemplo, se utiliza si alguien quiso dañar a otro acusándolo y el otro reaccionó haciendo una acusación aún mayor. Es interesante el dicho “Acaso soy un jilote y me desgranaré mostrando las entrañas”.¹⁶ Esto lo dice aquel que conoce un secreto de algún vecino o amigo y de este modo le asegura que nadie va a arrancarle lo que sabe. Claramente podemos relacionar este adagio nahua con el emblema de Alciato “Que no hay que ceder a los tormentos”,¹⁷ sobre la necesidad de resistirse a revelar los secretos.

La frase nahua “*Tlacoqualli in mo-nequi*”, “Se precisa moderación”,¹⁸ es prácticamente una traducción del emblema “Que hay que vivir sobriamente”.¹⁹ El dicho nahua “El jactancioso”²⁰ es sólo otra manera de enunciar el lema de Alciato “La soberbia”.²¹

La fama y la fortuna tienen un lugar tan relevante en la colección de frases del Florentino como el que les reserva Alciato.

No menos de diez dichos nahuas se refieren a la importancia de la ocasión y a la mutabilidad de la fortuna. Se habla de quien obtiene algo sin hacer el esfuerzo que otros han realizado; de aquel a quien le arrebatan lo que con mucho empeño había conseguido; del que se afana en estudiar y no llega a aprender lo que quiere. A quien había llevado una vida recta y, de pronto, caía en una falta se le dedica la frase “Resbaladizo es el mundo”.²² Llama particularmente la atención un dicho nahua en el que se usa la metáfora de la maduración del fruto, idéntica a la empleada por Alciato en el emblema titulado “La felicidad efímera”. En el emblema de Alciato una calabaza había crecido abrazando a un pino y llegó a creerse superior. El pino le dijo “Esta gloria tuya es demasiado breve, pues te llegará sin remedio el invierno, que causará tu ruina”.²³ La frase náhuatl “*Xaxocotihua in talticpac*”, “Se fructifica en la tierra”,²⁴ es explicada de esta forma por los informantes nahuas: “Se dice de algún dirigente que es arrojado, que es despedido por alguna falta; es como un fruto que ya maduró: entonces va y cae”.²⁵

Hay otros casos en los que las metáforas empleadas por Alciato coinciden con las del Florentino. Tanto Alciato como los informantes de Sahagún usan la expresión “caer en las redes” para referirse a la captura de alguien;²⁶ y a los que se encuentran próximos al rey se les equipara en ambos textos con abejas.²⁷ En uno de los adagios nahuas se habla de quien se acercaba al

monarca con el propósito de dañar a otro; entonces se usaba el dicho “Rociado de alacranes”,²⁸ para indicar que el acusador podía recibir como respuesta un daño mayor del que pretendía causar.

Es bien conocido el emblema de Alciato sobre la justa venganza, ilustrado con un escorpión que ataca al ave que lo apresa, y acompañado del comentario: “Quien preparaba la muerte a otros, perece él mismo y sucumbe a sus propias perfidias”.²⁹

Es preciso reconocer también que una búsqueda minuciosa de las posibles fuentes de los adagios nahuas del Códice Florentino conduce no sólo a la obra de Alciato, sino a otros humanistas, como el propio Francesco Petrarca. De su cancionero salen estas líneas: “Tal como a veces en tiempo de calor ocurre/que ingenua mariposa habituada a la luz/vuele hacia los ojos de otros por su belleza... así corro siempre hacia el fatal sol mío, de los ojos que me dan tanta dulzura...”, etcétera.³⁰ Parece hacer eco de esas líneas la frase de fray Bernardino de Sahagún que dice “acontecióme como a la mariposa que de noche se llega a la candela por amor de la luz que la deleita”.³¹ En las líneas de Petrarca está la génesis del *topos* de la mariposa y la vela, o de la mariposa y el fuego,³² empleado constantemente en libros de emblemas desde el siglo XVI. Al decir de Sagrario López Poza los emblemistas españoles aplicaron este símbolo a “moralidades” que se alejaban un poco de su sentido amoroso original. Covarrubias, en

su *Tesoro*, asocia la conducta de la mariposa con la imbecilidad de quien porfía una y otra vez hasta que se inflige un daño; y ya varios años antes, incluso antes de que se elaborara nuestro Códice Florentino, Juan de Borja había incluido en sus empresas morales el emblema “Busco lo que huir debería”, allí está la mariposa obstinada. En la versión de Borja, el mensaje es que la guerra daña a quien la busca y que sus daños se sienten más cuanto más cerca se la tiene.³³

Y es precisamente en el sentido de Borja y Covarrubias que el *topos* llega a la sección de adagios del Códice Florentino. La frase en náhuatl es *Notlepapalochiuhtih*, y la explicación se refiere al que riñe y se enoja obstinadamente; es como la mariposa que de tanto aproximarse al fuego acabará quemándose. Mi traducción de la frase náhuatl sería, si se me perdona el gerundio, “estoy yendo a meterme en el fuego como la mariposa”. Y es curioso observar que la frase náhuatl podría servirnos para traducir, de manera bastante exacta, la expresión utilizada por Diego Hurtado de Mendoza para referirse a la misma figura simbólica: “cual simple mariposa vuelvo al fuego”.³⁴

La fuerza de las imágenes

Un libro como el de Alciato en el medio de elaboración del Códice Florentino ofrecía reflexiones sobre diversos temas humanos pero también un variado repertorio de imágenes cuyas composiciones, estilo

y recursos plásticos, en general, parecen haber inspirado varias ilustraciones realizadas por los pintores de Sahagún. El hombre solitario que solloza por encontrarse en una ciudad ajena, que ilustra una de las metáforas registradas al final del libro VI del *Florentino* (fig. 3),³⁵ recuerda vivamente el grabado de los Emblemas que acompaña al título “La opulencia del tirano es miseria de los súbditos” (fig. 4).³⁶ Los mancebos con flores que ilustran un pasaje de la fiesta de Teotleco (fig. 5)³⁷ nos hacen pensar en la imagen de Mercurio, entregando a Ulises la hierba moly, en los *Emblemas* (fig. 6).³⁸

El pelícano que forma parte del emblema alusivo a la glotonería en Alciato,³⁹ tiene una gran semejanza con las aves acuáticas del Florentino.⁴⁰ También me parece digna de señalarse la semejanza que se presenta entre ambas obras a propósito del tema del aprovechamiento de los árboles. La figura de un hombre excepcionalmente corpulento, que casi queda suspendido al tratar de desprender las ramas del pochote (fig. 7),⁴¹ nos hace recordar el emblema de Alciato “Que se ha de resistir el apremio” (fig. 8).⁴²

La elección de un modelo rara vez se basa exclusivamente en la conveniencia técnica de seguir una composición o copiar unos trazos; generalmente involucra el reconocimiento o la postulación de un vínculo más profundo en el contenido, y así lo vemos con frecuencia en el trabajo de los artistas indígenas del siglo XVI. El pintor del libro IV del Florentino escogió

representar a una de las *cihuateteo* (fig. 9),⁴³ con el mismo procedimiento empleado en los Emblemata de Alciato para Ícaro (fig. 10).⁴⁴ Las *cihuateteo* eran algo así como los fantasmas de mujeres que habían muerto durante el parto; subían al cielo para acompañar al sol y eventualmente volvían a bajar a la tierra. La aproximación al sol y el descenso a la tierra, dos componentes centrales del relato, hacían viable el cotejo de Ícaro y las diosas muertas.

La historia revivida con la figuración emblemática

Los libros europeos permitieron a los artistas y escolares indígenas volver a pensar los temas de su propia historia y formular analogías que debían funcionar como puentes entre ambas tradiciones culturales. Detrás de varias pinturas y relatos indígenas de tema histórico, puede descubrirse esa búsqueda de afinidades y correspondencias.

Visión de Tula

El pequeño paisaje urbano ruinoso con el que se alude a la destrucción de Tula en el libro del Códice Florentino dedicado al gobierno (fig. 11),⁴⁵ guarda una semejanza muy llamativa con la *pictura* del emblema de la golondrina y la cigarra, “Que no está bien que los doctos injurien a los doctos” o “La poca conveniencia de las disputas

entre hombres doctos” (fig. 12).⁴⁶ En el emblema de Alciato, la golondrina y la cigarra representan dos especies afines (migratorias, aladas y canoras), y se emplean para formular el mensaje de que dos semejantes no deberían agredirse como lo hace el pájaro al atrapar al insecto. Alciato emplea dos especies que cantan, para aludir específicamente a los hombres educados o doctos. La representación de la arquitectura en ruinas agrega al emblema la idea de que las disputas entre la gente docta acarrearán la ruina de la vida civilizada.⁴⁷

Obsérvese el arco de medio punto, las enfáticas dovelas, los sillares, y percíbase sobre todo el modo en que se interrumpe el muro, ya en ruinas. El parecido entre la ilustración del emblema y nuestra viñeta cobra importancia a la luz de los relatos indígenas que señalan, como las características más sobresalientes de los habitantes de la antigua ciudad de Tula, la sabiduría y el conocimiento de las artes; además de estar de acuerdo en esto, casi todas las versiones de la ruina de Tula dicen que la catástrofe fue consecuencia de la disputa entre dos sacerdotes, que generalmente reciben los nombres de Quetzalcóatl y Tezcatlipoca o Huemac.

Evocación de la gloria mexicana

En la batalla que los mexicas libraron contra los culhuacanos antes de la fundación de Tenochtitlan, hubo un momento en que

los mexicas se encontraron acorralados frente al lago. Para huir y salvarse, tuvieron que construir balsas de caña. Así lo afirma Alvarado Tezozómoc, en su *Crónica mexicana*,⁴⁸ y lo corrobora la pintura del *Códice Aubin* en la que se representa a cuatro personajes remando sobre estas balsas.⁴⁹ Sin embargo, en su obra en náhuatl, la *Crónica mexicáyotl*, Alvarado Tezozómoc cambia un poco la versión y dice que los mexicas cruzaron la laguna sentados sobre sus escudos.⁵⁰ Esta idea la recoge también el *Códice Azcatitlan*, que representa el episodio de la huida y a los mexicas remando sobre sus chimalis (fig. 13).⁵¹

La salvación, con el recurso de navegar sobre las propias armas, y en particular sobre el escudo, aparece en un episodio crucial de la historia de Roma, el de la defensa frente a los etruscos. Autores como Plutarco⁵² y Tito Livio⁵³ immortalizaron la hazaña de Horacio Cocles (el tuerto), quien después de defender un puente cruzó el Tíber nadando sobre sus armas (que en lugar de hundirlo lo sacaban a flote). El tema fue rescatado por Alciato en uno de sus emblemas, “Que la ayuda nunca falta”. Se ilustra con un soldado que cruza una corriente de agua sujetándose a su escudo (fig. 14), y en la declaración se dice “el escudo me mantuvo a salvo en la batalla, y me llevó, asido a él, a la playa cuando naufragué”.⁵⁴

La cultura de los indígenas instruidos del siglo XVI no se encuentra lejos de la cultura humanista europea, bebe de las

mismas fuentes y se aventura, así sea ocasionalmente, por caminos similares. La propia historia prehispánica se transforma con la intervención de este nuevo grupo de indígenas retóricos y librescos. Y no se detiene en Alciato, a menudo va a las fuentes más antiguas del humanismo. El empeño de Moctezuma por trasladar una pesada piedra de Chalco a México (fig. 15),⁵⁵ adquiere la magnificencia de un triunfo de Petrarca (fig. 16),⁵⁶ cuando los pintores de Diego Durán aprovechan un grabado de los triunfos en su evocación de aquel hecho.

Llegan los avaros

En el libro XII del *Códice Florentino* se ilustra la historia de los mensajeros enviados por Moctezuma que se acercaron en canoas a los barcos de Cortés y, una vez arriba, entregaron una serie de joyas que Moctezuma mandaba.⁵⁷ Después de recibir las joyas, Cortés los hizo amarrar y mandó a sus hombres hacer tiros de lombarda para asustarlos. En el relato se dice que el susto hizo caer a los indígenas sobre la cubierta del barco,⁵⁸ pero en la ilustración vemos que uno de ellos se precipita hacia el mar (fig. 17).⁵⁹ La semejanza de esta imagen con el grabado que forma parte del emblema “Sobre los avaros” (fig. 18), es suficiente para ser inquietante. El emblema de Alciato se refiere al músico Arión, que fue asaltado por los marinos, corintios como él, que lo llevaban de vuelta a su casa, y logró salvarse

tirándose al mar.⁶⁰ Tenemos todas las evidencias de que la mayoría de los indígenas que vivían en la Nueva España del siglo xvi habían sufrido las consecuencias de la ansiedad de riqueza de los españoles; así que la evocación de la avaricia en el relato de la conquista es bastante factible.

Y no parece ser el Códice Florentino, el único documento en el que se esboza una imagen crítica de los españoles.

Observemos una escena de la conquista de Tenochtitlan⁶¹ que parece inspirarse en otro emblema que Alciato dedica a “La avaricia”.⁶² En el relato de la conquista de México del *Códice Azcatitlan* (temporal e ideológicamente cercano al relato de los informantes de Sahagún), se resumen, en una sola página, todas las hostilidades que tuvieron lugar desde la matanza de la fiesta de *Toxcatl*, perpetrada por Alvarado, hasta la consumación de la conquista. En esa medida, la imagen se aproxima más a la alegoría que a la historia. Lo que llama mi atención es el énfasis en la representación de los españoles que se ahogan en los canales con sus pesadas armaduras y la forma en que el artista busca crear la sensación de que los cuerpos están parcialmente sumergidos, mientras procura dar a su composición cierta profundidad (fig. 19). La imagen de Tántalo, y otros condenados en el lago, algunos de ellos con la mano levantada para pedir ayuda, que vemos en la obra de Alciato (fig. 20), pudo servir al pintor indígena como modelo. Tántalo, rodeado de jugosos

frutos, muere de sed sin poder alcanzarlos, atrapado en el cieno del lago.

El emblema quiere ser una lección para los avaros que, rodeados de riquezas, no disfrutaban de lo que tienen. Y en efecto muchos españoles se ahogaron en los canales de México por ir cargados de barras de oro; un oro que nunca habrían de disfrutar.

Jano mira al paganismo y al cristianismo

Entre los pronósticos que supuestamente anunciaron a los mexicas la venida de los españoles y el fin de su reino, se menciona, en el libro xii del Códice Florentino, la aparición de hombres de dos cabezas. Estos hombres no decían nada y se desvanecían.⁶³ La imagen del libro xii es pequeña (fig. 21); resulta más clara la que se pintó en el libro viii, donde también se enumeran los pronósticos de la conquista (fig. 22).⁶⁴ En el texto del libro viii se repite la misma versión; se dice que estos hombres de dos cabezas eran llevados a la presencia de Moctezuma “y en viéndolos, luego desaparecían, sin decir nada”.⁶⁵ La noticia sobre la aparición de hombres de dos cabezas en vísperas de la conquista la recoge también Torquemada en su recuento de los pronósticos,⁶⁶ pero es casi seguro que Torquemada se limita a seguir a Sahagún en este punto.⁶⁷

Si aceptamos, como se ha argumentado en varios textos recientes, que los relatos sobre los pronósticos fueron elaborados en la época colonial, tiempo después de

la conquista, con el propósito de esgrimir algunas justificaciones o vincular algunos símbolos con la presencia española (del tipo, una estrella luminosa anunció la llegada de los cristianos, así como una estrella luminosa anunció la llegada de Cristo). Si esto es así, qué relato o figura de la tradición occidental podría ayudarnos a entender la presencia de los hombres de dos cabezas, y qué sentido tendría su aparición en vísperas de la conquista.

Supongamos que hubiera una relación entre la evocación de un hombre de dos cabezas que hacen los informantes de Sahagún y la figura del dios romano Jano, a quien, por cierto, Alciato recuerda en el emblema dedicado a la prudencia (fig. 23).⁶⁸ He propuesto en otras ocasiones que, cuando nos encontramos frente a textos e imágenes en un documento indígena colonial que podrían tener influencia de fuentes occidentales, y si no hay otros indicios que nos permitan demostrar la presencia del modelo europeo, es preciso, entre otras cosas, examinar qué características del tópico o la figura, en su contexto europeo original, les hacen propicios para ser utilizados en el contexto indígena novohispano, y qué efecto produciría sobre el significado del texto indígena el traslado de la imagen o el tópico. Veamos lo que sucede en el caso de Jano.

Según las fuentes clásicas, la acción más destacada de Jano fue la defensa de Roma ante el ataque de los sabinos. Ovidio

refiere que los sabinos se acercaron a las puertas de Roma y estuvieron a punto de penetrar en la ciudad, auxiliados por una mujer que traicionó a los romanos. Jano se valió entonces de un gran torrente de agua para alejar al ejército extranjero.⁶⁹ Estos hechos podrían asociarse con el avance de Cortés sobre Tenochtitlan, con la colaboración de doña Marina, e incluso con la Noche Triste, cuando los extranjeros sucumbieron en los canales de México.

Por otra parte, al hablar del dios Jano, en sus *Etimologías*, Isidoro destaca que los gentiles habían confiado a este dios “todas las entradas y las salidas”, y señala que las dos caras de Jano indican “que es entrada y salida del año”, y que representan el oriente y el occidente.⁷⁰ Y es cierto que con la llegada de los españoles, procedentes del oriente, concluía el tiempo del reinado de los mexicas y se iniciaba una nueva era.

Pero acaso el aspecto más sugerente de la mitología de Jano sea su relación con Saturno. Jano reinaba en Roma como único soberano, hasta que llegó Saturno, expulsado del cielo por Júpiter, y Jano tuvo que compartir el poder con él.⁷¹ La llegada de Saturno, en algunas fuentes, implica la alteración de un orden que, hasta entonces, había sido perfecto. Sobre la época del gobierno de Jano dice Ovidio “El delito mortal aún no había ahuyentado a la justicia”.⁷² Pero hay autores que enfatizan el carácter amigable de la relación entre Jano y Saturno. En palabras de San Agustín, Jano

“recibió... con benignidad y cariño a Saturno... partió con su huésped el reino, fundando cada uno de estos una ciudad”.⁷³

Fray Juan de Torquemada elabora la historia a su manera; explica que en tiempo de Jano los italianos eran gente silvestre, rústica y bárbara, pues Jano “no tenía tanto Juicio e ingenio, que supiese poner en policía a los italianos y darles leyes”. Así que Jano “de buena voluntad con todos los demás italianos, recibió a Saturno; y tuvo por bien que ambos fuesen señores.” “Saturno, así bien recibido, comenzó a enseñar a los italianos el uso de la agricultura” y otras artes de la civilización.⁷⁴

Por un lado tenemos la llegada de un nuevo dios, marcando el final de una época dorada, y por otro lado la imagen de una alianza amigable, que traía consigo la fundación de dos ciudades y la enseñanza de nuevas artes. Cualquiera de las dos versiones, o ambas —porque la contradicción no está ausente de la visión indígena de la conquista— serían susceptibles de relacionarse con la circunstancia de la llegada de los españoles.

Antiguos dioses, mitos y mujeres

Es probable que la figura de Jano haya sido empleada por los indígenas al reflexionar sobre la conquista y construir el tema de los presagios. Ese no parece haber sido el único caso de una figura mitológica empleada

como pivote para enlazar las tradiciones indígena y occidental.

Tezcatlipoca y Pan

Me ha llamado particularmente la atención una imagen de Tezcatlipoca, de pie, en un páramo desolador de tonalidades gris-moradas, que toca la trompeta (fig. 24),⁷⁵ y he reparado en su semejanza con la imagen del dios Pan, en el emblema “*In subitum terrorem*”, “Sobre el terror súbito” (fig. 25).⁷⁶ En el emblema se dice que ante la huida desconcertada de las tropas, Pan, en el texto identificado con Fauno, se preguntaba “Quién sopla ahora mi cuerno”, extrañado de ver en la acción de los ejércitos el efecto que normalmente tenía en la gente el soplido de su instrumento. El comentario de Diego López se refiere al espanto repentino que Pan causaba en quienes lo oían —que por eso llamamos pánico—, y menciona que con frecuencia los ejércitos reaccionan con terror. En el texto náhuatl que acompaña la imagen de Tezcatlipoca, se menciona cómo este dios traía angustia y aflicción a la gente. Se dice que era causante del conflicto y la guerra, y que por sembrar la discordia se le llamaba “el enemigo de los dos bandos”.⁷⁷ En otra parte del mismo códice se cuenta que Tezcatlipoca pasaba la noche asustando a la gente.⁷⁸ Respecto a la trompeta nada se dice en el texto que acompaña a nuestra imagen, pero sabemos, por los relatos de la fiesta de

Toxcatl, dedicada a este dios, que el joven que personificaba a Tezcatlipoca iba por la calle tocando chirimías de barro durante el año previo a su sacrificio.⁷⁹ Parecería que el pintor de nuestra imagen dejó crecer la chirimía hasta el tamaño de un cuerno y, por los datos expuestos, es posible que lo hiciera inspirado en una imagen de Pan, con quien el dios mesoamericano tenía algunas afinidades.

Las “alegres” gracias

En el pasaje que se dedica, en el *Códice Florentino*, a hablar de las prostitutas, se dibuja a tres mujeres (figs. 26 y 27), dos con el pelo recogido y una con el pelo suelto. Dos de ellas con flores en una de sus manos.⁸⁰ Este trío nos hace volver la mirada hacia las Gracias, tema recogido por Alciato (fig. 28).⁸¹ Los caireles sueltos de una de ellas, la presencia de hojas y frutas en la mano de esta misma figura y la ubicación de la escena en un paisaje campestre sugieren un parentesco entre ambas imágenes. También vale la pena señalar que dos de las figuras del *Florentino* miran a la derecha, mientras que la tercera mira a la izquierda, convención universal para la representación de las Gracias.⁸² El hecho de que ninguna de las mujeres del *Florentino* dé la espalda al espectador, como se acostumbraba al pintar a las gracias, puede explicarse por la pertinaz elusión de las espaldas que apreciamos en los artistas indígenas del siglo xvi.

Si los pintores del *Florentino* tuvieron a las Gracias en mente, no parece que haya sido en ninguno de sus posibles sentidos alegóricos, sino en la acepción más antigua, original, la de Hesíodo, quien al referirse a ellas afirma “De sus párpados brota el amor que afloja los miembros cuando miran y bellas son las miradas que lanzan bajo sus cejas”.⁸³

Quetzalcóatl - Hermes y la loca fortuna

Ningún personaje histórico o legendario de la historia mesoamericana parece haber llamado tanto la atención de frailes e indios como Quetzalcóatl. Unos y otros parecen haber coincidido en ver en el antiguo señor de Tula, hombre penitente y maestro de todas las artes civilizadas, una figura compatible con héroes y santos del pasado occidental.

En el folio 46 *recto* del *Códice Telleriano Remensis*, podemos ver a un fraile que sujeta en una mano un rosario y en la otra un libro y algunos papeles. El fraile está sentado en lo que parece ser un cubo de piedra (fig. 29). La pequeña línea diagonal que apreciamos en el cubo podría señalar el ángulo que se forma en el marco que encierra un tablero hundido, pero también podría corresponder con un intento de darle perspectiva al cubo. En una pintura del documento conocido como *Manuscrito Tovar*, se ilustran las prácticas de autosacrificio de los antiguos sacerdotes. El que se

punza con espinas de maguey reposa sobre un cubo, como lo hace el fraile.

Ambas imágenes nos invitan a volver la mirada una vez más sobre los Emblemas de Alciato y, en particular, sobre aquel que se refiere a la relación entre el arte y la fortuna (fig. 30).⁸⁴ El cubo es importante. Según la explicación del epigrama de Alciato... “Así como la Fortuna descansa en una esfera, así Hermes lo hace en un cubo. Él preside diversas artes; ella, las casualidades. El arte se ha hecho contra la fuerza de la fortuna...”, etcétera.

El cubo permaneció asociado a la sabiduría y a la virtud durante los siglos XVI y XVII y se convirtió en un símbolo central en numerosas pinturas barrocas asociadas con santos penitentes, como lo ha explicado Rafael García Mahiques.⁸⁵ No es improbable que nuestras imágenes del fraile y el penitente prehispánico estén influidas ya por aquella idea y acaso directamente por el emblema de Alciato. Pero me parece aún más probable en el caso de la figura de Quetzalcóatl.

El hombre-dios de la antigüedad mesoamericana aparece en una lámina del Florentino “haciendo penitencia”, tal es la expresión de los informantes indígenas que escriben el texto paralelo a la viñeta. Su penitencia la hace sentado en un asiento algo extraño (fig. 31); pues si bien es cierto que algunas veces se representa en los códices un taburete de petate (es decir, hecho con una estera de mimbre),⁸⁶ en esta imagen el

asiento de Quetzalcóatl muestra un hundimiento, una suerte de tablero, que técnicamente es bastante improbable para un petate, pero que parece poner de manifiesto la presencia del cubo de piedra en la mente o a la vista del pintor. Recordemos que el Hermes de Alciato se sienta sobre un cubo tablerado, y observemos que, cuando el cubo solitario se convierte en la *pictura* de una de las empresas de Borja, éste aparece tallado con tableros en sus cantos (fig. 32).⁸⁷ El Hermes de Alciato preside las artes, y tal era exactamente la fama que las fuentes coloniales pregonaban de Quetzalcóatl: el inventor, el patrono de las artes.

Pero, ¿dónde quedó la Fortuna? Se preguntará el lector con razón. Y es cierto, si el emblema alude a la virtud y la sabiduría con la imagen de Hermes, también señala a la agitada, inestable, veleidosa Fortuna, en la imagen de una mujer. Pues busquemos a la mujer que, en la narrativa cristiano-indígena del siglo XVI representa el opuesto o contraparte de Quetzalcóatl, la “ramera”. Y, en efecto, con su pelo suelto y ese manto al aire que nos hace pensar en la vela del barco (fig. 33),⁸⁸ tras la prostituta del Florentino asoma la Fortuna.

Los emblemas entre los indios, más allá de los libros

Indígenas cultos, latinistas educados en Tlatelolco, cercanos a fray Bernardino de

Sahagún, trasladaron numerosos contenidos de la cultura emblemática a las páginas del manuscrito que elaboraron con el religioso. Pero ese no fue el único medio en el cual se conocieron y emplearon los emblemas. A la manera del Viejo Mundo, si bien más modestamente, el género emblemático ocupó también los espacios públicos de la Nueva España, en algunos edificios civiles y en artefactos procesionales.

El túmulo funerario de Carlos V y los emblemas

Hace tiempo que Santiago Sebastián llamó la atención sobre la importancia que, para la historia de la emblemática, tiene el túmulo que se levantó en la ciudad de México con motivo de las exequias de Carlos V.⁸⁹ El monumento y su prolijo programa decorativo son de sobra conocidos, aunque no hayan sido estudiados en toda su complejidad. Lo que me interesaría subrayar es el hecho de que aquel temprano artefacto emblemático se haya ensamblado en un ámbito indígena, la Capilla de San José, uno de los centros de aculturación más destacados de la Nueva España. Es muy probable que los artistas indígenas que trabajaban en la escuela de artes y oficios se encuentren entre quienes pintaron y ensamblaron el monumento diseñado por Arciniega. Según la expresión de Cervantes de Salazar, en la capilla “había todas las comodidades que convenían”⁹⁰ para edificar el túmulo, y

entre ellas debe haber contado la presencia de los talleres de la escuela de Gante.

También fue significativa la participación de los indios el día de la ceremonia: la procesión fue encabezada por los gobernadores indígenas de México, Tacuba, Tetzco y Tlaxcala, seguidos por un contingente “de naturales” cuyos “suspiros y sollozos” hicieron llorar a los españoles que los escuchaban.⁹¹ Sobre la posibilidad de que los indios entendieran el sentido de las imágenes, las frases en latín y los pasajes históricos y mitológicos aludidos en la decoración del túmulo, tendríamos que responder casi lo mismo que podría decirse de una obra semejante realizada en una plaza del Viejo Mundo: que algunos lo comprenderían y otros no, que unos pocos sabrían leer y entenderían el latín y otros no.

Podría argumentarse que la utilización de una capilla de indios para las exequias fue meramente circunstancial, y que, por lo demás, el monumento, en su lenguaje simbólico, era básicamente ajeno a la cultura de los indios. Pero es un hecho que, en la Nueva España del XVI, encontramos también la huella de la emblemática en edificios que pertenecían exclusivamente al ámbito indígena. Destaca la presencia, hace tiempo señalada por Artigas⁹² y por Pascual, de algunos emblemas de Alciato en el edificio de audiencia de las autoridades indígenas de Metztlán, conocido como la Tercena.⁹³ Seguramente tiene razón Pascual cuando afirma que las pinturas fueron ejecutadas

por instrucciones de los frailes,⁹⁴ pero aun si no fue el gusto de los alcaldes y regidores locales lo que motivó la elección, lo cierto es que los emblemas pasaron a nutrir la cultura moral y jurídica de los indios del lugar.

Las pinturas de Metztitlán deben haber permanecido a la vista por muchos años; en cuanto a los jeroglíficos concebidos por Cervantes de Salazar, tuvieron la fortuna de perdurar gracias al libro que los celebraba y explicaba y que se publicó unos meses después de la ceremonia.⁹⁵ Tal obra debe haber sido un auxiliar indispensable para las autoridades indígenas de Tlaxcala, cuando decidieron decorar las salas de su ayuntamiento con una versión simplificada del programa que se había utilizado en el túmulo. Creo que valdría la pena emprender una comparación más minuciosa que la que yo podría hacer aquí de ambos programas. Por ahora quiero señalar solamente que la relación existe y que el ayuntamiento tlaxcalteca se explica, en parte, por el túmulo.

El cabildo de la ciudad de Tlaxcala

En el túmulo había una imagen de Carlos V “sentado en silla imperial en campo claro”, y “los nueve de la fama”,⁹⁶ de pie, en campo oscuro. En el ayuntamiento de Tlaxcala las imágenes de los nueve paladines, “retratados” “de muy vivos matices y colores”, decoraban los muros de la sala de cabildos, en la que se encontraba “una silla arrimada a

la pared debajo de un dosel de terciopelo carmesí”;⁹⁷ en aquella silla se sentaba el corregidor, depositario de la autoridad real. Tanto en el túmulo como en el edificio tlaxcalteca había una imagen de Hernán Cortés, que rendía homenaje a Carlos V y le ofrecía simbólicamente las tierras conquistadas (fig. 34).⁹⁸ En ambos programas las figuras de Moctezuma (fig. 35) y Atahualpa se encontraban rodeadas de elementos que señalaban su derrota, o acaso más exactamente su abdicación, y su sumisión al emperador. La Fama, la Muerte y la Memoria, figuraban en el cabildo de Tlaxcala, igual que en el túmulo. La entrega de la esfera que simboliza el Nuevo Mundo estuvo presente en los dos programas: en Tlaxcala, Colón entregaba el globo a Carlos V (fig. 36), y en el túmulo era el papa Alejandro VI quien depositaba en manos del rey Fernando el símbolo de las tierras recién descubiertas. La batalla final por Tenochtitlan aparecía en el artefacto que se fabricó para las exequias imperiales y fue también una de las escenas históricas representadas en el cabildo de Tlaxcala.

Quizá la pista más clara sobre la deuda que el programa tlaxcalteca tiene con el de Cervantes de Salazar nos la ofrece la curiosa imagen de los barcos de Cortés en llamas (fig. 37). Tanto en el túmulo como en la pintura del cabildo, se aludía a la decisión de Cortés de inutilizar las naves con el recurso de presentarlas ardiendo, suceso que nunca ocurrió.⁹⁹ Cervantes de Salazar

explica que utilizó esa figura de los barcos en llamas para “dar a entender” que Cortés quiso animar a sus soldados quitándoles la esperanza de volver. Y en efecto, la quema del barco, en lenguaje emblemático significaría, de modo bastante literal, “quitar la esperanza”.¹⁰⁰ No es improbable que Cervantes de Salazar haya querido establecer de paso un parangón entre Cortés y Neoptólemo (el joven guerrero), también llamado Pirro, quien quemó sus naves al desembarcar en Epiro. La victoria de Neoptólemo en Troya, su concubinato con una mujer perteneciente al pueblo derrotado, Andrómaca, con la que tuvo un hijo,¹⁰¹ eran rasgos del héroe clásico que sin duda conocía Cervantes de Salazar.¹⁰²

Es cierto que en el Cabildo de Tlaxcala se utilizaron preferentemente las alegorías políticas del túmulo y algunas referencias históricas y mitológicas, y no los emblemas propiamente dichos, sin embargo hay que decir, por una parte, que no conocemos más que una copia rápida y parcial de aquellos murales, y por otra, que en los dibujos que nos legó Diego Muñoz puede apreciarse que las pinturas del cabildo ostentaban algunos elementos típicos de la figuración emblemática. El barco sostenido en alto por Colón,¹⁰³ nos hace pensar el emblema “La Esperanza Crece con la Fortuna”, dibujado por Jean Cousin¹⁰⁴ en la misma época en que se pintaba el cabildo. El detalle de los grillos que aprisionan los pies de Moctezuma vencido¹⁰⁵ recuerda

también el repertorio de claves, con una fuerte carga simbólica, empleadas en los emblemas. Los propios grillos aparecen en algunos emblemas.¹⁰⁶

Sobre el problema general del aprovechamiento del programa de las Exequias de Carlos V para el ayuntamiento de Tlaxcala, que deberá estudiarse más a fondo, hay que señalar la probable responsabilidad de Don Domingo de Angulo, el gobernador indígena que acudió a México, en noviembre de 1559, estuvo al frente de la procesión y posteriormente regresó a desempeñar su cargo en Tlaxcala. También hay que considerar la posibilidad de que hayan contribuido con sus sugerencias para el programa decorativo el corregidor español, don Felipe de Arellano, y otras autoridades civiles y eclesiásticas. Como quiera que sea, debemos pensar en el libro de Cervantes de Salazar, publicado en la imprenta de Espinosa, como vehículo seguro para la repetición puntual de algunos aspectos del programa del túmulo.

Nos faltaría saber más sobre la formación de las autoridades Tlaxcaltecas del siglo XVI, sí algunos de ellos acudieron al colegio de la Santa Cruz en Tlatelolco, qué tan cerca estuvieron de los maestros y de los libros de retórica.

Ninguno de los rasgos fundamentales de la cultura española del Renacimiento estuvo

ausente en la Nueva España. Los indios —particularmente en Tlatelolco— tuvieron acceso a un repertorio bibliográfico semejante al que podía encontrarse en las universidades del Viejo Mundo. La asimilación indígena del cristianismo se produjo en la época del humanismo y se valió de las herramientas de los humanistas. Esas herramientas permitían insertar la realidad

precolombina en el contexto más amplio de la Historia universal y permitían también, a los indígenas cristianos, dirigir una mirada crítica sobre el propio proceso de colonización. Lo que habitualmente se describe como “un uso de modelos” era, en este caso —quizá siempre lo es—, un diálogo de culturas.



Notas

1. *Códice Florentino*. México: Secretaría de Gobernación, AGN, 1979, 1. V, f. 1 r.
2. Andrea Alciato. *Emblemas*, ed. de Santiago Sebastián. Madrid: Akal Editores, 1985, emblema CXXVI, p. 166. Utilizo la imagen de la edición de Rovillio.
3. *Códice Florentino*, 1. V, f. 8 r.
4. Alciato, *op. cit.*, emblema III, p. 30.
5. *Códice Florentino*, 1. VI, f. 183 r-183 v.
6. *Códice Florentino*, 1. VI, f. 184 r.
7. *Ibid.*, f. 186 r.
8. Alciato, *op. cit.*, emblema XVIII, p. 50.
9. Alciato, emblema LXXXIII, p. 118.
10. *Códice Florentino*, 1. VI, f. 184 v.
11. Alciato, *op. cit.*, emblema XXVII, p. 61.
12. *Códice Florentino*. 1. VI, 184 r. Este es el primer dicho enunciado con tres frases, pero más adelante el recurso volverá a aparecer algunas veces.
13. Alciato, *op. cit.*, emblema XVII, p. 48.
14. *Ibidem*, emblema XII, p. 43.
15. *Códice Florentino*, 1. VI, f. 195 v.
16. *Códice Florentino*, 1. VI, f. 190 v.
17. Alciato, *op. cit.*, emblema XIII, p. 44.
18. *Códice Florentino*, 1. VI, f. 194 r.
19. Alciato, *op. cit.*, emblema XVI, p. 47.
20. *Códice Florentino*, 1. VI, f. 194 v.
21. Alciato, *op. cit.*, emblema LXVII, p. 102.
22. *Códice Florentino*, VI, f. 210 r.
23. Alciato, *op. cit.*, emblema CXXIV, p. 164.
24. *Códice Florentino*, 1. VI, f. 184 v.
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, 1. VI, f. 184 r.; Alciato, *op. cit.*, emblema XXI, p. 53.
27. *Ibid.*, 1. VI, f. 204 r.; Alciato, *op. cit.*, emblema CXLVIII, p. 190.
28. *Ibid.*, 1. VI, f. 201 r.
29. Alciato, *ob. cit.*, emblema CLXXII, p. 214. Que es, por cierto, el antiquísimo sentido de la imagen del escorpión, ya en el fragmento de Archidias de Mytilene, de la Antología Griega.

30. Petrarca. *El cancionero*, 2 vols. Barcelona: Ediciones 29, 1995, v. I, p. 277.
31. Códice Florentino, 1. VI, f. 188 r.
32. Sagrario López Poza, “Los libros de emblemas como ‘tesoros’ de erudición auxiliares de la ‘inventio’ en *Emblemata aurea. La emblemática en el arte y la literatura del Siglo de Oro*, Madrid, Akal, 2000, p. 263-279, ver p. 272.
33. Cita a Borja y lo explica Sagrario López Poza, *op. cit.*, p. 273.
34. *Ibid.*, p. 272.
35. Códice Florentino, 1. VI, f. 201 r.
36. Alciato, *op. cit.*, emblema CXLVI, p. 188. Utilizo la imagen de la edición de Rovillio. Interpretaciones de la misma imagen en ediciones posteriores de la obra de Alciato hacen pensar que la figura melancólica del emblema no es la de un súbdito miserable, sino la del tirano ocioso.
37. Códice Florentino, 1. II, f. 73 r.
38. Alciato, *op. cit.*, emblema CLXXXI, p. 224. Utilizo la imagen de la edición de Rovillio.
39. Alciato, *op. cit.*, p. 129. Utilizo la imagen publicada por José Julio García Arranz, *Ornitología emblemática*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1996, p. 630.
40. Códice Florentino, 1. XI, f. 61 r.
41. *Ibid.*, 1. XI, f. 199 r.
42. Andrea Alciato, *op. cit.*, emblema xxxvi, p. 70.
43. Códice Florentino, 1. IV, f. 62 r.
44. Alciato, *op. cit.*, emblema CIII, p. 136. Utilizo la imagen de la edición de Rovillio.
45. Códice Florentino, 1. VIII, f. 10 v.
46. Andrea Alciato, *op. cit.*, emblema CLXXIX, p. 222, y especialmente la imagen de la edición reseñada por José Julio García Arranz, *op. cit.*, p. 408 (que es la edición parisina de Wechel, de 1536).
47. Sobre el emblema y sus posibles interpretaciones, ver José Julio García Arranz, *op. cit.*, pp. 408-409.
48. Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, p. 225.
49. *Codex Aubin*, f. 22 r.
50. *Crónica mexicáyotl*, p. 58-59.
51. *Codex Azcatitlan*, 1. II.
52. Plutarco, *Vidas paralelas*, “Poblícola”, p. 113.
53. Tito Livio, *Historia Romana*, 1. II, c. 10.
54. Alciato, *op. cit.*, emblema, CLXI, p. 204. Utilizo la imagen de la edición de la Universidad de Glasgow. La historia detrás del emblema podría relacionarse con Horacio Cocles, aunque

Diego López lo vincula también con el soldado Mirtilo. Las referencias a Mirtilo son más confusas en las fuentes clásicas, pues se confunde el soldado con un dios, del mismo nombre que fue arrojado al mar por Pélope, y que surcaría mares y cielos convertido en auriga. Ver al respecto el comenario de Sebastián, en su edición de Alciato, p. 203. Ver Eurípides, “Orestes”, en *Las diecinueve tragedias*, p. 430.

55. Fray Diego Durán. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 vols. Madrid: Banco de Santander, 1990, v. I, p. 285.
56. Petrarca. *Cancionero y Triunfos*, México: Editorial Porrúa, 1986, lámina sin numerar después de p. 262.
57. Códice Florentino, 1. XII, f. 8 r. a 9 v.
58. *Ibid.*, f. 8 v.
59. *Ibid.*, f. 9 r.
60. Alciato, *op. cit*, emblema LXXXIX, p. 124. Utilizo la imagen de la edición de Rovillio.
61. *Codex Azcatitlan*, 2v París: Bibliothèque Nationale de France, Société des Américanistes, 1995, lám. 25.
62. Andrea Alciato, *op. cit*, emblema LXXXIV, p. 119.
63. Códice Florentino, 1. XII, f. 3 r.
64. *Ibid.*, 1. VIII, f. 13 r.
65. *Ibid.*
66. Torquemada. *Monarquía indiana*, 1. II, c. XC, v. 1, p. 322.
67. Torquemada mismo cita a Sahagún como su fuente en el tema de los pronósticos. *Ibid.*, p. 320.
68. Alciato, *op. cit*, emblema, XVIII, p. 50. Utilizo la imagen de la edición de la Universidad de Glasgow.
69. Ovidio, *Fastos*, I, líneas 259-274.
70. San Isidoro de Sevilla. *Etimologías*, V-33,3; VIII-11,37; XV-8,4.
71. Ovidio, *Fastos*, I, líneas 235-249.
72. *Ibid.*
73. San Agustín. *La Ciudad de Dios*, VII, 4.
74. Torquemada, *Monarquía indiana*, 1. I, c. XXII, en v. 1, p. 72.
75. Códice Florentino, 1. I, apéndice, f. 34 v.
76. Alciato, *op. cit*, emblema CXXII, p. 162. Utilizo la imagen de la edición de Rovillio.
77. Códice Florentino, 1. I, apéndice, f. 34 r.
78. *Ibid.*, 1. V, f. 5 r.
79. *Ibid.*, 1. II, f. 5 r.

80. *Ibid.*, l. X, f. 39 v. y 40 r.
81. Alciato, *op. cit.*, emblema CLXII, p. 205. Utilizo la imagen de la edición de Rovillio.
82. Pierre Grimal, *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1981, p. 87.
83. Hesíodo, *Teogonía*, líneas 910-912.
84. Andrea Alciato, *op. it.*, emblema XCVIII, p. 132.
85. Rafael García Mahiques, “Sedes virtutis quadrata. Consideraciones sobre la iconografía de los santos penitentes”, en *Emblemata aurea. La emblemática en el arte y la literatura del Siglo de Oro*. Madrid: Akal, 2000, pp. 209-223.
86. Códice Florentino, l. III, f. 10 r.
87. Rafael García Mahiques, *op. cit.*, p. 212.
88. Códice Florentino, l. X, f. 65 l.
89. Santiago Sebastián. *Iconografía e iconología del arte novohispano*. México: Azabache, 1992, p. 139-142; Santiago Sebastián. *Emblemática e Historia del Arte*. Madrid: Editorial Cátedra, 1995, p. 61-62.
90. Francisco Cervantes de Salazar. *Túmulo imperial, en México en 1554 y Túmulo imperial*, ed. de Edmundo O’Gorman. México: Editorial Porrúa, 1975, p. 183.
91. Francisco Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 207.
92. Juan Benito Artigas. *Metztitlán, Hidalgo. Arquitectura del siglo XVI*, México: UNAM, Gobierno del Estado de Hidalgo, 1996, pp. 66-73.
93. El edificio se construyó hacia 1540, según Kubler. George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 223.
94. José Pascual Buxó, “De la poesía emblemática en la Nueva España”, en *Emblemata aurea. La emblemática en el arte y la literatura del Siglo de Oro*. Madrid: Editorial Akal, 2000, pp. 91-97, ver p. 92.
95. La ceremonia se celebró el día de San Andrés, 30 de noviembre de 1559, y la obra de Cervantes se publicó en 1560.
96. Recuérdese: Josué, David, Judas Macabeo, Alejandro, Héctor, César, Artús o Arturo, Carlomagno y Godofredo de Bullón.
97. Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala. Relaciones geográficas del siglo XVI, Tlaxcala*, tomo I, ed. René Acuña. México: UNAM, 1984, p. 47.
98. En el túmulo Cortés se muestra ante el emperador con un grupo de indígenas, en la pintura del cabildo se presenta solamente a una mujer india, la personificación de la Nueva España.
99. Pues en realidad las naves fueron “barrenadas”.

100. Alciato mismo había recuperado la imagen del barco como símbolo de la esperanza, en su emblema “La esperanza cercana”, ver Andrea Alciato, *op. cit.*, p. 78.
101. Pierre Grimal, *op. cit.* p. 376.
102. De hecho, Cervantes había incluido a Pirro entre los afamados capitanes, junto a Aníbal y Escipión Africano; luego tenía al personaje presente. Francisco Cervantes de Salazar, *op. cit.*, p. 190.
103. Diego Muñoz Camargo, *op. cit.*, cuadro 21.
104. Jean Cousin. *El libro de la Fortuna*. Buenos Aires: Joaquín Gil Editor, 1947, lám. 175.
105. Diego Muñoz Camargo, *op. cit.*, cuadro 20.
106. Jean Cousin, *op. at*, lám. 47.

Fuentes de investigación

- Alciato, Andrea. *Emblemas*, edición y comentarios de Santiago Sebastián, prólogo de Aurora Egido, basada en la edición de Bonhomme de 1549, (se utiliza la traducción del texto latino del propio S. Sebastián, y no la de Daza, y se aprovechan los comentarios de Diego López), (Arte y Estética, 2). Madrid: Akal Editores, 1985.
- Alciato, Andrea: *Emblemas*, ed. de Manuel Montero Vallejo, basada en la edición de Guilielmo Rovillio de 1549, con traducción de Daza Pinciano. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- Alciato's Book of Emblems. Alciati Emblematum liber, página de Alciato de la Universidad de Glasgow, <http://www.mun.ca/alciato>.
- Alvarado Tezozómoc, Fernando de. *Crónica Mexicana*. México: Editorial Porrúa, 1980.
- Alvarado Tezozómoc, Fernando de. *Crónica Mexicáyotl*, trad. Adrián León, 2a ed. México: UNAM, 1992.
- Artigas, Juan Benito. *Meztitlán, Hidalgo. Arquitectura del siglo XVI*. México: UNAM, Gobierno del Estado de Hidalgo, 1996.
- Barbero Richart, Manuel. *Iconografía animal. La representación animal en libros europeos de Historia Natural de los siglos XVI y XVII*, 2 v. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1999.
- Cervantes de Salazar, Francisco. *México en 1554 y Túngulo imperial*, ed. E. O'Gorman. México: Porrúa, 1975.
- Codex Aubin*, ver. *Geschichte der Azteken*.
- Codex Azcatitlan*. *Códice Azcatilan*. *Estudios de R.H. Barlow y M. Graulich*, 2 v. Paris: Bibliothèque Nationale de France, Société des Americanistes, 1995.
- Códice Florentino*. Manuscrito 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana, ed. facsimilar, 3 vols. México: Secretaría de Gobernación, AGN, 1979.
- Cousin, Jean. *El libro de la Fortuna*. Buenos Aires: Joaquín Gil Editor, 1947.
- Durán, Fray Diego. *Historia de las Indias de la Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 2 v. Madrid: Banco de Santander, 1990.
- Eurípides. *Las diecinueve tragedias*, trad. Angel Ma. Garibay K., México: Editorial Porrúa, 1980.
- García Arranz, José Julio. *Ornitología emblemática*. Cáceres: Universidad de Extremadura, 1996.
- García Mahiques, Rafael. "Sedes virtutis quadrata. Consideraciones sobre la iconografía de los santos penitentes", en *Emblemata aurea. La emblemática en el arte y la literatura del Siglo de Oro*, Madrid: Akal, 2000. pp. 209-223.
- Geschichte der Azteken. Codex Aubin und verwandte Dokumente*, trad. y ed. de W. Lehmann y G. Kutscher, Berlin, Gebr. Mann Verlag, 1981.

- Grabados alemanes de la Biblioteca Nacional (siglos xv-xvi), 2 vols. Madrid: Ministerio de Educación y Cultura, Biblioteca Nacional, 1997.
- Grimal, Pierre. *Diccionario de mitología griega y romana*, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1981.
- Hesíodo. *Obras y fragmentos*, trad. Pérez Jiménez y Martínez Díez. Madrid: Editorial Gredos, 1983.
- Kubler, George. *Arquitectura mexicana del siglo xvi*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- López Poza, Sagrario. “Los libros de emblemas como ‘tesoros’ de erudición auxiliares de la ‘inventio’” en *Emblemata aurea. La emblemática en el arte y la literatura del Siglo de Oro*. Madrid: Akal, 2000. pp. 263-279.
- Monzón, Francisco de. *Norte de Ydiotas*, Lisboa, Ioannes Blauio de Colonia, 1563. Se reproducen imágenes en <http://www.uib.es/depart/dfe/BiblEmblems/Monzon.html>
- Muñoz Camargo, Diego. *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala. Relaciones Geográficas del siglo xvi. Tlaxcala*, tomo I, ed. René Acuña. México: UNAM, 1984.
- Ovidio. *Fastos. Libros I-III*, trad. J. Quiñones Melgoza. México UNAM, 1985.
- Pascual Buxó, José. “De la poesía emblemática en la Nueva España”, en *Emblemata aurea. La emblemática en el arte y la literatura del Siglo de Oro*. Madrid: Akal, 2000. pp. 91-97.
- Petrarca. *Cancionero y Triunfos*. México: Editorial Porrúa, 1986.
- Petrarca. *El cancionero*, 2 v. Barcelona: Ediciones 29, 1995.
- Plutarco. *Vidas paralelas*, trad. Ranz Romanillos. México: Editorial Porrúa, 1982.
- San Agustín. *La Ciudad de Dios*. México: Editorial Porrúa, 1979.
- San Isidoro de Sevilla. *Etimologías*, trad. J. Oroz Reta y M.A. Marcos Casquero, 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- Sebastián, Santiago. *Iconografía e iconología del arte novohispano*. México: Azabache, 1992.
- Sebastián, Santiago. *Emblemática e Historia del Arte*. Madrid: Cátedra, 1995.
- Strauss, Walter L. ed. *The Intaglio Prints of Albrecht Dürer...* New York: Kennedy Galleries and Abaris Books, 1981.
- Tito Livio, *Historia romana*, trad. Navarro y Calvo, 2 v. Buenos Aires: Librería El Ateneo Editorial, 1955.
- Torquemada, Fray Juan de. *Monarquía indiana*, 7 vols., ed. Miguel León Portilla, México: UNAM, 1975-1983.
- Valeriani Bolzani, Ioannis: *Hieroglyphica sive de Sacris*, 1556. Se publica el repertorio de las imágenes en Barbero Richart, v. II., pp. 663-676.



Fig. 1



Fig. 4



Fig. 2



Fig. 5



Fig. 3



Fig. 6



Fig. 7



Fig. 10



Fig. 8



Fig. 11



Fig. 9



Fig. 12



Fig. 13



Fig. 16



Fig. 14



Fig. 17

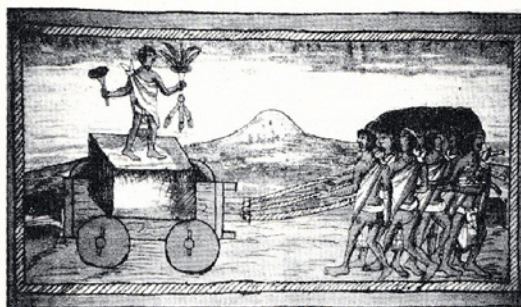


Fig. 15



Fig. 18

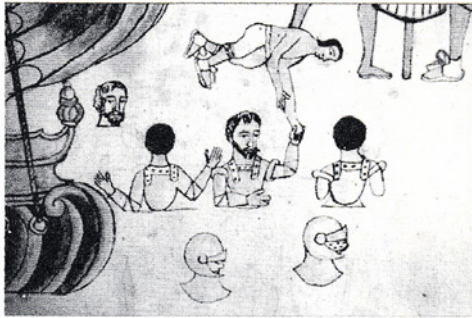


Fig. 19



Fig. 22



Fig. 20



Fig. 23



Fig. 21



Fig. 24



Fig. 25



Fig. 27



Fig. 26



Fig. 28

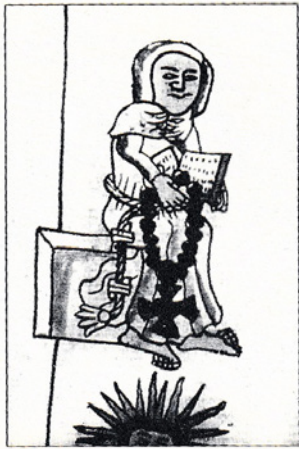


Fig. 29

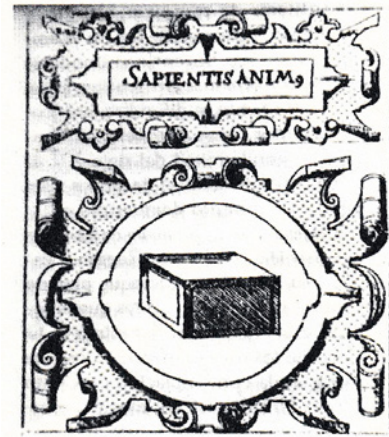


Fig. 32



Fig. 30



Fig. 31



Fig. 33

EL OSCURO HUMMUS DE LA TIERRA¹

Alberto Constante²

-
1. Publicado originalmente en *Martín Heidegger. Caminos*, coordinado por Ricardo Guerra Tejada y Adriana Yáñez Vilalta (México: CIDHEM/UNAM, 2009).
 2. Fue profesor del posgrado en Filosofía del CIDHEM, donde impartió los Seminarios sobre Foucault y Nietzsche. Ha escrito, entre otras publicaciones y artículos para revistas especializadas, los libros *La razón produce monstruos*, *Heidegger en el camino del pensar* y *El asombro ante el mundo*.

*¿Conseguirán las décadas venideras crearle un suelo
y un espacio a la filosofía...?*

Martín Heidegger

*Primero unas imágenes; para explicar cómo nacen las imágenes
en el espíritu. Después, palabras aplicadas a las imágenes. Por último,
conceptos sólo posibles a partir de las palabras...*

F. Nietzsche

A partir del semestre de invierno 1950-1951, Martín Heidegger pudo volver a tener una actividad docente de manera oficial: había salido del destierro y había sido rehabilitado. Sin embargo, desde 1949, en el Club de Bremer, los oyentes a las conferencias se agolpaban alrededor de Heidegger. Por ejemplo, *Wer ist Zarathustra?* y *Der Satz vom Grund* fueron pronunciadas en el Club de Bremer el 25 y 26 de marzo de 1950, justo en el momento en que la Universidad de Friburgo estaba decidiendo su suerte; las mismas conferencias fueron repetidas en el Balneario de Bühler Höhe, un lugar mundano y algo esnob, donde el público que rodeaba al filósofo era de lo más heterogéneo. Pero lo que verdaderamente le dio fama a Heidegger fue la conferencia *Über das Ding*, organizada por la Academia de Bellas Artes de Baviera, en Munich, en el verano de 1950.

En esa conferencia, como preludiando aquella estrofa del primer coro de la Antígona de Sófocles que lo acompañó siempre y que dice:

Siempre en camino
sin experiencia ni salida llega a la nada.
Sólo para la muerte
no ha encontrado evasión
por mucho que lograra esquivar habilmente
las más terribles enfermedades.

Heidegger recuerda aquella palabra que escribiera a propósito de *Carta sobre el humanismo*: “la apatridad”, la apatridad del hombre moderno.

Para Heidegger el hombre tiene patria cuando habita en la cercanía del ser y se convierte en apátrida cuando olvida el ser. El último pensador que experimentó la apatridad fue Nietzsche, por su nihilismo. Nietzsche intentó buscar salida en el ámbito metafísico y no encontró otra forma que la inversión de la metafísica tradicional. Heidegger recuerda los esfuerzos que hiciera un solitario poeta: Holderlin. En su elegía *Heimkunft*, Holderlin se esfuerza en orientar a sus compatriotas para que encuentren su camino, su inserción en el destino occidental, un Occidente que en Holderlin es

visto históricamente desde su origen y que tiene con el Este relaciones misteriosas que el poeta ha entrevisto en algunos poemas y nosotros “no hemos comenzado a pensarlas aún”. La patria de ese habitar histórico es la cercanía del ser”.

La “apatridad” del hombre consiste en que los mortales no han aprendido a habitar. Para el hombre ser es habitar. Heidegger, que ya en *Ser y tiempo* entendía el ser-en-el-mundo como un “habitar” (*Wohnen*), en su madurez prefiere este término al primero, más técnico, para expresar el ser del hombre. A pesar de ser su esencia el habitar, el hombre de hoy, dice Heidegger, no habita; tal vez el hombre no ha habitado nunca.

Se trata de recuperar la “patria”. Para ello, hay que comenzar por lo más humilde: las cosas. Al hombre moderno las cosas no le son cosas. En la Edad Moderna las cosas han quedado aniquiladas. Es el peligro del modo de conocer que impera en la técnica; mientras nos apoderamos de las cosas, se nos escapa su ser.

El hombre de hoy, que ha superado todas las distancias, no está con las cosas. Las cosas son lo próximo y esto nos hace sospechar que todos los medios de acortar distancias de nuestra época no acaban de satisfacer lo que es necesidad perentoria del hombre: la de la cercanía. Lo que no hace mucho consumía semanas y meses de viaje, se realiza hoy en una noche de vuelo.

Noticias que el hombre tardaba años en conocer o no llegaba a conocer nunca,

hoy capta al instante por radio o televisión. Los procesos tecnológicos son tan vastos que podemos asistir en unos minutos al desarrollo de una planta que cumple su ciclo a lo largo de las estaciones del año. En la revolución tecnológica, sobre todo en las áreas de informática y de las telecomunicaciones, la desaparición de la lejanía es total. Sólo que la mera supresión de la lejanía no nos da la proximidad, no nos da por resultado la cercanía.

La cercanía no consiste en la indistancia. Lo más cercano puede sernos lo más lejano y lo más lejano puede sernos lo más cercano. Ni el acortar distancias es cercanía ni la gran distancia es lejanía. En realidad, con el simple acortamiento de distancias las cosas no nos quedan ni cercanas ni lejanas, sino simplemente neutras, indiferentes. A pesar de la supresión de las distancias, en nuestra época falta la cercanía. En este sentido la devastación de las guerras inteligentes es cosa de poca monta: la supresión de la cercanía es la aniquilación de las cosas.

La esencia de la cercanía, nos dice Heidegger, no se nos revela directamente; sólo a través de lo que nos está cerca. Lo que nos está cerca es eso que solemos llamar “cosas”. Pero es el caso de que hasta ahora los hombres nos hemos enterado tan poco de lo que son las cosas como de lo que es la cercanía. Todavía no se ha pensado lo que es la cosa como cosa. ¿Qué es una cosa?

Heidegger toma una cosa cualquiera, un Krug, un cántaro, una jarra y lleva a

cabo con ella una operación que es ejemplo de su método: la describe, y en esa pura descripción va anudando a ella todo, tierra y cielo, hombres y dioses.

Una jarra es un recipiente, gracias a su base y a sus paredes. Como recipiente, la jarra es algo que subsiste en sí; por tanto, algo independiente. En cuanto independiente, se diferencia la jarra de un objeto. Una cosa independiente puede convertirse en objeto cuando lo representamos, sea en percepción inmediata, sea por la actualización del recuerdo. Pero la coseidad de la cosa no consiste en ser objeto representado, ni puede determinarse a partir de la objetividad del objeto. La jarra sigue siendo la jarra, la representemos o no. Subsiste en sí. Pero ¿qué quiere decir “subsistir en sí”?

El subsistir en sí es lo que da a la jarra su carácter de cosa. Pero resulta que ese subsistir es consecuencia de un previo ser producido, fabricado. El alfarero moldea el cántaro con arcilla seleccionada y preparada. De barro está hecho el cántaro, por eso puede sostenerse en el suelo, pero es claro que no basta tomar el cántaro así como un recipiente fabricado, para concebirlo como cosa; sería sólo objeto (*Gegenstand*), aunque no mero objeto representado; un objeto que gracias a haber sido fabricado estaría ante y frente a nosotros, pero la “objetividad” no ofrece ningún camino para llegar a la coseidad de la cosa.

Efectivamente, el haber sido fabricado no constituye la esencia, no presta la

mismidad al cántaro en cuanto recipiente. El cántaro no es un recipiente por haber sido fabricado, sino al revés, ha tenido que ser fabricado porque es este recipiente. Ciertamente, la fabricación es lo que hace que el cántaro alcance su mismidad, pero ésta no es efecto de la fabricación. Ni consiste la mismidad del cántaro en esa aparición previa, en ese mostrarse (*eidōs*, *idea*) en que el recipiente está ante el alfarero antes de su confección. Mediante ese aspecto o idea no puede pensarse el cántaro como cántaro, como cosa. Es Platón quien concibió la presencia de una cosa presente desde la idea o aspecto, “con ello estuvo tan lejos de pensar la esencia de la cosa como lo estuvieron Aristóteles y demás pensadores posteriores”. Platón, de una forma decisiva para el futuro, concibió todo lo presente como “objeto producido”.

Heidegger, en este punto, prefiere decir aquí, en vez de “objeto”, *pro-ducto* (*Herstand*). En el producto se incluyen dos elementos del producir: el momento del “brotar de”, sea desde sí mismo o desde otro, y el momento de salir a la luz lo presente, la patentización de lo presente.

Pero al representarnos algo como producto, todavía no lo pensamos como cosa.

¿Qué es el cántaro? Es un recipiente, sin duda. El recipiente recibe el líquido gracias a la base, las paredes, que son a lo más aquello en virtud de lo cual el recipiente es capaz de contener el líquido, hacerse impenetrable o impermeable. Pero tampoco

consiste en la impermeabilidad el ser del recipiente. Es más bien el vacío, “esa nada en el cántaro”, lo que constituye el cántaro en cuanto recipiente. Si el recipiente consiste ante todo en el vacío, entonces el alfarero que moldea base y paredes no confecciona propiamente el cántaro; sólo moldea la arcilla, o mejor, moldea el vacío mediante la arcilla, da forma al vacío; da forma también al barro, pero es para el vacío, en el vacío y desde el vacío. La coseidad del recipiente de modo alguno descansa en la materia de que consta, sino en el vacío en cuanto capaz de contener.

Para la física no hay tal recipiente vacío, sino que está lleno de aire. Cuando vierto vino en el cántaro, el vino no llena un vacío sino que desplaza el aire, un lleno sustituye a otro. Esta y otras puntuaciones de la física son exactas; pero la física, lejos de darnos la realidad de la cosa, la aniquila; la física “reduce” el cántaro de vino a un espacio ocupado por un líquido, y el cántaro vacío a un espacio lleno de aire. He aquí, dice Heidegger, la universal aniquilación de las cosas, anterior y más esencial que las que pueden ocasionar las explosiones nucleares.

Dejando de lado las consideraciones de la física, Heidegger se pregunta ¿qué es ese vacío en que consiste la jarra? Es un vacío que contiene, contiene en cuanto que toma y retiene lo que se ha convertido en él; el vacío contiene de doble manera: recibiendo y reteniendo. El contener en ese

doble aspecto tiene su unidad en su ordenación al escanciar, que es un regalar, un donar. La esencia del contener de la jarra es “regalo”, el regalo del escanciar.

En el agua ofrecida está presente el manantial, en el manantial está la roca, el oscuro humus de la tierra que recibe la lluvia y el rocío del cielo; en el agua del manantial se perpetúan las nupcias del cielo y la tierra; también en el vino, fruto de la cepa, en que la fuerza nutricia de la tierra y el sol mutuamente se confían. En el regalo del agua y el vino perduran cielo y tierra, y como el regalo —el que acontece en el acto de escanciar— constituye la jarra como tal, en la esencia de la jarra permanecen y se anudan tierra y cielo.

Pero hay más. El agua o el vino se hacen regalo como bebida de los mortales: apagan su sed, recrean sus ocios o alegran la compañía. Pero a veces el líquido del recipiente se regala en forma de “ofrenda”; ya no se destina a apagar la sed, sino a “hacer fiesta”: es la libación ofrecida a los “dioses inmortales”. Derramar, verter, es, pensado esencialmente y hasta el final, ofrendar, ofrecer en sacrificio y, por ello, regalar.

En el regalo de la bebida están presentes los mortales y en el regalo de la libación asisten a su modo y hacen acto de presencia los “divinos” que reciben el regalo como ofrenda. En el simple acontecimiento que es “escanciar” intervienen, cada cual a su modo, mortales y divinos en presencia de tierra y cielo, se encuentran juntos tierra

y cielo, mortales y dioses, los cuatro términos que originariamente se implican; “presentes en toda existencia, quedan unificados en un solo cuarteto” (*Geviert*). Están presentes y permanecen, pero se trata de una permanencia (*verweilen*) que no se reduce a la mera constancia de algo que simplemente está ahí (*das blosse Beharren eines Vorhandenen*), sino la duración del “acontecer originario” (*Ereignis*), que es lo que confiere a los cuatro su mismidad.

Lo que constituye la jarra en su esencia es su condición de regalo, don, donación; el “regalo” como tal reúne en sí todos los momentos de la jarra: el doble contener, el continente, el vacío y el escanciar como ofrenda, y esos momentos, reunidos en el regalo, se reúnen a sí mismos en la permanencia del “cuarteto”. Por lo tanto, “la reunión simple y múltiple a la vez constituye la esencia de la jarra”.

A la pregunta ¿qué es la cosa? Heidegger contesta: la esencia de la cosa consiste en “reunir, actualizando el acontecer del cuarteto y su permanencia en esta, en aquella cosa”. “Reunión” es precisamente lo que significa “cosa” en el antiguo alemán (*thing*). Aquí podríamos preguntarnos si es la etimología la que subrepticamente ha guiado todo el análisis de Heidegger, es decir, si es que se trata de una interpretación caprichosa levantada sobre la punta de un alfiler de un juego etimológico. A Heidegger no se le oculta que tal es el sentir de muchos de sus oyentes y de muchos de sus

críticos. El método de Heidegger consistiría, más que en el examen objetivo de la realidad, en el uso masivo del diccionario. En realidad, *el diccionario nada sabe de lo que hay que pensar* detrás de las palabras; el pensamiento no vive de la etimología; simplemente la etimología nos remite a lo que está por pensar y hay que pensar.

Con el término “cosa”, el antiguo alemán significa reunión, concretamente la celebrada para el tratamiento de un negocio, de un caso discutido; *thing* y *ding* pasan de ahí a significar el asunto mismo, todo aquello que interesa, importa y afecta al hombre y de que se habla. Lo que es objeto de conversación y discusión lo denominaron los romanos *res*, del griego *eíro* (*retós, rétra, réma*), que a su vez significaba hablar, tratar sobre algo; *res* publica no designaba el Estado, sino aquello que interesaba a todo el pueblo y por eso se trataba públicamente: el asunto, el caso discutido, “el caso”.

Los romanos usaron también el vocablo *causa*, que no significaba “causa” sino “caso” y que, por serlo, podía ser casual o azaroso; sólo en un segundo momento pasaba a expresar la causa en el sentido de la causalidad eficiente; la romántica “cosa” deriva de *causa* (*cosa, chose*). El profesor Heidegger nota que el inglés *thing* conserva el primitivo significado romano de “asunto”: *he knows how to handle things* (saber tratar los asuntos).

Pero ninguno de estos sentidos de *res*, *Ding*, *cosa*, *chose*, *thing* es decisivo; ninguno

de ellos expresa la cosa como cosa. Por de pronto, la experiencia de la cosa como lo interesante, como “importancia”, no ha pasado a concepto entre los romanos; la realidad de la res ha sido pensada desde la filosofía griega tardía: res sería ens, lo presente, en el sentido de lo que está ahí como efectuado y representado.

En la Edad Media res pasa a significar todo ente en cuanto tal, todo lo que es de alguna manera, aun lo meramente representado y el ens rationis. Heidegger, en unas lecciones de 1935-1936, publicadas en 1962 con el título *Die Frage nach dem Ding*, hace una historia minuciosa de las interpretaciones de la “cosa” en la metafísica occidental, especialmente en Kant. Sin entrar en este análisis, podemos adelantar que ninguno de esos sentidos de “cosa” nos sirve. Sólo el antiguo *thing* dice “reunión”, pero dejando en total oscuridad la índole de tal reunión.

La cosa es reunión en cuanto lugar de cita de “los cuatro”; por ello, puede decir Heidegger:

La tierra es lo que sostiene y fructifica, criando aguas y roca, plantas y animales... El cielo es el salir del sol, el curso de la luna, el brillo de las estrellas, las estaciones del año, la luz y el crepúsculo del día, la oscuridad y claridad de la noche, la bonanza y destemplanza del tiempo, el correr de las nubes y la azul profundidad del éter... Los divinos son los mensajeros que traen señales de la divinidad, a través

de la cual aparece Dios en su esencia, que se sustrae a toda posible comparación con lo existente...

Los mortales son los hombres. Son mortales porque pueden morir, ser capaces de muerte como muerte. Sólo el hombre muere. El animal acaba; no lleva la muerte ante sí ni tras de sí. La muerte es el relicario de la nada, de esa nada que no es ningún ente, pero que está presente en todo entre con el secreto de ser mismo. La muerte guarda como relicario de la nada la esencia del ser... Los mortales son la esencial relación al ser como ser...

Tierra y cielo, divinos y mortales se pertenecen en una unidad originaria, como en un juego de reflejos. Cada uno es lo propio, es lo que es mantiene su inismidad en su referencia a los otros tres.

A esa unidad originaria le da Heidegger el nombre de “mundo”.

Desde la puesta en escena de *Sein und Zeit*, el mundo no es ningún ente ni región de entes, sino simplemente el ámbito del ser, más exactamente la “apertura del ser”. Por ello, la cosa es cosa en cuanto hace perdurar el “cuarteto” que es el mundo. La cosa reúne el mundo y sólo pensando así la cosa respetamos su esencia. Sólo respetando la cosa como cosa habitamos la cercanía, el mundo como un juego de reflejos (*Spiegelspiel*) del cuarteto.

En este sentido, pertenece a la esencia de la cosa el acercar, también lo lejano; la

cercanía guarda la lejanía, “guarda las distancias”. En cambio, con la supresión de distancias de la actual técnica, al convertirse todo en indistante, queda destruida la cercanía, porque la cosa como cosa es anulada. La recuperación de las cosas no depende de la mera acción humana. Pero tampoco tendrá lugar sin el estado de alerta del hombre, de los mortales. El primer paso para ello es un paso atrás: del pensar explicativo al pensar pensante.

Cosas son, dice Heidegger, el cántaro y el banco, la pasarela y el arado. Pero también

son cosas a su modo el árbol y el lago, el riachuelo y la montaña. Como también lo son la garza y el corzo, el caballo el toro, e igualmente el espejo y el broche, el libro y el cuadro, la corona. la cruz: *pequeñas cosas*; las cosas son, si se quiere, pequeñas y pocas, en comparación con el sinnúmero de “objetos” con los que trata el hombre como ser viviente. Pero es el hombre como mortal y no como ser viviente quien es capaz de habitar el mundo, y el mundo es mundo *en las cosas*, lo mismo que éstas son cosas *desde el mundo*.



SEGUNDA PARTE

PRESENTE

LA REVOLUCIÓN OLVIDADA

Emiliano Zapata en la memoria de los pueblos del Sur¹

Armando Josué López Benítez²

El Colegio de Morelos

1. Publicado originalmente en *Diaphora. Revista de El Colegio de Morelos*, núm. 5 (enero-junio, 2019): pp. 69-103.

2. Licenciado en Historia, maestro en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana unidad Iztapalapa y candidato a doctor en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor-investigador de tiempo completo de El Colegio de Morelos.

Partiendo de la premisa: “para entender un movimiento social, es primordial explicar el contexto y la cultura de la que emana”. El zapatismo fue la representación de los pueblos de la región del Sur, autoadscripción heredada por los menos desde la época de independencia por la revuelta liderada por José María Morelos y Pavón, retomada en la época de Juan Álvarez y retomada por el Ejército Libertador del Sur y Emiliano Zapata. Conformada mayoritariamente por pueblos de tradición mesoamericana, dedicados primordialmente a la agricultura, con una cosmovisión propia, distante a la mercantilista de las elites liberales y los hacendados. El espacio para los pueblos surianos era concebido no sólo como un bien material, sino también uno simbólico, cumpliendo ambas funciones, el autosustento y relaciones sociales, es entonces que, podemos hablar de territorio, lugar al que se tiene arraigo y se valora a través de la memoria colectiva. Por ello, echamos mano de la memoria de los pueblos para acercarnos a la figura

de Emiliano Zapata; uno más cercano a la población que lo conoció y apoyó en su lucha armada, por ello, nos es vital profundizar en el mito construido desde el Sur como objetivo primordial de este escrito.

Diversos autores, de han acercado al estudio de la figura de Emiliano Zapata como mito, por cuestiones de espacio, referiremos solamente a los que han referido una construcción del mito desde la óptica de los propia de los pueblos, en principio tenemos a Robert Redfield (1946, pp. 170-204), que en 1927, durante su trabajo etnográfico en Tepoztlán, a través de entrevistas, observación y recopilación de algunos corridos encontró que a Emiliano Zapata se le tenía como un personaje sobrehumano, incluso encontró un testimonio de la “no muerte”, elementos sin duda abundará a lo largo de la región. Por su parte, Jesús Sotelo Inclán (2012, pp. 415-456), que a escasos años del asesinato del General en Jefe, entrevistó a familiares cercanos, entre ellos a María del Jesús Zapata Salazar, hermana, misma que refirió datos que ya

se contaban en la región desde el mismo momento de su asesinato, por ejemplo, que el cuerpo, que se presentó en Cuautla el 10 de abril de 1919, no era su hermano, ya que carecía de una marca de nacimiento, una manita en el pecho, aunque el autor no prestó importancia al comentario, dejó en claro la formación del mito, siendo además, el autor que le otorgó equivocadamente, el título de *calpuleque*, que es más bien un título prehispánico. El tema fue ignorado por los posteriores investigadores, como John Womack, sin embargo, en años posteriores, y con la conformación del equipo comandado por Alicia Olivera, coordinó un equipo de jóvenes investigadores como: Laura Espejel, Salvador Rueda, Carlos Barreto Mark, entre otros, conformaron un excelente archivo de tradición oral, del que se desprendieron fabulosas publicaciones, por ejemplo, “¿Ha muerto Emiliano Zapata?”, de Alicia Olivera (1975, pp. 43-52), en el que a través de la voz de viejos combatientes zapatistas se puede ahondar en lo expresado, la predestinación de Emiliano, sus características en vida y la “no muerte”, es una publicación trascendental, debido a que, a partir de entonces, surgen la pregunta ¿por qué los zapatistas pensaban eso? Siendo contestada con una respuesta aparentemente obvia, “se negaban a aceptar que su jefe había muerto y la idea de que no murió les otorgaba consuelo”. Sin embargo, años más tarde, Salvador Rueda (2000, pp. 251-264), comprendió la importancia

de la cosmovisión mesoamericana sugerida por Serge Gruzinski (1988, pp. 195-211) y vinculó Emiliano Zapata con la figura del hombre-dios concepto a su vez tomado de Alfredo López Austin. Ello fue fundamental para trabajos posteriores y el más importante hasta nuestros días de Víctor Hugo Sánchez Reséndiz (2006 y 2019), hasta ahora el más completo, en cuanto a la presencia del pensamiento mesoamericano en la vida cotidiana de los pueblos surianos, sus representaciones sociales, vida comunitaria construida a través del devenir histórico en oposición a las haciendas, fiestas, danzas, peregrinaciones. Por último, Berenice Granados (2018) realizó una compilación de testimonios sobre Emiliano Zapata y su percepción en la actualidad, la mayoría son narraciones de descendientes de zapatistas, por lo que recibieron de primera mano.

El Atila del Sur. La versión racista sobre Emiliano Zapata y el Zapatismo

El racismo históricamente ha sido un arma de exclusión y colonización ejercido contra los pueblos dominados, lo fue en la época Colonial, donde el sistema legal de castas separó en calidades a las razas, otorgando facultades y obligaciones a cada una con cierta autonomía; entre españoles, indios, negros y las posteriores combinaciones resultantes de estas. El pensamiento racista no se esfumó con la llegada de la

Ilustración, por el contrario, acentuó más la diferencias, ya que según esta nueva concepción el hombre debía ser guiado por la racionalidad, sin cabida para ninguna otra forma de cosmovisión, puesto que “[...] el hombre y las sociedades debían ser regidos por la Razón, y que esta Razón, definida a partir de la cultura y la identidad de los hombres blancos europeos de clase alta, era la única y universal” (Navarrete, 2006, p. 68). De esta forma, al consumarse la Independencia de México, las élites que se disputaron el poder político, tanto liberales como conservadores, consideraron necesario tomar como ejemplo a las naciones del “Viejo Continente”, entonces, la Razón y la civilización eran la base fundamental de la nación moderna, de tal suerte, que la diversidad cultural no tenía cabida en el proyecto nacional. Al consolidarse liberalismo económico, que fue la bandera del colonialismo mundial, el discurso del progreso y la modernidad se consolidaron como la bandera que arremetió contra una diversidad de naciones, comunidades y pueblos que fueron sometidos, saqueados y masacrados a lo largo del mundo, con el pretexto de llevarles la civilización, explica Francisco Pineda (2014, p. 51); “El racismo es un pilar fundamental del capitalismo histórico que opera como ideología; que justifica la jerarquización de la fuerza de trabajo, al afirmar que los que están económica y políticamente oprimidos, son cultural y racialmente ‘inferiores’”.

México no fue la excepción, al concretarse la victoria de los liberales que otorgaron la ciudadanía tanto a los mestizos, indígenas y demás grupos sociales el naciente Estado mexicano contemplaba que su función era llevar la civilización “a las masas ignorantes y hacerlas abandonar sus costumbres, valores e ideas tradicionales y equivocadas. De no estar dispuestos a aceptar la verdadera civilización y la auténtica cultura, estos grupos debían ser combatidos y eliminados, como enemigos de la patria” (Navarrete, 2006, p. 68). De esta manera, bajo esta concepción los gobiernos desde Benito Juárez hasta Porfirio Díaz cimbraron en lo más hondo de las comunidades campesinas e indígenas, la mayoría de ellas, no dispuestas a perder o fraccionar su espacio productivo, sin embargo, las haciendas fueron creciendo y el “progreso” con ellas; el ferrocarril, el telégrafo y la diversa maquinaria que facilitaba la producción a niveles industriales. En cambio, la gente libre que paulatinamente fue perdiendo su territorio, tenía que alquilarse por un sueldo (perdiendo autonomía) en dichas haciendas o ferrocarril. A diferencia de la producción agrícola que generaba autosustento, ello debido la diversidad de frutos, vegetales, cereales y animales que se encontraban a lo largo de la geografía y diversos climas que se generaban para la subsistencia, por lo que mercados en ferias y días de plaza fueron fundamentales en la construcción de regiones, una de ellas

es el Sur o la región suriana, con su propia dinámica y lazos sociales, económicos y culturales, fueron el sustento y vida de la Revolución zapatista.

En este contexto, es que los lazos de parentesco y amistad importantes para la generación de solidaridades entre barrios, pueblos y comunidades a través de fiestas y rituales compartidos, indujeron una fuerte identidad entre la gente que se autonombra como suriana, más allá de las fronteras políticas del estado de Morelos. De tal suerte que no fue raro que la personalidad de Emiliano Zapata como líder carismático, conocido por ser de una familia notable de la región, buen jinete, afecto al jaripeo, agricultor de sandía, hombre de fe que seguramente había recorrido el sistema de cargos (Sánchez Reséndiz, 2006, p. 308). Por ello, no fue casual que ese sistema de alianzas familiares, rituales y amistosas estallarán en conjunto para conformar el Ejército Libertador del Sur, conglomerado de poblaciones que pelearon y se agregaron a la lucha para derrocar al poder que representaba Porfirio Díaz, logrando el objetivo de inmediato, en principio, apoyando a Francisco I. Madero, mismo momento en que en la prensa de la ciudad de México, acusaba al recién nombrado jefe de la Revolución del Sur: “Zapata es el moderno Atila”.¹ Con ello, los medios de comunicación, al animalizar y otorgarle características salvajes demostraban una supuesta inferioridad intelectual, así la prensa denominó

a Emiliano Zapata el Atila del Sur y llamó a los surianos; horda de bandidos, caníbales, asesinos, ignorantes, incultos, entre otros adjetivos peyorativos, con ello se justificaba el sometimiento, cuestión que se hizo patente cuando fueron traicionados por el propio Francisco I. Madero, que desde que tomó la presidencia, olvidando sus promesas de restitución de tierras, intentó sujetar al zapatismo, en una actitud racista declaró abiertamente cual sería en adelante su visión y objetivo: “La única bandera de las chusmas surianas es el bandidaje. [...] estoy resuelto a desplegar toda mi energía, pienso acabar con ese movimiento de retroceso inmotivado y anormal”.² El bombardeo de los medios de comunicación controlados por el poder, como en el periódico Nueva Era, fue que fundado Gustavo A. Madero, por obvias razones, lo que en él se escribía, era lo que emanaba del régimen de su hermano Francisco. Su lema era; “Nuevas costumbres, nuevos ideales, nueva raza”. Así que en ese mismo periódico se dio primer visto de las intenciones del presidente Madero para llevar a cabo el exterminio que después implementarían Huerta y Carranza.

Para quienes de un imposible hacen una causa de su rebelión y la llevan hasta azolar toda una zona, usando horrendos actos propios de caníbales y declaran que no transigirán con la razón, no hay otro procedimiento que el exterminio, como no

hay para la salvación de un enfermo cuando una parte de su organismo está gangrenada otro remedio que la separación de la carne putrefacta en defensa de la vida que reclama la parte sana.³

Esa actitud de desprecio y será una constante por ostentadores del poder en turno durante la guerra, al parecer las reivindicaciones que proponía el Plan de Ayala con respecto a la restitución de tierras, montes, aguas y la construcción de una nación desde abajo donde los pueblos serían el punto primordial de la misma, limitando los poderes centrales del Estado, por ello, fue una postura que no encajó tampoco con la ideología de Venustiano Carranza y el constitucionalismo, que de inmediato a la derrota de Victoriano Huerta, se auto-proclamó presidente de la república, con un aire de superioridad. La posición racista, que tenía el carrancismo, sobre Zapata y el zapatismo dio continuidad a la visión de Madero, Huerta y las élites en el poder, cuestión que se hizo manifiesta en la convención a principios de 1915, cuando los zapatistas propusieron y apoyaron el derecho al voto directo para todos los ciudadanos, el delegado Marines Valero, representante de un General de Carranza repuso enfáticamente: “¿Un indio qué sabe quién es bueno para presidente de la República? ¿Qué será para un indio ignorante que no conoce más que sus burros, su leña y sus montes?” (Pineda, 2013a, p. 63). Precisamente esta

óptica incluso hasta nuestros días sigue pesando mucho, se imagina a los pueblos campesinos e indígenas, incapaces de tener una visión política y nacional, se les señala estar aislados y desconocer el exterior, de tal suerte que, son susceptibles de recibir asistencia social.

Retornando al punto central, el constitucionalismo, al igual que las élites decimonónicas, tenían la “convicción absoluta de que la cultura occidental era superior y de que las élites dueñas de esta cultura tenían derecho a gobernar a su nombre un país que consideraban ignorante, atrasado y bárbaro, así como a modificar la cultura del resto de la población” (Navarrete, 2004: 90). En otras palabras, aniquilar pueblos y regiones enteras, por ello, así lo señala sin vacilación el carrancista José de la Luz Valdés, que militó bajo las órdenes del general Francisco Coss. “durante nuestra prolongada lucha contra el zapatismo, nos fuimos dando cuenta que [...] no sustentaba ideales de ninguna naturaleza y que muchos de sus jefes eran inhumanos, crueles y ladrones, [...] eran un mal social que había necesidad de exterminar.” (Valdés, 1974: 122). Efectivamente el carrancismo apoyado con arsenal otorgado por el ejército de los Estados Unidos, llevó a cabo una guerra de exterminio contra la población civil, los pacíficos de los pueblos que sufrieron las embestidas, reconcentraciones y masacres que se llevaron a cabo a largo del territorio suriano debido a la ineficacia

de Pablo González para poder eliminar a Zapata durante el año de 1916, mostrando así su carácter contrarrevolucionario (Véase López Benítez y Sánchez Reséndiz, 2018). Tres años después, en abril de 1919, cuando se confirmó el asesinato del General en Jefe del Ejército Libertador del Sur, el periódico *El Demócrata* apuntaba:

Emiliano Zapata, “Atila del Sur”, semejante por sus crímenes al rey de los Hunos que saqueó Roma; Zapata el errante merodeador que desde 1910 conmoviera a la República en las Montañas de Morelos y llenara de luto tantos hogares, [...] superior en sus atentados al Atila histórico; [...] el destructor de Morelos, el volador de trenes, el sanguinario que bebía en copas de oro, por su idiosincrática cobardía personal a quien tantas veces ha matado la crónica periodística, pagó ya su tributo a la Naturaleza, a manos del coronel Jesús Guajardo, en combate cerca de Chinameca [...].⁴

Manifestándose con ahínco la supuesta animalidad del suriano, sin embargo, tras efectuarse la estratagema de Pablo González y Jesús Guajardo, la imagen de Zapata alcanzó el reconocimiento del nuevo Estado que estaba gestándose en manos de Álvaro Obregón, quien le otorgó indulto y un pase de entrada al panteón de los héroes nacionales, lo que no implicó que todos simpatizaran con ello, saliendo a la luz, sobretodo publicaciones que negaban el carácter

revolucionario Zapata, acusándolo siempre de tener un carácter conservador por ser agrarista, como lo hiciera Alfonso Taracena (1974, p. 93-101) al denominarlo: “Rebelde pero no revolucionario”, destacando siempre su carácter intransigente y hasta salvaje por negarse a negociar con el carrancismo. Otras publicaciones que resaltaron la irracionalidad de la Revolución del Sur, en clara de defensa de su padre, Pablo González hijo, señalaba a Emiliano como traidor y como “una bestia feroz”, y con respecto a su imagen de héroe nacional, suscribía: “¡Si se sabe historia, solamente los degenerados, los demagogos y los inmorales convenencieros políticos aceptan al bestial Zapata como mártir y apóstol del agrarismo en México!” (González, 1971, p. 843). Continuando con la postura antizapatista enfrascada en señalar la ignorancia de los “campesinos” que se levantaron en armas Armando Ayala Anguiano, remarca el atraso civilizatorio en el que vivían debido a su cosmovisión:

Los campesinos podrían haber obtenido el agua cavando norias o haciendo represas y jagüeyes para almacenarla. Sólo que los campesinos estaban habituados a esperar que el líquido cayera del cielo, y si no caía, el único remedio al alcance de sus conocimientos consistía en hacer procesiones, quemar cohetes y dirigir plegarias a san Isidro Labrador, el Tláloc católico. En cuando a conocimientos técnicos, los campesinos comuneros poseían sólo los

de hacer un hoyo en el suelo con la coa y arrojarle una semilla (1991, p. v).

Otro lado de la misma moneda, lo encontramos en el trabajo de John Womack, quién se hizo mundialmente conocido por su obra *Zapata y la revolución mexicana*, misma tomó nuevos bríos por el recién corregido error de traducción al español, que decía: “Este es un libro acerca de unos campesinos que no querían cambiar y por eso hicieron la revolución (Womack 1985, p. xi). La nueva versión rectificada explica: “Este es un libro de una gente del campo que no quería irse de donde era y que, por eso mismo hizo una revolución” (Womack, 2017, p. 45), en el que pone de manifiesto que nunca ha señalado la visión regional que tuvieron los zapatistas y que por el contrario, si fueron capaces de articular un pensamiento coherente, además de tener una idea de nación que fue derrotada por el carrancismo, sin embargo, consideramos que cae en el mismo error al ver en la población que mantenía herencia de tradición mesoamericana incapaz de realizar una revuelta armada a gran escala al remarcar:

[...] no sólo soy escéptico de esta visión de la Revolución del Sur, sino que me opongo rotundamente a ella. Es cierto que muchos “indios” se unieron al Ejército Libertador del Sur, lo apoyaron, esperaron que ganara. Pero los pueblos de Morelos

que eran principalmente indígenas no fueron su columna vertebral en lo económico, político o militar; de hecho, tampoco lo definieron culturalmente, más allá de lo que otros hayan pensado, ya sea en ese entonces o ahora, a favor o en contra de esa idea (Womack, 2017, p. 21-22).

El argumento central es que, la conformación del Ejército Libertador del Sur, no pudo haberse dado sin la presencia de las personas negras, descendientes de esclavos de las haciendas, suscribe, “Sólo los hijos del Morelos ‘afro’, el Morelos *mestizo-mulato-moreno-pardo*, pudieron hacer la Revolución del Sur, unir las revueltas locales y hacerlas cooperar”, líneas después continúa con su argumento, “la *fuerza viva* revolucionaria, amplia expansiva e impulsora, en busca de justicia a nivel nacional de 1911 a 1920, fue la del Morelos afro-mestizo” (Womack, 2017, p. 42). Nuevamente negando la capacidad de las comunidades campesinas e indígenas de articular una posición completa más allá de sus pueblos, como lo hiciera el citado Marín Delgado en plena convención, al enmarcar que “un indio no conoce más que sus burros y montes”. Cerrando esta temática, contemplamos una cuestión que nos parece importante, señalar que, el autor parece extrapolar la esclavitud y segregación racial que se llevó a cabo en su estado natal, Oklahoma, y lo observa en la zona cañera de la región suriana, señalando tácitamente:

[...] los esclavos directos de la plantación nacían, crecían, vivían y trabajaban sometidos a cambios continuos e inevitables, pero imprescindibles, que siempre los sorprendían donde estuvieran o donde o donde tuvieran que ir y los obligaban a desplazarse a menudo, de modo que no sólo eran extraños a donde fueran sino básicamente desarraigados; los nativos de un pueblo, en cambio, nacían, crecían, vivían y trabajaban perteneciendo siempre y exclusivamente al mismo pueblo, definido localmente, continuamente asediados por las plantaciones, pero perdurando como herederos y testadores, básicamente opuestos a la enajenación y a lo ajeno, vinculados en esencia (sólo) entre sí, ahí donde estaban arraigados al lugar al que pertenecían (Womack, 2017, pp. 36-37).

Reiteramos nuestra postura el subrayar que los habitantes de la región zapatista, más allá de un fenotipo indígena, negro, español o mestizo, se circunscribían con la endónimo de surianos, ya fueran trabajadores temporales o permanentes en las haciendas, arrendatarios, trabajadores libres del campo o alguna otra actividad, no pocas investigaciones han remarcado la inserción de personajes “no indígenas” en las comunidades debido al matrimonio exogámico, aparceros que sembraban tierras de la comunidad y la vecindad (Véase von Mentz 1998; Sánchez Reséndiz, 2006; Luna Fierros, 2016). Lo que Womack no pudo observar, es que en

la región suriana se encontraba una diversidad cultural consolidada previa al periodo revolucionario, que nos permite contrariar su postura del supuesto aislacionismo de los pueblos y esa distinción racial segregacionista como en los Estados Unidos, ya que en el ciclo festivo y ritual se encuentran elementos de los tres posibles orígenes, todas ellas adaptadas a los contextos específicos que las preceden y que se adecuaron a través del tiempo, por ejemplo: español, como la veneración a los santos con sus respectivas fiestas, peregrinaciones, carnavales y danzas como la de Moros y Cristianos; de la tradición africana como la creencia en levantar “la sombra” de un difunto que no muere de forma natural, además de las danzas donde se representa personajes de tez morena como, las negritas, los tiznados y la danza de los cañeros; y de la tradición mesoamericana, donde la ritualidad vinculada a los cerros y manantiales, la creencia en entidades anímicas vinculadas a ambos elementos, tales como “los aires”, el charro negro, la llorona y las danzas de petición de lluvias como los tlacololeros, tecuanes y chinelos; siendo la última, la más visible debido a la importancia del ciclo agrícola del maíz (Véase Morayta 2011; Sánchez Reséndiz, 2006; López Benítez, 2020). Sin olvidar, desde luego una cultura política participativa representada en asambleas, sistema de cargos, trabajo comunitario, una historia larga de participaciones en revueltas armadas que definieron la historia nacional y una estratificación social

interna consolidada desde la época colonial; todo en conjunto fue pieza clave para organización social del Ejército Libertador del Sur, comandado por Emiliano Zapata. Misos pueblos que fueron capaces de articular el pensamiento más radical en la Revolución enriquecido aún más con los intelectuales que se adhirieron al movimiento, durante el tiempo que duró la Soberana Convención al lado de los villistas legislaron en materia agraria, obrera, mujeres y niños [matrimonio, divorcio, concubinato, entre otras], nacionalización del petróleo y el subsuelo, el municipio libre como base de la nación que además limitaría el presidencialismo con un sistema parlamentario, pero sobre todo la libertad como base de primordial de la división del trabajo (Pineda, 2013a, p. 45-85). A partir de estas propuestas hechas por los “salvajes” e “incivilizados”, podemos observar que el mito de su ignorancia y su aislamiento se viene abajo.

El Caudillo de la Revolución. El héroe constructor del Estado nacional

El presente apartado pretende hacer notar que la reivindicación que el Estado naciente hizo de la revolución del Sur, y se alejó completamente de la visión que los pueblos tenían de Emiliano Zapata. Tras llevarse a cabo la fractura interna en el carrancismo, donde los sonorenses tomaron la batuta para la reformulación del nuevo aparato

de gobierno, Álvaro Obregón al derrocar a Carranza, encontró de utilidad recordar la figura de Zapata desde otra óptica, de tal suerte, que para el sonorenses fue útil formar una alianza con los sobrevivientes zapatistas y los integró al poder, primordialmente al ala intelectual y algunos viejos jefes (Brunk, 2000, pp. 372-373), entre los que destacaron Antonio Díaz Soto y Gama, José Parres, Genovevo de la O, Fortino Ayaquica y el mismo sucesor de Zapata; Gildardo Magaña, mismos que al negociar con los sonorenses tuvieron cabida en el nuevo sistema, entonces la imagen del General en Jefe, tuvo una nueva perspectiva, pero también una nueva disyuntiva, los zapatistas que encumbraron al zapatismo, la gente de los pueblos quedó fuera del reparto del poder, cuestión que es magistralmente apuntada por Adolfo Gilly (1982, p. 309).

Del jefe campesino intransigente al jefecillo pequeñoburgués conciliador, la sucesión marca todo el retroceso del zapatismo oficial, la cual la política magañista le abrió un camino para negociar e incorporarse como punto de apoyo al poder burgués, a cambio de concesiones de éste especialmente para los dirigentes. En cuanto al zapatismo de las masas, ese nunca aceptó ni designó a Magaña, ni reconoció otro jefe que el jefe Zapata.

Ya con la oficialidad de la Constitución refrendada y entrada en vigor, que entre

otras cosas, se decía refrendaba la postura agrarista del zapatismo, sin embargo, en su artículo 27 señalaba: “La propiedad de las tierras y aguas comprendidas dentro de los límites del territorio nacional, corresponde originariamente a la Nación, la cual [...] tiene el derecho de transmitir el dominio de ellas a los particulares, constituyendo la propiedad privada”.⁵ Encumbrando a Estado nacional y posteriormente la política partidista, quitándole a los pueblos, comunidades y regiones, la posibilidad de decidir sobre su propio espacio productivo y social además de que convirtió a los campesinos zapatistas en aspirantes del territorio que había sido parte de sus comunidades, que la historia en documentos y la memoria de la tradición oral, les indicaba era suyo, explica Francisco Pineda (2018, p. 14):

Durante décadas el imperio de la reforma agraria —nacida de la guerra de exterminio— produjo un desplazamiento significativo. El Estado, su partido y sus discursos aparecieron imaginariamente como “revolucionarios”; mientras los campesinos que hicieron la revolución, fueron convertidos en “solicitantes”. De esta forma, se estableció la subordinación y la dependencia de los trabajadores del campo hacia el Estado. Así, bajo el régimen emanado de la contrarrevolución, genocida y racista, el Estado pudo capitalizar para sí mismo el beneficio político de la reforma agraria.

El Demócrata, el periódico que había alabado el asesinato del “Atila del Sur”, tres años después, en 1922, cambiaba radicalmente su postura publicar: “Zapata humilde hijo del pueblo, llevaba en su corazón el anhelo de todos los oprimidos, de toda una generación de esclavos [...]”.⁶ Con ese cambio de perspectiva los discursos desde el poder no se hicieron esperar, en 1923, el propio Álvaro Obregón ponderaba a Zapata y a los zapatistas diciendo: “los mejores representantes de uno de los ideales surgidos de la Revolución y ese es el ideal agrario” (Ávila, 2018, p. 322). Los antiguos jefes zapatistas que tuvieron acomodo en el nuevo sistema político tampoco se quedaron atrás en los discursos y alabanzas para la conciliación de las figuras de los líderes regionales que en adelante tomarán el mote de “Caudillos”, dejando atrás así a la población y soldados de a pie que los encumbraron en sus respectivas revueltas para concentrarse en dos imágenes; Emiliano Zapata asesinado en 1919 y Álvaro Obregón asesinado en 1928, entonces, serán medidos con la misma bandera teñida de bronce con respecto a sus ideales agrarios, ejemplo claro de ello es el libro *Ofrenda a la memoria de Emiliano Zapata*, publicado en 1938, en el que Gildardo Magaña, que en ese entonces se ostentaba como gobernador del estado de Michoacán:

De obregón hemos dicho ya que no se le ha hecho justicia plena. Algún día se hará

el balance fiel de sus servicios y de sus virtudes. El zapatismo no sabrá olvidar que el estableció lazos de vinculación entre los revolucionarios del Plan de Agua Prieta y los surianos, ni tampoco dejará de tener presentes los esfuerzos de Obregón para iniciar la resolución del problema de la tierra (Magaña, 2018, 19).

En la década de los años treinta, se convirtió en una obligación para el presidente y gobernadores en turno, visitar el sepulcro de Zapata los días 10 de abril, que desde entonces, se convirtió en una especie de Santuario donde cada año se le rindió tributo a su memoria (Castro, 2010, p. 548). Esa repetición constante del rito político de asistir a la tumba de Emiliano en Cuautla, con la ostentación del poder, frente a los campesinos y pobladores de la región, que históricamente han sido segregados de la cercanía de los políticos y autoridades, pero se les ha dejado asistir a las conmemoraciones para conminar que, “a los subordinados se les recuerda repetidamente su identidad de subordinados mediante rituales y medios de regulación moral, y no sólo a través de su opresión concreta y manifiesta” (Joseph y Nugent, 2002, p. 49). Alejándose completamente de ese carácter revolucionario y rebelde, que aún seguía vivo en los pueblos, no en la política ni en el Estado.

Sin embargo, las cosas no eran tan agraciadas como el Estado, los zapatistas oficialistas y el discurso posrevolucionario

que pregonaban, desde la misma década de los años veinte, en la otrora región del Sur, en algunos pueblos de los estados de Guerrero, Morelos, Distrito Federal, México y Puebla hubo una cantidad importante de resistencia cultural y rebeliones armadas que hacían frente al discurso desde el poder; disputas por el espacio productivo, el social, el político y la dignidad de ser zapatista, que no se conformaba con las migajas que soltaba el poder central del país. Rebeliones como la los hermanos Hernández de Tepoztlán, Enrique Rodríguez “el Tallarín”, Daniel Roldán Pérez, los hermanos Barreto, José A. Inclán y Rubén Jaramillo, continúan con incursiones armadas, algunas más sobresalientes que otras, pero todas con una línea semejante, eran antiguos zapatistas que estaban inconformes, ya fuera con el reparto agrario o la manera en que la política se llevaba a cabo, bajo los preceptos del partido hegemónico que implementó poderes caciquiles regionales, no pocas veces bajo la tutela de exzapatistas oficialistas, en tales revueltas van siendo eliminados paulatinamente por el Estado (Véase Domínguez, s/f, pp. 37-60). Periodo en el que se dio el estreno de los sexenios presidenciales bajo la batuta de Lázaro Cárdenas, donde se ha señalado, se dio el por primera vez el mayor reparto de tierras tomadas de la “reforma agraria” patrocinadas por la constitución carrancista de 1917, uno de los lugares predilectos del presidente Cárdenas fue Tepoztlán, en donde lo visitó en 1935 y

de inmediato comenzó con la “repartición”, como hemos mencionado, desde la óptica del Estado concesionario, dueño del espacio productivo que otorga. Siguiendo los lineamientos de la ley, nos dice Oscar Lewis (1976, p. 83).

La posesión ejidal y la posesión privada son prácticamente idénticas, excepto en que la privada puede comprarse y ser vendida, y el ejido sólo puede permanecer en manos de una misma familia por muchos años y pasar de padre a hijo si se puede probar, suficientemente, que existe que existe la necesidad de aquella tierra. Las posesiones privadas consisten mayormente en terrenos que se emplean para la agricultura y el ganado [...].

Con el Cardenismo se apuntaló la hegemonía del partido en el poder, pero también, el nacimiento de instituciones en caminadas a fortalecer la identidad nacional, y transitar hacia el camino a la modernidad, fortificando la sujeción de los diversos actores sociales productivos, campesinos y obreros primordialmente, de esta manera surgen; el Partido Revolucionario Institucional (PRI), el Instituto Politécnico (IPN), Nacional, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), el Banco Nacional de Crédito Ejidal (BNCE), Confederación de Trabajadores de México (CTM), Confederación Nacional Campesina (CNC) y Petróleos Mexicanos (PEMEX) previa aplicación de la

nacionalización del Petróleo, (Gilly, 1982, pp. 351-383) que por cierto, fue propuesta por primera vez en la Soberana Convención en febrero de 1915 por los zapatistas (Pineda, 2013a p. 71).

Posteriormente imágenes, murales, estatuas serían colocadas a lo largo y ancho del país, mostrando así como la historia de bronce un Zapata estático e indefenso que se convirtió en un símbolo del Estado que buscó llevar sus restos mortales al Monumento a la Revolución durante el gobierno de José López Portillo, sin embargo, algunos viejos zapatistas excluidos del régimen, familiares y organizaciones campesinas independientes se negaron rotundamente, dado que serían colocados a la par de los de Carranza, teniendo que conformarse con inaugurar la estatua que se encontraba en Buenavista en Cuernavaca frente a su gabinete, además de los 31 gobernadores y 35 jefes de las zonas militares (Véase Ávila, 2018, p. 340). Sin embargo, tras años de aparecer como “el Caudillo”, con una figura bronceada, en 1994, su figura tomó un revés y fue enarbolado y retomado por Ejército indígena autonombrado de Liberación Nacional, mostrando que la supuesta Revolución que ganaron los carrancistas-sonorenses, estaba muy lejos de haber cumplido sus promesas de dotar a los pueblos de autonomía y a través de ella y de sus conocimientos ancestrales y modernos emprender la defensa de su territorio, tarea que aún está pendiente por parte del Estado Mexicano.

La historia nacional, nos ha enseñado lo suscrito por Guillermo Bonfil Batalla (2007, p. 233), “la historia de los pueblos [...] o se mantiene ignorada, o se distorsiona en función de los requisitos de la historia de los grupos dominantes que crearon la idea de la nación mexicana”. Esa historia de los pueblos, ignorada es que la que nos interesa resaltar y lo intentamos hacer a continuación.

“Miliano”; el mito y la memoria desde los pueblos

La región del Sur (hoy prácticamente olvidada), fue un espacio habitado primordialmente por comunidades de tradición náhuatl, que no se perdió como identidad cultural a pesar de que, como hemos visto, a lo largo de la época Colonial y el siglo XIX, sufrieron cambios y adaptaciones, nunca permanecieron estáticas, ni aisladas, por lo que en su devenir histórico han mantenido relaciones de intercambio desde tiempos inmemoriales fortaleciendo una fuerte identidad cultural. Al respecto, nos dice Catherine Héau (H. de Giménez, 1990, p. 90): “La complementariedad geográfica (regiones de simbiosis) e histórica de la región de Morelos facilitó, a través de sus caminos al pie de los volcanes (Nevado de Toluca, Ajusco, Popocatepetl, Malinche y Pico de Orizaba), el paso de los intercambios culturales y comerciales y, más tarde la organización

política y militar mexicana”. Tal señalamiento lo realiza para explicar un elemento fundamental de la región, el corrido suriano presente en la región desde el siglo XIX, en las ferias de cuaresma, parte fundamental de la identidad zapatista, la misma autora señala:

Es notable cómo las mayores ferias de Morelos tienen lugar hasta nuestros días en pueblos de marcada relevancia prehispánica. Son los antiguos centros ceremoniales precolombinos, sobre los cuales los misioneros construyeron sus santuarios siguiendo la estrategia de sustitución, los que se convirtieron en las redes de las ferias más famosas de la región; Mazatepec, Tepalcingo, Cuautla, Amecameca, etcétera (H. de Giménez, 1990, p. 90).

Siguiendo la misma lógica, Francisco Pineda explica la región suriana a través del mapa de difusión del corrido suriano y el zapatismo:

Si se examina el mapa de difusión de los corridos zapatistas, al poniente hasta el valle de Toluca, al oriente el estado de Puebla, al norte el valle de México y al sur hasta la Costa Chica de Guerrero, señala que corresponde no sólo a con el área de extensión del zapatismo, sino con un territorio cultural de habla náhuatl, por lo que llama la atención para que se valore la identidad cultural en la interpretación del zapatismo (Pineda, 2014, p. 62).

Por ello, entendemos a la región suriana, partiendo como centro del actual estado de Morelos, y las zonas adyacentes que lo rodean, el sur de la ahora Ciudad de México, suroriente y surponiente del estado de México, el occidente del estado de Puebla y el norte del estado de Guerrero, dada la influencia cultural de su raíz mesoamericana náhuatl, misma región en la que no sólo encontramos elementos culturales similares, sino contextuales, como el crecimiento desmedido de las haciendas que acarreo serios problemas de autonomía y subsistencia, es el mismo espacio donde personajes importantes en la historia nacional, tomaron un papel relevante a nivel regional en diferentes momentos históricos; José María Morelos y Pavón, Juan Álvarez y Emiliano Zapata, siendo de suma relevancia que todos los personajes mencionados hayan tenido en común su autoadscripción como surianos.

Así, desde el momento en que los pueblos surianos, se levantaron en armas, la arenga fue enfática, ¡Abajo haciendas y Arriba pueblos!, pensando en colectivo, los pueblos conformaron el Ejército Libertador del Sur y pusieron por escrito su programa revolucionario que contenía sus demandas ancestrales y su mira al futuro; el Plan de Ayala, firmado en noviembre de 1911, en Ayoxuxtla, Puebla. En adelante la defensa del mismo será la razón de ser del zapatismo, en él se manifestó la importancia de su memoria y la conciencia que habían

adquirido a lo largo de siglos. Así el zapatismo y su propuesta política, era una mezcla de “liberalismo y prácticas cotidianas campesinas, leyes virreinales y de modernidad” (Rueda, 2013, p. 39). Cuestión que fue asimilada a través de años de dominio colonial por parte de la Corona española y posteriormente por los gobiernos liberales; reinterpretaron la doctrina cristiana y la alejaron de la ortodoxia eclesiástica, siendo más funcional en sus prácticas rituales y sus experiencias comunitarias desde la posesión colectiva otorgada desde la entrega de sus títulos primordiales; en cuanto al liberalismo político, aprendieron a manejar un lenguaje jurídico, debido a los constantes procesos legales en defensa de su territorio y asimilaron población de otras castas que lograban su libertad desde por lo menos el siglo XVIII, sin embargo, un elemento que nunca dejó ser importante fue la importancia del autosustento, cuestión que habían entendido se podía lograr con el maíz, ya que

En la historia de larga duración, el cultivo del maíz ha operado como eje de autoorganización en la comunidad campesina de Mesoamérica. Y desde una perspectiva mayor, fue soporte de uno de los procesos civilizatorios de la humanidad. En esa historia se puede identificar la raíz profunda de la Revolución del Sur. Una cualidad decisiva del maíz es que no acapara los nutrimentos de la tierra sino que, por

el contrario, otros cultivos, como el frijol, la calabaza y el chile en unidades que también producen tubérculos, cereales, agaves, hortalizas o frutales. El autoabastecimiento de los bienes necesarios, [...] ha sido una barrera de resistencia a la monetarización y mercantilización de todo (Pineda, 2013b, p. 217).

Precisamente la ritualidad del maíz que conminó a darle continuidad a una cultura de tradición mesoamericana, donde los santos, vírgenes y cristos, tenían el mismo peso que las entidades que “moraban” los montes, manantiales y ríos; como los “aires”, el charro negro y la llorona, que todos en conjunto formaban parte del complemento de los rituales de los pueblos, ya que con su poder lograban atraer a la lluvia, por eso el territorio era fundamental para poder realizar fiestas peregrinaciones y demás ofrendas que evocaban la fertilidad de la tierra, ciclo agrícola que, por sí mismo otorgaba autonomía, ya que era común que el sistema de cargos para honrar a los santos o los demás especialistas rituales hayan sido la gente notable de los pueblos, que generalmente eran los representantes de los mismos; personas que invariablemente, por su responsabilidad se convirtieron en jefes al conformarse el Ejército Libertador del Sur, entre ellos, Emiliano Zapata. El hecho de llevar esa historia de larga duración a cuestas, la continuidad en la necesidad del maíz y su ritualidad a través de entidades

anímicas incluyendo los santos, pero también con el agregado de los discursos liberales, donde términos como; Justicia, Ley, Liberal, Patria, entre otras, se hicieron cotidianas y tan cercana a los pueblos, entendiendo que también se nutrieron de la cultura de los dominadores, en virtud de que, “la cultura popular no es un dominio autónomo, auténtico y limitado, y tampoco una versión ‘en pequeño’ de la cultura dominante” (Joseph y Nugent, 2002, p. 46). Por el contrario, las múltiples imágenes de Emiliano Zapata enmarcadas desde la cultura popular, que a diferencia de la cultura de las élites nacionalistas que ostentan una historia oficial; la cultura popular, descansa irremediablemente en la memoria colectiva, misma que según nos lo apunta Maurice Halbwachs (2011, p. 129.): “Es una corriente de pensamiento continuo, de una continuidad que no tiene nada de artificial, por lo que sólo retiene del pasado aquello que está todavía vivo, o que es capaz de vivir en la conciencia del grupo que lo conserva”, siendo los mitos parte fundamental del pensamiento social y su base primaria es la tradición oral, por eso los relatos son tan importantes para escuchar a los actores sociales que nos delegan su particular visión del proceso.

En este sentido, hay que mencionar que, Emiliano Zapata al convertirse en un líder regional y el General en Jefe de la Revolución del Sur, se convirtió en un mito para los pueblos. Los mitos, nos

dice Alfredo López Austin (2016, p. 26): “Se forman, [...] en las repeticiones que se integran con partículas novedosas, sorprendivas. Los verdaderos creadores de los mitos nunca saben que siempre están haciéndolos”. Complementando este punto, nos dice Claude Lévi-Strauss (2012, p. 70) que una de las finalidades del mito: “consistía en emplear las tradiciones legendarias para fundamentar reivindicaciones contra los blancos [...] —reivindicaciones territoriales, políticas y otras—. Precisamente Zapata se convirtió en pieza fundamental de esas reivindicaciones para los pueblos comenzó a ser considerado más que un hombre; un héroe cultural de esos que desde mediados del siglo XIX se narraban en la región, tales como el Tepozteco o Agustín Lorenzo con el que sería empalmado posteriormente. No es casual que según la información recabada por Jesús Sotelo Inclán con la familia Zapata Salazar sobreviviente al término del movimiento armado recordara con entusiasmo:

El niño al que comenzaron a llamar *Miliano*, escucharía de sus abuelos las consejas que junto al *tlecuil* relataban las madres y las abuelas a los pequeños, mezclando los mitos indígenas y los ogros de lejanas tierras. Así oiría la leyenda del héroe niño *Tepozteco*, que mató al dragón de Xochicalco y combatió a quienes querían capturarlo. [...]. Más tarde el niño oiría en los corrillos que se forman en los velorios, las

hazañas de Agustín Lorenzo, el bandido que asaltaba a los ricos en Taxco y Puebla, para socorrer a los pobres: tenía un gran tesoro escondido en una gruta, y esperaba que lo fueran a desencantar. Había una *loa* que contaba sus aventuras de ese héroe popular de quien hace falta un estudio de folklore y el recuerdo de la región (Sotelo, 2012, p. 419).⁷

Al igual que al *Tepozteco* y Agustín Lorenzo, a Emiliano Zapata se le comenzó a relacionar con la redención y la libertad de los pobres y los pueblos sometidos, es así que, en él “se plasmaron los arquetípicos, prometían una y otra vez la salvación, la justicia, la redención de los hombres” (Sánchez Reséndiz, 2006, p. 310). En esa aspiración de justicia y dignidad, a Zapata se le comenzaron a atribuir hazañas que sobrepasaban las características humanas, reproducimos una anécdota narrada en Jolalpan, Puebla, donde llegó el General en Jefe, tras sufrir una derrota en Atlixco, en el mismo estado. El relato dice:

Nos dimos cuenta que cuatro soldados perseguían a Emiliano, corríamos a un lado no tan cerca de él, dijimos entre nosotros, —lo van a atrapar ahí adelante, porque la barranca es muy profunda y no se puede pasar, el puente se llama “Paso del Muerto”, es muy alto, solo pasa el tren y una que otra persona atrevida por necesidad o por locura y lo hace a gatas, un

jinete de a caballo jamás lo cruzará, la madera de los durmientes está muy lisa y los fierros que la sostienen también. Un poco distantes, nos detuvimos para ver lo que pasaría, vimos con sorpresa, cómo Emiliano pasaba muy erguido con su caballo, cuarenta metros tenía el alto del puente el río *Tlancualpicán* o también conocido como el Atoyac. Los soldados que lo perseguían se detuvieron repentinamente, gran rato observando cómo Zapata cruzaba el puente, porque ellos no se atrevieron a cruzarlo. Cuando ya Zapata estuvo a salvo, se sacó el sombrero y dijo adiós a sus perseguidores, esto es lo que relataron (Sánchez Javana, 2016, p. 56).

A Emiliano Zapata se le recuerda como un hombre enérgico, y como un gran líder, muy estricto con sus generales, pero también como un hombre generoso y afectuoso, un ejemplo de ello, es el testimonio recogido por Julio Glockner, por una granicera o especialista ritual, nacida en 1901, a la que guarda su anonimato poniéndole el nombre de doña Teófila de Hueyapan, en Morelos, en frontera con Puebla, describe lo siguiente:

Zapata tenía aquí a sus soldados y no más venía a vigilarlos. Cuando venía yo le molía tantito así para echarle sus tortillas [...], las volteaba yo en el comal, las volteaba, las volteaba ¡y a comer!, ¡le andaba de hambre! Conmigo era cariñoso, [...] pero quién sabe con los soldados. Era muy

buena gente. Ya que se va, ve que acarreo agua, me deja mis centavitos, me da dos centavos y me dice: “Ahí acarreas agua, niña, y cuando venga yo te doy tus centavos. La comida que comían ellos [los zapatistas] la comía yo, no me lo escondían. Comían arroz y trigo, azúcar tenían hartos. Comían epazote así crudo. Comían *hualzontles*, no crea usted que con huevo, crudos se los comían (Glockner, 2012, p. 42).

Un testimonio similar nos los ofrece, doña Diega López Rivas de Tlaltizapán, donde el Ejército Libertador del Sur estableció su Cuartel General a partir de 1914, recuerda con entusiasmo un relato similar.

[...] si no hubiera sido un hombre, un hombre muy enérgico, no hubiera llegado a ser lo que fue. Pero dicen que era un hombre compasivo, porque cuando la gente no tenía que comer, venían al Cuartel y él les daba de comer a toda la gente. Que se formaban unas grandes colas y todos les daba frijol, maíz, arroz o lo que él tenía en las bodegas, pero nunca desamparó a nadie (Granados, 2018, p. 196).

La importancia regional de Miliano, y también los lazos de parentesco, que en la región van más allá de la localidad de origen y de generaciones cercanas, ello sale a relucir en un nuevo testimonio, que fue relegado por la historia oral, que reproduce don Ángel Rojas, “El Diablo”, habitante de Tlayacapan:

Mi padre me contaba que Zapata venía mucho y seguido por San Carlos [Yau-tepec], por Oacalco, por San Diego, por aquí se le miraba visitando unos famosos Salazares que hasta el presente existen. Nadie sabía cómo él de ganado y de caballos, y los ricos lo llamaban para pedir consejo. El Salazar de acá se llamaba Gabino. Era un hombre riquísimo. [...]. Zapata no fue un desconocido. Ni de aquí, ni en todo el rumbo. Defendió sus derechos y defendió los nuestros. Él nunca fue gañan. Tenía sus propias tierras, sus cabezas de ganado sus monturas. También era Salazar, por su madre Doña Cleofas. Puede que hasta pariente del propio don Gabino (Gaona, 1997, p. 42).

El mito de Zapata trasciende y se consolida, ya que es capaz de sobrepasar la muerte y convertirse en una entidad sagrada y por ello, las narraciones y la memoria colectiva de la región permitió la eficacia en su difusión como mito, entre la gente que lo acompañó a lo largo de su lucha. Por ello, desde el mismo momento en que se efectuó su asesinato en Chinameca y posteriormente llevado a Cuautla para su exhibición pública, entre los pobladores de la región se comenzó a difundir la noticia de que el cadáver expuesto no era el del General, si no de otra persona, ya que no ostentaba el lunar característico en la mejilla, ni la manita en el pecho, como marca distintiva desde su nacimiento, misma que no fue encontrada

por sus familiares en el reconocimiento del cadáver, como explicó su hermana María de Jesús Zapata años más tarde a Jesús Sotelo Inclán, según apunta el autor; “[...] no la vieron, por lo que se afirmaron en la creencia de que el muerto no era Emiliano.” (Sotelo, 2012, p. 416). Pocos años después en 1927, Robert Redfield, al realizar su trabajo etnográfico en Tepoztlán recogió un testimonio semejante de campesino que fue combatiente zapatista, mismo que señala:

No se sabe si Zapata sigue vivo o si realmente fue asesinado como se notificó. Algunos dicen que está en Arabia y que regresará cuando sea necesario. Por mí mismo, creo que aún vive. Sé que tenía una cicatriz en la mejilla, y el cadáver que trajeron de Chinameca no tenía cicatriz. Yo mismo lo vi. Se dice que Zapata sabía el peligro que corría, y otro se puso su ropa y salió a morir por él. Él mismo está escondido, y aún vive. Volverá cuando sea necesario (Redfield, 1946, p. 204).

Describía el mismo autor sobre dicha narración: “La historia es ahora más que un recuerdo, más que una leyenda; es un mito” (Redfield, 1930, p. 204). Elemento que trascendió los años y continuó reproduciéndose ya que, años más tarde a mediados de la década de los años setenta Elena Azaola y Esteban Krotz, rescataron el testimonio de don Juan, habitante de Tepalcingo, mismo que es descrito por ambos.

A don Juan le contaron que Zapata no había muerto en la emboscada, pues éste y un compadre, enterados de la traición que se había preparado, cambiaron sus ropas, y al que mataron fue al compadre. En aquella ocasión el pueblo atestiguó que sí había muerto Zapata “porque el gobierno les pagó para que dijeran eso”. Don Juan piensa que probablemente Zapata regresó años más tarde a Anenecuilco y ahí murió de “tristeza al ver su movimiento fracasado...” (Azaola y Krotz, 1976, p. 46).

En muchas versiones sobre la “no muerte” de Miliano, se dice que, uno de sus compadres que ocupó su lugar, la tradición oral señala, en primer lugar, que fue el General Agustín Cortés, oriundo de Tepoztlán, mismo que efectivamente murió en Chinameca, el mismo día y a la misma hora que su compadre Zapata (Martínez, 2017, p. 81), el segundo, personaje señalado que se ostentaba como su compadre, es el General Jesús H. Salgado, oriundo de los Sauces, Teleolapan, en el estado de Guerrero, que murió en combate en la barranca de “Los encuerados” en Tecpan de los Galena, en el mismo año de 1919 (López González, 1980, pp. 241-242). Ahora bien, en concordancia en lo dicho por María de Jesús Zapata a Jesús Sotelo Inclán, un testimonio que es interesante es el de Emilia Espejo, sobrina de Josefa, esposa de Emiliano Zapata, misma que en el lecho de muerte confesó:

Zapata no fue el muerto. El muerto fue mi compadre Jesús Salgado. Era idéntico a Zapata, nomás que le faltaba el lunar (al compadre que tenía Zapata). Dice, pero el general no fue, hija, se lo llevó mi compadre el árabe, el padrino del niño. Le dijo Jesús Salgado, allá en el rancho Los Limones, cuando se iba a presentar en Chinameca con Guajardo: -Compadre quítate el traje y yo me voy a presentar. Y que le pasa su ropa al general Jesús Salgado. Él fue guerrerense, Jesús Salgado. Y que le da trámite y se cambia, y que se lo pone y que se va con su gente. Era idéntico a Zapata, nada más le faltaba, decía mi mamá, el lunar. Y Zapata de señas tenía: el dedo de la mano derecha se lo voló, la reata en los toros en Moyotepec, un seis de enero. Entonces el muerto tenía los dedos completos. Ahí está la foto. Ahí está. Ese muerto tienen los dedos completos. Y Zapata le faltaba el chiquito. Y no fue el general. Él se lo llevó su compadre para Arabia (Granados, 2018, pp. 279-281).

En tal testimonio encontramos elementos capturados por la memoria y la tradición oral de los pueblos, que ciertamente no están tan errados, por el contrario, hay elementos históricos que hay que mencionar, el primero, es la otra característica física de Miliano, no son pocos los testimonios en los que se menciona la falta de un dedo debido a que lo perdió en un jaripeo o toros en una fiesta patronal, pues bien,

Lucino Luna, a través de información recabada por Amador Espejo, y material fotográfico, han mostrado que a la persona que le faltaba el dedo meñique era a Eufemio Zapata, hermano de Emiliano, siendo este uno de los posibles orígenes del relato al ser confundidos o entrelazados los personajes al compartir el apellido (Luna Domínguez, p. 18). Por otro lado, también abundan narraciones donde aparece el compadre árabe que se lleva a Zapata hacia su tierra natal en el oriente. El personaje señalado es Moisés Salomón, nacido en Ekret en la frontera con Líbano, llegando a México a principios del siglo xx, vendiendo ropa y manta, estando temporalmente en Cuernavaca, Buenavista de Cuellar en Guerrero y Xoxocotla, teniendo como destino Jojutla al estallar la Revolución, siendo el padrino de Bautizo del hijo de mayor de Emiliano; Nicolás (López González, 1980, p. 245). Por su parte Víctor Hugo Sánchez, ha encontrado que efectivamente en Jojutla hubo una pequeña comunidad de origen árabe que practicaba el cristianismo, llegando familias de apellidos como Barud, Atala, Assad, Abdala y Salomón, hoy comunes en la región (Sánchez Reséndiz, 2006, p. 327-330). Parece ser que estas narraciones dejan en claro la importancia de la memoria de los pueblos, al respecto, nos dice nuevamente Maurice Halbwachs (2004, pp.215-216): “[...] la ley del pensamiento colectivo reside en sistematizar, desde el punto de vista de sus actuales concepciones, los ritos y

creencias provenientes del pasado y que no han desaparecido”.

Una cuestión que queremos subrayar es el pensamiento de tradición mesoamericana, puesto que, desde la perspectiva de los pueblos, diversas entidades anímicas están en contacto con la población y son parte de la vida cotidiana, muchas de ellas presentes en ciclo anual en el complejo ritual de la milpa, es así que, en octubre de 1914, en plena Revolución, apareció un artículo en el *Diario del Hogar*, firmado por D. León y que llevaba por título: “Cuentos surianos”, en el que se pretendía mostrar el supuesto atraso y superstición de las comunidades zapatistas, sin embargo, es interesante remarcar que dichas entidades anímicas son parte de ese pensamiento agrícola de raíz indígena en el Sur a la que los antropólogos han denominado “dueños del lugar”, reproducimos un fragmento:

[...] hay multitud de creencias en el numen de esas gentes. Que pintan una cruz de ceniza al metate por la parte trasera, no se lo lleva el nahual. Que figurando en el patio una cruz de ceniza también cuando hay tempestad, ésta se quita luego. Que pintando una cruz en la bala que se va a disparar al nahual, éste se muere; no poniéndosela es ineficaz. Que no barriendo los rincones de la casa, en ellos se oculta el diablo. Que llamando por su nombre a la persona que se quiere, con un grito fuerte dentro de una olla de nixtamal, la

persona acude pronto. Que poniendo la escoba detrás de la puerta, se ausenta luego la persona que no nos es grata. Que los brujos, para ir hacer sus fechorías, dejan sus pies en el “tlecuil” y luego se transforman en bolas de lumbre, que “tiran volido” y se van a otra parte. Que los duendes se paran en las ruedas de los trapiches y paralizan los trabajos en los ingenios de azúcar. [...] abrigamos esa bella esperanza de que no esté lejano el día en que la luz de la razón se haga en los cerebros de nuestros coterráneos, y así puedan desechar de su cabeza las creencias que tienen sobre la existencia de la Llorona, Agustín Lorenzo, de la Tlanchana y del Nahual.⁸

Los dueños del lugar, son entidades que “viven” en las cavidades de los montes y corrientes de agua, pensando en ello, consideramos que, fueron consignados por el Plan de Ayala en su artículo número seis. Los dueños, nos dice Alfredo López Austin (2012, p. 272).

Otros seres menos perceptibles rodeaban al hombre e influían en su vida, ya en forma benéfica, ya perjudicialmente. Algunos de los personajes divinos que en sus tiempos y zonas particulares visitaban la superficie de la tierra o las capas bajas del cielo, o que vivían permanentemente en ellas; otros eran enviados sus mensajeros; otros, los guardianes o dueños custodios de animales, vegetales, de fuentes y

corrientes de agua, oquedades; otro encerrados en las rosas, o quienes desde el cielo amenazaban con su terrible descenso.

La figura de Miliano al trascender más allá de la muerte y como lo fue en vida, se convirtió en un “dueño del lugar” asociado por su manera de vestir en vida, según lo recuerda la gente de los pueblos a asociado al Charro Negro o Agustín Lorenzo, protector de tesoros, que simbolizan la abundancia al igual que el agua, que hace germinar la prodigalidad vegetal de la tierra, al respecto, Esteban Soriano de Quilamula, Morelos narra:

Dicen que aquí en Quilamula está una parte donde hallaron armas y esas las dejó Zapata. Y está un ojo de agua bien bonito, ahí en Quilamula. Y ese dicen que lo cuidaba, de un agua bonita, dicen. Aja, sí (Granados, 2018, p. 319-320).

Así, Emiliano Zapata, se ha convertido en una entidad anímica, que protege el lugar donde le ha tocado residir, a veces asustando a la gente, otras más simplemente manifestándose a algunos elegidos, teniendo como característica, el ser un “señor” o dueño” del monte que están más allá de los principios humanos ya que, “no son buenos, pero tampoco son del todo malos, se entiende que ‘hacen su trabajo’. Es decir, cuidan sus posesiones que son fundamentalmente, las del monte” (Romero, 2018,

p. 69). Como en la siguiente narración que de Lucino Luna en Anenecuilco:

Se ha dicho de personas que aseguran que lo han visto por los túneles, los cerros de Anenecuilco, [...]. Hay personas que aseguran que lo han visto a don Emiliano cabalgando por ahí. Y que es él, con sus carrilleras, con su treinta-treinta. Va en su caballo y que de pronto se les desvanece, se desaparece (Granados, 2018, p.319).

Para culminar nuestro escrito, mostramos la narración de doña Julia Jiménez González, quien pasó a ser reconocida como Luz Jiménez, en un testimonio bastante nutrido de información, que pone de manifiesto, que a pesar de no darle importancia, la cosmovisión de tradición mesoamericana ha sido un elemento primordial para que los pueblos surianos tanto en la Revolución como en la vida cotidiana, a pesar de que en ocasiones tuvieron dificultades entre ellos, se reconocían por la afinidad ritual, recorrer los mismos caminos en peregrinaciones, otras más, acudir al mismo cerro o manantial a dejar su ofrenda, asistir a los mismos mercados. Lo que se pone de manifiesto, es que la gente de Milpa Alta, no se veía diferente a la de Morelos, quizá el rasgo en común que era más visible era la explotación y el despojo, lo que no impidió que en cuestiones de identidad y memoria, esas posibles diferencias

no hayan sido tan importantes como nos lo permite observar el relato.

Lo primero que supimos de la revolución fue que un día llegó un gran señor Zapata de Morelos. Y se distinguía por su buen traje. Traía sombrero ancho polainas y fue el primer gran hombre que nos habló en mexicano. Cuando entró toda su gente traía ropa blanca: camisa blanca, calzón blanco y huaraches. Todos estos hombres hablaban el mexicano. Cuando todos estos hombres entraron a Milpa Alta se entendía 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 (Horcasitas, 2000, p. 105).

A través de todos los testimonios y lo analizado a lo largo del escrito, nos queda clara la importancia de entender el complejo cultural y social que son parte esencial para comprender a su vez las causas y desarrollo de un movimiento armado, en nuestro caso el Zapatismo, que enarboló la bandera del Plan de Ayala, programa político que fue redactado por Otilio Montaña con apoyo de Emiliano Zapata, el jefe Miliano, según lo recuerdan en la región. El mismo que apoyó a los pobres, les dio de comer, los defendió, que estaba predestinado, no murió y se convirtió en un “señor del lugar”, defensor del espacio productivo que a la vez, es simbólico, en palabras de Francisco Pineda:

El territorio es el marco inicial y más concreto, en que se observa la vinculación de la cultura y la guerra; y sobre todo, el punto de partida para entender el significado de la demanda zapatista, que no fue de parcelas de labor, sino siempre y enfáticamente; tierras, montes y aguas, en una palabra territorio, le llamaron también: *To tlalticpac-nantzi mihto*a patria, nuestras madrecita tierra, la que se dice patria (Pineda, 2014, p. 67).

Conclusiones

La memoria colectiva es una herramienta fundamental para comprender los procesos políticos y sociales regionales, en nuestro caso, a través de conocer la cultura local-regional de los surianos, nos ha permitido proponer una nueva perspectiva de análisis, a través de fiestas, ferias, danzas y mitos podemos reconocer la organización y aspiraciones de un movimiento social de gran trascendencia histórica como lo fue la Revolución zapatista. Para ello, fue primordial, no caer en los determinismos implementados desde la visión racista que ha visto en los pueblos campesinos una masa ignorante que es preciso educar y dar asistencia pública; de igual forma fue importante tomar distancia de la otra óptica, la nacionalista que otorga un agrarismo escueto, sujeto al Estado, quitando a los pueblos la capacidad ejercer su autonomía y formas de organización a partir de

su cosmovisión propia. De tal suerte que, nuestra perspectiva fue la de dar voz a los pueblos, que acompañaron a Emiliano Zapata y conformaron el Ejército Libertador del Sur, a través de las narraciones hechas en las localidades donde aún se recuerda la presencia de “Miliano”, sus acciones, carácter, su no muerte, su salida hacia Arabia y su transformación en “dueño del lugar”, elementos que están íntimamente con la cultura regional, pero también con las aspiraciones revolucionarias, cargadas de elementos mesoamericanos, complementadas con por una visión moderna, de acuerdo al contexto que vivían, ello, nos permitió comprender la profundidad de la lucha de los surianos; territorio y autonomía. Cuestión que ha sido olvidada por los estudios académicos y por la historiografía que ha dominado el panorama nacional.



Notas

1. *El imparcial*, 20 de junio de 1911.
2. *Nueva Era*, 16 de febrero, 1912.
3. *Nueva Era*, 26 de mayo de 1912.
4. *El Demócrata*, 11 de abril de 1919.
5. *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, febrero de 1917.
6. *El Demócrata*, 10 de abril de 1922.
7. Una de las variantes del mito del Tepozteco contada desde el siglo XIX, la encontramos en la narración de Ángel Zúñiga Navarrete (2013, pp. 43-71), un testimonio importante sobre el mito de Agustín Lorenzo que tomó importancia en la segunda mitad del siglo XIX, lo encontramos en Miguel Salinas (1924, pp. 166-119), sobre ambos personajes, encontramos la fantástica investigación de Víctor Hugo Sánchez Reséndiz (2006, p. 143-240).
8. *Diario del Hogar*, 28 de octubre de 1914.

Fuentes de investigación

Hemerografía

Diario del Hogar, 28 de octubre de 1914.

El Demócrata, 11 de abril de 1919.

El Demócrata, 10 de abril de 1922.

El Imparcial, 20 de junio de 1911.

Nueva Era, 16 de febrero de 1912.

Nueva Era, 26 de mayo de 1912.

Fotografías

Lázaro Cárdenas en Tepoztlán, 1935. Fototeca Tepoztlán en el Tiempo, Colección Mario Martínez Sánchez.

Bibliografía

Aguilar Domínguez Dante Ehécatl. (s/f). ¿Cristeros, alzados ó zapatistas? *Guerrilleros-campesinos en el Morelos posrevolucionario, 1927-1944*, México: Libertad Bajo Palabra.

Ávila Espinoza, Felipe Arturo. (2018). *Tierra y libertad. Breve historia del zapatismo*, México: Editorial Crítica.

Ayala Anguiano, Armando. (1991). *Zapata y las grandes mentiras de la Revolución Mexicana*, México: Editorial Diana.

Azaola Garrido, Elena y Esteban Krotz. (1976). *Los campesinos de la tierra de Zapata, III. Política y conflicto*, México: SEP/INAH.

Bonfil Batalla, Guillermo. (2007). “Historias que todavía no son historias”, en Carlos Pereira, *et al. Historia ¿para qué?*, México: Siglo XXI Editores, vigesimosegunda edición, pp. 227-245.

Brunk, Samuel. (2000). “La muerte de Emiliano Zapata y la institucionalización de la Revolución mexicana”, en Laura Espejel López (coordinadora). *Estudios sobre el zapatismo*, México: INAH, pp. 361-386.

Castro, Pedro. (2010). “La muerte de Emiliano Zapata y la construcción del mito”, en Gustavo Leyva, Brian Connaughton, Rodrigo Díaz, Néstor García Canclini y Carlos Illades (coordinadores). *Independencia y Revolución: pasado presente y futuro*, México: UAM-I/FCE, pp. 537-559.

Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, febrero de 1917.

Gaona, Rafael. (1997). *El Diablo en Tlayacapan*, México: Ediciones Mar y Tierra.

Gilly, Adolfo. (1982). *La revolución interrumpida*, México: Ediciones El Caballito, decimoctava edición.

Glockner, Julio. (2012). *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*, México: Prisa Ediciones, Punto de Lectura.

González, Pablo. (1971). *El centinela fiel del constitucionalismo*, Saltillo, México: Textos de Cultura Historiográfica.

Granados Vázquez, Berenice. (2018). *Emiliano Zapata. Vida y virtudes según cuentan en Morelos*, México: LANMO-UNAM/CONACYT.

Gruzinski, Serge. (1988). *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México: INAH/IFAL.

H. de Giménez, Catalina. (1990). *Así cantaban la revolución*, México: Grijalbo/CONACULTA, colección los noventas.

Halbwachs, Maurice. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*, Madrid, España: Anthropos Editorial.

Halbwachs, Maurice. (2011). *La memoria colectiva*, Buenos Aires, Argentina: Miño y Dávila Editores.

Horcasitas, Fernando (recopilación y traducción). (2000). *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta*, México: INBA/UNAM, primera reimpresión.

Joseph, Gilbert M. y Daniel Nugent. (2002). “Cultura popular y formación del Estado en el México revolucionario”, en Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (compiladores). *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, México: Ediciones Era, pp. 31-52.

Lévi-Strauss, Claude. (2012). *Mito y significado*, Madrid, España: Alianza Editorial, tercera edición.

López Austin, Alfredo. (2012). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México: IIA-UNAM, Tomo I.

López Austin, Alfredo y Luis Millones (2016). *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*, México: Ediciones Era, primera reimpresión.

López Benítez, Armando Josué. (2020). “La resistencia cultural de los pueblos surianos, antecedente del zapatismo”, en Carlos Barreto Zamudio y María Victoria Crespo (coordinadores). *Zapatismos. Nuevas aproximaciones a la lucha campesina y su legado posrevolucionario*, Cuernavaca: CICSER-UAEM, pp. 31-6.

López Benítez, Armando Josué y Víctor Hugo Sánchez Reséndiz (coordinadores). (2018). *La utopía del Estado: genocidio y contrarrevolución en territorio suriano*, México: Museo del Chinelo/Libertad Bajo Palabra.

- López González, Valentín. (1980). *Los compañeros de Zapata*, Cuernavaca, Morelos: Gobierno del Estado de Morelos.
- Luna Domínguez, Lucino. (s/f). *Anenecuilco mágico. Tradiciones, costumbres, leyendas y su ecología*. México: Grupo Parlamentario del PRD (LXIII Legislatura del Senado de la República).
- Luna Fierros, Ana Karen. (2016). *La conjuración del granizo. La constricción de una superstición en el Arzobispado de México, siglo XVIII*, México; UNAM, Tesis de Maestría en Historia.
- Magaña, Gildardo. (2018). “Perfil del Reformador”, en *Ofrenda a la memoria de Emiliano Zapata*, México: Consejo Editorial de la Cámara de Diputados-LXIII Legislatura, Edición facsimilar, pp. 15-20.
- Martínez Sánchez, Mario. (2017). *El Gral. Leobardo Galván y la Revolución Suriana en Tepoztlán*, México: Libertad Bajo Palabra.
- Morayta Mendoza, Miguel Ángel. (2011). *Los pueblos nahuas de Morelos. Atlas etnográfico. Tohuacxa togente, lo nuestro, nuestra gente*, Cuernavaca, México: Gobierno del Estado de Morelos/INAH.
- Navarrete, Federico. (2006). *Las relaciones interétnicas en México*, México: UNAM, Colección la Pluralidad Cultural en México, primera reimpresión.
- Olivera, Alicia. (1975). “¿Ha muerto Emiliano Zapata? Mitos y leyendas en torno al caudillo”, en *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, México: INAH, segunda época, no. 13, abril-junio, pp. 43-53.
- Pineda Gómez, Francisco. (2013a). *Ejército Libertador, 1915*, México: Ediciones Era.
- Pineda Gómez, Francisco. (2013b). “El Plan de Ayala y los saberes de los campesinos revolucionarios”, en Édgar Castro Zapata y Francisco Pineda Gómez. *A cien años del Plan de Ayala*, México: Fundación Zapata y los Herederos de la Revolución/Ediciones Era, pp. 213-242.
- Pineda Gómez, Francisco. (2014). *La irrupción zapatista, 1911*, México: Ediciones Era, primera reimpresión.
- Pineda Gómez Francisco. (2018). “Prólogo”, en Armando Josué López Benítez y Víctor Hugo Sánchez Reséndiz (coordinadores). *La utopía del Estado: genocidio y contrarrevolución en territorio suriano*, México: Museo del Chinelo/Libertad Bajo Palabra, pp. 7-15.
- Redfield, Robert. (1946). *Tepoztlán a mexican village. A study of folk life*, Chicago, United States: The University of Chicago Press, fourth impression.
- Romero, Laura Elena. (2018). “Los ‘malos aires’”, en *Arqueología Mexicana*, México: Editorial Raíces, Vol. xxvi, Núm. 152, julio-agosto, pp. 68-72.
- Rueda Smithers, Salvador. (2000). “Emiliano Zapata, entre la historia y el mito”, en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coordinadores). *El héroe entre el mito y la historia*, México: UNAM/CEMCA, pp. 251-264.

- Rueda Smithers, Salvador. (2013). “Hacia la relectura del Plan de Ayala”, en Édgar Castro Zapata y Francisco Pineda Gómez (compiladores). *A cien años del Plan de Ayala*, México: Fundación Zapata y los Herederos de la Revolución/Ediciones Era, pp. 13-50.
- Salinas, Miguel. (1924). *Historias y paisajes morelenses*, México: Imprenta del Asilo Patricio Sanz.
- Sánchez Javana, Gonzalo. (2016). Jolalpan, México: Libertad Bajo Palabra.
- Sánchez Reséndiz, Víctor Hugo. (2006). *De Rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*, Cuernavaca, México: La Rana del Sur/Fondo Editorial del Estado de Morelos, segunda edición.
- Sánchez Reséndiz, Víctor Hugo. (2019). *Zapata: predestinación y trascendencia*, Cuernavaca, México: Editorial La Cartonera.
- Sotelo Inclán, Jesús. (2012). *Raíz y razón de Zapata*, Cuernavaca, México: Instituto de Cultura de Morelos/Gobierno del Estado de Morelos, primera reimpresión de la edición facsimilar.
- Taracena, Alfonso. (1974). *Zapata, fantasía y realidad*, México: Costa-Amic Editores.
- Valdés, José de la Luz. (1974). *El mito de Zapata*, Saltillo, México: Ediciones Espigas, Cuadernos literarios.
- von Mentz, Brígida. (1988). *Pueblos de indios, mulatos y mestizos, 1770-1870. Los campesinos y las transformaciones protoindustriales en el poniente de Morelos*. México; CIESAS, Ediciones de la Casa Chata.
- Womack, John. (1985). *Zapata y la revolución mexicana*, México: Siglo XXI Editores/SEP.
- Womack, John. (2017). *Zapata y la revolución mexicana*, México: FCE.
- Zúñiga Navarrete, Ángel. (2013). *Breve historia y narraciones tepoztecas*, Tepoztlán, México: Edición del autor, decimoprimer edición.

Foto 1. Lázaro Cárdenas en Tepoztlán, 1935.



Fuente: Fototeca Tepoztlán en el Tiempo, Colección Mario Martínez Sánchez.

Mapa 1. El Sur o la región suriana.



Fuente: Realización propia.

CÓDICES DE CUERNAVACA:

Representación social y política territorial en la 1.a mitad del siglo XVI¹

Tatiana Valdez Bubnova²

El Colegio de Morelos

-
1. Publicado originalmente en *Sistema político morelense: cambios y continuidades*, coordinado por Karen Ramírez y Tatiana Valdez Bubnova (Cuernavaca: El Colegio de Morelos, 2021), pp. 11-33.
 2. Doctora en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora-investigadora de tiempo completo de El Colegio de Morelos. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores.

Situaciones sociales afectadas por la política territorial y el derecho del *s. xvi* novohispano, motivaron la elaboración de un singular conjunto de pinturas de tierras¹ elaborado en la primera mitad de ese siglo. Ese conjunto actualmente es una fuente primaria para el estudio de un sistema de representación social indígena. Aunque existen diversas formas de aproximación a los estudios de las pictografías de tradición mesoamericana,² el presente es un estudio dedicado a las pinturas de tierras mencionadas, en tanto que constituyen la expresión material y simbólica de un sistema indígena de representación social, manifiesto en un *corpus* de documentos interrelacionados entre sí por los motivos, la región y la época de su producción. Este *corpus* integraría rasgos de la tradición pictográfica acolhua,³ incorporada en un proceso histórico determinado, al *altépetl* indígena de Cuauhnáhuac, y, más tarde, a los contextos en los cuales se ejerció la política territorial del Marquesado del Valle.

Las mencionadas expresiones materiales de un sistema indígena de representación

social, fueron mediadoras en la transmisión de valores indígenas de significación que, en algunos contextos, se mantuvieron funcionalmente activos, pero también incorporaron nuevos valores, siempre con base en los recursos formales y conceptuales de un sistema pictográfico indígena.

Documentos como las pinturas de tierras que nos ocupan, fungieron como transmisoras transculturales de información, e instrumentos de legitimación en el contexto de una política territorial, por un periodo de tiempo. El contexto que hizo posible esa función fue el traslado de la institución medieval de usos y costumbres al territorio novohispano, posibilitando que, en algunos litigios por tierras, se integrara imaginaria territorial generada por indígenas.

Los autores las pinturas de tierras del *corpus*, pese a pertenecer a una etnia nahua-tlahuica, al parecer, se formarían en la tradición pictográfica acolhua,⁴ adaptada a los requerimientos de la etnia receptora, aún en tiempos anteriores al inicio de la colonización hispana. Tras la conquista

liderada por Cortés, la pictografía de origen acolhua sería adaptada por sus portadores al ámbito legal novohispano, para cumplir con nuevos requerimientos contextuales.

El corpus

Las pinturas de tierras referidas son parte de una colección documental que lleva por nombre *Códices del Marquesado del Valle II* y se encuentra resguardada en el Archivo General de la Nación. En el año de 1997, la colección fue declarada por la UNESCO como *Memoria del Mundo*. De estos documentos, nuestro *corpus* de estudio consiste en 28 pinturas de tierras, que refieren a localidades que actualmente corresponden al estado de Morelos. Esas pinturas están glosadas en castellano y se acompañan por algunos folios escritos durante los litigios a los que corresponden las pinturas. El *corpus* fue fechado en varios días del mes de octubre del año de 1549.⁵

Michel Oudijk señala que esas pinturas se conocen también por el nombre de *Códices indígenas de algunos pueblos del Marquesado del Valle, nos. 1-28* y que están pintadas sobre papel amate como soporte. Acerca de los estudios de estos documentos, el mismo autor señala que las

documento tiene un número y un título, pero los dibujos son a menudo distintos de los originales. Cline (1963a) proporciona un comentario general y datos de inventario. Caso (1963) interpreta el contenido pictográfico del No. 27 y Burland (1960) reproduce y comenta un detalle del No. 11. Meade de Ángulo (28/III/1988) reproduce siete láminas sin comentarios. Joyas Documentales (1998) el Archivo General de la Nación (1997) y Chanfón Olmos (1997) cada uno reproduce un folio. El texto del juicio que acompaña los documentos pictográficos ha sido publicado por Santiago Sánchez (2003) con buenas fotos a color. No. 3052.31 no fue publicado.⁶

Lo aislado y parcial del estudio de Alfonso Caso es, sin lugar a dudas, un índice de la pertinencia de continuar con los estudios de este *corpus* documental.

La paleografía del legajo que integraba las pinturas del *corpus* fue realizada por Armando Santiago Sánchez⁷ y publicada por el Archivo General de la Nación.⁸ La edición integra las reproducciones de las pinturas del *corpus*⁹ y un estupendo, pero breve, comentario introductorio escrito por el paleógrafo, quien señaló algunos asuntos que actualmente pueden ser abordados de una manera más puntual, en provecho de una mayor comprensión de estos extraordinarios documentos. Aspectos de esto es lo que se desarrolla en adelante.

[1]itogarías a color y transcripciones de las glosas en español fueron publicados en *Códices indígenas* (1933 [1983]). Cada

Asuntos de la investigación

El estudio que sigue a continuación está dedicado a la argumentación acerca de dos asuntos:

1. Las veintiocho pinturas de tierras de los *Códices del Marquesado del Valle de Oaxaca* que se resguardan en el AGN, son un desarrollo pictográfico colonial temprano, cuyo contenido probablemente estaría expresado por medio de las prácticas acolhuas¹⁰ de representación gráfica del espacio y del territorio, mismas que se infiltrarían en poblaciones asentadas en territorios más al sur del Acolhuacan, ubicados en lo que actualmente es el estado de Morelos. Un propósito de este trabajo es señalar algunos rasgos, útiles para un ulterior estudio diferencial y regional de las prácticas pictográficas coloniales.
2. Las soluciones gráficas mediante las cuales se relacionan figuras de diversos tipos y representaciones territoriales en el *corpus* de estudio, fueron los correlatos visuales y simbólicos de aspectos de un sistema de representación social indígena. Esos correlatos se usaron para ser presentados en forma de documentos, requeridos por el sistema jurídico novohispano,¹¹ bajo el concepto de usos y costumbres, según el cual algunas tradiciones indígenas

se integraron a la argumentación legal de corte peninsular.

Estas son las relaciones entre conceptos y acciones que se esbozarán en este capítulo.

Punto de vista acerca del *corpus*

Representación social. En el caso de estudio que nos ocupa, es posible someter a prueba el potencial heurístico de la definición de representación social.¹² El último es un concepto de la psicología social que se ha definido de varias maneras, ya sea como una forma de actividad psíquica, una forma de pensamiento social o un *corpus* de conocimiento, que se basa en el sentido común.¹³ Una realización de tal sistema se materializa en el ámbito de los pleitos por tierras emprendidos por indígenas en contra del marqués del Valle, en 1549.

El sistema de representación pictográfica que prevalecía en el altépetl de Cuauh náhuac a la llegada de los conquistadores liderados por Cortés, integraba convenciones para representar el espacio territorial y para referir a un sistema social jerárquico. Una combinación de estos últimos se dio en el contexto de los litigios por tierras.

*Transculturalidad.*¹⁴ Algunos elementos del mencionado sistema de representación social que integraba a determinados grupos sociales con su correspondiente

acceso a la posesión de tierras,¹⁵ fueron expresados por medio de los recursos pictográficos cuyas raíces se pierden en Mesoamérica, se cristalizaría en la región oriental del lago de Tetzaco, sería transmitida mediante movimientos poblacionales, que permitieron que fuera nutrida por prácticas de representación social de los nativos del señorío de Cuauhnáhuac. La pictografía de tradición acolhua integraba un inventario de figuras y símbolos, además de los recursos para producir estos últimos. Por un periodo de tiempo, esa tradición permaneció como productiva y permitió elaborar y transmitir información, en un contexto transcultural del s XVI novohispano. En ese último, aspectos de distintas prácticas de representación social fueron complementarios entre sí, en procesos de legitimación de la posesión de tierras.

El *corpus* se elaboró para funcionar en el ámbito legal del Marquesado del Valle del s XVI, contenía aspectos de un sistema de representación social indígena, que fue auxiliar en procesos de legitimación de origen castellano. De manera parecida también se conformaron otros muchos documentos pictográficos de la época.

El *corpus* demostró haber sido una producción discursiva plurisemiótica,¹⁶ un espacio de materialización y un vehículo de elementos gráficos transculturales para valores culturales indígenas, en el contexto para el cual fue creado. Esos valores

referían a un régimen indígena de posesión de la tierra, legitimado al interior del nuevo régimen político y legislativo novohispano, que se desarrollaba en Cuernavaca, con fundamentos distintos a los establecidos por los tlahuicas.

Se acepta como hipótesis de trabajo que la significación de las representaciones sociales está determinada por el contexto discursivo y por el contexto social.¹⁷ En nuestro caso, los contextos discursivos sucedieron en litigios, mientras que el contexto social de los últimos fue uno transcultural, al involucrar dos regímenes de posesión territorial, correspondientes a sendas culturas.

En términos de semiosis,¹⁸ tanto las representaciones sociales tlahuicas como las hispanas, se materializaron en objetos que, en determinados contextos, pueden funcionar como signos compuestos, como el legajo que contenía el *corpus* de pinturas. Ese legajo manifestaba el discurso unificador derivado del protocolo legal. En ese legajo pueden encontrarse también discursos subordinados, expresados por medio de imágenes icónico-figurativas y de símbolos alfabéticos, logosilábicos y de otros tipos.

Además de objetos como el antes descrito, las representaciones sociales de hispanos y tlahuicas también se materializarían en acciones que sucedieron en las distintas etapas de los litigios y que pueden ser descritas en los términos de signos validados en procesos de legitimación territorial de

las comunidades participantes. Ambas comunidades se caracterizaron por contar con algunas prácticas de interpretación comunes, determinadas por la norma legislativa vigente.

La realización de la representación social, se integró en procesos de semiosis, en los cuales conceptos basados en el sentido común, tales como el sentido social de los atributos visibles de la jerarquía social, transformados en pictogramas, fueron un *fundamento* o signo material, de un interpretante, o imagen mental determinada por el signo material,¹⁹ que fue determinado por un protocolo legal. Esto, en un acto en el cual se aceptó que el fundamento correspondía a un estereotipo basado en el sentido común, que fue exportado por una comunidad indígena, a una exógena.

Los códices del *corpus* fueron entonces el representamen que generó un interpretante que integraba aspectos de las relaciones sociales promovidas por la política territorial colonial, en una semiosis que involucró a las autoridades novohispanas, entre estos la figura de Cortés el conquistador y a los representantes de los indígenas afectados por despojos, pero también involucró ciertos valores sociales de ambos grupos. En los pleitos, ocurrió la legitimación de la imagería indígena, por las partes involucradas en los litigios, pero no necesariamente la devolución de las tierras involucradas y de otros bienes materiales comprometidos, según señala la

documentación escrita en castellano y asociada al *corpus*.

Los tlahuicas de Cuauhnáhuac y la Triple Alianza

Unos renglones antes, se mencionó que las pinturas del *corpus* tienen rasgos²⁰ coherentes con las prácticas icónico-figurativas y simbólico-jeroglíficas acolhuas, y se postulan como manifestaciones de dicha tradición fuera del Acolhuacan. Estas prácticas estarían asimiladas al señorío de Cuauhnáhuac, desde antes de la conquista hispana, en el contexto que a continuación se describe.

Los nahua-tlahuicas fueron los fundadores del reino indígena cuyo nombre se hispanizó como Cuernavaca,²¹ eran hablantes del náhuatl y se encontraban sometidos a la última alianza político-militar establecida entre tres señoríos en la cuenca de México.²² Aquellos nahuatlato compartirían rasgos culturales con otros pueblos que hablaban la misma lengua, y que se asentaron en distintos momentos en el México central, tras varias oleadas de migración.²³ Esos migrantes desarrollarían, con el tiempo, una relativa homogeneidad cultural, resultado de su prolongada interacción en la zona geográfica mencionada; una homogeneidad potenciada por una lengua y la memoria de un origen compartidos.²⁴ En concordancia con esta afirmación, esos tlahuicas referidos

serían la etnia fundadora de, al menos, varias etapas constructivas de Teopanzolco, un sitio arqueológico posterior a la caída de Tula y anterior al florecimiento del reino de Cuauhnáhuac. En Teopanzolco, se construyó un conglomerado arquitectónico monumental integrado por, al menos, 14 edificios religiosos, con su propio templo doble, de mayor antigüedad que el conocido Templo Mayor tenochca.²⁵ La dedicación de ese templo doble a Tlaloc y a Huitzilopochtli, se considera que corresponde al momento de una influencia nahua-mexica en Teopanzolco, misma que daría inicio cerca del año 1430.²⁶ Sin embargo, para el periodo del arribo de Cortés, ya se ha señalado que en Cuauhnáhuac hubo un dominio texcocano, es decir, para este caso, acolhua.

En concordancia con el entreveramiento territorial propio del centro de México y atestiguado en el periodo Colonial Temprano, el señorío tlahuica de Cuauhnáhuac tenía un gobernante mexica, pero estaba militarmente sometido a la Triple Alianza por los acolhuas tetzcoanos.²⁷

La presencia de estos últimos sería el motivo por el cual los jeroglíficos²⁸ del *corpus* tendrían rasgos propiamente acolhuas,²⁹ pues estos desarrollaron una norma expresada en códices pictográficos, que gozaba de particular prestigio entre los pobladores del altiplano central.³⁰ Sin embargo, con seguridad, los topónimos y antropónimos escritos por medio de signos logográficos y/o logosilábicos en el *corpus*,

serían legibles para cualquier nahuatlato de la primera mitad del s. XVI, versado en la escritura jeroglífica de este tipo. Pero, para sostener estas hipótesis, es necesario revisar el *corpus* jeroglífico desde un punto de vista gramatológico y comparativo, argumento que se desarrollará en otro estudio, pues excede los límites del presente.

Los rasgos procedentes del Acolhuacan³¹ también se manifestaron en la concepción de la imaginería pictográfica figurativa de las pinturas de tierras que nos ocupan, en las representaciones del espacio territorial, de sus poseedores y del estatus de estos últimos en la sociedad indígena. Entre los grafemas también se presentan números que se representan en un sistema indígena, pero la inclusión en la imaginería del *corpus* de medidas numéricas y valores monetarios, fueron con seguridad innovaciones coloniales, pues los testimonios conservados señalan que el valor de las tierras en los términos de la cultura indígena involucrada, no se medía en términos monetarios.³²

De manera coherente con lo anterior, las prácticas indígenas de representación gráfica a las cuales nos referimos, corresponden a un sistema de representación social, a su vez, indígena, anterior a la conquista. Las primeras permitían la figuración, entre otros muchos asuntos, de la relación entre lugares específicos de distintos tipos y visitantes, habitantes, conquistadores, defensores, pero no propietarios.

La posesión de tierras

El sistema indígena de posesión de la tierra es el que violentó Cortés en Cuauhnáhuac, el mismo sistema que, como se sabe, fue legitimado, al menos en teoría, por el Derecho indiano, por mandato de la Corona española.

Con la formación de la Nueva España se conformó el Derecho indiano. Registra Pérez de los Reyes que este último “es el conjunto de normas, instituciones y principios filosófico jurídicos que España aplicó en sus territorios de ultramar” y es “una implantación del derecho castellano en América, [que] adquirió luego características y generó instituciones específicas que distinguen al indiano del Derecho castellano”.³³ Entre las innovaciones “indianas” figuró, durante un corto periodo de tiempo, la valoración positiva de pinturas de tierras de la tradición acolhua y de muchas otras tradiciones pictográficas indígenas, según las cuales se confeccionaron con mayor o menor fidelidad a la fuente, contenidos de multitud de documentos legales novohispanos. Esta posibilidad estaba establecida de antemano por la “costumbre”, que se encuentra presente en registros de los litigios agrarios medievales castellanos y que fue trasladada a la Nueva España. Se le ha definido como “los usos arraigados por el tiempo con la conformidad tácita del pueblo”, deriva del derecho romano y se le considera “fuente formal del derecho”. Con el desarrollo del tiempo, la costumbre, en el

Derecho indiano, tuvo tres modos: metropolitano, criollo e indígena.³⁴

La “costumbre” constituyó la condición misma de que el régimen indígena relativo a la posesión de la tierra, expresado por los mismos indígenas mediante sus pinturas de tierras y otros testimonios gráficos y pictográficos, no necesariamente de tradición indígena, fuera legitimado por la Corona en el territorio novohispano.

Las prácticas argumentativas y de legitimación desarrolladas en los litigios en el marco de la política territorial colonial de la primera mitad del s XVI, fueron calçadas de los litigios hispanos entonces contemporáneos. De origen, estos incluían la posibilidad de integrar a la argumentación cierta información presentada en forma de dibujos y pinturas figurativos, en caso de así requerirse. En la península ibérica, esto se practicaba desde tiempos anteriores a la conquista de América.

En los litigios peninsulares, dibujos y pinturas que tuvieron las calidades y los formatos más diversos, se presentaron en juicios locales. A partir de la segunda mitad del s XVI, en esa región se establecerían unas normas cada vez más codificadas y sistemáticas de representación territorial, que podría llamarse actualmente como propiamente cartográfica.³⁵ Esto debe quedar en claro, los conquistadores y colonizadores peninsulares de la 1ª mitad del s XVI no trajeron al Nuevo Continente prácticas sistemáticas de representación visual de tierra firme.

La representación indígena del espacio en la plástica del umbral de los s XV-XVI

El canon pictográfico acolhua integró rasgos formales muy antiguos y al parecer, tuvo antecedentes lejanos en la plástica teotihuacana.³⁶ Debido a la remota expansión del antiquísimo canon teotihuacano por varias rutas que atravesaron incluso regiones del actual estado de Morelos, probablemente, en tiempos posteriores, un canon como el acolhua, genéticamente relacionado con el teotihuacano, pudo con facilidad haber arraigado entre los tlahuicas de Cuauhnáhuac del Posclásico Tardío.

Ciertamente, hay materiales arqueológicos que señalan que, hasta fines del periodo Clásico, en áreas meridionales que ahora ocupa el estado de Morelos, hormigueaban mercaderes en rutas mantenidas por los teotihuacanos. Quedan huellas de esto en sitios como Tlayacapan, Amatlán,³⁷ San Ignacio,³⁸ Jonacatepec en el valle de Amilpas, entre otros.³⁹ Muchos materiales arqueológicos de esas zonas proceden o están inspirados en la plástica metropolitana teotihuacana, que, como se sabe, dejó huellas duraderas en diversos lugares, en forma de una concepción pictórica y gráfica del espacio, así como de variedad de motivos y figuras. En la pintura teotihuacana, el espacio se refiere mediante la interrelación de planos con elementos figurativos y simbólicos, de

manera comparable con lo que figura en las pinturas de tierras de nuestro *corpus*.

Desde luego, hubo un hiato importante entre los tiempos de la gran metrópoli del Clásico Temprano mesoamericano y la Cuauhnáhuac del Posclásico Tardío. Durante el periodo Epiclásico, hubo otro relevante centro de poder de la zona relativamente cercana a lo que sería en el Posclásico el señorío de Cuauhnáhuac. Ese centro es hoy conocido como Xochicalco,⁴⁰ y también presenta rasgos comunes con el antiguo Teotihuacan, en lo que a la representación visual del espacio refiere. Es necesario agregar que en sitios arqueológicos del actual estado de Morelos⁴¹ se conserva evidencia de una ocupación tolteca, la cual a su vez heredó, en su momento, temas y formas característicos de la plástica teotihuacana.

Pero sería al parecer en el Posclásico Tardío, cuando una representación del espacio de corte teotihuacano, retomada, conservada y desarrollada por acolhuas que habitaron el oriente del lago de Texcoco, se introdujo nuevamente hacia los territorios de Cuauhnáhuac. Ya durante el s XVI, la pictografía acolhua y la de otras muchas tradiciones indígenas de la plástica, mediante sus recursos característicos, continuaron con la expresión pictográfica de correlaciones entre integrantes de distintos grupos sociales y territorios. Aunque, como se sabe, no se conservan documentos

pictográficos prehispánicos de la región que nos ocupa, conocemos, sin embargo, la representación indígena del espacio de esa época por otros medios, como relieves parietales, pinturas y grabados sobre objetos diversos, también por escultura lítica y cerámica de bulto.

Los orígenes mismos de la representación visual del espacio en Mesoamérica se pierden en el espacio geográfico y en el tiempo; pero esta mantuvo algunas características constantes en épocas y regiones diversas. Una muestra es la relación entre referencias toponímicas y personajes, presentadas en un plano. Un ejemplo tardío de lo anterior son las once escenas de conquista étnico-territorial grabadas en el *cuauhxicalli*, también conocido como la Piedra de Tízoc. Este último está rodeado por escenas figurativas de conquista territorial donde el gobernante mexica se representó, entre las líneas celeste y terrestre, sometiendo a diversos personajes, acompañados por un jeroglífico toponímico por cada escena de conquista.

De vuelta al *corpus* de esta investigación, y gracias a que se han conservado múltiples aspectos contextuales de este, se puede añadir que un sistema cognitivo⁴² concebido como representación social, es justamente lo que encontramos en las pinturas de tierras, puesto que, mediante correlatos gráficos, allí se expresaron estereotipos convencionales que caracterizaban a distintos grupos sociales indígenas.

Se puede agregar que, en el momento de los litigios que dieron origen al *corpus*, los correlatos gráficos de corte acolhua del sistema de representación social, eran valorados positivamente por la cultura receptora tlahuica, puesto que las pinturas se formalizaron en un canon de prestigio, que se materializaba en objetos asociados con las élites indígenas.

En el *corpus*, la norma acolhua se realizó mediante la yuxtaposición de figuras y símbolos en la representación del motivo novedoso de parcelas de tierra, señaladas estas últimas mediante contornos, que conforman paralelogramos.

La productividad del sistema de representación visual permitió resolver la figuración territorial requerida en el nuevo contexto sociopolítico de los litigios por tierras.

La representación indígena del espacio se concebía sobre un plano básico, que podía materializarse en los más diversos medios y soportes. El espacio terrestre podía delimitarse o no por líneas terrestres y celestes, en incluir diversos elementos, vegetales, animales, humanos, geológicos. Podían figurar en el espacio símbolos como nombres propios, entre otros motivos y símbolos que conformaban el acervo o enciclopedia del sistema pictográfico acolhua y el de otras muchas tradiciones pictográficas indígenas.

Para referir a las parcelas de tierra en disputa y sus poseedores, en nuestro *corpus* se pintaron figuras y símbolos en

interacción, tales como representantes de diversos grupos sociales indígenas en determinadas posturas corporales, y sus los atavíos y parafernalia característicos, medidas y cantidades y además jeroglíficos que registraban otros datos de interés en el transcurrir de los litigios, como nombres de lugar y nombres personales. Además, se registraron los cultivos que caracterizaban a las parcelas de tierra, el valor en moneda de estos y probablemente de las rentas de los terrenos mismos, y sus dimensiones.

En su momento, lo novedoso y polémico de esta presentación pictográfica de aspectos de la representación social indígena, sería el nuevo contexto, los litigios en los cuales se incorporaban representaciones inéditas del espacio.

Como constatamos, el sistema de representación pictográfica era abierto y flexible, pues con sus recursos se representaron los mapas indígenas coloniales, mismos que cumplieron con los requerimientos para los cuales se elaboraron, en la nueva situación sociopolítica.

La representación del espacio en el *corpus* tuvo su correlato en la norma indígena de la posesión de tierra. Esta integra una lógica clasificatoria en la cual, a integrantes de distintos grupos sociales les corresponden distintos tipos de tierras.

En el *corpus* se unieron referencias a varios poseedores de terrenos, con los tipos de tierras que les correspondían, pero se debe subrayar que esto fue una respuesta

al requerimiento del nuevo contexto legal, inédito en tiempos precortesianos, que dio como resultado un conjunto de mapas.

Recientemente, Helmke, Nielsen y Rivera escribieron que “[l]os mapas mesoamericanos funcionaron principalmente como aide-mémoires o dispositivos mnemotécnicos, y requerían un conocimiento previo del paisaje para cumplir sus funciones.”⁴³ La evidencia empírica, sin embargo, señala que no hay correlatos precortesianos, al menos de los mapas que nos ocupan, que son las pinturas de tierras del *corpus*. El concepto de mapa indígena corresponde al s XVI novohispano.

Los mismos autores proponen que el “plano [terrestre] ejemplifica la tradición cartográfica mesoamericana y expone la forma en la que se reprodujeron los paisajes mediante la representación jeroglífica de topónimos cuya disposición definió los límites territoriales de una ciudad-Estado”, esto se puede atestiguar, por ejemplo, en la narrativa, semióticamente mixta, de los códices histórico-genealógicos, pero se debe aclarar que no funcionaba como un itinerario susceptible de ser reproducido por un lector-intérprete, con base en la información registrada en el documento, así que el aspecto orientativo-funcional de la supuesta “cartografía” no se cumple.⁴⁴

Otro elemento que los autores proponen como característico de la “tradición cartográfica mesoamericana” que describen los autores mencionados, son las

huellas de pies, que relacionarían el tiempo y espacio,⁴⁵ lo cual corresponde también a una narrativa que no tiene como propósito posibilitar la reproducción de itinerarios. El aspecto funcional del mapa, concebido como una herramienta auxiliar para un eficaz desplazamiento en un territorio determinado, está ausente en la representación espacial precortesiana que conservamos.

Efectivamente, mencionan Helmke, Nielsen y Rivera que en varios documentos del s XVI, la narrativa de tipo histórico genealógico de influencia indígena se imbrica en la temática que los autores denominan “cartográfica”, pero como hemos señalado aquí, estos integran, más propiamente, información topográfica. Hemos mostrado que esta representación del espacio se ve también en la documentación novohispana de origen legal, que, como nuestro *corpus*, integra pinturas de tierras y allí no hay información calendárica jeroglífica, pues esta información figura en las glosas en castellano.

Los contextos de generación y uso de representaciones gráficas del espacio relacionadas con la legitimación de la posesión territorial o la orientación de un posible itinerario, no están atestiguados en la cultura indígena mesoamericana prehispánica. Sin embargo, tal y como han acertadamente señalado más recientemente Helmke, Nielsen y Rivera, las prácticas visuales icónicas y jeroglíficas de representación del espacio sí que están atestiguadas en el mundo

mesoamericano desde épocas muy tempranas, entre muy diversas culturas.

La representación gráfica del espacio en la España del XVI

La difusión de una representación gráfica o pictórica sistemática y unificada del territorio comenzó a realizarse en España sólo hacia la segunda mitad del s XVI.⁴⁶ Así se puede revisar en estudios como el de P. Chías, quien escribe al respecto:

[El Emperador Carlos V] impulsó también el primer proyecto de cartografía científica de España encargando en 1551 al Maestro Pedro de Esquivel, profesor de matemáticas en la Universidad de Alcalá y experto en el levantamiento de planos por métodos matemáticos, “pintar la descripción de España” en una serie de mapas detallados de regiones y provincias; un ambicioso proyecto del que comentaría Felipe de Guevara, otro de sus responsables, que “no hubo palma de tierra en toda ella que no sea por el autor vista, andada u hollada, asegurándose de la verdad de todo (en quanto los instrumentos matemáticos dan lugar) por sus propias manos y ojos”. La decisión de Felipe II de respaldar los mapas de Esquivel fue inspirada por Felipe de Guevara, que comparó la empresa a la “descripción de todo el Orbe por Marco Agripa”.

Los primeros mapas de este proyecto de atlas de España fueron realizados en 1566 con la ayuda del cartógrafo italiano Juan Bautista Gessio y de Diego, hijo de Guevara; a su muerte fueron enviados a Juan de Herrera para que completase la obra, pero nunca se publicara a pesar del altísimo nivel de los mapas acabados, que se conservan en la Biblioteca del Monasterio de El Escorial...⁴⁷

Resulta así que, considerar como “croquis” —por oposición a “mapa”— a una pintura de tierras de la primera mitad del s. XVI hecha específicamente por indígenas novohispanos, como se atestigua en algunos estudios actuales debe corregirse, pues requiere de una definición creada bajo la luz de sus correlatos peninsulares del mismo periodo, que carecían de los haces de rasgos que se consideran, actualmente, como propiamente “cartográficos” y probablemente tampoco deban llamarse “mapas”.

Los problemas: los litigios

Como se sabe, la Nueva España fue colonizada en nombre del rey, quien temprano reconoció el derecho de los indígenas a las tierras que estos poseían antes de la conquista y la colonización, mientras que las tierras baldías pasaron a considerarse realengas. El Rey otorgó mercedes de tierras como premio a personajes y también

temprano otorgó el Marquesado del Valle, que se fundó en 1529, y en el cual se desarrolló muchas veces su productividad económica, a costa de la situación en la que se encontraron los indígenas ante esta nueva para ellos demarcación territorial, con sus correspondientes normativas.

Las prácticas indígenas y castellanas de apropiación de tierras diferían, sin embargo, la política territorial castellana tenía establecida una norma formal de argumentación que generó la elaboración de nuestro *corpus* de pinturas de tierras. Este fue elaborado para presentarse en litigios inaugurados entre el cinco y el veinticinco de octubre de 1549, por parte de varios habitantes de distintos asentamientos, sujetos en última instancia, a la villa de Cuernavaca.

Según registró el o los escribanos encargados de las glosas de los documentos del *corpus*, los indígenas quejosos fueron desde principales, hasta personas del común. Los litigios tuvieron detonantes comunes, todos derivan de denuncias por los despojos de tierras pertenecientes a los indígenas, llevados a cabo por el marqués del Valle, entonces Hernán Cortés.⁴⁸

Aunque las denuncias se hicieron ya bajo el gobierno del Marquesado de su hijo Martín Cortés, todos los despojos fueron realizados en vida de su padre, quien, como se sabe, murió lejos de la Nueva España, en diciembre del año de 1547, acompañado por su hijo Martín, quien, tras la muerte de su padre, pasó a

ostentar el título de 2do marqués del Valle, desde ese mismo año, y gracias al mayorazgo establecido a su favor, en el año de 1535. Resulta así que, una vez fundado el mayorazgo, el marqués inició con los despojos a los cuales nos referimos.

Por real cédula, el marqués, desde el año de 1533,⁴⁹ había perdido el derecho a asignarse las tierras de los indígenas.⁵⁰ Sin embargo los indígenas litigantes fueron afectados en las tierras patrimoniales, privadas y comunales.

Para dar una idea del tamaño de la afectaciones, se puede leer que las tierras comprometidas en el legajo estaban en los términos del barrio de Olaque sujeto al barrio de Xala; en el barrio de Tequepa; el barrio de Panchimalco; el barrio de Cocozingo sujeto de Panchimalco; el barrio de Tianguistengo sujeto al barrio de Tequeapa o Tequepa; el barrio de Tlalcomulco; un pedazo de tierra llamado Tetaltitlan del barrio de Tequepa; un terreno llamado Aguautitlan o Guautitlan del barrio de Panchimalco; unas tierras del barrio de Caltengo; también nueve terrenos del barrio de Panchimalco que entre sus nombres tienen Caltengo, Guaxopuan, Taltenango y Guazasyca; un terreno llamado Temalacaque del barrio de Molotlan sujeto al pueblo de Xiutepeque; otros dos terrenos llamados Tlascoapa y Tescaltitlan del barrio de Molotlan; un terreno llamado Tetaltiquypaque o Tetalquique del barrio de Tequepa; un terreno llamado Atenpa del barrio de Tlanahaque o Xiutepeque;

un terreno llamado Tepeacaque del barrio de Tlanaguaque sujeto al pueblo de Xiutepeque; un terreno llamado Tescaltitlan del barrio de Acapan del pueblo de Xiutepeque; un terreno llamado Suchitengo del barrio de Totoque sujeto a Xiutepeque; un terreno del pueblo de Tetecala sujeto al pueblo de Cuernavaca; cuatro terrenos del pueblo de Tezoyuca sujeto a Cuernavaca; un terreno de Temalacaque del pueblo de Acatiquypaque sujeto a Cuernavaca, un terreno llamado Atengo de la estancia de Acapanzingo sujeto a Cuernavaca; un terreno llamado Calnepantlan del pueblo de Tetelpa; un terreno llamado Ahuehuetitlan de la estancia de Zinaguantlan; un terreno llamado Acamyle del pueblo de Tememelingo; tierras del pueblo de Tetela y otro terreno llamado Atzinpan del pueblo de Taquytenango.⁵¹

En los términos más generales, las pinturas de tierras del *corpus* presentan medidas y las glosas registran linderos, de manera que sus referentes eran fácilmente identificables, en procedimientos de “vistas de ojos”.

Las tierras involucradas en los litigios eran heterogéneas, de distintos regímenes de posesión, según la clasificación indígena de la época; en lo particular, hubo pleitos por tierras de la *calpisca*, por tierras particulares, por tierras patrimoniales y de aboengo, así como por tierras comunes. En las parcelas ocupadas, el marqués desarrolló cultivos de morales, higueras y cañas, como

se consignó en las pictografías. En algunas tierras incluso instaló corrales para animales domésticos, todo lo anterior para provecho de sus empresas y negocios personales, afectando de varias formas los intereses de algunos indígenas de distintos grupos sociales, habitantes de la villa, barrios, estancias y pueblos, que se mencionan en las glosas.

A juzgar por la paleografía, algunas tierras tomadas por el marqués entraron en convenios según régimen de renta, pero incluso esas no fueron debidamente pagadas, tema que se reclama en algunos documentos del legajo. Otras tierras involucradas, como las de la calpisca, no fueron nunca rentadas, conforme con la usanza de la época, sin embargo, fueron explotadas por el marqués, quien obtuvo beneficios económicos.

Otras consideraciones

De acuerdo con preceptos metodológicos,⁵² el planteamiento del problema en una investigación incluye la formulación de los objetivos, que en este caso implicaron conocer la o las representaciones sociales implicadas en un modo indígena de expresión de la legitimidad de la posesión territorial, también se señalaron las representaciones sociales que subyacen en la construcción pictográfica del *corpus*.

Todo lo anterior lleva a señalar la pertinencia, para el caso de Cuernavaca y sus

sujetos, de la revisión de puntos de vista generales, como el que sigue:

Conviene advertir que, sin pretender que el de México sea un caso único en la historia universal, sí representa el de una fusión muy eficaz de las formas prehispánicas de poseer y explotar la tierra con las modalidades que en esta materia prevalecían en España a principios del siglo xvi. Esta singular adaptación de las tradiciones de un país con las normas de otro explica la existencia y permanencia de la propiedad social de la tierra, así como de la constante lucha para mantenerla como una opción de vida y de organización para la producción agropecuaria.⁵³

Es necesario agregar, en cualquier caso, que la balanza de los beneficios de la eficacia no muestra, sin embargo, un equilibrio.

En el *corpus* es posible constatar que, antes de la toma final de Tenochtitlan, Cortés el conquistador, junto con de Gonzalo de Sandoval y sus soldados, ya habían sometido a los tlahuicas en Cuauhnáhuac.⁵⁴ Pocos años después de la toma, el futuro marqués del Valle ya se encontraba haciéndose de tierras en el sometido señorío de Cuauhnáhuac.⁵⁵

Por otra parte, y en términos generales, conviene también recordar que los tlahuicas de Cuauhnáhuac, al momento del contacto con los conquistadores hispanos tenían, en común con otros pueblos

nahuas del centro de México, la obediencia a una norma según la cual había tierras destinadas a la posesión comunal y tierras “privadas”, en manos de miembros de la nobleza local. Esto es lo que figura en nuestro *corpus*, expresado mediante el correlato gráfico de una representación social indígena local y también, mediante las glosas escritas en castellano. Lo cual, en ese momento fundacional de la política de tierras novohispana, resultaría novedoso, pero no demasiado, desde el punto de vista de los colonizadores peninsulares. Los tradicionales poseedores de las tierras podrían tener un aspecto físico y un idioma distinto, pero al igual que los peninsulares, contaban con una normativa relativa a la posesión de tierras, acorde con un sistema de jerarquía social.

Cuauhnáhuac y la muerte de Hernán Cortés

Como un parteaguas de horizontes culturales, se desarrolló el camino hacia Mexico-Tenochtitlan del conquistador Hernán Cortés, de sus soldados y sus acompañantes, y en su ruta,⁵⁶ hacia el año de 1520, estuvo el altépetl de Cuauhnáhuac. Pero el conquistador, más de una vez, debió enfrentar la puesta en duda de la legitimidad de sus acciones en juicios de residencia.⁵⁷

Las pinturas de tierras del *corpus*, con seguridad responden a la inquietud que provocó el segundo juicio de residencia

que provocó, desde el año de 1540, la última ausencia de Cortés del territorio de su marquesado. El conquistador, como es sabido, murió en diciembre de 1547, pero su sucesor volvió a la Nueva España solo muchos años más tarde, lo cual señala la eficacia de sus representantes en la defensa de los intereses del marquesado.

Conclusiones

La representación indígena de espacios particulares, por su función en los contextos de litigios por tierras, pueden con libertad ser designados como mapas.

En nuestro *corpus*, tal representación indígena del espacio, con medidas numéricas específicas y el valor económico de su producción particular, en correlación con sus poseedores, individuos integrantes de una jerarquía social, se expresaron en un legajo de documentos coloniales, en forma de pictografías transmisoras de información de sentido común, para los tlahuicas de la villa de Cuernavaca y de algunos de sus sujetos.

La significación de las pictografías de este estudio trascendió la esfera semiótica propia de la sociedad indígena, para incorporarse y mantenerse por un tiempo, como elemento significativo en contextos legales de la nueva sociedad colonial novohispana temprana, que fue pluricultural por definición.

En nuestro estudio de caso, la cultura receptora de rasgos de un sistema de representación social indígena, es la que instauró el sistema legal castellano en la Nueva España, y la promotora de las nuevas instituciones legales coloniales, mediante las cuales se impuso una nueva política territorial de la Nueva España, ejecutada por la institución del marquesado del Valle.

Nos apoyamos en la Teoría de la representación social para conocer y explicar aspectos que afectaron los sentidos que los participantes en litigios otorgaron a representaciones gráficas del espacio, elaboradas según las posibilidades expresivas de un modelo indígena, manifiesto en un *corpus* de documentos legales. Esta perspectiva nos permitió acceder al pensamiento de sentido común de las figuras en pugna por tierras, como sujetos dinámicos cuyo papel fue de interacción en una frontera semio-cultural.

Asimismo, con el concepto de representación social se puede explicar el carácter social, histórico y, a la vez, subjetivo de la realidad social en el espacio legal de la Cuernavaca del Marquesado del Valle y el resto de la Nueva España de mediados del s. XVI, de manera que adoptar esta teoría permite acceder a aspectos de la dimensión simbólica y subjetiva de la política territorial del momento histórico.

Las fuentes documentales indican que los *Códices del Marquesado del Valle II* del *corpus* se basaron en un sistema de

representación social compartido por múltiples comunidades indígenas que habitaron y cuyos descendientes habitan, más allá de lo que actualmente es el estado de Morelos. Las pinturas que nos ocupan, testimonios híbridos y transculturales, fueron vehículos de signos visuales que de hecho legitimaron la posesión de tierras por parte de los indígenas. Sin embargo, a la larga no fueron suficientes para definir, a favor de los tlahuicas y sus descendientes, soluciones transparentes para las distintas pretensiones territoriales que surgen en el tiempo, pues otros medios de legitimación se involucran y desarrollan.

Se deriva que los documentos del *corpus* son testimonios de un proceso de transculturación, en el cual, mediante representaciones gráficas, por un tiempo se transmitió información válida en el contexto legal, acerca de la correlación entre miembros de grupos sociales indígenas jerarquizados y una estructura también indígena de régimen de posesión de la tierra. Esta estructura, en las pinturas de tierras, se transmitió por medios de comunicación coloniales, los autos que integran las pinturas. Así se expresó, tácitamente, que los valores implícitos en la representación social que nos ocupa, se valoraron y validaron sólo por un tiempo corto, como legítimos, por parte de indígenas y fuereños. La paulatina desintegración de la valoración de las representaciones sociales indígenas en el nuevo contexto colonial llevaría, en

sus últimas fases, a la eliminación total de la pictografía de tradición acolhua como elemento legitimante de la posesión de la tierra en la Nueva España, aunque aún es

un correlato material y signo que expresa, para algunos, la representación social propia del señorío indígena en proceso de desintegración.



Notas

1. Pinturas de tierras es el término por el cual mediante las glosas escritas en castellano en los documentos del legajo correspondiente a nuestro *corpus* de estudio, se nombra a cada uno de los 28 códices pictográficos coloniales que constituyen nuestro *corpus* de estudio. Por otra parte, como se sabe, se han elaborado muchas definiciones de códices, para nuestros propósitos, nosotros retomamos la definición de códices coloniales de Xavier Noguez, según la cual, se trata de libros o manuscritos novohispanos, elaborados por miembros de comunidades indígenas, pintados y/o escritos con un estilo gráfico indígena o tradicional, y que pueden o no integrar glosas escritas en caracteres latinos. Se trata de documentos que “hacen referencia, de manera primordial, a su propia cultura y/o su relación con la hispana (...)”. Noguez, Xavier, “Los códices coloniales del centro de México”, *Revista de la Universidad de México* 525-526 (octubre de 1994), 1994, p. 5. También es necesario señalar que por pictografía, en este estudio, se denomina a aquel documento en el cual se expresa contenido, por medio de un sistema indígena de comunicación gráfica que cuenta con la posibilidad de integrar tanto imágenes visuales, dirigidas a ser interpretadas como representaciones figurativas, y jeroglíficos, que deben ser interpretados como logogramas y/o logogramas complementados por silabogramas.
2. Hay, entre muchas otras, por ejemplo, la posibilidad de hacer aproximaciones a los códices coloniales de tipo estético, formal, estilístico y a la génesis de los documentos; también son posibles las aproximaciones gramatológicas, es decir desde el estudio del sistema de escritura y de interpretación del contenido. Detalles de la definición de gramatología se pueden consultar el libro de Gelb, Ignacio, *Historia de la escritura*, Madrid, Alianza Editorial, 1995 [1952]. En el caso de las pictografías que constituyen el *corpus* de la presente investigación, a la fecha, sólo se han realizado aproximaciones paleográficas y descriptivas.
3. Acolhua, es un gentilicio náhuatl que significa “el que procede del Acolhuacan”. El Acolhuacan fue un área político-cultural y un señorío indígena, que, en los tiempos inmediatamente anteriores de la conquista hispánica, estaba organizado en torno al altépetl de Tetzaco, una de las tres cabeceras políticas de la Triple Alianza, en el momento de la conquista hispana.
4. Aunque más adelante se desarrolla la explicación de esta propuesta, es posible adelantar que los autores que construyen la información del INAFED, señalan que “[a]sí pues, los de Cuauhnahuac fueron derrotados en 1433 y volvieron a tributar, al igual que los de Xiutepec; al parecer, Cuauhnahuac le quedó como botín a Texcoco. Una vez en poder de la Triple Alianza, dos Señores de Cuauhnahuac contrajeron nupcias con dos hermanas de Acolmíxtli,

- Señor de Tlatelolco. INAFED, página web, <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM17morelos/municipios/17007a.html>
5. Para mayores detalles de la clasificación del *corpus*, se recomienda consultar el excelente trabajo de Santiago Sánchez, Armando, *Códices del Marquesado del Valle de Oaxaca*, México, Archivo General de la Nación, 2003, p. 206.
 6. Los *Códices del Marquesado del Valle II* tienen una entrada en la página web llamada *Wiki Filología*, del Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, dirigida por el Dr. Michel Oudijk, *Wiki Filología*, https://www.iifilologicas.unam.mx/wikfil/index.php/Marquesado_del_Valle_II_C%C3%B3dices_del
 7. Sánchez, Santiago, *op. cit.*
 8. En adelante AGN.
 9. Por motivos de espacio, el presente estudio no incluye las reproducciones de las 28 pinturas del *corpus* de estudio. Se invita al lector a consultar las reproducciones fotográficas de las pinturas en la mencionada publicación de Santiago Sánchez (*op. cit.*).
 10. Está en proceso una integración sistemática del conjunto de los rasgos de la pictografía indígena de tradición acolhua. Valdez Bubnova, Tatiana, “Litigios entre sujetos y cabeceras y la elaboración del *Mapa de Coatlichan*”. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, Zamora, vol. 41, núm. 162, 2020, pp. 231-266. Cabe agregar que de la integración de esos rasgos se ocupan varios autores, entre los cuales se encuentran Noguez y Lacadena. Noguez, Xavier, “Los códices del Acolhuacan (n.p.); Lacadena García-Gallo, Alfonso, “Regional Scribal Traditions: Methodological Implications for the Decipherment of Nahuatl Writing”, *The PARI Journal* VIII (4), 2008, pp. 1-22.
 11. Según Bolio, J. P., “[l]os historiadores del derecho, identifican tres cuerpos jurídicos aplicados al territorio conquistado: el derecho castellano, el indiano y el consuetudinario indígena. El primero, fue legislado en Castilla, como resultado de un proceso histórico de conjunción de normas, instituciones y principios filosófico-jurídicos que rigieron la sociedad castellana durante el medioevo...” Bolio Ortiz, Juan Pablo, “Origen del juicio de residencia. El caso de Hernán Cortés”, *Antrópica. Revista De Ciencias Sociales y Humanidades*, 5 (9), 2019, p. 216. Página web, <https://antropica.com.mx/ojs2/index.php/AntropicarCSH/article/view/180>.
 12. Jean Claude Abric, teórico de la representación social, en el cual este capítulo se basa, define lo que sigue:
“Si, como pensamos, las representaciones sociales desempeñan un papel fundamental en las prácticas y en la dinámica de las relaciones sociales, es porque responden a cuatro funciones esenciales:
3.1. Funciones de saber: permiten entender y explicar la realidad

3.2. Funciones identitarias: definen la identidad y permiten la salvaguarda de la especificidad de los grupos

3.3. Funciones de orientación: conducen los comportamientos y las prácticas

3.4. Funciones justificadoras: permiten justificar a posteriori las posturas y los comportamientos.” Abric, Jean Claude, *Prácticas sociales y representaciones*, México, Ediciones Coyoacán, 2001, pp. 15-17.

Por otra parte, en lo relativo a la función de las representaciones sociales, se recurrió a la obra de Denise Jodelet, quien escribe que “las representaciones sociales tienen, en general, tres funciones básicas: de integración de la novedad, de interpretación de la realidad y de orientación de las conductas. Jodelet, Denise, “Representations sociales: domaines en expansion”, en Jodelet, Denise (org.), *Les representations sociales*, París, PUF, 1989, pp. 34-44. Página web <https://miteco.gob.es/pags/biblioteca/fondo/pdf>.

13. Según Abric, Jean Claude, *op. cit.*, p. 14, y Moscovici, Serge, *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires, Huemul S.A., 1979 [1961], p. 363.
14. Según el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität, “[f]ormulada por Wolfgang Welsch por primera vez en 1991 (2009:2), este sociólogo alemán parte de la idea de que las culturas contemporáneas son marcadas por una diversidad de posibles identidades y entiende por transculturalidad un modelo de cultura permeable construido por múltiples entrelazamientos y penetraciones (2009: 5). La transculturalidad actúa tanto a nivel macro (en las culturas siendo híbridas en sí mismas) como micro (en los individuos)...”. Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität, Conceptos, abril 2021. Página web https://www.lai.fuberlin.de/es/elearning/projekte/frauen_konzepte/projektseiten/konzeptebereich/lista6/transculturaciontransculturalidad.html#:~:text=El%20t%C3%A9rmino%20de%20transculturaci%C3%B3n%20fue,antropolog%C3%ADa%2C%20fundada%20por%20Bronislaw%20Malinowski.
15. La concepción pictográfica del espacio, las convenciones para representar distintos grupos sociales indígenas y algunos árboles y plantas, entre otros elementos, serán descritos más adelante en este estudio.
16. En tanto en las pinturas de tierras se combina la escritura en caracteres latinos y de la escritura indígena, así como imágenes figurativas y simbólicas de tipo indígena.
17. En esta investigación, se parte del modelo teórico de Abric, *op. cit.*, p. 14-15, según el cual “uno de los componentes fundamentales de la representación era su significación y ésta es determinada doblemente por el contexto.

Por el contexto discursivo, primeramente, es decir por la naturaleza de las condiciones de producción del discurso, a partir del cual será formulada o descubierta una representación.

En la medida en que, en la mayoría de los casos, son producciones discursivas que permiten entrar a las representaciones, es necesario analizar sus condiciones de producción, y tener en cuenta que la representación recabada se produce en situación, para un auditorio, a quien pretende argumentar y convencer (cf Grizeet *et. al.*, 1987) y que la significación de la representación social dependerá por lo menos en parte de las relaciones concretas que se verifican en el tiempo de una interacción (cf Mugny y Carugati, 1985: 23).

Por el contexto social en seguida, es decir por una parte por el contexto ideológico y por otra por el lugar que el individuo o el grupo respectivo ocupa en el sistema social... los elementos de una representación pueden ser activados o no en un contexto dado, y tener contradicciones aparentes, los componentes «extraños» (Flament) de la representación, pueden estar ligados directamente a sus efectos de contexto. Es precisamente el tomar en cuenta estos efectos lo que debería permitir descubrir el principio organizador de la representación ocultado por la imposición de un contexto particular.”

18. La semiosis refiere a los procesos en los cuales se establece significación. Para los aspectos que atañen a una teoría general de la representación, recurrimos a la obra de Peirce, Charles Sanders, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, electronic edition*, Charlottesville, Va., IntelLex Corporation, 1994 [1931-1935], 8 vols.
19. Cfr. Peirce, Charles S., “Fundamento, objeto e interpretante”, traducción castellana de Restrepo, Mariluz (2003), página web <https://www.unav.es/gep/FundamentoObjetoInterpretante.html>.
20. En otro lugar se describen algunos rasgos de la tradición gráfica acolhua: Valdez Bubnova, Tatiana, *op. cit.*, pp. 231-266.
21. El arqueólogo M. Smith señala que, conquistada en 1520, “Cuauhnáhuac fue la última, y la más importante, de estas ciudades en ser dominada y probablemente este fue el momento en el que los españoles le cambiaron el nombre a “Cuernavaca”. Smith, Michael E., “La época Posclásica en Morelos: surgimiento de los tlahuicas y xochimilcas”, en Horacio Crespo (dir.), *Historia de Morelos. Tierra, gente, tiempos del Sur*, tomo II, La arqueología en Morelos, López Varela, Sandra (coord.), Dinámicas sociales sobre las construcciones de la cultura material, México, UAEM, 2018, p. 155.
22. Smith, Michael E., *op. cit.*, p. 136.
23. Según M. Smith, “[l]a gente del centro de México tenía un pasado histórico común y compartían muchos elementos de la cultura, desde la lengua hasta la religión y patrones sociales. La interacción comercial y social entre regiones dentro del Altiplano central fue muy intensa.” Smith, Michael E., *op. cit.*, p. 146.

24. Hay polémica en torno al inicio de la llegada de gente de habla náhuatl, procedentes del norte, al centro de México, por ejemplo, el arqueólogo M. Smith sostiene que esto ocurriría hacia el año 1100; *op. cit.*, p. 133.
25. Smith, Michael E., *op. cit.*, p. 137.
26. La fecha aproximada de la entrada de los mexicas procede de M. Smith (*op. cit.*: 135). Adicionalmente, es necesario agregar lo que publican los investigadores del INAH, en la página web del sitio de Xochicalco: “[l]os primeros pobladores de Teopanzolco posiblemente eran los Tlahuicas, como lo mencionan las fuentes escritas del siglo XVI. A la llegada de los mexicas que ocuparon esta región, se construyeron nuevos templos, palacios y casas habitación. Entre ellos sobresale un alto basamento, en cuya cima había templos de Tláloc y Huitzilopochtli.” Página web de la Zona Arqueológica de Teopanzolco, enero de 2020, <https://www.inah.gob.mx/zonas/126-zona-arqueologica-teopanzolco>. Es posible consultar una breve descripción de la ocupación prehispánica del territorio que nos ocupa y de la dinámica de las migraciones ocurridas en este en Ávila Sánchez, Héctor, *Aspectos históricos de la formación de regiones en el estado de Morelos*, Cuernavaca: UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2002, p. 23-26.
27. Así se señala en textos como el que sigue: “[a] la llegada de los españoles a territorio mexicano (1519), gobernaba Tizapapalotzin en Huaxtepec e Itzcohuatzin en Cuernavaca...Dentro de ella había una fuerte guarnición Tezcocana que garantizaba la sumisión de los Tlahuicas”. Inafed, *op. cit.*
28. En este estudio, se ha decidido utilizar el término jeroglífico para referir al sistema logosilábico de escritura náhuatl, mismo que fue empleado por los tlahuicas para escribir sobre las imágenes territoriales del *corpus*. Decidimos no utilizar el término glífico, que con frecuencia figura en las descripciones de la escritura logosilábica náhuatl, debido a que el primer término utilizado para describir a un sistema de escritura del tipo mencionado fue jeroglífico. *Cfr.* Gelb, Ignace, *op. cit.*
29. Lacadena García-Gallo, Alfonso, *op. cit.*
30. Miguel León-Portilla, *Códices: Los antiguos libros del Nuevo Mundo*, México, Aguilar, 2003, p. 113.
31. Noguez Ramírez, Xavier, “Los códices del Acolhuacan”, np.
32. *Cfr.* Zorita, Alonso de, *Los señores de la Nueva España*, México, UNAM, Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades, 1993, y González Torres, Yólotl, *Formas de propiedad de la tierra entre los mexicas. Relaciones de producción y tenencia de la tierra en el México Antiguo*, México, INAH, Colección Científica 99, pp. 69-82.

33. Pérez de los Reyes, Marco Antonio, *Historia del derecho mexicano*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. 163,168.
34. *Ibid.*, p. 195.
35. Cfr. Morato Moreno, Manuel, “Representación del territorio en la cartografía regional renacentista: Algunos ejemplos”, *Boletín de la Asociación de geógrafos españoles*, Núm. 59, 2012, p. 26.
36. Lacadena García-Gallo, *op. cit.*, p. 1-2.
37. Sereno Uribe, Juan Pablo 2018 “Morelos y Teotihuacan”, *Arqueología Mexicana*, México, núm. 153, pp. 43-46.
38. González Quezada, Raúl Francisco y Sara Paulina Sánchez Guzmán, “La Cerámica Anaranjado Delgado en la zona arqueológica de San Ignacio, Morelos”, *Suplemento cultural El Tlacuache*, México, núm. 944, julio 2020, p. 10.
39. INAH, SIC Cultura, 2021, página web, https://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=zona_arqueologica&table_id=64
40. La representación espacial en la plástica de este centro de poder ha sido estudiada por Helmke, Christophe, Nielsen, Jesper y Rivera Guzmán, Iván, “Tras Las Huellas De La tradición cartográfica En El Altiplano Central De México”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, núm. 54, julio de 2017, pp. 79-133.
41. Cfr. González Quezada, Raúl Francisco, “La zona arqueológica El Tlatoani, un sitio del periodo tolteca en Tlayacapan, Morelos”, *Arqueología Mexicana*, vol. 28, núm 165, 2020, pp. 84-89.
42. Según Sandra Araya-Umaña, las representaciones sociales: “...constituyen sistemas cognitivos en los que es posible reconocer la presencia de estereotipos, opiniones, creencias, valores y normas que suelen tener una orientación actitudinal positiva o negativa. Se constituyen a su vez, como sistemas de códigos, valores, lógicas clasificatorias, principios interpretativos y orientadores de las prácticas...”. Araya-Umaña, Sandra, 2002, *Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión*, San José, FLACSO, Cuaderno de ciencias sociales 127, 2002, p. 11.
43. Helmke, Nielsen y Rivera, *op. cit.*, p. 84.
44. *Ibid.*, p. 88.
45. *Ibid.*, p. 107.
46. En el Atlas Nacional de España, se registra que “...la expansión atlántica, la competencia por las rutas comerciales y la lucha por el control de los nuevos hallazgos auparon el conocimiento geográfico a la categoría de información estratégica por parte de la monarquía y, por tanto, se restringió tanto el acceso como su difusión. Muchos proyectos cartográficos quedaron circunscritos a los círculos de poder o, directamente, sepultados en archivos.

Una consecuencia, entre otras, de esta decisión fue la ausencia de publicaciones cartográficas en la España peninsular en la época de los Austrias. En contraste, primero en los

Países Bajos y posteriormente en Francia, se llevó a cabo una importante actividad editorial de impresión de mapas y atlas durante los siglos XVI y XVII. Las representaciones cartográficas de la monarquía hispánica durante el Barroco fueron realizadas en gran medida por autores extranjeros, con un fin netamente comercial. Se trata de cartografía a escalas pequeñas y medias, de la Península y de sus regiones, y de ciudades, muy ornamentada y que no exige una gran precisión en los datos. De hecho, es habitual la copia entre ediciones de la información meramente geográfica, por lo que los errores e inexactitudes se transmiten con facilidad.” Es así que los dibujos y pinturas usados en los litigios por tierras en el territorio español de la 1ª mitad del s XVI y probablemente durante el resto del siglo, no fueron de carácter sistemático ni contaron con criterios unificados de representación. Atlas Nacional de España, 10 de enero de 2021, página web, http://atlasnacional.ign.es/wane/Evoluci%C3%B3n_de_la_representaci%C3%B3n_cartogr%C3%A1fica_de_Espa%C3%Bl

47. Chías, Pilar y Abad, T., “El arte de describir el territorio: mapas y planos históricos en torno al puente de Alcántara (Cáceres, España), *Informes de la Construcción*, Vol. 64, núm. Extra, 2012, p. 123.
48. Según von Wobeser, “[e]n la Nueva España existieron dos señoríos: el marquesado del Valle de Oaxaca y el ducado de Atlixco, donde la jurisdicción fue ejercida por un señor, en sustitución del rey.” Wobeser, Gisela von “El gobierno del marquesado del Valle de Oaxaca”, en *Históricas Digital*, 2018, pp. 183.
49. Escribe von Wobeser, “[l]a explotación colonial fue el móvil central que determinó las relaciones entre España y sus colonias, que fueron consideradas en primer término, como fuentes de riqueza y de seguridad para la metrópoli. Dicha explotación tuvo diversas facetas y un grado de intensidad diferente a lo largo del periodo colonial, dependiendo de la eficiencia de la política económica española en los diferentes momentos históricos y de la habilidad de los americanos para sustraerse a algunas de las medidas dictadas desde Madrid. Durante la conquista y los primeros años que le siguieron la explotación se llevó a cabo principalmente mediante el despojo y la rapiña.” Wobeser, Gisela von, “La política económica de la Corona española frente a la industria azucarera en la Nueva España (1599-1630)”, en *Estudios de Historia Novohispana* vol. 9 núm. 009, 1987, p. 51.
50. Wobeser, Gisela von, *ibid.*, p. 189.
51. En esta lista se respeta la ortografía original de las glosas de las pinturas de tierras del *corpus*.
52. Bisquerra-Alzina, Rafael, (coord.), *Metodología de la investigación educativa*, 2ª ed., Madrid, Ed. La Muralla S.A., 2004.

53. Betancourt Sánchez, Antonio Luis, *Evolución histórica del derecho agrario en México*, 2014, página web, <http://antonioluisbetancourt.blogspot.com/2014/02/evolucion-historica-del-derecho-agrario.html>
54. INAFED, *op. cit.*
55. Según el INAFED, “Cortés volvió a Cuernavaca en 1523, deteniéndose en Tlaltenango donde fundó la iglesia de San José, además de que construyó la primera hacienda azucarera. La fertilidad de estas tierras indujo al conquistador a fijar en ella su residencia favorita. Por real cédula, expedida en Barcelona el 6 de Julio de 1529, se le concedió el título de marqués del valle de Oaxaca. INAFED, *ibid.*
56. Antes de la toma de Tenochtitlán, Hernán Cortés comisionó a Gonzalo de Sandoval, para que en compañía de un ejército de Chalcas y Tlaxcaltecas marchara a Tlalnahuac, enfrentándose en Huaxtepec a los Tlahuicas y desbandándolos en Yecapixtla. Sandoval se reincorporó a Cortés, quién personalmente marchó a combatirlos. Después de detenerse en Xiutepec salió hacia Cuauhnáhuac, que estaba fortificada y ante cuyas barrancas era casi imposible penetrar; pero, salvaron este obstáculo gracias a un Tlaxcalteca a quien los demás siguieron por las ramas de un amate y luego de un breve combate, quedaron vencidos los de Cuauhnáhuac.

Cortés volvió a Cuernavaca en 1523, deteniéndose en Tlaltenango donde fundó la iglesia de San José, además de que construyó la primera hacienda azucarera. INAFED, *ibid.*
57. Según Juan Pablo Bolio, “[l]os juicios de residencia, fueron un mecanismo de derecho castellano que permitía rendir cuentas por parte de los funcionarios públicos al finalizar sus encargos...su reglamentación formal en 1500, es decir, veinte años antes de la Conquista de México, generó que los primeros conquistadores, como Hernán Cortés o Francisco de Montejo, fueran sujetos al juicio y que la máxima expresión en el desarrollo de esta institución jurídica, se estableciera de forma paralela en el territorio hispano e indiano”. Bolio Ortiz, Juan Pablo, “Origen del juicio de residencia. El caso de Hernán Cortés”, *Antrópica. Revista De Ciencias Sociales y Humanidades*, 5 (9), p. 217. Página web <https://antropica.com.mx/ojs2/index.php/AntropicaRCSH/article/view/180>.

Bibliografía

- Abrie, Jean Claude 2001, *Prácticas sociales y representaciones*, México, Ediciones Coyoacán, 2001.
- Araya-umaña, Sandra, 2002, *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*, San José, FLACSO, Cuaderno de ciencias sociales 127, 2002, p. 83.
- Atlas Nacional de España, 10 de enero de 2021, página web, http://atlasnacional.ign.es/wane/Evoluci%C3%B3n_de_la_representaci%C3%B3n_cartogr%C3%A1fica_de_Espa%C3%BA.
- Ávila Sánchez, Héctor, *Aspectos históricos de la formación de regiones en el estado de Morelos*, Cuernavaca: UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, 2002, p. 148.
- Betancourt Sánchez, Antonio Luis, *Evolución histórica del derecho agrario en México*, 2014, página web, <http://antonioluisbetancourt.blogspot.com/2014/02/evolucion-historica-del-derecho-agrario.html>.
- Bisquerra-Alzina, Rafael (coord.), *Metodología de la investigación educativa*, 2ª ed., Madrid, Ed. La Muralla S.A., 2004.
- Bolio Ortiz, Juan Pablo, “Origen del juicio de residencia. El caso de Hernán Cortés”, *Antrópica. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 5, núm. 9, 2, 2019, pp. 15-226, página web, <https://antropica.com.mx/ojs2/index.php/Antropicarcsh/article/view/180>.
- Chías, Pilar y Abad, T., “El arte de describir el territorio: mapas y planos históricos en torno al puente de Alcántara (Cáceres, España)”, *Informes de la Construcción*, Vol. 64, núm. Extra, 2012, pp. 121-134.
- Gelb, Ignacio, *Historia de la escritura*, Madrid, Alianza Editorial, 1995 [1952], p. 311.
- González Quezada, Raúl Francisco y Sánchez Guzmán, Sara Paulina, “La Cerámica Anaranjado Delgado en la zona arqueológica de San Ignacio, Morelos”, *Suplemento cultural El Tlacuache*, México, núm. 944, julio 2020, pp. 1-9.
- González Quezada, Raúl Francisco y Sara Paulina Sánchez Guzmán, “La Cerámica Anaranjado Delgado en la zona arqueológica de San Ignacio, Morelos”, *Suplemento cultural El Tlacuache*, México, núm. 944, julio 2020, p. 10.
- González Torres, Yólotl, “Formas de propiedad de la tierra entre los mexicas. Relaciones de producción y tenencia de la tierra en el México Antiguo”, Dieterich, Heinz (coord), *Relaciones de producción y tenencia de la tierra en el México antiguo*, México, INAH, Colección Científica 99, 1981, pp. 69-82.
- Helmke, Christophe, Nielsen, Jesper y Rivera Guzmán, Iván, “Tras las huellas de la tradición cartográfica en el Altiplano Central de México”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, núm. 54, julio de 2017, pp. 79-133.
- INAFED *Enciclopedia de los Municipios y Delegaciones de México*, página web, <http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM17morelos/municipios/17007a.htm>

- INAH, *SIC Cultura*, 2021, página web, https://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=zona_arqueologica&table_id=64
- Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Freie Universität, *Conceptos*, abril 2021, página web, https://www.lai.fuberlin.de/es/elearning/projekte/frauen_konzepte/projektseiten/konzeptebereich/lista6/transculturaciontransculturalidad.html#:~:text=El%20t%C3%A9rmino%20de%20transculturaci%C3%B3n%20fue,antropolog%C3%ADa%2C%20fundada%20por%20Bronislaw%20Malinowski.
- Lacadena García-Gallo, Alfonso, “Regional Scribal Traditions: Methodological Implications for the Decipherment of Nahuatl Writing”, *The PARI Journal*, VIII-4, 2008, pp. 1-22.
- León-Portilla, Miguel, *Códices: los antiguos libros del Nuevo Mundo*, México, Aguilar, 2003, p. 335.
- Morato Moreno, Manuel, “Representación del territorio en la cartografía regional renacentista: Algunos ejemplos”, *Boletín de la Asociación de geógrafos españoles*, Núm. 59, 2012, pp. 25-48.
- Moscovici, Serge. (1979 [1961]). *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Buenos Aires, Huemul S.A., p. 363.
- Noguez Ramírez, Xavier, “Los códices del Acolhuacan”, np.
- Noguez Ramírez, Xavier, “Los códices coloniales del centro de México”, *Revista de la Universidad de México* 525-526 (octubre de 1994), 1994, p. 6-9.
- OUDIJK, Michel, *Wiki Filología*, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, marzo 2021, página web, https://www.iifilologicas.unam.mx/wikfil/index.php/Marquesado_del_Valle_II,_C%C3%B3dices_del
- Peirce, Charles Sanders, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce, electronic edition*, Charlottesville, Va., InteLex Corporation, 1994 [1931-1935], 8 vols.
- Peirce, Charles S., “Fundamento, objeto e interpretante”, traducción castellana de Restrepo, Mariluz, marzo de 2003, página web, <https://www.unav.es/gep/FundamentoObjetoInterpretante.html>.
- Pérez de los Reyes, Marco Antonio 2013, *Historia del derecho mexicano*, Oxford, Oxford University Press, p. 195.
- Santiago Sánchez, Armando, *Códices del Marquesado del Valle de Oaxaca*, México, Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación, 2003, p. 206.
- Sereno Uribe, Juan Pablo, Morelos y Teotihuacan, *Arqueología Mexicana*, núm. 153, 2018, pp. 43-46.
- Smith, Michael E., “La arqueología en Morelos: Dinámicas sociales sobre las construcciones de la cultura material”, en López Varela, Sandra (ed.), *Historia de Morelos, Tierra, gente, tiempos del sur*, tomo 2, Cuernavaca, Poder Ejecutivo del estado de Morelos/Universidad Autónoma del estado de Morelos/Ayuntamiento de Cuernavaca, pp. 131-157.
- Valdez Bubnova, Tatiana, “Litigios entre sujetos y cabeceras y la elaboración del Mapa de Coatlichan”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, México, vol. 41, núm. 162, 2020, pp. 231-266.

- Wobeser, Gisela von, “La política económica de la corona española frente a la industria azucarera en la Nueva España (1599-1630)” *Estudios de Historia Novohispana*, México, vol. 9, núm. 009, 1987, pp. 51-66.
- Wobeser, Gisela von 2018: “El gobierno del marquesado del Valle de Oaxaca”, en Borah, Woodrow (coord.), *El Gobierno provincial en la Nueva España, Históricas Digital*, Serie Historia Novohispana 33, México, 2018, pp. 183-206.
- Instituto de Estudios Latinoamericanos, *Mujeres y géneros en América Latina*, “Transculturación y Transculturalidad”, marzo de 2021, página web, https://www.lai.fuberlin.de/es/elearning/projekte/frauen_konzepte/projektseiten/konzeptebereich/lista6/transculturacion-transculturalidad.html#:~:text=El%20t%C3%A9rmino%20de%20transculturaci%C3%B3n%20fue,antropolog%C3%ADa%20fundada%20por%20Bronislaw%20Malinowski.
- Zorita, Alonso de, *Los señores de la Nueva España*, México, UNAM, Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades, 1993, p. 108.

LOS BANDOLEROS EN LA LITERATURA HISPÁNICA Y EN LA CULTURA LITERARIA MORELENSE¹

Wendy Lucía Morales Prado²

El Colegio de Morelos

-
1. La primera parte de este trabajo como primera fase de investigación fue publicada en la *Revista Prolija Memoria* 2 núm. 1 (2018) bajo el título “La representación del bandolero en dos romances de Patricio Antonio López (siglo XVIII)”. Asimismo, la versión completa de este trabajo se publicó en *El estado de Morelos desde la complejidad en las ciencias sociales y las humanidades* (México: El Colegio de Morelos, 2021).
 2. Doctora en Literatura Hispánica por El Colegio de México, maestra en Letras Mexicanas y licenciada en Lengua y Literatura Hispánica, aprobada con mención honorífica en ambos grados por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel candidata y el Sistema Estatal de Investigadores de Morelos.

A lo largo de la historia de la literatura, las historias de bandoleros han tenido gran éxito debido a la atracción que ejercen sobre sus lectores. A pesar de que el lector moderno puede pensar que los bandoleros aparecieron hace relativamente poco en la historia y en la literatura hispánica, podemos asegurar que no es así, y que, debido a sus ricas características, por su temática y su género editorial se inscriben en la rica tradición romancística hispánica. Aunque a partir del siglo XIX, su estilo y circunstancias de su composición son particulares en el momento clave del desarrollo de la novela y las amplias posibilidades que esto supone.

Introducción

Para abundar más en esta herencia de origen peninsular, hay que decir que los romances vulgares fueron literatura de cordel, es decir, folios o papelillos exhibidos al público sobre una cuerda, vendidos por unas

cuantas monedas en las calles de ciudades españolas. A estas narraciones también se les conocía como romances de ciego, pues un rapsoda invidente podía cantarlas acompañado de algún instrumento musical, predominantemente, la guitarra. Este tipo de romances contaban una amplia variedad de temas, entre ellos, los que parecían más atractivos para el gran público, como crímenes, deshonras, encantos, prodigios, robos y aventuras. Destacan entre ellos, los de “hombres bravos y arriscados”,¹ tipos que desprecian y desafían el peligro y los de “contrabandistas y guapos”,² en clara alusión a las amenazas de los que viven al margen de la ley, los “pendencieros y perdonavidas”. Desde luego, en las biografías, hechos de maleantes y bandoleros, las descripciones son truculentas y minuciosas para atraer la curiosidad al máximo. Como ejemplo, se cita el texto de *Juan Portela. Nuevo romance en que se declaran los robos y asesinatos que ha cometido el valeroso Portela en las inmediaciones de Córdoba*, en el que la voz del maleante cuenta su historia

y el patetismo sube gradualmente, pues el tiempo de la elocución es el mismo que el de los hechos:

Ya subo por la escalera,
ya el verdugo me acomete
creo en Dios padre y Dios hijo,
aquí fue el dolor más fuerte;
ya me sientan en el palo,
mirando estoy a la gente,
me retiran la cabeza,
en un torno el cuello meten,
y al decir su único Hijo
a pelear voy con la muerte.³

Antecedente novohispano

Hacia la segunda mitad del siglo xvii, el bandolerismo, la inseguridad y la violencia eran problemas crecientes en el amplio territorio novohispano. Los delincuentes estaban tan arropados en la impunidad que tomaban actitudes de auténtico desafío a la autoridad y las penas corporales no eran suficientes para contener a los malhechores. “Hacia 1699 el bandolerismo se había recrudecido en tal forma que los delincuentes ya no temían ser marcados con hierros candentes, por lo que Carlos II recomendó al virrey conde de Moctezuma que aplicase la pena de muerte cuando los hurtos fueran “de grave calidad y circunstancias”.⁴

Aunque en aquellos años se tomaron medidas urgentes para tratar de contener

el problema, no tenían el fundamento legal y así, el problema se recrudeció al paso de los años, de tal suerte que a principios del siglo xviii Nueva España estaba “infestada de ladrones”,⁵ crecientes en cantidad y fechorías, pues “ya no se trataba de ladrones aislados, sino de cuadrillas de salteadores de veinte, treinta y cincuenta hombres que asaltaban a pleno día, inclusive a las iglesias”.⁶ Para poner solución a este desastroso panorama, el 21 de diciembre de 1715, Felipe V envió una Real Cédula en la que autorizaba a Baltasar de Zúñiga y Guzmán, virrey marqués de Valero tomar las medidas que considerara necesarias para frenar este gran problema que deterioraba la calidad de vida de los habitantes del virreinato.⁷ Así, luego de una reunión entre el susodicho y “tres oidores de la Real Audiencia y un alcalde del Crimen”⁸ el virrey formalizó el tribunal ambulante conocido como la Acordada, debido a su “carácter de acuerdo es lo que le valió el nombre de “Comisión acordada por la Audiencia” y, de allí, la forma más usual de “Tribunal de la Acordada”.⁹ Con esta decisión, adecuaba el aparato de justicia —de manera improvisada— con el objetivo de frenar la creciente criminalidad que asolaba las tierras americanas. Como bien se recordará, esta instancia tenía la facilidad de realizar juicios sumarios que condenaban y ejecutaban a los delincuentes con toda rapidez, sin necesidad de mayores dilaciones y de esta manera, se suplían las deficiencias de la justicia ordinaria lenta y burocratizada,

sobre todo en los sitios alejados de las grandes ciudades en donde con frecuencia se violaba la ley con toda libertad.

Así pues, una vez fundamentada la instancia jurídica de la Acordada, se formalizó su modo de operación, que consistía en que un juez nombrado por el virrey con facultades extraordinarias, saliera acompañado por una brigada de funcionarios, todos a caballo, a patrullar las zonas en conflicto y aprehender a los criminales y “así se procediera contra todo delincuente en despoblado o poblado y los aprehendiera y se ejecutara sentencia a la brevedad posible sin consultar previamente a la Sala del Crimen. Una vez ejecutada la sentencia se notificaría a la Sala del Crimen y al rey”.¹⁰

El primer enjuiciador a quien nombró el duque de Linares fue Miguel Velázquez Lorea, persona de confianza del virrey¹¹, quien era “natural y vecino de Querétaro con ascendencia novohispana desde mediados del siglo XVI. En esa ciudad casó con doña Antonia Ortiz Villarreal y tuvieron varios hijos, el mayor, Juan Antonio, sucedió a su padre en el cargo”.¹² Al parecer, la actuación de Velázquez Lorea fue exitosa y diligente, pues el juez se ganó el reconocimiento de la sociedad y el temor de los malhechores gracias a su extraordinario sentido de la obligación y el deber. Entre el acompañamiento que ayudó a Velázquez Lorea a cumplir su delicada encomienda, como solía suceder con los miembros notables del virreinato, estuvo Patricio Antonio

López, cacique del valle de Antequera y poeta zapoteco, quien encontró en el juez protección y apoyo en tanto que López, indio noble y culto que hablaba zapoteco, español y era versado en latín, prestó sus servicios como traductor e intérprete ante la Real Audiencia y, lo más importante para este trabajo, cantó en romances de crímenes y relaciones de ajusticiados las victorias del juez Velázquez con el tribunal de la Acordada.

Este documento se dio a conocer en la edición de Enrique Flores de los poemas de López, donde precisa que, de la obra del escritor antequerano, se conservan dos obras de romances que se analizarán aquí: los *Triumphos que la Real Justicia ha conseguido de quarenta bandoleros a el siempre justiciero brazo, zelo vigilante, recta e inflexible vara del capitán don Miguel Velázquez Lorea, provincial de la Santa Hermandad de este Reyno. Por don Patricio Antonio López, casique originario de Antequera*, de 1723. Y los *Triumphos que la Real Justicia ha conseguido de otros quarenta bandoleros*, de 1726 y otra composición más, el Breve, claro, llano, simple narrativo y verdadero romance de 1724.¹³ Las dos primeras obras de López¹⁴ que aquí se tratarán.

Aunque este ambiente popular fue la inspiración de Patricio López para adscribir sus poemas y los publicó en un soporte efímero, de inmediato se vislumbran las diferencias con la literatura netamente popular propia de la península, cuyos asuntos los

determinan las ventas y la preferencia del público y los romances novohispanos que compone López quien, como otros artistas, estaba sujeto a una relación de cortesanía con el juez, en tanto proporcionaba su trabajo artístico y de traducción a cambio del favor y la protección del poderoso Velázquez cuando decide dar a conocer al público su importante actividad. Don Patricio pagó la impresión de los pliegos y consiguió la manera de venderlos, no sin inconvenientes:

Patricio López versificó extractos de causas judiciales y puso en venta sus coplas como pliegos sueltos. La nota puesta al término de uno de sus romances impresos hace constar el privilegio concedido a don patricio, canto oficial de los *Triumphos* del Tribunal de la Acordada, “para que él solo y no otra persona, lo pueda imprimir por tiempo de quatro años”. Sin embargo aunque López compuso el romance en 1720, la autorización no se produjo sino hasta 1724, lo que habla de sus dificultades para obtenerlo.¹⁵

La cortesanía del cacique también se aprecia en la composición de los textos, pues en la medida de sus posibilidades, el poeta antequerano se esmera en ensalzar las acciones del juez en un registro alto, valiéndose de un léxico propio de la poesía culta, a semejanza de la que solía generarse en los altos círculos cercanos a los virreyes. Aunque es cierto que sus textos conservan una primigenia función noticiera, que da a

conocer sucesos extraordinarios a los lectores interesados en enterarse de lo sucedido en cierto poblado de la Nueva España.

No obstante, a pesar de que la función laudatoria al juez es el relevante, hay un aspecto novelesco que se impone en las historias pues las referencias del narrador, herencia del romancero vulgar, que apuntan hacia el atrayente protagonismo de los bandoleros, en el que la acción, los crímenes, la aventura, la captura y la redención son aspectos cruciales de la composición. Este carácter particular de López y los valores a los que alude, cuando caracteriza a sus personajes antagonistas, es interesante. Primero se trata en estas páginas el romance de 1723 cuyo título abreviado es *Triumphos que la Real Justicia ha conseguido de quarenta bandoleros...*

Más adelante, como se verá, cada uno de los protagonistas tiene una particularización interesada, con valores y objetivos distintos con los que el escritor caracterizó a la multitud ofensiva, lasciva y salvaje.

En el apartado que presenta el daño de los maleantes, se encuentran ciertos puntos de vista que aunque tenues, son interesantes y apuntan a los valores que Patricio López intenta destacar, como buen poeta indiano. Se nota que el poeta opta por encarecer los daños hechos a la nobleza indígena, antes que a otro sector de la población: el narrador es fiel a su raíz y menciona los estropicios hechos en el pueblo de “Ahuashuatepeque”, perteneciente a la distinguida ciudad

de Tlaxcala, señorío indígena aliado de Hernán Cortés en la guerra de Conquista, con otras poblaciones como “Isúcar y Sunpango”.¹⁶ Los bandidos ofendían y agredían a los poblados sin ninguna discriminación. Por otro lado, como ya se vio, está la simbología mitológica negativa para caracterizar a los bandidos que desfila ante el lector entre Procustos, lestrigones, “sátiros matones”¹⁷ e “hidras destroncadas”¹⁸, cuyos disparos son “lenguas de fuego”, y dan cuenta de la filiación culta de un escritor enterado de los recursos de la poesía erudita y demás referencias que para entonces estaban ya en desuso, pero seguían firmemente asociadas a la relación cortesana como la que unía al juez Velázquez y al romancista Patricio López.

El tratamiento es distinto cuando el poeta identifica e individualiza a los cabecillas. Aquí el narrador opera de un modo diferente, pues si bien los malhechores son personajes negativos opuestos a la ley, el poeta cacique no puede evitar cierta fascinación al describir a los jefes de los maleantes. Así, aparece en el romance de 1723 el indio Juan Zerón, desafiante jefe de una cuadrilla de bandoleros. López adelanta, de acuerdo al tópico, que el mozo es osado, bien parecido y, además, enamorado, es “el Adonis texcocano” también igualado con héroes y divinidades griegas, pero en suelo americano:

un desmesurado joven
Perceo de indianas Medusas
del suelo Tescoco Adonis.¹⁹

El bandolero Zerón, al igual que el poeta López, pertenecía a la nobleza indígena y el escritor no deja pasar esa distinción. En pocos versos destaca la importancia que tenía el muchacho al pertenecer a la hidalguía americana, mas por desgracia, en su juventud tomó el camino equivocado. Fiel al estilo didáctico del romance, el poeta encarece la estirpe de don Juan. De este modo, el narrador toma distancia de los feroces y groseros bandoleros al precisar que Juan, quien más tarde será ajusticiado, pertenecía a un notable nivel social:

Y de caquiquez hijo,
que de indios son monseñores;
casi hidalgos de este oxiduo,
rico y opulento orbe
pues por rescriptos y leyes
gozan de hidalgo excepciones,²⁰

Así, el poeta informa y encarece aquella nobleza indiana y su fiel pertenencia al Imperio Hispánico. Por otra parte, el poeta alude a la consabida fórmula del criollismo americano, que consiste en exaltar la fértil tierra occidental. En América, a pesar de que la escala social está medida según el color de la piel, hay nobles indígenas:

no atendidos de quien sólo
en lo albo busca lo noble.²¹

Cuando al fin el cabecilla es aprehendido, el cacique retrata la escena en un nivel

elevado, como bien señaló Enrique Flores “con un acento elegíaco, influido por una pena que se expresa y se reprime, en la voluntad de escarmiento del romance”²². La muerte según el punto de vista del narrador, merece otra percepción que no exime una voluntad didáctica para el lector. Luego del garrote vil, el otrora Adonis queda:

Muerto al pie de un mal labrado,
vasto y desmedido poste,
suplicio de sus delitos,
término de sus errores.²³

Las valoraciones negativas están ausentes, muy al contrario, la voz narrativa se duele del destino tan aciago de una vida errada, al tiempo que celebra la juventud temeraria del hermoso mancebo:

Solos veinte y tres abriles
contaba el indiano joven
Narciso por lo gallardo,
por lo bien dispuesto, Adonis:
mas a esta edad excedieron
tanto sus hechos enormes,
que fue tanta pena poca
a esta poca edad, sin orden.²⁴

El poeta, en una aliteración que señala los contrastes entre los años y los hechos, se duele de esa vida breve y rebasada por sus grandes delitos. Señala que la pena de la muerte fue menos grave a comparación de los estragos que ocasionó la joven vida desastrada.

Hay que señalar que esta fascinación por la vida aventurera de los osados no era ajena a la tradición española del romance vulgar. Julio Caro Baroja se sorprende de “los grados y matices en el comportamiento de los valientes”.²⁵ En lo que se canta lo mismo a “héroes verdaderamente caballescres”,²⁶ que le parecen muy dignos de encomio y ponderación. “Pero en otros casos el joven noble o hidalgo cuando menos, se lanza, guiado por orgullo y sentido de prepotencia, a cometer desafueros y fechorías...y sus hazañas son cantadas”.²⁷ Desde el punto de vista del estudioso español, este “auge de chulapería y criminalidad con ínfulas nobiliarias”,²⁸ está más cerca de una realidad social que no se ha estudiado a fondo. Si se analizan los casos, hacia el siglo xvii, los romances que exaltaban a los bandoleros estaban en pleno auge en la península y se cometían excesos considerables. Por citar un caso, se menciona al español Juan Antonio López “otro vate oscuro”,²⁹ según Caro Baroja, quien:

cantó a un don Rodulfo de Pedrajas, de Morales del Rey, equiparándolo y aun haciéndole superior a Oliveros de Castilla o Bernardo del Carpio; pero el mozo era un simple contrabandista de tabaco que a los veinte años mató a varios agentes de la autoridad [...] el ciego cantor o el que le provee no distingue bien entre héroe y héroe, entre criminal fiero y reparador de entuerstos, soldado valiente y asesino jaquetón.³⁰

En ese momento, en la península se contaban las vidas de aquellos “guapos”, con títulos como el *Curioso romance de la vida, hechos y atrocidades de Don Agustín Florencio, natural de Xerez de la Frontera*³¹. Estas historias tenían un éxito extraordinario entre la población, que no disminuyó ni entrado el siglo de las luces:

Deploraba [Agustín] Durán en la nota final de la sección que contiene romances de guapeza en su *Romancero*³² el gusto que tenía la gente de su época por celebrar los hechos, no ya de Francisco Esteban y los otros guapos citados antes, sino también los de Diego Corrientes, Jaime el Barbudo y José María el Tempranillo, bandoleros típicos más de su propio tiempo. Pero no recogió romances que se refieran a ellos.³³

Sin embargo, su notoriedad era tal que en España no faltaron intelectuales que se escandalizaran porque tales publicaciones circulaban sin ninguna restricción:

[...] Ha llegado el olvido de todo principio de justicia y orden social hasta celebrar en romances que andaban de boca en boca en toda la plebe las proezas de los salteadores de caminos, presentando por dechado a una mocedad infatuada y pobre la vida de unos miserables que a poder de robos y asesinatos paraban en un patíbulo. Aun hoy día pocos son los andaluces que no sepan de memoria los siete romances que

dan cuenta de la vida y hechos de Francisco Esteban, apellidado el Guapo: y yo propio, sin ser muy viejo, me acuerdo de que habiendo ahorcado a un célebre ladrón llamado Antonio Gómez, un benévolo poeta celebró al punto sus hazañas en un romance que inmediatamente aprendieron y cantaron los chiquillos, para enseñarse desde su más tierna edad a imitar los buenos ejemplos. Y es lo bueno que nunca el gobierno ni la Inquisición, tan escrupulosos en ahogar cuanta semilla de libertad y razón columbran en cualquier escrito, han hecho reparo en dejar libremente correr tamaños horrores [...]³⁴

A pesar de este reconocimiento de la usanza peninsular, el protagonista descrito por Patricio López innova en algunos campos. Los aspectos novelescos de la vida del joven Zerón —su origen, sus peripecias, su desgracia y su belleza— son abordados desde una perspectiva personal, que rescata la valoración de los indígenas hispanizados, pues la narración del romance está aderezada con novedosas noticias sobre la alcurnia americana, equiparada con la mejor hidalguía peninsular. Asimismo, el escrito da cuenta de nombres de sus poblaciones y las destacadas actividades del juez Velásquez. No está por demás señalar que el prototipo en el que están enmarcadas las acciones de Zerón corresponden al ladrón noble, tal esquema conforma un protagonista atractivo para los lectores, al que López presenta

como alguien que, sin ser malvado, por error de su juventud, renunció a las bondades y obligaciones de su estado y se redujo a ser un ser marginal, perseguido por la ley.

Véase ahora el final del cabecilla Manuel Calderas, distinto al del joven Zerón, si bien su desenlace es paradigmático dentro de la tradición romancística. Una vez que el malvado líder que “de esta corte aborto fue,/ este horrible monstruo fiero”³⁵ fue capturado, confirma que está endemoniado y que con semejante fiereza se halla en la marginalidad, pues ha roto toda relación con los valores establecidos. El arrestado reacciona “enojoso y furibundo, /irreverente y blasfemo”,³⁶ toda suerte de improperios contra la autoridad, Dios y aún desprecia a los presbíteros que lo invitan al arrepentimiento:

Mas él, negándole [a Dios] a voces,
Acreditó en los efectos
Ser el infernal dragón
el poseedor de su cuerpo,
escandalizando así
impenitente y soberbio,
a la república toda,
a todo sabio congreso.³⁷

Nótese que en este escrito, a diferencia del romance anterior, las referencias mitológicas y eruditas están ausentes y el texto en verso se torna más suelto y ágil. Siguiendo los acontecimientos del escrito que nos ocupa, cuando el bandido Calderas se entera de que su mejor amigo está muerto y que

a él le restan escasas tres horas de vida antes de ser ejecutado en la horca, un milagro se verificó a ojos de toda la concurrencia:

Y él, mirando el corto instante
en aquel instante mismo,
al Uno y Trino se vuelve,
humilde, contrito y tierno:
allí implora sus piedades
y su poder todo inmenso,
siendo en lágrimas de fe
bañado, herido y deshecho:
allí perdón pide a todos
de la nota y mal exemplo,
confesando ser la pena
corta para tantos yerros.³⁸

Ya sentenciado a muerte, el poeta elabora una asociación extrema y compara de manera implícita a Calderas con Jesucristo, al igual que él, muere en un madero, no en la cruz, sino la horca “para dar a los buenos grima y a los malos escarmiento”.³⁹ Con esta afirmación López confirma la creencia de la justicia novohispana que gobernaba basada en el miedo. En tal sentido, el castigo ejemplar es más efectivo que ningún otro y convocaba a una gran cantidad de personas. El bandido desfallece, pues, y en su hora postrera, murió arrepentido y así, su alma se salvó para siempre: incluso si fue sanguinario y cobarde, si su arrepentimiento fue sincero en las últimas horas de su existencia, merece la redención. El escritor sigue el paradigma del buen ladrón para

caracterizar a Manuel Calderas y demuestra que las maldades cometidas alguna vez, fueron por clara influencia del maligno y por que aquel joven estuvo alejado de la presencia divina, porque en su última hora, la verdaderamente decisiva, su alma acreditó su pertenencia a Dios.

Es evidente el deseo del escritor de presentar un final didáctico a su texto con el objetivo de dar escarmiento a todos. A pesar de que al lector moderno una conclusión como la de Manuel Calderas, podría causarle extrañeza, se trata de un recurso socorrido dentro de la época y su contexto de valores. Por lo demás, “en algún caso la vida del guapo tiene sus visos de ejemplaridad: bien porque termina arrepentido, bien porque escoge la penitencia religiosa al fin”.⁴⁰ Es un cierre moralizador al cabo, demuestra que después de el desorden y la maldad imperante, llega la presencia del bien y la armonía vuelve al entorno.

Así, los romances de Patricio Antonio López revelan la riqueza de un texto heterogénero donde confluyen la tradición hispánica del romance vulgar y la herencia de la poesía cortesana, culta y con fines propagandísticos y encomiásticos al juez Velázquez Lorea.

Por otra parte, el escritor de Antequera tuvo presente el agrado del público y dotó a sus romances del repudio y la fascinación hacia los trasgresores. Caracteriza a la multitud de maleantes negativamente y con elementos similares en ambos romances,

pero la particularización opera de manera distinta. Cuando pinta al noble indígena Juan Zerón, aflora cierta simpatía del poeta para personificar a su bandolero según los valores de la nobleza indígena que el escritor asume como propios. Así, se permite una elegiaca identificación del bandido de origen noble, bello, un joven que equivocó el camino. Por otro lado, está el salteador arriscado y salvaje pintado en versos ágiles y sueltos, que horroriza al público con reacciones que asemejan las de un poseído. No obstante, en sus últimos momentos, cuando halla muerta toda esperanza en seguir con vida, todo contrito recurre a la gracia y al perdón de Dios. La recurrencia a los tópicos del ladrón noble y el buen ladrón permite darle a la historia un fondo novelesco con claras notas de prenotoriedad que permiten la complicidad del lector bajo parámetros conocidos que aseguran el éxito del romance.

La novela en siglo XIX y albores del XX: Altamirano, Robles y Popoca y Palacios

En el siglo XIX, el panorama de producción de los textos literarios había cambiado enormemente. Los cambios que trajo consigo la revolución industrial permitieron que con el paso del tiempo, hubiera más historias cultivadas en variedad de géneros y productos de calidad literaria de todo

tipo, al alcance de lectores que leían largas novelas cuyas imprentas eran más rápidas y trabajaban con una capacidad mayor que en los tiempos del virreinato, pero la gran aportación de la época fue la aparición de otra modalidad de lectura: la de la novela por entregas. Así, se abrió un panorama mucho más amplio para el público lector, que solía leer en periódicos y revistas novelas que, según su éxito, se alargaban hasta el infinito a través de diversas tramas y subtramas narrativas o se acortaban si no tenían el éxito esperado por sus editores. Hacia finales del siglo XIX, el panorama literario era muy distinto al del siglo XVIII, si bien hubo figuras de continuidad entre ambos momentos culturales, como es el caso de José Joaquín Fernández de Lizardi; aunque los escritores novohispanos del último siglo y los primeros mexicanos recibieron el influjo de la literatura peninsular a través de escritores como Mariano José de Larra, Ramón de Mesonero Romanos y Serafín Estebáñez Calderón.⁴¹ Pero sin duda, el primer momento de la novela costumbrista, así como gran parte de la alta cultura del siglo XIX, fue francés y llegó a través del:

Libro *L'hermite de la chaussée-d'antin ou observations sur les mœurs et les usages parisiens au commencement du XIX siècle* del escritor francés Etienne, quien adoptó el seudónimo Joüy. El cuadro de costumbres no era novela, cuento ni poema, sino un género particular del costumbrismo

que describía escenas y personajes típicos de la vida española de la primera mitad del siglo XIX. Esta manifestación del costumbrismo se ha considerado como una vertiente propia del romanticismo por su marcado nacionalismo, su afán popular y la selección de escenas y personajes pintorescos. El cuadro de costumbres alcanzó su máxima popularidad en España en 1843, con la publicación de la antología *Los españoles pintados por sí mismos*.⁴²

Esa influencia llegó hasta México y se nutrió de la gran variedad de personajes que integraban su vitalidad social y, una vez más, el bandolero apareció como una figura interesante y pintoresca, digna de ser retratada. Mientras se contaban las historias de salteadores, bandidos e infractores de la ley, surgía la posibilidad de moralizar y de formular comentarios en el marco de las coyunturas históricas y políticas en las que se encontraba el país. La primera novela publicada al respecto fue *Astucia: el jefe de los hermanos de la hoja o los charros contrabandistas de la rama. Novela histórica de costumbres mexicanas con episodios originales escrita por Luis G. Inclán en vista de auténticas apuntaciones del protagonista*, publicada entre 1865-1866. Esta novela ejerció una influencia considerable sobre las que se escribirían después y tendrían como escenario principal el campo mexicano, porque, hay que subrayarlo: la novela de bandoleros fue característica de la

provincia, en tanto que la de la ciudad se desprendió del modelo propuesto por *don Catrín de la Fachenda*, de Lizardi: “moraliza sin incomodar al lector, narra la historia de un protagonista que intenta la sobrevivencia e inclusive el progreso sin que medie el trabajo [y]; la toma de decisiones se realiza solo con la orientación del dictado de las costumbres de los otros”.⁴³

Además, este tipo de novelas costumbristas, presentan una recurrencia importante a los refranes, entendidos como fuente de sabiduría popular, un patriotismo que puede ser muy relativo en tanto se identifica con el bando que mejor se aviene a sus intenciones, un final que castiga o premia una vida viciosa o virtuosa, según sea el caso del recientemente fallecido, asimismo “se construye un lenguaje ameno y literario empleando modismos y refranes”⁴⁴ y existe un interés particular por describir a los personajes como tipos pintorescos, a los que se les reconoce basándose en sus características físicas representativas y que, para el momento, estaban directamente tomadas de individuos de las sociedad del momento. Por eso, las reflexiones y consideraciones que el escritor vertía en su novela, esperaba que incidieran en sus lectores del presente y que su documento quedara como un testimonio vital y fiel del pasado. De esa manera, una gran vertiente de la novela costumbrista fue la vida citadina y la otra, el acontecer en la tranquila provincia, alterada de cuando en cuando por la vieja

presencia de los bandoleros, y sus vidas intrépidas que excitaban la curiosidad y la fascinación, aunadas, esta vez a una vida política conflictiva, llena de cambios y sobresaltos. “La fórmula del costumbrismo de las novelas de campo se encuentran en *Astucia* de Luis G. Inclán. Esa misma fórmula es seguida por *Ensalada de pollos*, *Los plateados de tierra caliente*, *La Bola*, *Los Bandidos de Río Frío*, *El Zarco* y *Antón Pérez*”.⁴⁵ Si bien la presencia de los bandidos se había extendido por todo el territorio mexicano, su presencia en la zona que hoy ocupa el estado de Morelos tuvo cierta preeminencia y sus personajes de ficción se mezclaron con los de una realidad cuya situación política era conflictiva e inestable. Así, hacia la segunda mitad del siglo XIX, el panorama del recién creado estado de Morelos era complejo:

Las nuevas generaciones vivían una realidad que era producto de la ruptura con un mundo jerárquico; en su presente, otros grupos sociales, otras autoridades y nuevas funciones de gobierno, no plenamente constituidas, reguladas o legitimadas, gobernaban la región. La desobediencia civil entre municipios y prefecturas era la constante, así como las huelgas de contribuyentes, las guerras que dejaban ver una vasta población en armas, pero de signos encontrados: republicanos y conservadores de todos los matices y muchos bandoleros que actuaban como guardias

blancas en las haciendas y como guardias rurales en los pueblos.⁴⁶

El orden y la justicia no prevalecían y con frecuencia cambiaban las facciones, los mismos hacendados, quienes favorecieron la organización de los bandoleros, más tarde fueron sus presas y así como las camarillas, cambiaban sus formas de luchar. Las relaciones que un día comenzaban a partir de una aparente lealtad, mañana se concebían como la traición más despiadada. Los hacendados “armaron a sus guardias y dejaron actuar a gavillas de salteradores, como los famosos Plateados, que infestaron los caminos sembrando el miedo y que terminaron por asaltar las propias haciendas y robar el ganado”.⁴⁷ Este es el contexto tan complicado en el que se desenvolvía la sociedad morelense.

Bajo el punto de vista de los escritores de novelas, la presencia de los bandoleros era por demás interesante y fecunda para la imaginación, de manera que no dejaron pasar la oportunidad de escribir sobre el tema, uno de los más pintorescos y atractivos que les presentaba la realidad en aquel momento. Cuando Ignacio Manuel Altamirano escribió *el Zarco*, se encontraba en los últimos años de su vida, y estaba muy claro el gran magisterio que había ejercido en la vida intelectual de México. El escritor tixtleco no alcanzó a dar sus últimas correcciones a la última gran historia que escribió entre 1884- 1886, publicada de

manera póstuma en 1893, *El Zarco: episodios de la vida mexicana en 1861-63*. Cuenta la historia del dirigente de los bandidos de la zona Morelense, que tenían asediado a Yautepec y operaban en la otrora hacienda de Xochimancas. Gran parte de la maestría de la escritura e Altamirano consiste en sus descripciones geográficas basadas en la composición de lugar que, como si de una cámara panorámica se tratase, va precisando la focalización poco a poco, hasta que ubica el pueblo del que se hablará. En este caso, es Yautepec:

El aspecto del pueblo es semejante al de todos los de las tierras calientes de la República. Algunas casas de azotea pintadas de colores chillantes, las más de tejados oscuros y salpicados con las manchas cobrizas de la humedad, muchísimas de paja o de palmeras de la tierra fría, todas amplias, cercadas de paredes de adobe, de árboles o de piedras; alegres, surtidas abundantemente de agua, nadando en flores y cómodas, aunque sin ningún refinamiento moderno. Un río apacible de linfas transparentes y serenas que no es impetuoso más que en las crecientes del tiempo de lluvias, divide el pueblo y el bosque, atravesando la plaza, lamiendo dulcemente aquellos cármes y dejándose robar sus aguas por numerosos apantles que las dispersan en todas direcciones. Ese río es verdaderamente el dios fecundador de la comarca y el padre de los dulces frutos

que nos refrescan, durante los calores del estío, y que alegran las fiestas populares en México en todo el año.⁴⁸

Luego de esa magnífica evocación poética de la pequeña comarca como tantas, regada por la generosidad de la deidad acuática, el maestro Altamirano pasa una rápida vista por la población de aquel lugar y la encuentra en correspondencia con las bondades naturales del pueblo mexicano de entonces, mestizo, sencillo, trabajador y pacífico, pero siempre a merced de quienes desean aprovecharse de su abundancia:

La población es buena, tranquila, laboriosa, amante de la paz, franca, sencilla y hospitalaria.[...] El río y los árboles frutales son su tesoro; así es que los facciosos, los partidarios y los bandidos, han podido arrebatarle frecuentemente sus rentas, pero no han logrado mermar ni destruir su capital. La población toda habla español, pues se compone de razas mestizas. Los indios puros han desaparecido allí completamente.⁴⁹

En Yautepec viven dos jóvenes. Manuela es la joven más bella del pueblo y vive con su madre viuda. La descripción que hace de ella Altamirano es por demás, deliciosa y anticipa el final desgraciado de la joven: “como de veinte años, blanca, con esa blancura un poco pálida de las tierras calientes, de ojos oscuros y vivaces y de boca

encarnada y risueña, tenía algo de soberbio y desdeñoso que le venía seguramente del corte ligeramente aguileño de su nariz [...] Diríase que era una aristócrata disfrazada y oculta en aquel huerto de la tierra caliente”.⁵⁰ En tanto que Pilar, ahijada de la madre anciana de Manuela, presenta características menos llamativas físicamente, pero que, no obstante, componen un ideal de belleza autóctona que Altamirano perfila poco a poco, pero con precisión: “La otra joven tendría diez y ocho años; era morena; con ese tono suave y delicado de las criollas que se alejan del tipo español, sin confundirse con el indio, y que denuncia a la hija humilde del pueblo”.⁵¹

Una burlona y otra melancólica, a lo largo de la novela bien se reconoce el esfuerzo del narrador por construir en el personaje de Pilar una digna representante de la mujer mestiza recatada, honesta y noble al que las jóvenes deben aspirar. Se reconoce la importancia de los personajes femeninos porque Altamirano marca una oposición formada a partir de las parejas y cada personaje ejemplar tiene su correlato negativo. Pero volvamos a los personajes masculinos para precisar la fascinación con la que Altamirano presenta al jefe de los bandoleros de Xochimancas.

El herrero Nicolás, que se emplea en la hacienda de Atlihuayan constituye el perfecto correlato de Pilar, pero pretende a Manuela. Igual que con la joven pero tal vez con más ímpetu, el narrador describe a

Nicolás del modo más noble que puede tener un mestizo común y corriente pero trabajador, honesto y valiente. Su valoración positiva comienza con el encarecimiento que hace de él Antonia, madre de la desdichosa Manuela:

¡Indio horrible!, ¡un pobre artesano! Pero ese indio horrible, ese pobre herrero es un muchacho de buenos principios, que ha comenzado por ser un pobrecito huérfano de Tepoztlán, que aprendió a leer y a escribir desde chico, que después se metió a la fragua, y que a la edad en que todos regularmente no ganan más que un jornal, él es ya maestro principal de la herrería, y es muy estimado hasta de los ricos, y tiene muy buena fama y ha conseguido lo poco que tiene, gracias al sudor de su frente y a su honradez. Eso en cualquiera tiempo, pero más ahora y principalmente por este rumbo, es una gloria que pocos tienen.⁵²

Pero Manuela, según espetó a su horrorizada madre, prefiere caer en los brazos de un plateado, antes de ser la esposa de un “indio horrible”. En ese contrapunto se va construyendo, poco a poco, la figura del herrero, de tal manera que al fin, el narrador plantea un suspenso que rompe la presencia del personaje, Nicolás, de quien tanto se ha hablado como rescate y baluarte para la salvación, mediante el matrimonio, de una muchacha bonita en un pueblo asolado por granujas.

El hombre [...] era un joven trigueño, con el tipo indígena bien marcado, pero de cuerpo alto y esbelto, de formas hercúleas, bien proporcionado y cuya fisonomía inteligente y benévola predisponía desde luego en su favor. Los ojos negros y dulces, su nariz aguileña, su boca grande, provista de una dentadura blanca y brillante, sus labios gruesos, que sombreaba apenas una barba naciente y escasa daban a su aspecto algo de melancólico, pero de fuerte y varonil al mismo tiempo. Se conocía que era un indio, pero no un indio abyecto y servil, sino un hombre culto, ennoblecido por el trabajo y que tenía la conciencia de su fuerza y de su valer. Estaba vestido no como todos los dependientes de las haciendas azucareras, con chaqueta de dril de color claro, sino con una especie de blusa de lanilla azul como los marineros, ceñida a la cintura con un ancho cinturón de cuero, lleno de cartuchos de rifle, porque en ese tiempo todo el mundo tenía que andar armado y apercebido para la defensa; además, traía calzoneras con botones oscuros, botas fuertes, y se cubría con un sombrero de fieltro gris de anchas alas, pero sin ningún adorno de plata.⁵³

Por lo tanto, Nicolás, gracias a las cualidades de su carácter, goza de una prestancia distintiva. El narrador lo pinta tan común, como un tipo más que cualquiera podría ver pasar por Yautepec, pero al

tiempo, tan distinto de los otros y tan lejano a los bandoleros, porque el personaje *del Zarco*, luego de que se resaltan sus tropelías y defectos de carácter, revela una fisonomía atractiva según los estándares de la época. Pero he aquí que el bandolero en su primera impresión en la novela, se presenta como si de un personaje sobrenatural se tratara, iluminado bajo la luz nocturna, reflejada en el río:

Allí la luna daba de lleno sobre el campo, rielando en las aguas cristalinas del río, y a su luz pudo verse perfectamente al jinete misterioso que había bajado de la montaña. Era un joven como de treinta años, alto, bien proporcionado de espaldas hercúleas y cubierto literalmente de plata. El caballo que montaba era un soberbio alazán, de buena alzada, musculoso, de encuentro robusto, de pezuñas pequeñas, de ancas poderosas como todos los caballos montañeses, de cuello fino y de cabeza inteligente y erguida. Era lo que llaman los rancheros, un caballo de pelea. El jinete estaba vestido como los bandidos de esa época, y como nuestros charros, los más charros de hoy [...] Y por dondequiera, plata en los bordados de la silla, en los accesorios⁵⁴, en las tapafundas, en las chaparreras de piel de tigre que colgaban de la cabeza de la silla, en las espuelas, en todo. Era mucha plata aquella, y se veía patente el esfuerzo para prodigarla por donde

quiera. Era una ostentación insolente, cínica y sin gusto.⁵⁵

Es clara la oposición existente entre Nicolás, que representa la sencillez y la austeridad, y *el Zarco*, quien lucía una cantidad de metal excesiva en su persona y en su montura que, no obstante, refulgía y reverberaba con la luz de la luna reflejada sobre el agua como una armadura. Más adelante, nos enteramos más acerca de la personalidad haragana, caprichosa y malcriada *del Zarco* que, no obstante, envidiaba a los trabajadores y a los ricos. A pesar de su juventud, antes de Manuela no había amado a nadie pero ya odiaba a todos, y así, “los instintos perversos, que no estaban equilibrados por ninguna noción de bien, acabaron por llenar aquella alma oscura, como las algas infectas de un pantano”.⁵⁶

Como su nombre lo indica, *el Zarco* no era indígena, sino más bien, pertenecía al grupo privilegiado que en México se conoce como una persona de piel y ojos claros:

Él era joven, no tenía mala figura: su color blanco impuro, sus ojos de ese color azul claro que el vulgo llama zarco, sus cabellos de un rubio pálido y su cuerpo esbelto y vigoroso, le daban una apariencia ventajosa, pero su ceño adusto, su lenguaje agresivo y brutal, su risa aguda y forzada, tal vez le había hecho poco simpático a las mujeres. Además, él no había encontrado

una bastante hermosa a quien procurase ser agradable.⁵⁷

Hasta que encontró a Manuela y, con todos los defectos de su carácter de granuja, se enamoró de ella. A lo largo de la novela se reconoce que, a pesar de que la moral el proyecto educativo de Altamirano prevalece a lo largo de la narración, y que la pareja formada por Nicolás y Pilar es idealizada y elegida como la positiva y ejemplar, el gran incentivo de la narración es el destino de la relación prohibida entre *El Zarco* y Manuela, que ya se perfila como aciago.

Sin duda, esta pareja y su tormentosa relación establece una fascinación que alcanza al mismo autor y el lector percibe: La hermosa y caprichosa joven de Yautepec y el líder bandolero forman una pareja joven, atractiva, al margen de la ley. Ambos son representantes de grandes defectos y el narrador los retrata sin concesiones, de una manera negativa pero, sin duda, están enamorados, pasan altibajos y juntos, experimentan el destino desgraciado de una pareja romántica, que los conduce a la locura más delirante y a la muerte.

Hay que hacer notar que otras dos novelas de bandoleros aparecen en el panorama morelense, incluso entrado el siglo xx, aunque su ejecución es más modesta y menos afortunada que la del maestro Altamirano, si bien se reconocen aspectos positivos en ellas. La primera es *Los Plateados de*

Tierra Caliente de Pablo Robles, alias Perrobrillos, publicada en 1891 y la segunda es la *Historia del Bandalismo en el estado de Morelos* de Lamberto Popoca y Palacios, publicada en 1912.

Los plateados de Tierra Caliente cuenta la historia de la desgracia de la familia de don Martín Sedeño. El infortunio los alcanza primeramente por influencia de la Iglesia (la novela es profundamente anticlerical y sólo hay un representante bueno y sensato que pertenece al clero, el párroco de Jonacantepec) y más tarde, por el azote de los bandidos en el estado, concretamente a partir de 1860. Tal como *El Zarco*, Robles presenta el enamoramiento de dos primos hermanos, el hijo de Martín, Enrique y la joven Sara. La historia, aunque se encuentra interrumpida de cuando en cuando por un narrador que olvida a los protagonistas entre ilustraciones geográficas y episodios del terrible bandolerismo —que, dicho sea de paso, aparecen hasta el capítulo xv en una historia de avance moroso,— tiene un sabroso tinte noticioso, de quien, al parecer, estuvo cerca de los hechos y de su primera repercusión. La serie de episodios que se cuentan, aún al margen de la participación de los protagonistas, provoca que la presencia de los bandoleros sea difusa y se perciba un profundo ambiente de peligro inminente.

En estos episodios desfila una multitud de personajes que padecieron o que, estaban involucrados con la problemática,

pero que no forman parte de los personajes principales de la novela. Pero aparecen nombres que se entretajan con los de otras novelas: Salomé y Eugenio Placencia, solidarios hermanos y bandoleros por amor fraternal; Carolina, joven hermosa que prefiere la muerte a la deshonra por Quirino “El loco” Palafox; el justiciero Martín Sánchez alias *Chagollán* y sus escaramuzas en Cuautla y Yecapixtla; el jefe político Marcos Reza, coludido con los granujas; los terribles crímenes que cometió el cruel y sanguinario Juan Meneses en espacio de un día, etc. Gracias a estos episodios, si bien se difumina la historia principal, Robles aporta fidelidad a su retrato social y otorga una participación privilegiada a los habitantes y pueblos que conformaban el estado de Morelos en la segunda mitad del siglo XIX.

Así, personajes históricos y ficcionales se alternan y el autor construye una atmósfera de verosimilitud a tono con los hechos que decide contar, e incluso, el autor propone que su texto tiene valor testimonial, pues afirma: “No se crea que hay exageración en este relato; pues viven aún personas que conocieron a los plateados y saben lo que dejo asentado”.⁵⁸

Tal como lo presenta el narrador, el mapa del peligro que implican los bandoleros está trazado y cuando directamente ataca a la familia Sedeño, alcanza proporciones dramáticas que llevan a sus protagonistas a las soluciones extremas de heroísmo y resignación por la muerte de la

amada. La bella y romántica Sara, herida y ensangrentada por las heridas que salvajemente recibió de El Gato, bandolero que quiso raptarla. La hermosa joven muere en los brazos de su amado, “Ahí estaba Sara, en el suelo sobre un gran charco de sangre, moribunda, con los brazos abiertos, acribillada a machetazos [...] Una convulsión nerviosa se notó en ella y no se movió más. El frío de la muerte se extendió por todo su cuerpo”.⁵⁹ Finalmente, la novela termina cuando el lector se entera de que Enrique Sedeño parte hacia Atlixco, para “defender a su patria” al integrarse a las filas del ejército de la República:

quiso estar al lado de esos bravos soldados que en el Molino del Rey, con el invicto Antonio de León o bien en el Garrapatero, Ixcapa, Pachuca, Jalatlaco, etcétera, han dado pruebas que saben pelear y tienen el orgullo de haber visto siempre las espaldas a los sicarios del retroceso. Allí recibió su bautizo de sangre, cubriéndose de gloria en la memorable jornada que tanto honra a la historia de mi patria: 5 de mayo de 1862.⁶⁰

Es afortunada la manera en la que Pablo Robles logra inscribir sus personajes en los eventos históricos relevantes de la segunda mitad del siglo XIX, que fueron tan importantes, pero también tan representativos del ambiente de inestabilidad, guerras intestinas y de conflictos con el exterior, que

fueron característicos de este momento histórico. Asimismo, Robles alcanza a exaltar el ideal de una familia pacífica y patriota, alejada de los excesos religiosos, es decir, pinta el entorno de los individuos que han de fundar el México que necesitan las nuevas generaciones y el próximo siglo xx.

Este aspecto patriota, tan realzado en la novela de Robles, presenta aspectos positivos característicos con los que se buscó representar a la personalidad juvenil del siglo xix y de ninguna manera anticipa ese patriotismo machista, destructivo, nihilista y desengañado propio de algunas obras de la narrativa de la Revolución Mexicana. Con todo, este aspecto es de interés, porque dicha corriente evoca el principio fundacional de la literatura del siglo xx, en tanto que la motivación que alentó a las novelas del siglo anterior, no tuvo mayor trascendencia más allá de su temporalidad y su contexto inmediato.

La tercera novela a considerar es la *Historia del bandalismo en el Estado de Morelos ¡ayer como ahora! ¡1860! “Plateados”, ¡1911! “Zapatistas”* de Lamberto Popoca y Palacios, publicada en 1912 en Puebla por la tipográfica Guadalupana.⁶¹ La obra está integrada por once capítulos en los que se advierte de inmediato el carácter episódico y casi independiente de cada uno de los relatos, en tanto que capítulos, guardan una índole que los acerca al cuento de aventuras y otros, incluso tienen una función noticiara de recuento y hasta política, tal es el caso del

último apartado, que reza “época actual-del bandalismo, a cincuenta años después, ¡comparaciones! Y modo de exterminarlo”.

De una manera poco prolija, con un incipiente marco narrativo que apenas funciona para integrar los episodios de carácter anecdótico, esta novela se esmera en contar un auténtico estado de la cuestión del problemático vandalismo que asola la región, al tiempo que rememora los bandidos de antaño, quienes indudablemente, no solo salen mejor librados comparándolos con los bribones de principios de siglo, sino francamente virtuosos, carismáticos y justos, unos auténticos héroes populares, así lo deja saber el autor desde el prólogo, con detalles tan puntuales que apoyan la veracidad y la objetividad de lo que se leerá a continuación: “En los comienzos del año 1861 ocupó el señor presidente D. Benito Juárez la capital de la República, después de la batalla de Calpulalpan en la que fue derrotado el general Miramón por las fuerzas liberales fronterizas al mando del general Don Jesús González Ortega”.⁶² Se tomó la decisión de “licenciar a las fuerzas auxiliares de los Estados que había cooperado al triunfo de la Constitución” pero ensalzaba las condiciones tan precarias en las que se les dio aquel apoyo “aquellos valientes no recibieron cuarenta pesos cada uno en cambio de una carabina vieja, ni los despidieron ofreciéndoles promesas ilusorias”⁶³ porque en aquellas condiciones “no había millones en las reservas del tesoro nacional

para derrocharlas; había necesidades”⁶⁴ de manera que el gobierno se conformó con darles las sentidas gracias y nada más a “aquellos patriotas que voluntariamente se afiliaron en la defensa de los principios liberales”.⁶⁵

La visión positiva de los bandoleros estaba basada en la idea de que esos hombres pertenecían a la gente del pueblo que, simplemente, había cambiado de modo de vida. Recordemos que la mayoría de las veces cuando se cuanta la vida de un bandolero o de un maleante, las más de las veces, existe un origen alejado del crimen. Más adelante hay un punto de inflexión en la vida de aquel joven e insensiblemente, inaugura su vida criminal. Una vez dentro, hay un punto sin retorno a la vida de antaño. Tal fue el caso de:

Aquellos [que] habían sido trabajadores de las haciendas del estado de Morelos —3.er distrito de México entonces— no se conformaron con volver a sus primitivas ocupaciones; se habían acostumbrado a la vida agitada del guerrillero, habían cobrado amor a las buenas armas, al buen caballo y a los latrocinios revolucionarios y en consecuencia, muchos de ellos quedaron en armas con sus respectivos jefes a la cabeza, dedicándose al bandidaje.⁶⁶

Inmediatamente el autor comparar a los bandidos de ayer y a los de principio del siglo xx, éstos últimos quedan muy

mal percibidos, comenzando porque para pacificarse recibieron dinero del gobierno y tuvo que rogarles el mismísimo Francisco I. Madero que dejaran su arraigada actividad delictuosa. Enumerando los factores, al parecer, los primeros conservaron un código de ética que era totalmente ajeno a los nuevos forajidos:

Aquellos habían sido trabajadores honrados antes de ser revolucionarios, mientras que la mayor parte de los zapatistas son criminales excarcelados, exentos de todo sentimiento noble de bandidos valientes. Aquellos respetaban altamente a sus jefes; había garantías relativamente en medio de aquel caos; bastaba un pequeño servicio hecho a cualquiera de aquellos bandidos para que los jefes diesen un salvoconducto al benefactor y ordenara a todos los cabecillas el respeto a su persona e intereses. Aquellos robaban, plagiaban y mataban cuando lo exigía su defensa personal; los zapatistas o bandidos de ahora no respetan a jefe ninguno; asesinan sin piedad a gente indefensa; roban y destruyen lo que no se pueden llevar; y lo que es peor, incendian y vuelan con dinamita las habitaciones de pacíficos ciudadanos.⁶⁷

Sin embargo, quien destaca porque tenía el respeto de “más de mil hombres”⁶⁸ era Salomé Placencia, que se distinguió como ninguno en la toma de Cuautla el 8 de junio de 1860 “a las 5 p.m.”⁶⁹ Este bandolero

era excepcional, jefe de los cabecillas, de valor y temeridad extraordinarios. “Mucho había de valor este hombre entre tanto desalmado, entre bandidos tan terribles, para temerlo y respetarlo”.⁷⁰ Si bien hasta el momento ha predominado un panorama moral por encima del histórico, el autor precisa que el objetivo de contar aquel fenómeno no es contribuir con la historia, aunque así lo indique su título y algunas precisiones puntuales; es, más bien, contar anécdotas de aquellos bandoleros, vistos en términos positivos como valientes y temerarios: “Veremos en el curso de esta obra todo aquello de que eran capaces estos hombres terribles. Sus costumbres, sus hazañas, sus amores y venganzas”.⁷¹

Es decir, al autor, muy lejos de una filiación histórica, una vez que privilegio moralmente a los plateados de antaño, le interesa un ambiente impreciso, más bien ficcional y novelesco, no exento del interés característico que provoca estos hombres, jóvenes vigorosos, sus aventuras y lances al margen de la ley. Al menos en la primera parte de la novela, así será: En “El debut de un bandido”, cuenta el asalto de Placencia a cinco comerciantes ganaderos que viajaban bien armados y repletos de dinero por “el camino que conduce a Tlaltizapan y que pasa por Xochimancas, Ticuman y Barreto”.⁷² Cuando llegaron al rancho de san Felipe, el cabecilla se hace presente y asesina a todos, se lleva sus caballos y dinero y les grita “Me llevo un cabal, si alguno

de Ustedes vive, reclámeselo a Salomé Placencia”. Con arrojo había cometido aquella “sangrienta hazaña”,⁷³ hablando de sí en tercera persona y sin miedo, más bien ocupado en reparar su vieja carabina a la que se le aflojó el pedernal mientras lo perseguían las autoridades.

Así, encontramos a Salomé Placencia, quien era:

Oriundo de Yautepec, de complexión robusta, alto, fornido, color blanco o güero, y lampiño completamente; vestía sencillamente en comparación de sus demás compañeros y subalternos [...] no lo inclinaba la miseria al robo, pues era hombre de recursos pecuniarios; era de buena familia, y estaba emparentado con la mejor sociedad de Yautepec. Aunque era sonoro el timbre de su voz, hablaba socarronamente con ese acento de los que llamamos “payos”. Sin embargo de su estatura, casi gigantesca, tenía una agilidad asombrosa y corría a pie con la velocidad de un caballo. Diestro en el manejo de las armas, era terrible montado en los muy briosos caballos que usaba. Lazaba, picaba, banderilleaba y capoteaba admirablemente, los más bravos toros tanto a pie como a caballo.⁷⁴

Sus demás compañeros no se quedaban muy atrás. Todos eran unos “centauros, en la agilidad asombrosa de jinetes consumados”.⁷⁵ Solo se distinguían en que

traían una vestimenta exagerada en costo y ostentación. “Cada bandido de aquellos, el menos lujoso en su vestimenta de charro, y montado a caballo, podía tener en todos sus arreos un valor de mil pesos. Este uso escandaloso de la plata por aquellos hombres, les trajo el nombre de “Plateados”. Este uso sobrado de la plata en el arreglo, que para el narrador de *El Zarco* era una grosera forma de opulencia, para el narrador de la *Historia del Bandalismo...* es un síntoma positivo y lo rememora con la nostalgia de quien idealiza el pasado: “¡Qué contraste! Los bandidos de hora se distinguen porque visten y montan desarraigadamente, como unos pordioseros”.⁷⁶

Popoca y Palacios desarrolla su historia de la misma manera que Altamirano al contar los amores del líder de los bandoleros con la joven más bella de la comarca, pero en términos positivos: cuenta los amores de Salomé con Homobona Merelo, a quien conoce por las apetencias desmesuradas de su pretendiente, Eufemio Avalos, purgador de la Hacienda de Atlihuayan. Pero siguiendo el orden, la joven Homobona “vivía en el real de la Hacienda de Oacalco” con su madre. El retrato de la muchacha es trillado en cuanto a la comparación de la que se vale para encomiar su cabello y sus labios, si acaso, la asocia a obras de artistas del renacimiento y el barroco. Como suele ser el ideal de las damas de la época, la joven es rubia y muy joven:

Contaba apenas unos diez y siete años. Era alta, esbelta y flexible, como las palmas del desierto; rubia como las vírgenes de Rafael. Sus cabellos parecían oro, sus ojos grandes y rasgados, su nariz perfecta, su rostro ovalado y sus labios carmíneos, como la flor del granado. Todo su conjunto era hermoso y atractivo y los dependientes de las haciendas que la veían los días domingos en la plaza de Yauatepec se desvivían por obtener una mirada o una sonrisa de aquella linda joven, cuyas formas esculturales podían dar envidia a las Venus de Murillo.⁷⁷

La historia cuenta que, tras mucha insistencia, Homobona consintió aceptar como novio a Eufemio Ávalos, purgador de la hacienda de Atlihuayan, que de inmediato le propuso huir con él, como era la costumbre por aquellos lares, tal asegura el narrador. Homobona, pese a los ruegos de su novio, se niega porque no estaba enamorada y no deseaba abandonar a su madre. En vista de que con razones y ruegos no la podía convencer, Ávalos tramó una artimaña para quedar bien ante los ojos de las dos mujeres y hacerse de la joven para siempre. Y así, planeó pagarle cien pesos a Salomé Placencia para que robara a la bella muchacha, Ávalos fingiría el rescate y así, ganaría la voluntad de la madre y la hija para casarse con la doncella.

El líder de los Plateados acepta el trato y se compromete a entregar a la joven en

la hacienda de Atlihuayan a las seis de la tarde, lugar en que, a la sazón vivía también Salomé, pero las horas pasan, cae la noche y Placencia no llega a entregarle a la muchacha. Finalmente, un mozo le confiesa a Eufemio que Salomé, efectivamente, llegó con Homobona a las 11 de la noche, pero que se metió con ella a su cuarto. Encolerizado y fuera de sí, Eufemio jura venganza contra la vida de los dos amantes que yacen en la habitación del plateado.

Más adelante, en una certera analepsis, el lector se entera de lo que sucedió entre la muchacha y el plateado. Salomé distrajo a la madre y se presentó educadamente con Homobona. Le informó de todo el plan urdido por Ávalos y la puso al tanto de la situación:

—Bueno niña, pues no perdamos el tiempo: tengo encargo de D. Eufemio Ávalos, de Atlihuayan, de robar a Ud. y entregársela y me alegro que se haya dirigido a mí, que puedo evitarlo, si usted no lo quiere. Dígame con franqueza si estará Ud. contenta con él, y si Ud. lo ama y le ha dado palabra de casamiento y siendo, así irá Ud. segura conmigo y la llevaré con D. Eufemio.⁷⁸

Una vez enterada y con la libertad de elegir, Homobona de ninguna manera acepta seguir la farsa su antiguo novio. Le deja bien claro a Salomé que, precisamente, habían terminado relaciones por la insistencia de él en raptarla. Salomé le hace ver

a la joven que ya no está segura en su casa; que, si no es él, Ávalos pagará a otros bandoleros que no serán tan educados y considerados con ella y su madre como Salomé. “Solo yo puedo poner a Ud. en lugar seguro, si no tiene voluntad de que la lleven con D. Eufemio, resuélvase usted”.⁷⁹

Homobona está atribulada y muy molesta con Ávalos. Le dice al plateado que aún no tiene una respuesta, que vuelva al anochecer. Mientras tanto, la joven consiente los galanteos que le dedica Salomé. Luego de la escena en la que ambos se despiden, el narrador acota: “Debemos decir que Salomé estuvo —dado su carácter,— galante y tierno en exceso con aquella joven, y ésta, más que huraña, tal vez hasta amable y dulce en su última respuesta”.⁸⁰ Así, Homobona escribe una carta al atrevido Eufemio Ávalos y decide hablar con su madre, quien es propietaria de una tienda y más tarde, regresa del pequeño negocio. Al saber la historia, la madre se asusta, pero cuando escucha las razones y el miedo de su hija comprende que lo mejor es que Homobona se vaya con Placencia. Más aún, cuando éste llega por la muchacha y ve a la madre, la abraza, le confiesa que ama a su hija y que la defenderá a toda costa:

Algo raro para un corazón de bandido, sintió Salomé en el suyo, se había sentado sobre el mostrador y puesto ahí su mosquete y al oír esto y ver que la joven sollozaba, saltó hacia donde estaba sentada la

señora, le dio un abrazo cariñoso y le dijo: -Señora, le doy a usted mi palabra de hombre de que nada le pasará a su hija; pero quiero salvarla de otros que vengan aquí sin que yo lo sepa, pues los míos la respetarán. Me ha simpatizado y la amo, pero a nada la obligaré si ella no puede quererme.

A lo que la madre responde con un insólito “haga usted lo que guste, señor, llévela y sálvela, confío en su palabra”.⁸¹ Fiel a su juramento, esa primera noche que pasaron juntos en la recámara del líder de los bandoleros, él cedió el lecho para que ella descansara, mientras que Salomé se echó de espaldas en un petate. “Esa fue la primera noche que pasó junto a la mujer que lo acompañaría toda su vida, que alguna vez le curaría sus heridas, que aprendería también el manejo de las armas para defenderlo y que le sobreviviría muchos años... el amor se desarrolló rápidamente entre ambos. No parecía sino que habían nacido el uno para el otro”.⁸²

A partir de este momento, la historia se concentra en las aventuras de Salomé y los plateados. Por supuesto, la siguiente escaramuza consiste en librarse de la venganza de Eufemio, quien llama al comandante militar para entregar a Placencia. Sin el afán de alargar demasiado la novela de Popoca y Palacios, se han tratado aspectos interesantes de la presentación del bandolero en esta novela que, por lo demás, ya se cuenta con una edición moderna de la Historia del

bandalismo⁸³, con una valiosa e interesante investigación de Carlos Barreto Zamudio que indaga la vida y obra del profesor Lamberto Popoca y Palacios para interpretar mejor su contexto y aportaciones.⁸⁴ Para efectos de este trabajo, queda detallada la parte de la novela que caracteriza a Salomé Placencia como todo un caballero que respeta y ayuda a una dama en desgracia. Salomé en todo momento destaca su hombría y orgullo, que no permiten dar cabida a bajezas en su conducta y afectos. Sobre añadir que de las celadas de los soldados del gobierno y sus enemigos, siempre, milagrosamente, sale salvado.

En la segunda parte de la novela, Popoca y Palacios dedica episodios para contar las aventuras de los plateados y cómo, a raíz de un lío de faldas, aparece un bando contrario: los catrines. Si bien este autor nunca abandona su filiación novelesca, tiene muy presente la finalidad noticiara de lo que afirma y consigna nombres completos, sucesos y lugares determinantes de la historia de los bandoleros, por lo que la consulta de esta novela como documento histórico podría tener un interés relativo si se contrasta con documentación fidedigna. Un aspecto curioso que se menciona por el momento, es la manera en la que los nombres de los bandoleros se entrelazan en las tres novelas.

Conclusiones

En este trabajo, se señaló una vía de continuidad entre la tradición de los romances vulgares o de ciego, el antecedente novohispano de esta tradición (si bien con su filiación culta, de la que carecen los primeros) y se ha seguido la caracterización de los bandoleros en tres novelas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX mexicano. La presencia de los bandoleros no es única en el estado de Morelos, pero es hartamente significativa. Revela el pasado de una lucha agraria en un área estratégica por sus vínculos con la ciudad de México y los estados de centro sur de la República. En las caracterizaciones de los personajes principales hemos reconocido la fascinación por

contar las noticias y los amores de hombres jóvenes, en todos los casos bien parecidos, cuyas aventuras siguen siendo recordadas en algunas regiones del Estado. De tal suerte que aquellos personajes y los tintes novelescos con los que fueron retratados, acercan a un panorama del mundo rural que, si bien se horrorizaba con la situación que vivía, valoraba la naturaleza ficcional de aquellas noticias que llegaban a través de las novelas, en las que el bandolero y la joven más bella vivían el peligro, los viajes, los encuentros amorosos, huidas y separaciones, celos, intrigas y suspicacias, infidelidades y toda suerte de peripecias que ocurrían dentro de un mundo de límites imprecisos pues en parte pertenecían a la realidad, y por otra, era plenamente novelesco.



Notas

1. Julio Caro Baroja, *Ensayo sobre la literatura de cordel*, (Madrid: Ediciones revista de Occidente, 1969) 74.
2. Caro Baroja, *Ensayo sobre la literatura...*, 74.
3. Juan Portela. *Nuevo romance en que se declaran los robos y asesinatos que ha cometido el valeroso Portela en las inmediaciones de Córdoba*, (Madrid: Despacho Hernando, Arenal 11, [18--])s/n. Portal de la Biblioteca Digital de la Real Academia Española, <https://www.rae.es/archivo-digital/juan-portela#page/4/mode/2up>.
4. Alicia Bazán Alarcón, "El real tribunal de la Acordada y la delincuencia en Nueva España", *Historia Mexicana*, 13, núm.3, (1964), 322, 323.
5. Bazán Alarcón, "El real tribunal de la Acordada...", 324.
6. Bazán Alarcón, 324.
7. Eduardo Luis Feher, "El real tribunal de la Acordada: Justicia controversial" en *Revista de la Facultad de derecho de México* LXV, núm. 263, (2015), 23.
8. Laurette Godinas, "Oratoria sagrada y vida cultural en el México virreinal" en *Destiempos: dossier Virreinos* 3, núm. 14, (2008), 486.
9. Laurette Godinas, "Oratoria sagrada y vida cultural...", 486.
10. Feher, "El real tribunal de la Acordada...", 23.
11. Feher, 23.
12. María Luisa Rodríguez Sala, *Los jueces provinciales del Tribunal de la Acordada, partícipes de la tranquilidad social novohispana (1710-1812)*, (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008), 239.
13. Enrique Flores, "Estudio preliminar" en Patricio López, *Triumphos contra bandoleros: romances de Patricio López, cacique zapoteco*. Enrique Flores (ed.), (México: El Colegio de México, 2014), xxii.
14. Estos romances se encuentran actualmente en la Colección Latinoamericana de la Universidad de Austin, fueron editados en 2014 por Enrique Flores en la Biblioteca Novohispana de El Colegio de México, véase referencia.
15. Flores, "Estudio preliminar", xxxv.
16. Patricio López, *Triumphos contra bandoleros*, 91.
17. Patricio López, 95.
18. Patricio López, 97.
19. Patricio López, 97, 98.
20. Patricio López, 98.

21. Patricio López, 98.
22. Enrique Flores, “Estudio preliminar”, LIX.
23. Patricio López, *Triumphos contra bandoleros*, 111.
24. Patricio López, 111.
25. Caro Baroja, *Ensayo sobre la literatura...*, 102.
26. Caro Baroja, 102.
27. Caro Baroja, 102.
28. Caro Baroja, 102.
29. Caro Baroja, 103.
30. Caro Baroja, 103.
31. Caro Baroja, 109.
32. Romancero general o Colección de romances castellanos anteriores al siglo XVIII / recogidos, ordenados, clasificados y anotados por Agustín Durán. (Madrid: Rivadereyra, 1877).
33. Caro Baroja, *Ensayo sobre la literatura...*, 110-111.
34. José Marchena, “Discurso sobre la literatura española” citado por María Ángeles García Collado, “Los pliegos sueltos y otros impresos menores” en Víctor Infantes, *et. al.*, *Historia de la edición y la lectura en España*, (1472-1914), (Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 2013) 376.
35. Patricio López, *Triumphos contra bandoleros*, 146.
36. Patricio López, 152.
37. Patricio López, 152-153.
38. Patricio López, 155.
39. Patricio López, 156.
40. Caro Baroja, *Ensayo sobre la literatura...*, 109.
41. Mario Calderón. “La novela costumbrista mexicana”, en Belem Clark de Lara, Elisa Speckman Guerra, (eds.) *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico*. Volumen I ambientes, asociaciones y grupos. Movimientos, temas y géneros literarios. (México: Universidad Nacional Autónoma de México), 315.
42. Calderón, “La novela costumbrista mexicana”, 315.
43. Calderón, 317.
44. Calderón, “La novela costumbrista mexicana”, 317.
45. Calderón, 317.
46. Alicia Hernández Chávez, “Del departamento al estado soberano” en *Breve historia de Morelos*, (México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México, Fideicomiso historia de las Américas, 2002), 128.

47. Hernández Chávez, “Del departamento al estado soberano”, 129.
48. Ignacio Manuel Altamirano, “Yautepec”, *El Zarco: episodios de la vida mexicana en 1861-63*, (México: Instituto Latinoamericano de Comunicación Educativa, 2009), 6.
49. Altamirano, “Yautepec”, 6,7.
50. Altamirano, “Las dos amigas”, 9.
51. Altamirano, 9, 10.
52. Altamirano, 17.
53. Altamirano, “Nicolás” 18, 19.
54. s.v. ‘ación’ Del ár. hisp. *assiyūr, y este del ár. clás. suyūr, pl. de sayr ‘correa’. 1. f. Correa de que pende cada estribo en la silla de montar. Diccionario de la Real Academia en Línea. <https://dle.rae.es/aci%C3%B3n>, consultado el 22 de febrero de 2020.
55. Altamirano, “*El Zarco*”, 27, 28.
56. Altamirano, “Quién era *el Zarco*”, 42.
57. Altamirano, 43
58. Pablo Robles, *Los plateados de tierra caliente*, (México: Planeta de Agostini / Conaculta, Serie Grandes Novelas de la Historia Mexicana, 2004) 96.
59. Robles, *Los plateados de tierra caliente*, 110-111.
60. Robles, *Los plateados de tierra caliente*, 124.
61. Lamberto Popoca y Palacios, *Historia del bandalismo en el Estado de Morelos jayer como ahora! ¡1860! “Plateados”, ¡1911! “Zapatistas”*, (Puebla: Tipografía Guadalupeana, 1912) 99.
62. Popoca y Palacios, *Historia del bandalismo en el Estado de Morelos*, 5
63. Popoca y Palacios, 5
64. Popoca y Palacios, 5
65. Popoca y Palacios, 5
66. Popoca y Palacios, 6.
67. Popoca y Palacios, 6.
68. Popoca y Palacios, 7.
69. Popoca y Palacios, 7.
70. Popoca y Palacios, 7.
71. Popoca y Palacios, 7-8.
72. Popoca y Palacios, *Historia del bandalismo en el Estado de Morelos*, 8.
73. Popoca y Palacios, 11.
74. Popoca y Palacios, 12.
75. Popoca y Palacios, 12.
76. Popoca y Palacios, 14.

77. Popoca y Palacios, 14.
78. Popoca y Palacios, 20, 21.
79. Popoca y Palacios, 21.
80. Popoca y Palacios, 22.
81. Popoca y Palacios, 26.
82. Popoca y Palacios, 27.
83. Lamberto Popoca y Palacios, *Historia del bandalismo en el Estado de Morelos ¡ayer como ahora! ¡1860! “Plateados”, ¡1911! “Zapatistas”*, Gobierno de Morelos, Secretaría de Información y Comunicación, 2014.
84. Carlos Barreto Zamudio “Lamberto Popoca y Palacios, la vida entre dos siglos” en *Lamberto Popoca y Palacios, Historia del bandalismo en el Estado de Morelos ¡ayer como ahora! ¡1860! “Plateados”, ¡1911! “Zapatistas”*, Gobierno de Morelos, Secretaría de Información y Comunicación, 2014.

Bibliografía

- Altamirano, Ignacio Manuel. *El Zarco*, México: Instituto Latinoamericano de Comunicación Educativa, 1996.
- Barreto Zamudio, Carlos. “Lamberto Popoca y Palacios, la vida entre dos siglos” en *Lamberto Popoca y Palacios, Historia del bandalismo en el Estado de Morelos ¡ayer como ahora! ¡1860! “Plateados”, ¡1911! “Zapatistas”*, Gobierno de Morelos, Secretaría de Información y Comunicación, 2014.
- Bazán Alarcón, Alicia. *El real tribunal de la Acordada y la delincuencia en Nueva España en Historia Mexicana*, vol.13 núm.3, México: 1964.
- Calderón, Mario. “La novela costumbrista mexicana”, en Belem Clark de Lara, Elisa Speckman Guerra, (eds.) *La república de las letras. Asomos a la cultura escrita del México decimonónico. Volumen 1 ambientes, asociaciones y grupos. Movimientos, temas y géneros literarios*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Caro Baroja, Julio. *Ensayo sobre literatura de cordel*, Madrid: Ediciones de Revista de Occidente, 1964.
- Escobar, Diego Antonio de. *Sermón epidíctico que en las honras que de orden de N.M.R.F. Fernando Alonso González de la regular observancia de N.P.S. Francisco, hizo el día 22 de septiembre de este año de 1732, el convento grande de N.P.S. Francisco de esta ciudad de México al Cappn. D. Miguel Velázquez Lorea. Predicó el R.P.F. Diego Antonio de Escobar; conságralo al Excmo. Señor D. Juan de Acuña*.
- Escobedo, J.C. *Enciclopedia de la mitología*, Barcelona: De Vecchi, 2012.
- Feher Trenchiner, Eduardo Luis. “El real tribunal de la Acordada: Justicia controversial” en *Revista de la Facultad de Derecho de México*, tomo LXV núm. 263, México, 2015.
- García Collado, María Ángeles. “Los pliegos sueltos y otros impresos menores”, en Víctor Infantes, et al. (eds.) *Historia de la edición y la lectura en España, 1472-1914*, Madrid: fundación Germán Sánchez Ruipérez, 2013.
- Godinas, Laurette “Oratoria sagrada y vida cultural en el México virreinal” en *Destiempos: dossier Virreinos*, Año 3, núm. 14, 2008.
- Juan Portela. *Nuevo romance en que se declaran los robos y asesinatos que ha cometido el valeroso Portela en las inmediaciones de Córdoba*, Madrid: Despacho Hernando, Arenal 11, [18--] s/n.
- Hernández Chávez, Alicia. “Del departamento al estado soberano” en *Breve historia de Morelos*, México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México/Fideicomiso historia de las Américas, 2002.
- López, Patricio. *Triumphos contra bandoleros: romances de Patricio López, cacique zapoteco*. Enrique Flores (ed.), México: El Colegio de México, 2014.

- Macías Zuloaga, Luis Fernando. *Glosario de referencias léxicas y culturales en la obra de León de Greiff*, Medellín: Fondo cultural universidad EAFIT- Alcaldía de Medellín, 2007.
- Noguín, J.G *Mitología Universal: breve historia de la mitología*, Madrid: Joaquín Collado, 2012.
- Popoca y Palacios, Lamberto. *Historia del bandalismo en el Estado de Morelos ¡ayer como ahora! ¡1860! “Plateados”, ¡1911! “Zapatistas”*, Puebla: Tipografía Guadalupeana, 1912.
- Rodríguez Sala, María Luisa. *Los Jueces provinciales del Tribunal de la Acordada Partícipes de la Tranquilidad Social novohispana (1710-1812)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

TERCERA PARTE

COLABORACIÓN

HERMENÉUTICA DE LOS CUERPOS DESDE LA ÓPTICA DE MICHEL FOUCAULT¹

José Manuel Meneses Ramírez²

El Colegio de Morelos

-
1. Publicado originalmente en *Aventuras de la hermenéutica. Un recorrido a través de Husserl, Benjamin, Gadamer, Ricoeur, Foucault y Agamben*, coordinado por Diego Ortiz Parra y José Manuel Meneses (México: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 2019).
 2. Doctor en Filosofía (UAM-Iztapalapa), maestro en Filosofía (Ffyl-BUAP), candidato a doctor en Ciencias del Lenguaje (ICSH-BUAP) y licenciado en Consultoría Jurídica (FD-BUAP). Profesor de tiempo completo en El Colegio de Morelos, es miembro del Sistema de Investigadoras e Investigadores del Estado de Puebla (2024) y columnista semanal de *La Jornada Morelos*.

“Τὸ γὰρ πλεόν ἐστι νόημα»¹

Parménides de Elea

La corporalidad es un problema multifacético. Alrededor del cuerpo y su percepción tiene lugar una disputa que involucra a las más diversas disciplinas. Así pues, en un primer momento y desde el juicio habitual de las ciencias, el cuerpo se presenta como un objeto de estudio desarticulado, abordado desde perspectivas diversas e inconexas entre sí y esbozadas de manera fragmentaria; situación que ya nos advierte la dificultad del objeto de estudio en cuestión y nos señala que el camino a seguir debe ser diferente, al menos para la filosofía. Para hacer más agudo el problema estas disciplinas presentan sus conclusiones de manera acrítica, como si el cuerpo a lo largo de la historia o simplemente durante nuestra vida fuera siempre el mismo, abordándolo como si se tratara de un organismo paulatinamente reconocido por el afán civilizador de un espíritu científico y técnico, que lo comprende cada vez más, en un ejercicio que pretende estar apegado a los parámetros de una verdad preestablecida por una supuesta naturaleza de las

cosas que se abre a los ojos transparentes de la ciencia. Incluso el examen más escueto de nuestra conciencia nos indica una experiencia de unidad, de la cual podemos dar cuenta únicamente desde el cuerpo mismo, es decir, nuestra experiencia cotidiana señala que el cuerpo es una unidad que vivimos de manera necesaria e inexorable. Ante esta experiencia de unidad las ciencias en su dispersión apenas pueden nada. Cuando estudiamos al cuerpo nos situamos ante la problemática de una unidad que cambia sin detenerse, pero ¿Cómo dar cuenta de esta unidad cambiante?

Las ciencias, agazapadas en sus presupuestos y metodologías, piensan al cuerpo a través de dos prejuicios: por un lado, la fragmentación con base en criterios académicos y, por otra parte, bajo la rúbrica de lo inmutable, dando la espalda al cambio. Pareciera ser que sus opciones se contentan con reducir la transformación histórica del cuerpo a una sucesión de errores evaluada desde las cimas de una civilización que ve con desdén el registro de las experiencias que la han

hecho posible. El panorama que revela esta pluralidad de enfoques, propios de las disciplinas ocupadas en el estudio del cuerpo, es un caótico *collage* en el cual apenas es posible reconocer ciertos fragmentos, algunas piezas sueltas, pero jamás la unidad que lo articula. De manera meramente hipotética, presento este par de alternativas como los extremos a combatir en lo que hace a una reflexión filosófica en torno al cuerpo.

Después de todo y ante esta feroz disección del cuerpo, lejos de la fragmentación académica que le acompaña, incluso, más allá de nuestros parámetros científicos y universitarios, cabe preguntarse una vez más ¿qué es el cuerpo? ¿acaso su realidad es una o múltiple? ¿Es posible dar cuenta del cuerpo en un nivel de análisis que permita encontrar su unidad al mismo tiempo que sea comprensible en su multiplicidad? ¿Cómo se relaciona el cuerpo con el pensamiento? ¿Hay una racionalidad propia de lo corporal? Por el contrario, podemos preguntarnos si ¿el cuerpo está condenado a representar las arbitrariedades y engaños de lo meramente sensible? Si fuera así, entonces ¿toda reflexión sobre el cuerpo es una reflexión ajena a la filosofía? La finalidad de este escrito gira en torno a estas interrogantes básicas que conducen bien pronto, como puede verse, a una problemática filosófica clásica: la relación entre unidad y multiplicidad.

De tal modo, se apela a la posibilidad de una problematización del cuerpo en un

nivel que sea capaz de dar cuenta de sus complejas variaciones a lo largo de la historia, manteniéndose en el horizonte de su unidad. En efecto, el propósito es superar la percepción vulgar del cuerpo, en favor de una tematización y una clarificación de su devenir, es decir, una reflexión que pueda considerarse filosófica. Para llevar a cabo una reflexión de esta naturaleza se hace uso de la analítica filosófica de Michel Foucault. Bajo esta convicción, se presentarán las líneas generales de un diálogo Hegel-Foucault en lo referente al cuerpo.

La exposición está organizada en cuatro apartados, en el primero se argumentará en favor de un Foucault crítico, participe de un proyecto filosófico que lo ubica sobre la órbita de Hegel y otros filósofos modernos. Además de hacer explícitos los ejes de esta interpretación de la obra foucaultiana, para ir más allá de los alegatos que hacen del filósofo francés un emisario del posmodernismo. A continuación, se presentará una versión del cuerpo como experiencia, seguido del cuerpo como archivo, y finalmente se plantearán una serie de conclusiones.

Michel Foucault y la referencia hegeliana: más allá del alegato posmoderno

Para llevar a Foucault más allá de los alegatos posmodernos, se puede recurrir a la convicción histórica de Gilles Deleuze,

quien en un texto multicitado señala cuales eran sus pretensiones al leer, escribir y pensar acerca de un filósofo:

...el modo de liberarme que utilizaba en aquella época consistía, según creo, en concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer.²

Así pues, se puede recurrir a Foucault con la intención de problematizar aquello que pareciera natural en el cuerpo, más aún, con la intención de sacar al cuerpo del sueño dogmático al cual ha sido entregado por las ciencias modernas y, por qué no, aventurarse a *penser autrement*³. En estas condiciones, se pone sobre la mesa una lectura que apela a una versión del cuerpo como unidad-racional. Por ningún motivo se pretende encontrar la lectura canónica de este pensador; antes bien, siguiendo su espíritu intelectual y ejercitándose en el uso

de una serie de herramientas filosóficas, no para dar soluciones, ni interpretaciones últimas; sino para reconocer las condiciones que han hecho posible el presente que habitamos. Sin embargo, es necesario clarificar el tipo de lectura que se llevará a cabo sobre Michel Foucault, sobre todo frente a la cantidad de versiones que sobre el filósofo francés se han construido, y en específico en contra de la versión posmoderna que estuvo en boga durante la década de los 90's⁴.

La interpretación que aquí se presenta discrepa de las lecturas que han asociado a nuestro autor con el posmodernismo y el nihilismo. Por el contrario, en cada una de las obras de Foucault está en juego un proyecto filosófico que se sitúa sobre los quicios de la Modernidad. Desde luego, presentar una posición de esta naturaleza implica, al menos, dos desafíos para la razón. En primer lugar, confrontar la habitual designación de las problemáticas filosóficas al referirse a un objeto de estudio condenado por la tradición filosófica al olvido: el cuerpo. En segundo lugar, implica una declaración de principios que enlazan la propuesta de Foucault con el proyecto racional de un esclarecimiento de los procesos de pensamiento que hacen inteligible al mundo, pero en una aplicación concreta sobre el cuerpo, es decir, estudiar el cuerpo desde una perspectiva que pretende determinar los procesos a través de los cuales se ha constituido como experiencia presente.

El problema radica en que nuestro autor fue asociado con movimientos disímiles al proyecto moderno, llegando al extremo de encontrar en él tendencias contrarias al mismo, como portador de ciertos rasgos que lo hacían heraldo y representante de la Posmodernidad⁵. Para señalar un ejemplo, puede considerarse a uno de los principales críticos del pensamiento de Foucault, José Guilherme Merquior, quien evaluaba así el análisis foucaultiano de un tema fundamental como el *apriorismo histórico* y la configuración de *epistemes*:

Pero en Foucault las mutaciones epistémicas son esencialmente arbitrarias. Las *epistemes* se suceden una a otra sin ninguna lógica interna. Además, tienden a constituir bloques de conocimiento radicalmente heterogéneos: la discontinuidad absoluta es la suprema ley interepistémica.⁶

Se trata de una evaluación equívoca punto por punto, pues la filosofía foucaultiana, en su proyecto arqueológico, pretende analizar las condiciones históricas que determinan un cambio de *epistemes*, para explicitar la relación que se traba entre diferentes ellas, misma que es susceptible de comprensión, ya que es la manifestación de una racionalidad diferente, que se expresa en un horizonte discursivo que sustituye a otro.

En ese orden de ideas, la relación interepistémica o el cambio de *epistemes*, no

sería un acontecimiento arbitrario, sino necesario dadas ciertas circunstancias que le corresponde al filósofo analizar y esclarecer. De tal modo, el reto es encontrar la 'lógica interna' que permita comprender el cambio de *epistemes* a pesar de que vistas frente a frente parezcan caóticas, inconexas o totalmente diferentes. Así pues, el filósofo que investiga estas condicionantes, bajo la perspectiva analítica del método arqueológico, se encamina hacia una problematización del suelo epistémico en el que él mismo se constituyó como sujeto, es decir, a una historia crítica del presente que habitamos. Un proyecto de dicha índole puede inscribirse en la tradición filosófica moderna, dentro de lo que podría llamarse de manera general filosofía crítica. Ciertamente el objeto de estudio y los métodos utilizados por Foucault suelen ser profundamente diferentes a los utilizados por la filosofía tradicional; sin embargo, estas diferencias no representan una ruptura o cancelación del proyecto moderno. Afortunadamente, al día de hoy existe una serie de estudios que exploran el entramado metafísico y ontológico que actúa como cimiento de la filosofía foucaultiana.⁷

En una dirección contraria a la que plantea la lectura posmoderna, la joven generación a la que pertenece el filósofo de Poitiers (25') vivió con tanta intensidad las sombras de un hegelianismo del cual nunca pudieron escapar por completo. Su uso doloroso, crítico y apasionado del filósofo

alemán estuvo matizado por el gesto de la confrontación y el conflicto⁸. Michel Foucault reconoce muy bien este desafío, pues el flamante profesor titular del Collège de France señala en su lección inaugural:

Mais échapper réellement à Hegel suppose de l'apprécier exactement ce qu'il en coûte de se détacher de lui ; cela suppose de savoir jusqu'où hegel, insidieusement, peut-être, s'est approché de nous ; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qu'il nous appose et au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs.⁹

Así pues, de acuerdo con Foucault, Hegel siempre nos aventaja un paso, nos espera enfrente con un nuevo semblante, al hilo de una nueva transformación. A través de Didier Eribon, sabemos que la influencia de Jean Hyppolite fue crucial en este sentido. Eribon da noticia de un joven norman que prepara el trabajo correspondiente a su diploma de agregación con una temática por demás hegeliana —esto ocurre alrededor del año 1949—, el trabajo en cuestión proponía una reflexión en torno a la *Phänomenologie des Geistes*, obra fundamental para su maestro Hyppolite y, desde ese momento, también para el alumno¹⁰. En este sentido, es fundamental la contribución de María Luciana Cadahia respecto

a una evaluación de la relación entre Hegel y Foucault. De acuerdo con Cadahia, la relación Hegel-Foucault es de *Auseinandersetzung*, un juego doble de “acercamiento y distanciamiento”. De acuerdo con Cadahia: “Podríamos decir que Foucault continúa a Hegel en un aspecto fundamental, esto es, en la necesidad de mantener un vínculo entre la filosofía y la historia.”¹¹ Otro documento fundamental para comprender la relación Hegel-Foucault es el libro *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*¹², del filósofo mexicano Sergio Pérez Cortés. En dicho libro se puede rastrear un eje teórico que permite realizar una lectura problematizante de Foucault desde Hegel.

Efectivamente, el carácter histórico del pensamiento es el vínculo más evidente entre los dos filósofos, así lo señala Pérez Cortés: “Para ellos la historia no es un incidente externo acaecido al pensamiento. La historia es el itinerario del pensamiento comprendiéndose como razón, experiencia que no es posible evitar porque sin ella la razón no tiene ninguna forma, no sabe nada de sí misma...” Ahora bien, ¿qué implica reconocer el carácter histórico del pensamiento? Implica, por un lado, el hecho de que el pensamiento se encuentra con una exterioridad; pero, además, que a partir de ese encuentro el pensamiento cambia al mismo tiempo que la exterioridad pensada.

Como correlato de esta posición y como uno de los elementos más importantes

de la filosofía hegeliana, destaco su rehabilitación de la libertad a través del reconocimiento de la potencia del pensamiento, de su fuerza motriz y del hecho irreductible e innegable de su labor en el mundo y sobre sí. De acuerdo con este punto, el hombre al hacer uso de su propio pensamiento se reivindica en su mayoría de edad, debido a que, de acuerdo con Pérez Cortés: “Es un único movimiento de reflexión el que los unifica y puesto que es el pensamiento el que determina al objeto y se determina a sí mismo, entonces el pensamiento es determinante del objeto y auto-determinante, esto es impulsado por su propia naturaleza y su propia necesidad, es entonces libre. Para Hegel, el pensamiento es lo verdaderamente libre con la verdadera libertad, es decir, con su otro porque ha subsumido al objeto externo hasta hacerlo suyo.”¹³ Bajo estas condiciones sería inútil seguir pensando el mundo como algo extraño o ajeno al hombre. Antes bien, el mundo es nuestra obra y en él reconocemos nuestros aciertos y errores, “Son ellos, los seres humanos, quienes han producido la totalidad de lo que efectivamente existe.”¹⁴ De tal suerte, las expectativas kantianas encuentran desarrollo y respuesta en la filosofía hegeliana. Lo que en el filósofo de las tres críticas había sido meramente un postulado de la razón, alcanza su realización objetiva en el filósofo de la Fenomenología¹⁵, pues lo que quedaba desvinculado y se percibía como una ruptura entre el pensamiento y

el mundo es reivindicado como unidad; sin embargo, esta unidad no implica ningún dogmatismo que pretenda encontrar las dimensiones absolutas del mundo en una serie de declaraciones previas a su encuentro y confrontación. No se trata de configurar un pensamiento que determine las magnitudes de una verdad trascendental e inamovible, por el contrario, “esta unidad, a veces armoniosa, a veces difícil, y muchas veces fracasada, entre el mundo objetivo y la acción humana, es para Hegel, la única verdad”.¹⁶

Ahora bien, es en este sentido que el proyecto inscrito en la *Histoire de la folie* bien puede significar un diálogo entre la razón y la locura en los términos descritos por Hegel. En todo caso, se trata de un diálogo que se entabla en los términos de una confrontación y un proceso de reconocimiento paulatino. La razón piensa la locura, y al pensarla la transforma en una experiencia diferente. La importancia de este ejercicio de pensamiento radica en que puede desentrañarse esta confrontación de la razón contra sus límites, en el mismo sentido que al estudiar los márgenes de nuestra sociedad encarnados en una serie de experiencias límite, peligrosas e innombrables.¹⁷ Entonces, cuando Michel Foucault emprende el estudio de la locura lo hace con la motivación de determinar, de manera concreta, el proceso a través del cual se constituyó una racionalidad presente que orienta nuestra existencia. Se trata,

una vez más, de una ontología del presente. Según Pérez Cortés, “El presente y su racionalidad tienen la solidez que parecen tener y no son arbitrarios, sino sencillamente el resultado necesario del movimiento histórico que los ha llevado a ser lo que son, y no otra cosa”.¹⁸

Ahora bien, a través del herramental filosófico de Michel Foucault surge una posibilidad de pensar el cuerpo más allá de las concepciones posmodernas, donde no existe un sentido que lo integre en su historia. En contra de Merquior, se puede afirmar dentro del análisis arqueológico que nada está dejado al azar, y el cuerpo no es la excepción. En este momento tenemos, por un lado, la comprensión de su necesidad; por otro, la rehabilitación de su libertad: “En síntesis, el pensamiento es la actividad determinante de los objetos que caen bajo cierta experiencia; y autodeterminante, esto es, la reflexión sobre sí mismo en esa actividad”.¹⁹ Por esta misma razón, una lectura de esta naturaleza permite encarar todas aquellas representaciones trascendentes del cuerpo, es decir, las versiones de un cuerpo pensado a la manera de las esencias inmutables e incorruptibles, a partir de las cuales resultaba, con frecuencia, satanizado y condenado como una amenaza debido a su cambio efectivo.

Con una lectura hegeliana de Foucault es posible pensar al cuerpo en su devenir, clarificar y hacer evidentes los procesos que lo gobiernan y que explican sus

transformaciones, quiebres y rupturas a lo largo de la historia.²⁰ Así pues, ningún momento de la corporalidad debe entenderse como un error o como un estrato primitivo o subdesarrollado de lo que el cuerpo realmente es. Nada más equívoco, pues, no se trata de ubicar cada una de las formas del cuerpo en un registro ascendente guiado por conceptos tales como progreso o civilización, sino de reconocer la racionalidad que implica cada una de sus conformaciones para reconocer las condiciones discursivas y prácticas que han hecho posible nuestra experiencia del cuerpo.²¹

De esta manera, se visibilizan los elementos que integran nuestra autopercepción y comprendemos que ésta se encuentra mediada por una serie de saberes y prácticas referidas a su materialidad, de igual forma, es posible comprender cuál es el juego discursivo que respalda al poder en su sujeción al cuerpo. Con el poder en carne viva, interiorizado, sintetizado en nosotros mismos podemos saborearlo en comandos programados por la escuela y el hospital, por la vigilancia y el castigo, por la gramática y la pedagogía. En medio de todo esto, nuestro cuerpo se abre paso para ser lo que es. Se trata de una síntesis que implica, en cada momento, un largo y penoso proceso a través del cual el poder encajó la mordida sobre el cuerpo; en tanto, los saberes tejieron un aparato de captura y sujeción sobre su carne. En efecto, analizar las transformaciones del cuerpo nos sitúa en un horizonte

de racionalidad que hace inteligible cada uno de sus contornos históricos.²²

Una vez más, las palabras del investigador mexicano como expresión manifiesta de la apuesta que vincula a Hegel con Foucault, con la intención de enfatizar la profunda relación que, a su vez, estas filosofías sostienen con el presente:

Se trata pues de concebir el presente como una necesidad, sin concesiones, esto es, explicar lo que nos hace ser lo que somos (y no lo que “deberíamos ser”), pensar lo que pensamos (y no lo que “deberíamos pensar”), en suma, lo que nos hace tener la experiencia que tenemos.²³

Desde una concepción de esta naturaleza el pensamiento es ejercicio de libertad, reconocimiento de sí mismo en el proceso de pensar el mundo, transformación del mundo a través del pensamiento y transformación del pensamiento al pensar el mundo y, sin embargo, es también un reencuentro con la necesidad habitualmente pensada como extremo opuesto de la libertad. Aquí libertad y necesidad se dan al mismo tiempo, pues, “...para Hegel, la necesidad no está en ‘las cosas’, sino en el esfuerzo que hace el pensamiento por mostrar que tales cosas, que a la conciencia común le parecen contingentes y arbitrarias, si se las reflexiona adecuadamente, tienen una ‘razón de ser’, un sustrato, que el pensamiento reconstruye bajo la modalidad de

‘necesario.’”²⁴ En este momento nos encontramos muy lejos ya de Merquior, quien argumentaba arbitrariedad en el análisis foucaultiano.

Por el contrario, se puede afirmar que a partir de estas líneas maestras el vínculo entre Hegel-Foucault ha sido reconocido en su carácter general, pero a la luz de nuestro objeto de estudio cabe preguntarnos, ¿es posible llevar el vínculo más allá? Es decir, podríamos ensayar un examen de la problemática del cuerpo en virtud del vínculo general descrito hasta este momento.

Cuerpo y experiencia

Uno de los documentos más importantes en lo que se refiere a la comprensión del cuerpo como experiencia es *El individuo, su cuerpo y la comunidad* de Sergio Pérez Cortés, este artículo representa una tentativa por esclarecer las operaciones que el mismo Foucault presentó en sus estudios sobre los procesos de subjetivación²⁵. Para emprender una vía de análisis del cuerpo que sea capaz de superar los obstáculos propios a los planteamientos habituales en términos de sujeto-objeto debemos precisar qué significa ‘experiencia’ y cuáles son sus implicaciones en el terreno de lo corporal.

Cuando se habla de experiencia se refiere a la unidad del pensamiento y un objeto dado, ésta es una unidad que distingue

a un acto reflexivo, pero también se trata de la objetivación del pensamiento, es decir, la transformación del pensamiento al pensar el objeto y, a la vez, la transformación del objeto al ser pensado por el pensamiento. Una comprensión de la experiencia en estos términos señala una opción ante la inmediatez sin sentido postulada por los empirismos, pero también, frente a la abstracción sin referente de algunos idealismos. El cuerpo no es mera representación al filo de los caprichos de una historia en clave progresiva. Por el contrario, en el caso de Foucault podríamos hablar de una analítica de la experiencia que, en el caso del cuerpo, trabaja para determinar las discontinuidades que le sacan de su aparente naturalidad y para demostrar los procesos necesarios en su constitución. De tal modo, el cuerpo es identidad y diferencia, necesidad y libertad, todo al mismo tiempo.

En este sentido, Pérez Cortés aclara: “Con todo, se busca desarrollar en varios sentidos la tesis de que no hay primero un cuerpo, y luego una serie de representaciones que vendrían a imprimirse en aquella materia prima originaria”.²⁶ Realizar un análisis de la experiencia implica, según el filósofo mexicano, “dar un paso más, porque no se refiere únicamente a las categorías, sino que agrega las prácticas, es decir, el horizonte de lo que se hace, el conjunto de modos de manipulación en los que se dibuja aquello que está constituido como

‘real’ para los que intentan pensarlo y dirigirlo, y el modo como éstos se constituyen en sujetos capaces de conocer, analizar y tal vez modificar ese ‘real’”.²⁷

En estas condiciones, el cuerpo se anuncia como el *tópos* donde el pensamiento se manifiesta en su propia confrontación con el objeto y donde tiene lugar la consiguiente transformación del pensamiento y del objeto pensado. De tal suerte, en la articulación del pensamiento con el objeto quedan determinadas las coordenadas de una experiencia condicionada por el cambio, pues, la relación pensamiento-objeto es cambiante y señala, en todo momento, una confrontación que los llevará más allá de sí. Así, desde el horizonte de la experiencia se puede afirmar que no hay cuerpos desnudos, ni pensamiento sin cuerpo, sino unidad cambiante de un cuerpo pensado y de un pensamiento del cuerpo.

Aunque en su análisis, Pérez Cortés, identifica los procedimientos descritos en *Surveiller et punir* y aquellos que el mismo Foucault denominará tecnologías del yo con la noción de biopoder, estableciendo un matiz que los distingue y que los ubica en dos niveles distintos, pues, en el caso de las tecnologías del yo y en *Surveiller et punir* nos encontramos al nivel del cuerpo individual, es decir, en ellos se desarrolla un análisis de los procedimientos a través de los cuales una serie de prácticas y saberes arremeten sobre los cuerpos; en tanto que, en los estudios sobre biopolítica lo que está

en juego es un examen de la vida, de la salud pública y de lo que podría denominarse un cuerpo social; sin embargo, la perspectiva de Pérez Cortés resulta esclarecedora en cuanto a lo que hace a las tecnologías del yo, como manifestación de lo que implica una analítica de la experiencia corporal y, por qué no decirlo, de lo que un cuerpo puede a través del cuidado de sí, la disciplina y otras técnicas.

De acuerdo con Pérez Cortés, “Es posible distinguir dentro de estas ‘tecnologías del yo’, dos grandes series prácticas: por una parte, las prácticas objetivantes sobre el cuerpo, es decir, aquellas que lo hacen su objeto, el receptáculo de su acción, y el objeto de su modelación.”²⁸ Y el segundo tipo, “...una serie de prácticas subjetivantes...” que “...consisten en el mecanismo por el cual el sujeto reconoce simbólica o prácticamente una finalidad, y entonces busca modelar y transformar su cuerpo”.²⁹ En otras palabras, estas prácticas objetivantes y subjetivantes señalan la presencia de una serie de mecanismos y procedimientos a través de los cuales el individuo se reconoce como objeto de su propia acción y, posteriormente, realiza un cuidado de sí con miras a actuar sobre su propio cuerpo, es decir, un análisis que lo ubica como objeto de saber, y como sujeto de sí, todo en aras de una transformación o de un estatus específico.

Entonces, es posible acordar con Pérez Cortés lo siguiente:

La cuestión fundamental es la aparición de una hermenéutica de sí, del desciframiento que se requiere en esta problematización del cuerpo en la medida en que se persigue un fin que se considera verdadero, y la aparición de una estrategia de la manera en que debe moldearse el cuerpo cuando el individuo se somete a ciertas prohibiciones y al conocimiento del cuerpo cuando se autoimpone una serie de exigencias.³⁰

Por tanto, el motivo de una analítica de la experiencia, por demás constantemente referido por el filósofo de Poitiers, consistía en demostrar la engañosa naturalidad de las cosas, es decir, llevar a determinados objetos más allá de su aparente estabilidad y conformidad consigo mismos, sacarlos de su cómodo letargo, echando por la borda toda evidencia acrítica y emprendiendo una reconstrucción de los momentos a partir de los cuales se llegó a constituir una experiencia posible. Se trata de un ejercicio de pensamiento que semeja a un desplante de capas o estratos que se superponen. El pensamiento se atreve a pensar sus propias condiciones y en este atrevimiento se confronta con sus límites y márgenes. En este sentido, Pérez Cortés afirma: “No es una tendencia insana el que la analítica se interese en las vidas marginales, porque es justamente en los márgenes donde se detectan las alteraciones en la normatividad aunque, desde luego, no

todas estas alteraciones están destinadas a perdurar”.³¹

Así, el análisis propuesto discurre por una serie de configuraciones constitutivas del cuerpo que no reclaman una exclusividad o un apego cada vez más acabado respecto a lo que el cuerpo es. Todo lo contrario, cada una de estas experiencias del cuerpo son verdaderas a su modo, y aun así forman parte de un mismo despliegue de la razón en la historia. Una vez más: no hay cuerpos desnudos, ni mucho menos sujetos abstractos de su carne, pues como señala el filósofo mexicano “...el cuerpo siempre está inscrito en algún tipo de experiencia, y por tanto, sólo puede hablarse de transformación y no de un sustento originario.”³²

De tal suerte que, lo que posibilita esta transformación de las experiencias del cuerpo está en su interior, es decir, las condiciones de su transformación están dadas por su auto-movimiento debido a que el cuerpo es el lugar donde se confrontan identidad y diferencia. En otras palabras, el cuerpo es identidad dentro de un horizonte de sentido, pero también es diferencia que le resiste y escapa. Una vez que esta relación dialéctica queda establecida, entonces se comprende el proceso de transformación que puede dar cuenta, por un lado, de la verdad de cada una de las experiencias descritas y, por otra parte, del hecho irreductible del cambio que domina al cuerpo. Ahora, se puede señalar que la unificación

reflexiva de dichas transformaciones, en el momento de identidad, se traduce en una serie de técnicas que configuran los matices y pormenores de una experiencia del cuerpo destinada a transformarse en un momento sucesivo de diferenciación. Una vez más, Pérez Cortés lo señala con mayor precisión:

...la identidad reflexiva del sujeto se logra únicamente en el momento en que la diversidad se integra en una síntesis única. La identidad no incluye al cuerpo únicamente como un género del ser, y requiere, para alcanzarse, del movimiento de reflexión que la integra. No se dirá entonces que el cuerpo es, de suyo, uno con la identidad; a la inversa, es porque el cuerpo es transformado, modelado, disciplinado, a través de una serie de técnicas, que entonces es uno con la identidad de sí del sujeto.³³

En este sentido, la identidad depende del reconocimiento de su condición perentoria, en otras palabras, el momento crucial donde se escapa su propia realidad indica la necesidad de una interiorización reflexiva que configure una forma de sí, que será, de tal modo, verdadera en su necesaria historicidad. Así pues, este ámbito de la experiencia donde se manifiesta el cuerpo es también un ámbito donde se juega una libertad fundamental para el sujeto: la libertad de constituirse

en agente moral. "...en el cuerpo se cuentan los triunfos y las derrotas, los avances y los retrocesos y, finalmente, en el balance del bien y del mal se mide la distancia que separa al sujeto de lo que desea llegar a ser".³⁴

Asimismo, el resquicio que se abre o la distancia que se tiende entre el cuerpo y la norma será tensado por las conformaciones del pensamiento en términos de técnicas y saberes, como por ejemplo la disciplina y la confesión, una técnica y un saber que ciñen al cuerpo en aras de un universo normativo, ante el cual el cuerpo se resiste, manifestando su carácter cambiante en maneras de ser y conducirse diversas a las impuestas por las formas del pensamiento. Las formas del pensamiento (en nuestro caso las prácticas y los saberes históricos) deberán transformarse para llevar a cabo el ajuste y atrapar y capturar estas resistencias o anomalías, y al hacerlo el cuerpo se transformará de igual manera.

De tal forma,

...la evidencia de que el cuerpo es un dato incondicionado y una base necesaria e inamovible de cualquier reflexión, la experiencia opone la certeza de que ambos extremos se modifican: el cuerpo al ser aprehendido-transformado, y el sujeto al transformar las categorías con las que lo piensa.³⁵

Por si fuera poco, la investigación del Dr. Pérez Cortés señala un fondo necesario para la comprensión del cuerpo y su travesía histórica: la razón en la historia. De tal modo, el cuerpo sería una más de las manifestaciones a través de las cuales el hombre se cuenta a sí mismo la historia de su presente, tal como un documento vivo, el cuerpo lleva, ha llevado y llevará sobre sí las huellas del histórico andar de la razón y será, por tanto, un documento vivo que acusa y señala los cruces de las tecnologías y dispositivos que lo atraviesan para darle forma. En este sentido, se puede afirmar que el proceso que domina las transformaciones corporales está determinado por la dialéctica hegeliana y que este es el horizonte hermenéutico al que se apegó Foucault.

Bajo esta perspectiva, el cuerpo puede comprenderse como artefacto y obra de arte, como la dación del hombre hacia sí mismo a través de su pensamiento, así como Hegel señaló en su momento, "Die Einsicht, dass die Natur des Denkens selbst die Dialektik ist, dass es als Verstand in das Negative seiner selbst, in den Widerspruch gerathen muss, macht eine Hauptseite der Logik aus. Das Denken verzweifelnd, aus sich auch die Auflösung des Widerspruchs, in den es sich selbst gesetzt, leisten zu können, kehrt zu den Auflösungen und Beruhigungen zurück, welche dem Geiste in andern seiner Weisen und Formen zu Theil geworden sind".³⁶

El cuerpo es un archivo vivo

No obstante, en lo que se refiere a la aceptación del cuerpo como problemática filosófica el camino no siempre estuvo allanado. Por el contrario, es bien sabido que la concepción peyorativa en torno al cuerpo representó una constante al interior de los esquemas filosóficos y teológicos tradicionales. Quizá el caso más palpable de un rechazo y condena hacia el cuerpo es el asociado al universo religioso, de hecho, se puede afirmar que su influencia e impacto sobre la filosofía antigua y medieval han representado un obstáculo para pensar el cuerpo.

Con frecuencia el cuerpo fue pensado más allá del campo de lo auténticamente filosófico, en cierta manera más allá de lo que es digno de ser pensado por sí mismo, un objeto de estudio secundario cuando no francamente sin importancia, y para el caso de la teología, debido a su relación inherente con el pecado, como un peligro constante para resbalar dentro de las fauces del mal. Hoy sabemos que se trata de una posición ambigua, pues, tanto la filosofía como la teología echaron mano de una problematización del cuerpo para construir sus paradigmas, por ejemplo, el de la confesión. Por otra parte, el cuerpo les permitió y les sigue permitiendo afirmar sus criterios y sus dogmas fundamentales; ante esto, no dudaron, ni dudan en condenarle por enésima vez como sinónimo y

fundamento del engaño, como el estigma que señala la debilidad o el error, en tanto obtienen enormes dividendos de dicha estigmatización.

A pesar de todos los esfuerzos por negar o minimizar el cuerpo, coordinados o no, institucionales o no, el cuerpo nunca ha permanecido en silencio. Si bien relegado, satanizado, subordinado, lo encontramos radicalmente en los discursos que hacían de él objeto de feroces ataques, es decir, en su negación, en su exclusión y, aún más, en su persecución operan las determinantes de una experiencia de su imparable transformación. Así pues, este ir y venir o, si así se prefiere, esta variación histórica puede ser circunscrita a un análisis racional del trabajoso proceso a través del cual, el hombre, se da a sí mismo un cuerpo. Dicha labor es patente a partir de los distintos registros que se materializan en el espesor de sus carnes y en las letras llenas de vida de los discursos que lo hacen inteligible.

De esta manera, en el cuerpo se abre un archivo vivo donde es posible leer infinidad de inscripciones y registros, para decirlo de una manera más clara: el cuerpo es un manifiesto de la razón operante en la historia, así como un registro. A partir de este registro es posible reconocer de manera específica las prácticas y los discursos que lo integran como una experiencia posible. En otras palabras: el cuerpo en su silencioso desplazamiento, en su atroz satanización

y persecución, en la piadosa negación o en la exacerbada búsqueda del placer, salud o belleza, expresa las fuerzas que lo han atravesado y constituido, las fuerzas que le han dado gesto y sentido; pero también señala las estrategias que lo han poblado y le han dado forma, así como los discursos que le dictan sus horizontes de comportamiento y de comprensión. Efectivamente, a lo largo de la historia la gestión y ordenamiento del cuerpo ha variado; pero, precisamente, es a partir de los matices de una labor referencial hacia el cuerpo que podemos comprender las diversas formas de ejercer el poder vigente en cada uno de los momentos de nuestras sociedades.

Como puede verse, una problematización del cuerpo en estas condiciones implica, a su vez, una problematización social desde una perspectiva novedosa, pues, el esclarecimiento de los procesos, las estrategias y los discursos que sujetan los cuerpos nos permitirá comprender un proyecto político fundamental para nuestras sociedades, un proyecto que se ha dado en llamar la administración política del cuerpo.³⁷ De tal forma, los silencios y las voces del cuerpo, los lamentos y las sonrisas, sus miradas y sus gestos, tanto su ordenamiento como sus libertades, serán expresiones inequívocas de una manera de ejercer el poder en el terreno que ha sido denominado microfísico por Michel Foucault. Es precisamente en este sentido que puede comprenderse la famosa frase ahora

slogan del filósofo de Poitiers: *todos somos unos gobernados*.

Por esto, asumir con urgencia estas directrices y ensayar un análisis del cuerpo responde a una voluntad filosófica que pretende comprender su tiempo desde una óptica que va de lo inmediato, lo ceñido, lo que frecuentemente pasa desapercibido porque es, precisamente, lo que somos. ¿Urgencia? No es para menos, pues la encrucijada que nos asiste —el desarrollo explosivo de técnicas y discursos que posicionan al cuerpo en la órbita de un futuro salvaje, potenciado por la imaginación de cineastas y novelistas— nos señala la necesidad de una problematización del cuerpo que entregue como resultado un conjunto de determinaciones capaces de hacer inteligible el proceso que nos ha puesto en el presente que ahora habitamos, una problematización del cuerpo que nos permita, a su vez, esclarecer ese horizonte hacia el cual nos encaminamos de manera vertiginosa. Finalmente, también puede decirse que se trata de un ejercicio que involucra el espíritu de la filosofía en el vector de dos autores como Hegel-Foucault, es decir, un ejercicio que requiere coraje y valor de reconocimiento de nosotros mismos ante la vehemencia del cambio.

En otras palabras, podemos afirmar que el cuerpo es un asunto de gobierno de primera instancia, ya que en lo profundo de nuestros órganos y en la disposición de nuestra piel existe un elemento que va más

allá de nosotros mismos y que describe los perfiles de una auténtica intervención política. Más allá de una experiencia solipsista, el cuerpo nos remite a un horizonte de procesos que someten al sujeto a un trabajo de sí sobre sí, para darse su propio cuerpo en una franca confrontación con los parámetros de su tiempo, ya sean religiosos, técnicos, estéticos o de cualquier otra índole. Cabe señalar que en todo momento somos el resultado de esa lucha en contra de una experiencia límite de lo corporal que, en un momento histórico, determina los límites de lo que un cuerpo es.³⁸ Ante el gobierno de los cuerpos, surge la resistencia como alternativa individual de libertad, y en el resquicio entre estos dos puntos —y de maneras diversas— surgen los hombres con sus rasgos y gestos, como actualizaciones múltiples de esta tensión.

Es necesario insistir en algo que usualmente se da por descontado, pues la percepción habitual del cuerpo lo considera como algo dado, en el orden de lo natural, en tanto que aquí se describe una dimensión distinta de lo corporal, ya que el cuerpo es el resultado de un esfuerzo, de una labor u omisión, y de una confrontación fundamental. El cuerpo se sitúa en el límite de la experiencia natural-artificial, identidad-diferencia, interioridad-exterioridad. Para aclarar este punto, se puede recurrir a la noción de límite (*Grenze-óριζον*) que no señala aquí lo externo o lo ajeno, sino precisamente la negación puesta por el

pensamiento para afirmarse, y en ese sentido el límite se revela como lo más interno al pensamiento mismo, digamos que se trata de su manifestación más corriente y habitual.

Vale aseverar, entonces, que cuando se habla del cuerpo se trata de un cuerpo que nosotros mismos nos hemos dado, visto así, el cuerpo es nuestra obra capital. Quizá bastaría señalar que en cuanto se analiza la problemática realidad del cuerpo, estamos siempre al filo de algo nuevo y, no obstante, todavía reconocible. Tal como el mismo Hegel lo señaló en su momento, estamos convencidos de que algo otro se anuncia ya a cada paso.

Desde esta perspectiva, el proyecto foucaultiano puede entenderse como una tentativa por reconstruir el itinerario del pensamiento en su manifestación histórica sobre el cuerpo, haciendo explícitos los discursos, las técnicas y las prácticas necesarias para tales fines.

Conclusiones

De tal suerte, el análisis del cuerpo que aquí nos ocupa no señala ningún pesimismo de manera dogmática, mucho menos implica un nihilismo programático frecuentemente asociado con los movimientos filosóficos de *fin de siècle*. Al contrario, en el caso específico de Foucault la ontología del presente significa un análisis de las cosas tal cual

son, más allá de una valoración de carácter moral que pudiera indicar una referencia a lo bueno y lo malo, pues el cuerpo es el resultado (necesario) de un proceso del cual podemos dar cuenta, y esto no apela a una valoración trascendente, sino que resalta la capacidad y la posibilidad de *pensarse otra-mente*, para utilizar la fórmula que le gustaba al filósofo francés.

Bajo estos términos, nuestro cuerpo es mucho más que el conjunto orgánico que se manifiesta de manera inmediata a la conciencia vulgar, desde la cual no pareciera haber nada más allá de lo meramente presente, es decir, una constante actualización de un organismo invariable. Ante esta primera experiencia de carácter habitual una serie de interrogantes guiaron mi investigación ¿Será posible que el cuerpo sea algo más que lo que todos somos al saber-nos presentes? ¿Es posible que el cuerpo sea objeto de una serie de transformaciones a lo largo de la historia y, sin embargo, conserve su unidad? Si acaso fuera así ¿será posible ubicar los momentos clave donde emerge una experiencia del cuerpo sobre los límites de otra? Me parece que ahora podemos contestar afirmativamente a estas preguntas.

Como se consignó en su momento, la lectura que aquí se ha presentado se aleja de los ejercicios de interpretación asociados con las perspectivas posmodernas y, también, de aquellos que discurren bajo la línea de un nihilismo exacerbado que conduce

hasta las demenciales posibilidades de una interpretación infinita. Por el contrario, la filosofía que esgrime Michel Foucault se inscribe dentro de la línea de la filosofía moderna, de sus problemáticas y, sobre todo, de una voluntad por reconocer las aventuras de un pensamiento que se atreve a explorar nuevas posibilidades sin tirar por la borda sus compromisos racionales.

El cuerpo presente es una corporalidad en tránsito, nómada, digamos simplemente que se trata de una experiencia que se inscribe en el registro de lo procesal, sobra decir que se trata de una posición radicalmente distinta a las experiencias del cuerpo señaladas tanto por las ciencias humanas, como por la conciencia vulgar, el distanciamiento frente a esas posiciones fue el punto de partida y ahora, finalmente, pueden ser rechazadas. En efecto, somos este cuerpo que se abre en un eterno presente y, no obstante, sigue dominado por la transformación, las intervenciones discursivas y las prácticas que lo llevan más allá de sí, y desde luego, más allá de esa supuesta naturaleza que, desde la perspectiva de la ciencia moderna, sería siempre una y la misma.

Ante una posición de esta naturaleza, podemos concluir que el cuerpo es un organismo, pero además es el proceso necesario para su constitución en objeto de estudio, no sólo para la anatomía y la biología, sino para todas las ciencias humanas que le dictan límites y le asignan destinos insalvables, siempre iguales; en este sentido,

desde la filosofía de nuestros autores es posible reconocer lo siguiente: el cuerpo es una unidad abierta en la cual toda experiencia es posible, a partir de cada uno de los momentos del largo recorrido que el pensamiento ha requerido para determinarlo. Lo cual implica reconocer de manera puntual la racionalidad que integra a cada uno de sus momentos para convertirse, a su vez, en otra distinta, todo sin recurrir a una cancelación del pasado a través de una necia asociación de los momentos antecedentes de una experiencia corporal con el error arrumbado en los registros de lo que la ciencia ha superado. Sabemos que, a partir de la dispersión disciplinaria que se hacía cargo del cuerpo y de un espíritu positivista heredero de una serie de prejuicios sobre el pasado, el cuerpo era minimizado hasta el extremo de pensarlo como un organismo que sucesivamente es reconocido desde múltiples perspectivas acrílicas e inconexas.

A partir de las herramientas foucaultianas es posible ensayar un pequeño, pero poderoso proyecto de liberación, si bien se trata de un proyecto *sui generis*, pues desde esta perspectiva habrá que hendir un espacio para la libertad en nuestro propio cuerpo, antes que en ningún otro sitio; ya que, al reconocer el proceso que nos determina a un nivel tan profundo —como bien lo es el cuerpo— y encontrar su lógica, estamos consolidando las bases para una transformación de la experiencia de

nosotros mismos, por la vía de su comprensión y su esclarecimiento racional o, para decirlo con los términos de Félix Guattari: esta es una tentativa para entablar una auténtica revolución molecular³⁹, es decir, una batalla librada en el espacio micropolítico o, si así se quiere, en ese espacio político capilar, a ras de piel o dentro, muy profundo en nuestros cuerpos. De esta forma, nuestro autor hace patente todo el itinerario ontológico-político en el cual el cuerpo es un auténtico protagonista, un artificio y un portentoso; pero también: plataforma, víctima, herramienta, máquina, y monstruosidad.

Todo esto resulta más significativo en un contexto donde las técnicas de control y vigilancia se endurecen y exploran los límites del sigilo y la seducción, a través de los amplios e insospechados rumbos que la virtualidad y el futuro nos deparan. Bien puede asumirse esta propuesta de Foucault como una estrategia útil para reconocer los periplos del cuerpo en el filo de una nueva aventura, y para encontrar, no solamente aquello que lo limita y constriñe, sino también las posibilidades que se abren desde las mismas tácticas que pretenden gobernarlo todo.

De tal modo, es posible pensar que Foucault sacó al cuerpo del sueño dogmático que las ciencias humanas le habían inducido para bien de sus presupuestos, y para prepararlo a la consolidación de una representación hegemónica. La reivindicación

del carácter histórico del cuerpo como experiencia y, sobre todo, como objeto de estudio trae de refilón la articulación de una mirada política sobre los saberes que reclamaban como objeto exclusivo al cuerpo.

Cuando se hace el recorrido como quien avanza, poco a poco, reconstruyendo al vuelo una auténtica ciencia de la experiencia del cuerpo, se alcanza a distinguir en lo profundo de nuestra piel y en lo inmediato de nuestras entrañas el fulgor de un mecanismo que nos orilla —espantosamente y, al mismo tiempo,

seductoramente— hacia el consumo, hacia la producción, a través de técnicas de hipercontrol y de enajenación totalmente interiorizadas.

Para concluir, puede hacerse patente que la aventura de reconocimiento implica la exposición de las condiciones que hacen posible nuestro cuerpo, esta aventura viene acompañada también de un hermoso alegato por la libertad en clave metafísica: ten la valentía de asumir tu multiplicidad con la potencia de tu pensamiento.



Notas

1. “Pues todo está lleno de pensamiento”, todas las traducciones son propias a menos que se indique lo contrario.
2. Gilles Deleuze, *Conversaciones* (España: Pre-textos, 2006) 13, 14.
3. Sobra decir que se puede pensar en una lectura llena de cuerpo, cuando se habla de sodomías, concepciones, embarazo, creaturas monstruosas como resultado, todos estos elementos señalan, tal como se entiende a la luz de las palabras de Deleuze: leer es una experiencia filosófica donde se juega el cuerpo, una lectura que implica comenzar siendo uno y terminar siendo otro; como ocurre al leer filosofía, el cuerpo está en juego a niveles poco sospechados, de tal suerte que una lectura de esta naturaleza aspira a convertirse en parte del lector, a encarnarse y perseguirle corporalmente esperando que en algún momento llegue a alumbrarse algún resultado.
4. Foucault ha sido caracterizado de mil maneras diferentes, mencionaré tan sólo algunos de los investigadores en México y en el extranjero que han hecho de Foucault ya sea Kantiano, anti-hegeliano, nitzscheano o heideggeriano. Véase: Fernanda Navarro, Oscar Martiarena, Martin Hopenhayn. Estos investigadores asocian el proyecto foucaultiano con las premisas filosóficas de un Nietzsche a quien los biógrafos nos han presentado como objeto del furor, la curiosidad y los halagos más intempestivos del filósofo francés. Véase: Oscar Martiarena, *Estudios sobre Foucault* (México: Universidad Veracruzana, 2005) principalmente el apartado titulado “La verdad inalcanzable”, 49 y ss. La evaluación en torno a Hegel y la relación con Foucault que en este punto es distinta a la que aquí se presenta; por otra parte Fernanda Navarro, “Hacia otra forma de filosofar: desde Foucault y Deleuze”, Universidad Nacional Autónoma de México, Tesis de Doctorado en Filosofía, México D.F. 2000, en especial el apartado “Nietzsche: Su herencia” y “Foucault y Deleuze: Dos filósofos intempestivos”, 10-35 y 36-54, respectivamente, donde se argumenta profusamente el seguimiento foucaultiano de las tesis del autor del Zaratustra; por último, Martin Hopenhayn, *Después del nihilismo de Nietzsche a Foucault* (Chile: Andrés Bello, 1997), en particular el capítulo II, titulado “La vocación emancipatoria de la genealogía de la moral”, donde se presenta una tesis que hace de Foucault prácticamente un divulgador de las ideas nietzscheanas, 25-51.
5. Para una evaluación de Michel Foucault como posmoderno véase el libro de Mauricio Beuchot, *Historia de la filosofía en la posmodernidad* (México: Torres asociados, 2004), particularmente los primeros apartados destinados a quienes el autor considera precursores del posmodernismo, 7 y ss; también véase Charles Winquist y Victor Taylor, *Enciclopedia de la posmodernidad* (España: Síntesis, 2002), en especial el artículo dedicado a Foucault, donde

se le caracteriza como filósofo posmoderno, defensor de una hermenéutica débil y un nihilismo exacerbado. La lectura que se propone es radicalmente distinta, ya que los estudios referidos adolecen de una lectura rigurosa, además de que la bibliografía citada y analizada es incompleta y secundaria.

6. José Guilherme Merquior, *Foucault o el nihilismo de la cátedra* (México: Fondo de Cultura Económica, 1988), 71.
7. Véase el importante estudio doctoral de Luciana Cadahia titulado “Hegel y Foucault. Vida, historia y política”, Universidad Autónoma de Madrid (2012), asesorado por Félix Duque; además de un importante artículo de la misma autora titulado “¿Espiritualización de la zoé y biologización del espíritu? Bíos y positividad en la historia”; por supuesto, el ya clásico estudio de Mariapaola Fimiani, *Foucault et Kant, Critique clinique éthique* (Paris: L’Harmattan, 1998). Donde se estudian los alcances de una ontología del presente desarrollada por Foucault.
8. Uno de los sitios donde es más perceptible la aceptación de Foucault respecto a la presencia del herramental lógico hegeliano en su obra es *L’ordre du discours*, lección inaugural de la cátedra que Foucault asume, en lugar de Hyppolite el gran hegeliano francés, en el Collège de France.
9. Michel Foucault, *L’ordre du discours* (Paris: Galimard, 1971), 74, 75.
10. Noticia referida por Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos* (Argentina: Nueva Visión, Argentina 1995), 142. De manera particular, señala el contenido de una carta de Louis Althusser, donde el gran filósofo marxista recomendaba a Foucault para un puesto de asistente en la Universidad de Besançon y donde Althusser puntualizaba los avances del joven normalien en la redacción de su trabajo final, de acuerdo con dicha carta “Este diploma llevaba por título: La Contribution d’un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l’esprit de Hegel. Desgraciadamente, parece haber desaparecido y en todo caso no se lo pudo encontrar en los archivos de la universidad.” En: Didier Eribon, *Michel Foucault y sus contemporáneos* (Argentina: Nueva Visión, Argentina 1995), p. 416. Según Julián Sauquillo “Jean Hyppolite ha imprimido una insidiosa presencia hegeliana en Foucault. Si bien este hegelianismo es problemático pues Hegel plantea que la locura es un momento en el advenimiento del espíritu como razón, mientras que Foucault no concibe a la locura como una presencia temporal en el advenimiento de la razón, sino como una presencia extraña y silenciosa en el trabajo de la historia para la constitución del mundo objetivo. La dialéctica entre lo mismo y lo otro es un juego omnipresente en la historia.” En: Julián Sauquillo, *Para leer a Foucault* (España: Alianza editorial, 2001), 59.

11. Cadahia, “Hegel y Foucault. Vida, historia y política”, 18. Por si fuera poco, la tesis central del trabajo es fundamental para determinar un acercamiento entre los dos filósofos: “Con Foucault y contra Hegel establecimos una cierta desconfianza concerniente a la inevitable realización de la libertad en la historia. Con Hegel y contra Foucault conservamos cierta convicción sobre la importancia de pensar la naturaleza de las instituciones como lugar de ejercicio de la libertad. Con Hegel y Foucault concebimos la historia como punto de partida para la filosofía.” Cadahia, “Hegel y Foucault. Vida, historia y política”, 19.
12. Sergio Pérez Cortés, *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault* (México: Universidad Autónoma Metropolitana, 2013), 413.
13. Pérez Cortés, Sergio, coord. *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la filosofía política de G. W. F. Hegel* (México: Gedisa/UAM, 2014), 274.
14. Pérez Cortés, *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, 19. Enseguida señala también: “La racionalidad del presente no es un dato de la naturaleza y tampoco es arbitraria: es el resultado necesario de los juegos de dominación y resistencia que la sustentan.” Pérez Cortés, *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, 24.
15. Aunque según la opinión de Oscar Martiarena, el caso de Hegel queda descartado en este punto, pues, a partir de la filosofía hegeliana la verdad es inalcanzable, incluso afirma: “Hegel funda un sujeto cuya verdad se encuentra en todo momento fuera de él” y, posteriormente, “Hegel funda, en la modernidad, la posibilidad de una hermenéutica cuyo objeto es intentar dar cuenta de esa distancia siempre presente, y sin posibilidad de saldarse, entre verdad y desconocimiento, radicada en el movimiento en que la verdad se produce dentro del sistema hegeliano” En: Oscar Martiarena, *Estudios sobre Foucault* (México: Universidad Veracruzana, 2005), 52 y 53 respectivamente. Por el contrario, “Para la filosofía especulativa, la verdad existe y es el objetivo último de la filosofía, pero existe desplegada en el Concepto, en la actividad por la cual el pensamiento alcanza su igualdad con su propia obra, mediante la separación de su diferencia con su otro, con el ser. Pero para lograr esa igualdad, no tiene otro camino que estar en relación permanente con su otro, con el error: por eso Hegel afirma que no hay nada verdadero o falso en y para sí, sino sólo al interior de ese proceso, del Concepto.” Y desde la perspectiva de Hegel-Foucault “... la verdad está inmersa en el cambio incesante de las formas de experiencia, deja de ser imperecedera y un mero deseo, para localizarse en el tumulto de la vida efectiva, donde ella se prueba, se acepta o se rechaza, mientras por su parte el pensamiento ya no es el reflejo mental de una realidad inalcanzable, sino aquello que actúa en la producción y transformación de una realidad que ya no es ‘natural’ ni dada por nadie, sino resultado de nuestra acción”. Pérez Cortés, *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, 149 y 291 respectivamente.

16. Pérez Cortés, *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, 81. Pérez Cortés ya había declarado que “El pensamiento como razón no puede evitar este tortuoso y conflictivo trayecto, porque éste es su propio aprendizaje de sí”. Pérez Cortés, *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, 55. Por su parte, Heráclito había avanzado mucho en este sentido, pues, ya en su momento afirmaba respecto a la armonía: “τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν· καὶ πάντα κατ’ ἕριν γίνεσθαι...” 8 DK.
17. Pérez Cortés, *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, 13, 14. Más adelante señalará: “La racionalidad es ella misma, por tanto, una lucha permanente entre razones”. Pérez Cortés, *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, 25.
18. Pérez Cortés, *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, 16.
19. Pérez Cortés, *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, 286.
20. Pérez Cortés lo reconoce en el caso de Foucault, “La genealogía de Foucault, por su parte, se propuso mostrar que, aun si el individuo puede elevarse por encima de ellos, su conciencia subjetiva es resultado de procesos que no gobierna, que tienen como objetivo modelarla como un vector en un juego de fuerzas, y es resultado de ese régimen, y ninguna otra cosa”. Pérez Cortés, *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, 17.
21. La rehabilitación hegeliana del papel de la negatividad en la experiencia de la conciencia están de fondo en los análisis foucaultianos, “Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag also wohl als ein Spielen der Liebe mit sich selbst ausgesprochen werden; diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadheit herab, wenn der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt”. en: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Leipzig: Verlag, 1907), 13. Por su parte, Pérez Cortés señala: “La tarea de la filosofía no es asumir sin crítica los progresos de la racionalidad presente, sino detectar lo que en éste es ya irrenunciable en el concepto de humanidad y los obstáculos que no hacen más que contrariarlo y posponerlo”. Pérez Cortés, *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, 27.
22. Es inevitable referir una vez más a Hegel, pues, ciertamente cada uno de los momentos a través de los cuales discurre el cuerpo en su realidad son racionales y en su racionalidad son también reales, cfr., Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Verlag von* (Leipzig: Felix Meiner, 1911), 14, donde señala: “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.”
23. Pérez Cortés, *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, 18.
24. Pérez Cortés, *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*, 145.
25. El artículo en cuestión fue publicado en la revista *Alteridades* 1, núm. 2, 1993, 13-23. Posteriormente presentaría una ampliación de esta misma problemática en: “Foucault y la experiencia”, ensayo que figura en la compilación a cargo de Teresa Martínez Terán, *Escritos*

filosóficos veinte años después de Michel Foucault (México: Ediciones sin nombre-BUAP, 2005), 23-48.

26. Pérez Cortés, “*El individuo, su cuerpo y la comunidad*”, 14.
27. Pérez Cortés, “*El individuo, su cuerpo y la comunidad*”, 14.
28. Pérez Cortés, “*El individuo, su cuerpo y la comunidad*”, 14.
29. Pérez Cortés, “*El individuo, su cuerpo y la comunidad*”, 15.
30. Pérez Cortés, “*El individuo, su cuerpo y la comunidad*”, 15.
31. Pérez Cortés, “*El individuo, su cuerpo y la comunidad*”, 16.
32. Pérez Cortés, “*El individuo, su cuerpo y la comunidad*”, 18.
33. Pérez Cortés, “*El individuo, su cuerpo y la comunidad*”, 18.
34. Pérez Cortés, “*El individuo, su cuerpo y la comunidad*”, 21. Más adelante lo señala de manera explícita: “el cuerpo es un ejercicio de autodeterminación y, por tanto, de libertad”. Pérez Cortés, “*El individuo, su cuerpo y la comunidad*”, 22.
35. Pérez Cortés, “*El individuo, su cuerpo y la comunidad*”, 21.
36. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Berlin: L. Heimann Verlag, 1870), § 11.
37. “En fin la procedencia se enraíza en el cuerpo. Se inscribe en el sistema nervioso, en el aparato digestivo. Mala respiración, mala alimentación, cuerpo débil y abatido respecto al cual los progenitores han cometido errores; cuando los padres cambian los efectos por la causa, creen en la realidad del más allá o planean el valor de lo eterno, es el cuerpo de los niños quien sufrirá las consecuencias... El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras el lenguaje los marca y las ideas lo disuelven), lugar de disociación del Yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia y a la historia como destructor del cuerpo”. Michel Foucault, *Microfísica del poder* (España: La Piqueta, 1991), 14, 15.
38. Las hermosas palabras de Bonito Oliva, citado por Mariapaola Fimini, lo señala en los siguientes términos: “Por lo que el cuerpo es en sentido propio límite (Grenze), no porque ofrezca resistencia y oposición, sino porque es el punto en el cual se reverbera la profundidad de un interno sobre la superficie externa... el cuerpo es, por lo tanto, la obra, por excelencia del hombre, su obra de arte que debe comunicar justamente porque va más allá de la impotencia de la naturaleza, investida por la original fuerza metamórfica del espíritu”. Posteriormente la misma Fimini concluye: “El cuerpo como obra de sí mismo reenvía, por lo tanto, a un modo del obrar más cercano a la techne antigua y a la Kunst kantiana —como quería Foucault—, a una modalidad del hacer que no se objetiva en la cosa común o en la

‘cosa misma’, la ‘cosa así como está’, die Sache selbst, sino que está, así como la pura negación, un obrar contenido donde el sujeto agente no posee nada y la puesta en obra de lo real, como se decía, es sólo un extracto de sí y una porción del mundo. En este sentido, el cuerpo —para Hegel—, se hace obra a través de un ‘vigilarse, que no puede ser acerado en la inalterabilidad de un dato’. En: Mariapaola Fimiani, *Erótica y retórica. Foucault y la lucha por el reconocimiento* (Argentina: Herramienta, 2008), 40.

39. Para una noticia más detallada de lo que implica una revolución molecular véase: Félix Guattari, *Les années d’hiver 1980-1985* (Paris: Les prairies ordinaires, 2009); también: Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolitiques* (Paris: Seuil, 2007).

Bibliografía

- Beuchot, Mauricio. *Historia de la filosofía en la posmodernidad*. México: Torres asociados, 2004.
- Corbin, Alain. *Histoire du corps*. Paris: Seuil, Paris, 2005.
- Deleuze, Gilles. *Conversaciones*. España: Pre-textos, 2006.
- Eribon, Didier. *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Argentina: Nueva Visión, 1995.
- Fimiani, Mariapaola. *Erótica y retórica. Foucault y la lucha por el reconocimiento*. Buenos Aires: Herramienta, 2008.
- Foucault, Michel. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972.
- Foucault, Michel. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1987.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits 1. 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001.
- Foucault, Michel. *Le pouvoir psychiatrique*. Paris: Gallimard, 2003.
- Foucault, Michel. *L'ordre du discours*. Paris: Galimard, 1971.
- Guattari, Félix. *Les années d'hiver 1980-1985*. Paris: Les prairies ordinaires, 2009.
- Guattari, Félix y Sueli Rolnik. *Micropolitiques*. Paris: Seuil, 2007.
- Hawthorne, Wilder Harris. *History of Human Body*. New York: Henry Holt and Company, 1909.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1911.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Leipzig: Verlag, 1907.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Berlin: L. Hei-
mann Verlag, 1870.
- Hopenhayn, Martin. *Después del nihilismo de Nietzsche a Foucault*. Chile: Andrés Bello, 1997.
- Mandressi, Rafael (2012). *La mirada del anatomista; disecciones e invención del cuerpo en occidente*. México: Universidad Iberoamericana, 2012.
- Martiarena, Oscar (2005), *Estudios sobre Foucault*, Universidad Veracruzana, México, 2005.
- Merquior, José Guilherme. *Foucault o el nihilismo de la cátedra*. México: Fondo de Cultura Eco-
nómica, 1988.
- Morey, Miguel. *Para leer a Foucault*. Madrid: Alianza editorial, 2001.
- Pérez, Cortés, Sergio. *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault*. México: Universidad Autó-
noma Metropolitana, 2013.
- Pérez Cortés, Sergio, coord. *El telos de la modernidad. Dos estudios sobre la filosofía política de G.
W. F. Hegel*. México: Gedisa/UAM, 2014.

Sauquillo, Julián. *Para leer a Foucault*. España: Alianza editorial, 2001.

Taylor, Victor y Charles Winquist. *Enciclopedia de la posmodernidad*. España: Síntesis, 2002.

Terán, Teresa Martínez. *Escritos filosóficos veinte años después de Michel Foucault*, México: Ediciones sin nombre-BUAP, 2005.

Artículos

Pérez Cortés, Sergio, “El individuo, su cuerpo y la comunidad”, *Alteridades* 1, núm. 2, 1991, pp. 13-23.

LA *PERFORMANCE* COMO EXPERIENCIA DE VIDA

Estudios sobre *performance art*¹

Martha Gabriela Mendoza Camacho²

El Colegio de Morelos

-
1. Publicado originalmente en el libro de actas *EX±ACTO. VI Congreso Internacional de investigación en artes visuales aníav 2024*. Valencia, (España: Universitat Politècnica de València; edUPV; Editorial Universitat Politècnica de València, 2024).
 2. Escritora, artista y docente. Doctora en Imagen, Arte, Cultura y Sociedad, maestra en Creación Artística, maestra en Estudios de Literatura Mexicana, licenciada en Letras Españolas. Docente e investigadora en las áreas de lengua y literatura, arte, educación y cultura. Realizó una estancia académica en la Université Nouvelle Sorbonne Paris III y una movilidad estudiantil en la Université de Caen Basse Normandie. Profesora en El Colegio de Morelos y el Centro Morelense de las Artes de Cuernavaca, Morelos. Perteneció al Sistema Nacional de Investigación. Premios: ganadora del Certamen Nacional de Cuento UACAM 2023, ganadora del concurso Obra Inédita 2022 en la categoría de dramaturgia y ganadora del PECDA 2022 en la categoría de teatro como artista con trayectoria.

El objetivo del presente trabajo es exponer el concepto de “situacionismo” usado por Rocío Boliver para su pedagogía y su propuesta artística y el cual expande hasta su vida cotidiana. Desde una perspectiva semiótica y social, específicamente de los *performances studies* se considera que la subjetividad del artista está estrechamente vinculada al contexto social del cual forma parte y resulta importante para entender con mayor precisión el mensaje estético o la intención que se quiere expresar en su obra. En el caso de la *performance art*, la subjetividad del performer entra en relación con la del espectador o testigo y éste se ve en la tarea de decodificar, intersubjetivamente, lo percibido en la pieza performática. De esta manera, se producen dos tipos de procesos: por un lado, la *performance* suma al imaginario de la historia del arte al producir códigos, intenciones y expresiones artísticas que normalmente no tenían un lugar dentro de este mundo y que por el espacio en el cual suceden o la duración de

las acciones, pueden estar vinculadas a acciones socioculturales, a veces cotidianas. Por otro lado, una vez instaurada la expresión performática, sucede lo que Richard Schechner llama “la conducta restaurada” en la cual, se afianza como una nueva expresión social y se incorpora a la memoria colectiva, tomando un lugar dentro de la esfera artística. Se propone observar cómo la subjetividad del artista de *performance* se encuentra vinculada con un proceso social que le permite experimentar la vida misma como una experiencia artística. Vive en “modo *performance*”, es decir, la forma de vestir, de hablar, de presentarse personalmente, está ligada a su propuesta artística.

Metodología

La metodología que se sigue es cualitativa, esto es, de manera descriptiva y argumentativa, se demuestran consideraciones interdisciplinarias que permiten estudiar

a la *performance art* no sólo como una expresión artística, sino también como una experiencia de vida. Esta investigación se deriva de un trabajo de investigación doctoral previo¹ y se toman en cuenta estudios provenientes de la semiótica general, en particular la de los espectáculos; así como estudios de las ciencias sociales, específicamente etnográficos; y consideraciones estéticas sobre el arte contemporáneo. Aunque no se profundizará en cada una de las teorías, se presenta un análisis a partir de los resultados del trabajo referido, enfocado en el concepto de “situacionismo” propuesto por la artista Rocío Boliver.

Desarrollo

Los situacionismos de Rocío Boliver

Para comenzar, se cita un fragmento extraído del *Manifiesto* de la artista, el cual se puede encontrar en su página de internet:

Soy francamente dichosa cuando logro enmudecer a los que miran o escuchan o sienten lo que hago. Feliz de borrar sus estúpidas sonrisas de comercial, de tirarlos de sus baratos andamiajes y verlos caer y revolcarse en el vacío sin saber de dónde agarrarse, no les enseñaron este juego.

Electroshocks que aplico a las mentes dormidas, alienadas, que esperan que los divierta, que ilusamente cortejan con el

cosquilleo del morbo y terminan apaleados, rebasados, mudos idiotas).²

Rocío Boliver es una artista mexicana cuyo trabajo de *performance* se ha desarrollado desde 1995. Su labor en el ámbito de la cultura y el arte en México no ha tenido el eco que debería al ser una artista con amplia trayectoria, y esto se debe, en gran parte, a su singular forma de expresión confrontante a través del dolor y del sexo explícito. Para Rocío, de espíritu futurista y dadaísta, el arte debe provocar a las personas sacándolas de la “mentira cotidiana” con acciones que parezcan “bofetadas”. El arte de Rocío es provocativo, reivindicativo y catártico, no sólo para la artista, quien lo realiza con la intención de: “Aventarme de lleno a la locura y poder salir no sólo ilesa sino más lúcida, más cuerda”,³ sino también, para el espectador.

La artista mencionada ha desarrollado este tipo de pensamiento no sólo en sus *performances* sino también en su propuesta pedagógica y en su vida misma. En el taller llamado *Pensar para dejar de pensar y accionar*, el cual ha desarrollado en múltiples ciudades y países, la artista pone en práctica las ideas aquí expuestas. Para Rocío Boliver es importante que el cuerpo se exprese de manera natural e impulsiva, casi de manera inconsciente, a partir de exponerlo a situaciones que lo lleven a moverse y a actuar de manera inmotivada. Para ello, la artista desarrolla varias actividades cuyo

objetivo es llevar a los participantes a actuar de dicha manera. Una de las dinámicas que propone es el “situacionismo”, al cual describe como la creación de acciones que rompen con la rutina cotidiana. Este tipo de acciones se pueden realizar en cualquier momento y espacio. La consideración de este tipo de dinámicas fue influencia del desarrollo artístico de Rocío con el maestro Juan José Gurrola.

Para comprender con mayor precisión el concepto de “situacionismo”, creo conveniente contextualizar el panorama artístico que antecede a la artista estudiada, especialmente el contexto de su maestro. Juan José Gurrola (1935-2007), fue un director, actor y artista multifacético que se desarrolló de la década de los sesentas hasta comienzos del 2000, siendo parte de un grupo y contexto artístico muy peculiar en México. Como señala María de Alvarado Chaparro⁴ (2000), en primer lugar, se tiene la influencia del arte de vanguardia y del movimiento Fluxus, lo que desató una serie de propuestas experimentales, como es el caso de los grupos de artistas como Los Hartos, encabezado por Mathias Goeritz o el movimiento de “Poesía en voz alta” promovido por Juan José Arreola. Del mismo modo el arribo de Alejandro Jodorowsky, quien radicó en nuestro país entre los años de 1960 a 1972, fue fundamental para transformar la escena teatral y artística con sus “efímeros pánicos”, los cuales consistían en acciones que podían ser consideradas “no

teatrales” debido a los medios y la conceptualización requeridos: “Todo es teatral y nada lo es. Los límites entre el ‘efímero’ y la realidad se harán tan ambiguos como los límites entre pintura y escultura”.⁵ También, es importante considerar el trabajo desarrollado en Europa por los Situacionistas, grupo de artistas liderados por Guy Debord, quien en su manifiesto de la Internacional Situacionista convoca a realizar acciones con la finalidad de desarticular y cuestionar la alienación e injusticia social.⁶

Si bien la principal intención de Rocío no es como tal criticar al sistema político y social, la forma en la cual los integra a su proceso creativo la han llevado a considerar la vida como un gran situacionismo en la cual busca generar experiencias únicas, irrepetibles, efímeras y que rompen con la cotidianidad. En sus *performances* imprime estos mismos elementos, sin embargo, interesa hablar de su vida cotidiana, de la expansión que ha tenido su propuesta poética en su día a día. Puede parecer fácil crear una situación a partir de lo vivido diariamente, sin embargo, requiere de una creatividad y un manejo de la situación para poder llevarla a cabo con éxito, es decir, sin que las personas con las que se interactúa o que son testigos, se den cuenta de que es algo intencional y, algunas veces, ficcional.

A continuación, se describe un situacionismo que se presenció con la artista:

Ocurrió en 2018, en un comedor o restaurante de truchas que se encuentra

en el bosque de Cuernavaca, Morelos. Era un domingo y al lugar llegó un equipo de fútbol a celebrar su éxito. Los jugadores estaban contentos y pusieron música, entonces estaba de moda la canción “El pasito perrón” interpretada por el grupo Dinastía Mendoza que se volvió viral debido a que una persona grabó un video con la figura de un niño Dios bailando dicha canción. El video del niño Dios se replicó con personas, es decir, en lugar de bailar a un niño Dios, se bailaba a una persona, la cual era cargada mientras mantenía una postura, sobre todo en las manos, como la del niño Dios⁷. Entendiendo este contexto, lo que ocurrió aquel día fue que Rocío, aprovechando la música, se dirigió a los jugadores, los felicitó por su éxito deportivo y los instó a que la cargaran como al niño Dios⁸, mientras sonaba la canción. Al principio, los jugadores se lo tomaron como broma y no accedieron a tal solicitud, sin embargo, Rocío logró que todos y cada uno de ellos (incluyendo a uno que había tenido una lesión muscular) la cargaran y la bailaran.

Los situacionismos de Rocío están encaminados a que las personas interactúen con ella y en múltiples veces involucran el tema sexual, desde expresiones lingüísticas, hasta hechos concretos. Así pues, es posible observar cómo la propuesta situacionista de Rocío Boliver responde a una serie de ideas desarrolladas a partir de la introducción del arte de vanguardia en México y las acciones denominadas por Josefina Alcázar (2005)⁹

como “Protoperformances”, aunque para Rocío este tipo de actividad se ha convertido en una forma de experimentar la realidad.

La performance como experiencia de vida

Aunque se ha constatado que muchas y muchos artistas de *performance* encuentran en este arte una forma de vivir y de experimentar la vida al considerar cada aspecto de la misma como una experiencia estética, nuestro objetivo no es generalizar esta percepción, sino, a partir de la propuesta de La Congelada de Uva, entender cómo se desarrolla esta inquietud o “acto performático”.

En las ciencias sociales hay una tendencia a hacer uso de la terminología tomada del teatro para explicar las dinámicas sociales. Desde esta perspectiva, el individuo que se encuentra dotado de una manera singular de entender la realidad, adquiere sus conocimientos a partir del comportamiento social, construyendo su identidad a partir o respecto del otro. Desarrolla sus capacidades cognitivas de acuerdo a su entorno. De esta manera, utilizar las palabras como “*performance*” o “representación”, “actor” o “testigo”, así como “rol” y “escena” para hablar metafóricamente de las relaciones intersubjetivas que explican el comportamiento social, ha dotado de un carácter “performativo”¹⁰ a “todo” lo que el individuo realiza y cito a Gay McAuley, investigador de *Performance Studies* en la Universidad de Sidney: “Hay una performatividad

inherente en la mayoría de las actividades comprometidas por los seres animados (y a veces por algunos inanimados).¹¹

Tomando en consideración las aportaciones de los estudios sobre *performance*, en los cuáles se analiza cada acción social como una *performance*, se considera que la *performance art* es una expresión híbrida que comparte elementos de otros espacios como las artes visuales y plásticas, las artes escénicas y la vida misma. En el ejemplo que presento de situacionismo, este resultado parece obvio. Sin embargo, dicha consideración lo vuelve complejo pues da paso a interpretaciones y críticas sobre la relevancia de dicha expresión artística. Considerar a la vida misma como una experiencia artística responde a una estética expandida presente en el arte contemporáneo.¹²

Como sujeto actante en el arte contemporáneo mexicano, el objeto u objetivo de la artista consiste en provocar, desconcertar, “dar una sacudida” al espectador o testigo. Dicho objeto tiene un alcance performativo, es decir, se inserta dentro de la esfera social como una acción posible que tendrá una dinámica en el contexto que se presenta. En el caso de Rocío, su propuesta artística provoca muchas veces sorpresa, repulsión, incomodidad y, sobre todo, poca aceptación. Esto debido a los temas que trabaja y la forma en la que los expresa, haciendo uso del dolor, de lo escatológico y de lo sexual de manera constante y persistente. La poca aceptación del trabajo de

Rocío se puede comprobar en las reacciones desencadenadas por sus acciones entre las que se encuentran: abucheos, violencia contra la artista, censura y cancelación de sus *performances*. Sin embargo, sus acciones existen y son posibles en el mundo del arte contemporáneo tanto en México como en el extranjero (donde ha sido más reconocida) debido al contexto mismo en el cual se desarrolla la artista, quien subjetivamente defiende y desarrolla su *poiesis*.

En una investigación doctoral previa, quien escribe, desarrolló una propuesta de análisis semiótico para la *performance art* en donde se consideraron aspectos sintácticos, semánticos y pragmáticos de su sistema de signos. En los aspectos sintácticos se consideran los elementos estudiados desde la semiótica de los espectáculos como: espacio, tiempo, acción, vestuario, etc. En el ámbito pragmático se considera el alcance social que tiene la acción y se toma en cuenta el concepto de “conducta restaurada” de Richard Schechner. En el aspecto semántico, además de los elementos propios del evento y su interpretación o significación simbólica, se tomó en cuenta a la subjetividad como parte esencial para comprender la propuesta creativa.¹³

Alfred Schutz en su libro *El problema de la realidad social* (1979) define a la subjetividad como el “mundo del sentido común” el cual da por sentado que hay un espacio-tiempo que todos compartimos como sociedad humana. Sin embargo, cada

persona tiene su propia percepción de la realidad. Es por eso que el autor propone algunos puntos significativos que conforman la subjetividad individual: a) una situación biográfica, es decir la experiencia propia de la persona, b) el acervo de conocimiento a mano, desarrollado por la estructura social y la posición específica del individuo y c) las coordenadas de la matriz social, “Mi aquí actual es mi punto de partida desde el cual me oriento en el espacio”.¹⁴

A partir de lo anterior, es posible afirmar que el desarrollo de la *performance* también depende del contexto en el cual se sitúa y si la expresión artística, a pesar de ser confrontante para el espectador o testigo, sigue presentándose en el panorama del arte y de la sociedad en general, esto es debido a una “reestructuración” intersubjetiva a partir de la experiencia compartida. La decisión de Rocío Boliver por considerar el situacionismo y vivir la performance como experiencia de vida depende de la propia experiencia de la artista, sin embargo, lo que ha llevado a la artista a desarrollar dicha postura es su interacción con su contexto, con el otro. Para Schutz, la intersubjetividad es un concepto clave para explicar la vida cotidiana.

La forma en la cual se construye un puente para vincular los postulados de Schutz y la instauración de una forma creativa es a partir del concepto “conducta restaurada” propuesto por Richard

Schechner¹⁵ (1984). Esta se conforma de “secuencias de conducta” y la define como un comportamiento que ya está dado en la subjetividad de la vida social, una “conducta fija”. Se expresa de manera simbólica y reflexiva “el yo puede actuar en otro o como otro”.¹⁶ El concepto de restauración compete tanto al performer como al espectador, este último reconstruye un objeto: “la imagen que emerge en una zona liminal común con aquella del operador”.¹⁷ En cuanto al artista, el comportamiento restaurado implica una recreación de sí mismo, su cuerpo-texto se reinventa y pasa “del yo narcisista al yo representativo”.¹⁸

La restauración de la conducta es la manera “simbólica y reflexiva” según la cual Schechner explica la función del *performance*. En un evento performático el cuerpo representa la realidad, según Aristóteles en su *Poética*, es el objeto mimético. “El yo puede actuar en otro o como otro; el yo social o transindividual es un rol o conjunto de roles”.¹⁹ Aunque los situacionismos de Rocío Boliver no necesariamente son documentados, y en el caso del expuesto en este trabajo ha sido presenciado por pocas personas, funcionan a un nivel personal, es decir, la artista los integra a su propia forma de entender no sólo el arte sino también la vida misma y esto impacta en la manera en la cual se concibe y se difunde el arte de La Congelada de Uva en un sistema social.

Conclusiones

Si bien, en este trabajo únicamente nos hemos centrado en la artista Rocío Boliver y en su propuesta situacionista, la teoría social que se tocó, tiene como objetivo, abrir una reflexión acerca de la percepción estética que se encuentra inherente en el artista del *performance*, quien, al realizar una expresión artística híbrida, vive constantemente en estado de *performance*. Definimos el estado de *performance* como una disposición sensible para observar y percibir cada experiencia vivida como una

expresión artística y creativa en la cual se puede participar de manera activa o pasiva.

En el caso de Rocío Boliver, el estado de *performance* se encuentra constantemente activo en la artista, quien busca experiencias extracotidianas y quien motiva la participación activa. Si bien, este tipo de experiencia es efímera y casi imposible de documentar, su consideración se logra apreciar entre artistas de *performance* y en artistas del ámbito escénico, quienes constantemente se prestan al juego creativo y a la creación de situacionismos.



Notas

1. Para conocer con mayor profundidad la investigación referida, se puede consultar el artículo “Los actos del cuerpo: hacia una poética del arte acción” publicado en las actas del congreso Fugas e interferencias 2020.
2. “Manifiesto”. Rocío Boliver, La congelada de uva, Rocío Boliver, 2023.
3. Boliver Rocío. “Manifiesto”.
4. Chaparro, Dulce María. *Performance en México (Historia y desarrollo)*. (Tesis de licenciatura en Artes Visuales, UNAM, ENAP, 2000).
5. Alejandro Jodorowsky. *Hacia el “efímero” pánico. ¡Sacar el teatro del teatro!* (El gran pan, 1981) p. 27.
6. Debord Guy y Gallitzio Pinot. *Internacional situacionista. Abolición del trabajo alienado. Textos completos en castellano de la revista*. (Madrid: Literatura Gris, 1999).
7. Este fenómeno puede ser percibido como una *performance* social.
8. Si bien en el situacionismo Rocío, la referencia con el niño Dios no es intencional, resulta significativa pues en una *performance* anterior y bastante reconocida de la artista titulada *¡Cierra las piernas!* (2003) ella usa una figurilla que introduce a su vagina.
9. Alcazar, Josefina y Fuentes Fernando *Performance y Arte-acción en América Latina*. (México: Ediciones sin nombre, CITRU, 2005).
10. En este trabajo se diferencia entre “performativo” y “performático”, relacionando el primer concepto al ámbito de las ciencias sociales y el segundo con el arte.
11. McAuley, Gay. Título. (2010, párr. 4)
12. Perniola, Mario. *El arte y su sombra*. (Madrid: Cátedra, 2002).
13. Mendoza, Martha. *La semiótica del arte acción. Propuesta metodológica del performance art aplicada en la obra de arte de Lorena Orozco Quiyono*. (Tesis Doctoral, UAEM, 2012).
14. Schutz, p. 20.
15. Shchechner, Richard. *La teoría del performance 1970-1983*. (Italia: Bulzoni, 1984).
16. Shchechner, “La teoría”, p. 37.
17. Shchechner, “La teoría”, p. 36.
18. Shchechner, “La teoría”, p. 37.
19. Shchechner, “La teoría”, p. 35.

Fuentes de investigación

- Alcazar, Josefina y Fuentes Fernando. *Performance y Arte-acción en América Latina*. México: Ediciones sin nombre, CITRU, 2005.
- Boliver, Rocío. "Manifiesto". Rocío Boliver, La congelada de uva. Fecha de consulta: 2023. <https://www.boliverrocio.com/es/about>
- Chaparro, Dulce María. *Performance en México (Historia y desarrollo)*. Tesis de licenciatura en Artes Visuales, UNAM, ENAP, 2000. URL.
- Debord Guy y Gallitzio Pinot. *Internacional situacionista. Abolición del trabajo alienado. Textos completos en castellano de la revista*. Madrid: Literatura Gris, 1999.
- Helbo, André. *Semiología de la representación*. Barcelona: Gustavo Gili, 1978.
- Jodorowsky, Alejandro. *Hacia el "efímero" pánico. ¡Sacar el teatro del teatro!*. País: El gran pan, 1981.
- McAuley, Gay. *Performance Analysis: Theory and practice*. University of Sydney, 1998.
- Mendoza, Martha. *La semiótica del arte acción. Propuesta metodológica del performance art aplicada en la obra de arte de Lorena Orozco Quiyono*. Tesis Doctoral, UAEM, 2012.
- Pavis, Patrice. *Dictionnaire du Théâtre*. Paris: Messidor/Éditions sociales, 1987.
- . (2000). *El análisis de los espectáculos*. Barcelona: Paidós, 2000.
- Perniola, Mario. *El arte y su sombra*. Madrid: Cátedra, 2002.
- Ryngaert, Jean Pierre. *Introduction a l'analyse du théâtre*. Francia: Nathan, 2002.
- Shchechner, Richard. *La teoría del performance 1970-1983*. Italia: Bulzoni, 1984.
- Schutz, Alfred. *El problema de la realidad social*. Argentina: Amorrortu editores, 1979.
- Ubersfeld, Anne. *Semiótica Teatral*. Madrid: Cátedra, 1993.

EL MOVIMIENTO ZAPATISTA Y SU RELACIÓN CON LA LENGUA NÁHUATL ¹

Baruc Martínez Díaz²
El Colegio de Morelos

-
1. Publicado originalmente en *Tierra Adentro* (México: Secretaría de Cultura del Gobierno de México, 2019).
 2. Es chinampero originario de San Pedro Tláhuac. Licenciado, maestro y doctor en Historia por la UNAM. Es hablante, traductor, poeta y profesor de náhuatl.

*“...ihcon tictlanizqueh neca huey tlana-
huatille ipehualoni tlalle, libertad ihuan justicia
(...así ganaremos ese gran mandato de los
principios de tierra, libertad y justicia)”¹*

La historiografía zapatista ha oscilado entre dos vertientes interpretativas: por un lado, los que ligán al movimiento suriano como uno más de los eslabones (si bien de mayúscula importancia) en la lucha de resistencia secular de las comunidades indígenas por la defensa de su territorio y de su autonomía; por el otro, aquellos que lo caracterizan como un movimiento campesino, asentado en una región con una larga tradición histórica, pero mestizo a final de cuentas. La primera tradición hermenéutica fue fundada por Jesús Sotelo Inclán, y la segunda la inauguró John Womack Jr. Sin embargo, en lo que unos y otros están de acuerdo es que el zapatismo, en general, y Emiliano Zapata, en particular, no tuvieron relación alguna con la lengua náhuatl, salvo en un esporádico episodio, que más que una constante fue una excepción: la emisión de dos manifiestos en náhuatl en 1918.

Estos polos interpretativos continúan vigentes hasta nuestros días. La visión de Womack sigue presente en los trabajos

de Felipe Ávila, quien ha afirmado que el zapatismo es un movimiento mestizo, con cierta presencia indígena, pero al final mestizo, por lo cual no puede ser interpretado como expresión indígena de la Revolución. Por el otro lado se encuentra Francisco Pineda, quien en todos sus trabajos ha tratado de mostrar, desde la larga duración, cómo la civilización mesoamericana se encuentra muy presente al interior de las filas surianas, y en específico su variante náhuatl.²

El punto de partida para negar la presencia del náhuatl en Zapata y el movimiento suriano se encuentra en una afirmación de Jesús Sotelo, según la cual cuando en 1909 Emiliano recibió los documentos antiguos de Anenecuilco de manos de los ancianos que entonces le entregaban el cargo, este se dio cuenta de que un mapa contenía glosas en náhuatl, así, queriendo saber el significado de su contenido, envió a Tetelcingo —pueblo bien conocido por su dominio del náhuatl— a Francisco Franco en busca de un traductor. Ahí, Franco tuvo dificultades para encontrar a alguien que

le pudiera traducir el documento hasta que por fin el cura del pueblo, originario de Tepoztlán (otro pueblo con gran tradición del idioma), realizó la traducción.³ Gracias a investigaciones recientes, hoy se sabe que este religioso fue el sacerdote Pedro Rojas Zúñiga; sobrino del connotado *nahuatlachtotepozteco* Mariano Jacobo Rojas.⁴ Basado en este testimonio, y en una tesis de Elizabeth Holt acerca de Morelos según los censos porfiristas, Womack afirmó que Zapata no conocía en lo más mínimo el idioma y que sólo el 9.29 % de los habitantes del estado hablaban en náhuatl en 1910.⁵

Ahora bien, frente a estas circunstancias, es necesario realizar algunas consideraciones. El que Zapata no haya comprendido el contenido de un viejo mapa colonial, de ninguna manera significa, en automático, su desconocimiento del náhuatl. Todo hablante nativo de un idioma no necesariamente puede comprender sus expresiones pretéritas; más cuando se trata de una lengua indígena sometida a un dominio colonial en donde las variantes dialectales se hacen más grandes y complejas, impidiendo la comprensión no sólo de textos antiguos sino aun de los contemporáneos (como de hecho sucede con el náhuatl hoy en día). Hay que decir que hablar una lengua no significa de ningún modo poseer la capacidad de traducirla; son dos aspectos muy distintos que corresponden a ámbitos diferentes: se aprende a hablar el idioma nativo en la cotidianidad, mientras

que traducir requiere estudio y práctica. En esta tesitura, incluso si Zapata hubiera hablado en náhuatl, nada lo hubiera podido haber hecho apto para la traducción de aquellas glosas novohispanas. En Tetelcingo, donde la abrumadora mayoría sabía hablar náhuatl, Franco tuvo problemas para localizar un traductor; el único que pudo realizar tal labor fue el cura, quien además de saber el idioma poseía estudios sacerdotales, los cuales por aquellos años contemplaban la revisión de las viejas gramáticas nahuas coloniales.

Tomando en cuenta estas observaciones, me parecen infundadas las interpretaciones de Sotelo y Womack. En este sentido también lo son las que ha realizado Samuel Brunk, un historiador actual del zapatismo. Según este autor, el movimiento suriano sí incorporó a un buen número de *nahuatlachtos*, pero provenientes de las tierras altas morelenses, del Estado de México, del Distrito Federal y de Tlaxcala, por lo cual concluyó que Womack tenía razón en referencia a los valles centrales de Morelos; el núcleo inicial de la revuelta.⁶ Brunk también recomendó consultar el libro de Judith Friedlander, sobre Hueyapan, para conocer “una fuerte argumentación en contra de cualquier supervivencia significativa de la cultura india, incluso en las zonas de tierras altas”. Éste no es el mejor momento para realizar una crítica a la investigación de Friedlander, sin embargo, sólo diré que su interpretación de lo indígena está rebasada

en la actualidad por el purismo que le aplica al término indígena (sólo lo que es prehispánico) y por otorgarle un papel pasivo en la historia a los hueyapeños (ellos se autodefinen como indígenas sólo porque el Estado mexicano así lo quiere).⁷

Frente a estas circunstancias, es necesario repensar la relación entre el náhuatl y el zapatismo a la luz de otras fuentes históricas, así como bajo la lupa de nuevas perspectivas hermenéuticas. Antonio Peñafiel, por ejemplo, editó un libro en 1897 que contenía 19 vocabularios nahuas del estado de Morelos.⁸ Esto no quiere decir de ninguna manera que solo en esos pueblos se conociera el náhuatl, sino que únicamente en ellos se pudo recoger la información. Asimismo, es necesario hacer notar que uno de éstos provino de la población y cabecera municipal de Villa de Ayala, vecina de Anenecuilco. Tomando en cuenta estas consideraciones, es factible señalar que la información proporcionada por Peñafiel permite afirmar que de los seis distritos en los que se dividía el territorio morelense, en todos se hablaba náhuatl; por lo menos en algunos de sus pueblos.⁹

El censo de 1940, el más idóneo para estudiar estas cuestiones debido a la metodología que se siguió, fue más lejos, señalando que en todos los municipios de Morelos había *nahuatlahtos*; en algunos representaban a la mayoría de los pobladores mientras que en el resto se reducían a unos cuantos hablantes. Es decir que en la

mayoría del territorio morelense el náhuatl no era una lengua desconocida.¹⁰

Por otra parte, es necesario hacer referencia a las investigaciones que Fernando Horcasitas y Yolanda Lastra llevaron a cabo en la década de 1970. En tres de sus estudios, en específico, se refirieron a algunas zonas zapatistas: Morelos, el oriente del Estado de México y el Distrito Federal. Para el caso de Morelos (1979) registraron que de los 66 pueblos visitados en 34 de ellos localizaron la presencia nahua; en algunas comunidades, las menos, con alta concentración de hablantes, otras intermedias y, finalmente, un buen número con sólo algunos ancianos conocedores.¹¹ En la región de los volcanes (1976), donde operó la división Everardo González, visitaron 25 poblaciones, de las cuales 12 tenían *nahuatlahtos*; si bien en menor medida en comparación con el caso morelense.¹² Finalmente en el Distrito Federal (1974), tomando en cuenta el territorio que va de Cuajimalpa a Acahualtepec y de Coyoacán a Tlacoyucan (la zona zapatista), se localizaron nahuahablantes en 44 de los 55 sitios investigados; de igual forma, mientras que en pocos pueblos (sobre todo de Milpa Alta) había muchos que dominaban el náhuatl, en la mayoría sólo quedaban algunos viejos.¹³

Si se analizan con detenimiento los resultados de estos autores, puede vislumbrarse otro panorama del náhuatl durante el Porfiriato y a inicios de la Revolución. Haciendo un análisis retrospectivo,

aquellos pocos ancianos que lo hablaban en la década de 1970 eran niños a principios del siglo xx, y no sólo los que vivían en aquella época sino también la mayoría de sus contemporáneos que para entonces ya habían fallecido. Así, un paisaje moribundo del náhuatl en los setenta, se convierte en uno con gran vitalidad respecto a la lengua. Aún más, si se piensa que durante el Porfiriato todavía estaban vivos los padres, abuelos o incluso bisabuelos de estos ancianos, la situación se torna muy diferente: un gran porcentaje de estas tres zonas zapatas se expresaban en *macehualcopa*, es decir, en idioma náhuatl.

En 1902, un funcionario mormón señaló lo siguiente para la región de los volcanes: “Estos poblados están alrededor de Ozumba y lo que los hace más interesantes para nosotros que cualquier otra cosa es que todos son poblados indios... Ya que corre muy poca sangre blanca entre ellos, con excepción de aquí en Ozumba. En los otros pueblos usualmente hablan mexicano (náhuatl) en vez de español, aunque pueden entender y hablar ambos.”¹⁴ Acerca de esta misma zona, Luz Jiménez refirió: “*Noihqui chalca otlatoya macehualcopa. Amaqueñoiz noihqui tlatoya macehualcopa que name tehuan titlatoa* [También los chalcas hablaban en náhuatl. Los de Amecameca, asimismo, lo hablaban como nosotros lo hacemos].”¹⁵

A la luz de estas consideraciones, es menester incluso estudiar con mayor

detenimiento el caso particular del general Zapata y su cercanía con el náhuatl. Es bien sabido que hasta nuestros días a Emiliano se le ha considerado como un campesino mestizo monolingüe de español. El propio Jesús Sotelo era de esa idea: “Los pueblos campesinos no son de indígenas siempre, sino de mestizos. Emiliano Zapata tampoco era indígena. Los retratos hechos por Diego Rivera de Emiliano Zapata como indio, son valores estéticos, pero nos son valores efectivos porque no era indio Zapata, Zapata era un mestizo.”¹⁶ Quizás esta imagen del mestizo se reforzó aún más por las fotografías del general suriano durante la Revolución, en donde en la mayoría, aparece vestido de charro.

Hay ciertos indicios que permiten saber que Emiliano utilizaba la ropa tradicional indígena —camisa y calzón de manta, sombrero de palma y huaraches— cuando se dedicaba a sus labores agrícolas pero cuando tenía que atender algún asunto importante, o por lo regular los domingos, le gustaba utilizar el traje de charro.¹⁷ Ahora bien, la cuestión de la vestimenta me parece un hecho menor, pues es bien sabido que los pueblos mesoamericanos a través de los siglos fueron adoptando aquellos elementos externos que les permitieron su reproducción como entidades colectivas; entre éstos el gusto por la charrería y los toros.¹⁸

El caso es que existen por lo menos tres testimonios que refieren a Zapata como un *nahuatlahto*. Luz Jiménez, nahua de Milpa

Alta, señala que cuando las fuerzas surianas entraron a su pueblo por primera vez, el general en jefe se dirigió a su coterráneos en náhuatl para invitarlos a que se incorporaran a su ejército:

[...] *tlatihuani Zapata Morelos. Ihuan omixmatia ican cuali itzotzoma ocualicaya. Oquipiaya ce calacecahuili patlactic, polainas ihuan [...] Itlacahuan oquipiaya intzotzoma nochi iztac: icoton iztac, icalzon iztac ihuan tecahtin. Inimequez tlanca nochtin otlatoaya macehualcopa [...] Noihqui tlatihuani Zapata omotlatoltiaya in macehualatoli. [...] Tlatihuani Zapata quimecanaya itlacahuan. Ocalaquia quinonotzaya nochtlacatl Momochco. “¡Notlac ximomanaca! Nehuatl onacoc; oncuan on ica tepoztli ihuan nochantlaca niqinhuiatz. Ipampa in Totatzin Díaz aihmo ticnequi yehuatl techixotiz. Ticnequi occe altepetl achi cuali. Ihuan totlac ximomanaca ipampa amo nechpactia tlen tetlaxtlahuia tlatquihua. Amo coneahui ica tlacualo ica netzotzomatilo. Noihqui nicnequi nochtlacatl quipiaz itlal: oncuan on quitocaz ihuan quipixcaz tlaoli, yetzintli ihuan occequi xinachtli. ¿Tlen nanquitoa? ¿Namehuan totlac namomanazque?*

[...] El señor Zapata de Morelos. Y se conocía por la buena ropa que traía. Tenía un sombrero ancho, polainas y [...] sus hombres portaban toda la ropa blanca: su camisa blanca, su calzón blanco y huaraches. Todos estos hombres hablaban

en náhuatl [...] También el señor Zapata hablaba el idioma náhuatl [...] El señor Zapata encabezaba a sus hombres. Entraba para hablarle a toda la gente de Milpa Alta: “¡Júntense conmigo! Yo me levante, así pues, con armas y traigo a mis paisanos. Porque ya no queremos que nuestro padrecito Díaz nos cuide. Queremos un pueblo mejor. Y únanse a nosotros porque no me gusta lo que pagan los ricos. No alcanza para comer ni para vestir. También quiero que toda la gente tenga su tierra: para que siembre y coseche maíz, frijol y otras semillas. ¿Qué dicen? ¿Ustedes se unirán a nosotros?”¹⁹

En esta misma tesitura, en 1979 Isabel Bueno, nahua de San José de los Laureles, municipio de Tlayacapan, afirmó que cuando las tropas zapatistas entraron a su pueblo en 1912, el general Zapata se dirigió a los vecinos utilizando la lengua náhuatl; idioma con el cual se entendieron.²⁰ En la región lacustre del sur de la Cuenca de México, quedó también el recuerdo de la expresión nahua del general en jefe del Ejército Libertador. El 21 de julio de 1914, los zapatistas en un notable avance hacia la capital del país ocuparon la plaza de San Francisco Tlaltenco; ahí repartieron grados, invitaron a que más pobladores se sumaran a la lucha y se quedaron a comer. Juana Orihuela Reynoso, una de las encargadas de atender a la tropa, se dirigió a Emiliano en náhuatl para invitarlo a

comer, y él le respondió en el mismo idioma que primero atendiera a sus hombres y solo tomó un huevo de gallina crudo y se lo comió.²¹ A pesar de que dos de los tres testimonios que refieren que Zapata hablaba en náhuatl fueron recogidos por Horcasitas, no es posible imputarle al autor un afán por ligar este idioma con el movimiento zapatista, ya que él mismo reconoció que hacia 1955 fue a Anenecuilco en busca de *nahuatlahtos* pero para ese año ya nadie conocía el náhuatl.²² Diez años antes, empero, Robert H. Barlow había afirmado que existía presencia del náhuatl en ese pueblo e, inclusive, propuso a un maestro oriundo que era nahuahablante como miembro de un proyecto para alfabetizar en náhuatl al estado de Morelos: Silverio Pérez.²³

Ahora bien, después de que ya había realizado mi investigación respecto al tema aquí tratado, conocí el trabajo de Magnus Phraao Hansen, un lingüista danés, quien basado en algunas fuentes similares a las que utilicé y en otras diferentes, pero sobre todo aplicando los métodos de la etnolingüística y la lingüística histórica, llegó a conclusiones parecidas a las que aquí he expuesto; incluso fue más lejos al demostrar que la población nahuahablante de Morelos hacia 1910 era considerable. Al corregir la mala lectura que hizo Elizabeth Holt de los censos porfiristas, mostró que ese 9.29 % hacía referencia sólo a los nahuas monolingües morelenses, sin embargo, una aproximación más apegada a la

realidad, bajo una mirada muy modesta, daba como resultado casi el 30 %. Es decir, que para 1910 en Morelos, cuya población total era de 180,000, alrededor de 50 000 personas hablaban náhuatl. Y esto si nos quedamos sólo con una moderada proyección porque como afirma Hansen es muy probable que los *nahuatlahtos* fueran todavía más, si se consideran factores como la negación del conocimiento del idioma debido a la estigmatización que las lenguas indígenas sufrían por aquellos años.²⁴ Sin embargo, lo que está claro es que el náhuatl era una lengua muy extendida en el campo morelense en vísperas de la Revolución. Si Hansen y yo apuntamos hacia conclusiones similares, trabajando de manera diferente y por separado, como él mismo lo dijo: “quizás no estamos tan equivocados”.²⁵

Frente a los datos aquí presentados, pienso que es posible aseverar que el náhuatl tuvo una estrecha relación con el movimiento zapatista, en general, y con Emiliano Zapata, en particular. Es decir, a pesar de lo que regularmente han pensado los zapatólogos, la presencia nahua fue muy importante dentro de las filas del Ejército Libertador del Sur y si aceptamos que toda lengua lleva consigo intrínsecamente una cultura, creo que el estudio del zapatismo tiene que privilegiar los aspectos nahuas que se hallaban presentes en los guerrilleros zapatistas y en los pueblos que fueron su principal soporte. No trato de sobredimensionar el idioma náhuatl en el zapatismo;

todos los que por aquellos años lo hablaban eran bilingües, por lo tanto frente a otros de sus compañeros monolingües de español, se comunicaban en esta última lengua. Lo que sí quiero dejar bien claro es que el idioma y la cultura nahuas no fueron ajenas ni extrañas al movimiento suriano y esto, es decir, la presencia náhuatl, debe generar una nueva mirada del zapatismo; más cercana a la civilización mesoamericana que a la multipretendida “identidad mestiza”.

Esto último no es nada baladí, sobre todo si se tiene en cuenta que un clásico investigador del zapatismo, como John Womack, ha vuelto a insistir recientemente en que la presencia indígena no tuvo relevancia al interior de las filas surianas. Nada más lejos de la realidad, pienso, si se toman en cuenta las observaciones que aquí he hecho.²⁶ En su nuevo prólogo, Womack pretende esquivar la ideología mestiza apoyándose en la presencia afrodescendiente de Morelos y Guerrero. Para él, el zapatismo sólo se pudo volver un movimiento revolucionario de alcances nacionales gracias al aporte de un “espíritu” negro, creado por los descendientes de los antiguos esclavos de las plantaciones de caña de azúcar. Sin este componente, según el autor, el zapatismo no hubiera pasado a ser una más de las revueltas indígenas localistas o a lo más regionales. Aunque yo no niego la presencia africana en muchas comunidades zapatistas, sólo adelanto que a mí me da la impresión que los afrodescendientes libertos se

asimilaron a los pueblos indios y se adaptaron al marco cultural de la civilización mesoamericana, seguramente haciendo algunos aportes, pero, a la postre, incorporándose al universo cultural del que provenían las poblaciones en donde se asentaron o, incluso, adoptando éste en los nuevos asentamientos que ellos crearon. Este punto, desde luego, merece un lugar propio de discusión, por ello aquí sólo anticipo algunas ideas.

Concluyo con unas líneas sacadas del segundo manifiesto en náhuatl de Emiliano Zapata:

Man titlatehuicah ihuan ahmo timocehuicah ihuan tohuaxca yez in tlalticpactli, tehuaxca oyeya tocolhuantzitzihuah, ihuan mahtexoxopilmeh techquixtilihqueh itencopa nin tonameyo de necateh opahpanohqueh tlahtlanahuatiani [...] man titlatehuicah ihuan tiquintlanizqueh ahquihqueh yancuic mahcoquizqueh de quinpalehuizqueh non tetlalquihquixtilihqueh, de non mohueytominchihuah ican tequitl den toampoah ihuan de nonqueh hacienda-teca-mocayahqueh; yehua non totequimahuizzoh, tla ticnequih techtocayotizqueh de oquichtli cualli innemiliz, ihuan huel nelli cualli altepechanehqueh.

Que luchemos y que no descansemos y nuestra será la tierra, propiedad que fue de nuestros respetables abuelos, y que patas de manos de piedra nos han robado por las claras órdenes de aquellos gobernantes que han pasado y pasado [...] que

luchemos y venceremos a aquellos que de nueva cuenta se han encumbrado para ayudar a esos despojadores de tierras, a esos que hacen mucho dinero con el trabajo de nuestros semejantes, y a esos embusteros hacendados; ésa es nuestra honrosa labor, si queremos que nos llamen hombres de digna forma de vida, y muy buenos y verdaderos habitantes de los pueblos.²⁷

Repensar la relación que existió entre el idioma náhuatl y el movimiento zapatista

no es algo ocioso sino trascendental para los futuros estudios históricos acerca de la revolución suriana. Implica darse cuenta que una comprensión más cabal de este proceso histórico tiene necesariamente que incorporar elementos antropológicos para profundizar en el entramado cultural de aquellos pueblos que le dieron fuerza y sustento al Ejército Libertador del Sur. Algo se ha avanzado al respecto pero queda todavía mucho por hacer.



Notas

1. Frase tomada del primer manifiesto en náhuatl de Emiliano Zapata. La traducción es mía. El texto lo tomé de Miguel León Portilla, *Los manifiestos en náhuatl* de Emiliano Zapata (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1978), 61.
2. Como ejemplos véanse Felipe Arturo Ávila Espinosa, “Los indígenas en la Revolución”, en *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución mexicana*, ed. Miguel León Portilla y Alicia Mayer (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fideicomiso Teixidor, 2010), 475-495. Francisco Pineda Gómez, “To tlaticpac nantzi mihtoa Patria. Retórica nahua en la revolución del sur”, en *Conceptos y objetos de la retórica ayer y hoy*, ed. Gerardo Ramírez Vidal (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2008), 149-164.
3. Jesús Sotelo Inclán, *Raíz y razón de Zapata* (México: Comisión Federal de Electricidad, 1970), 498.
4. Mario Martínez Sánchez, *El general Leobardo Galván y la Revolución Suriana en Tepoztlán*, pról. Francisco Pineda (México: Libertad Bajo Palabra, 2017), p. 42.
5. John Womack Jr., *Zapata y la Revolución mexicana*, tr. Francisco González Arámburu (México: Siglo XXI Editores, 1969), 69, nota 9.
6. Samuel Brunk, *Zapata: Revolution and Betrayal in Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995), 249, nota 22.
7. Judith Friedlander, *Ser indio en Hueyapan, un estudio de identidad obligada en el México contemporáneo*, tr. Celia H. Paschero (México: Fondo de Cultura Económica, 1977), 101-136.
8. De hecho fueron 20, sin embargo, de Tepoztlán se registraron dos, por ello sólo señalo 19 como muestra de que el náhuatl se hablaba en sendos pueblos morelenses.
9. Antonio Peñafiel, *Vocabulario gramático de la lengua náhuatl o azteca* (México: Colección formada por el doctor Antonio Peñafiel, sin editorial, 1897), 337-436.
10. Miguel León Portilla, *Los manifiestos en náhuatl*, 44.
11. Yolanda Lastra de Suárez y Fernando Horcasitas, “El náhuatl en el estado de Morelos”, *Anales de Antropología* XVII (1980): 238-240.
12. Yolanda Lastra de Suárez y Fernando Horcasitas, “El náhuatl en el oriente del Estado de México”, *Anales de Antropología* XIV (1977): 184-186.
13. Yolanda Lastra de Suárez y Fernando Horcasitas, “El náhuatl en el Distrito Federal, México”, *Anales de Antropología*, XIII (1976): 109.

14. *Journal History*, 30 de junio de 1902: 3, citado en Moroni Spencer Hernández de Olarte, “Ya llegaron los de Tierra Fria” *Los colores del zapatismo en la Región de los Volcanes*, Estado de México” (tesis de maestría en Humanidades, UAM-Iztapalapa, 2013), 21.
15. Luz Jiménez, *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta*, ed. Fernando Horcasitas, pres. Miguel León Portilla (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1968), 68. Traducción al español mía.
16. Alicia Olivera de Bonfil y Eugenia Meyer, *Jesús Sotelo Inclán y sus conceptos sobre el movimiento zapatista* (entrevista) (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1970), 15.
17. Para un testimonio de una persona cercana a Zapata antes de la Revolución: Herlinda Barrientos Velasco, “El compadre don Emiliano”, en *Con Zapata y Villa. Tres relatos testimoniales* (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1991), 21.
18. Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*, pról. Francisco Pineda (México: Instituto de Cultura de Morelos, Editorial La Rana del Sur, 2006), 120-131.
19. Luz Jiménez, *De Porfirio Díaz*, 104. La traducción al español es mía.
20. Yolanda Lastra de Suárez y Fernando Horcasitas, “El náhuatl en el estado de Morelos”, 237 y 242.
21. Entrevista a Héctor Mendoza Rosas realizada por Baruc Martínez Díaz el 2 de noviembre de 2011 en el cerro Tecuauhtzin del pueblo de San Francisco Tlaltenco. Juana Orihuela fue bisabuela de Mendoza y a él le comentó los sucesos que he referido.
22. Yolanda Lastra de Suárez y Fernando Horcasitas, “El náhuatl en el estado de Morelos”, 247.
23. Archivo Barlow, Universidad de Las Américas, carpeta 182, exp. 117-120.
24. Magnus me compartió su trabajo, entonces inédito, en abril de 2018, por lo cual le agradezco bastante. Recientemente su texto ha sido publicado y puede consultarse en Magnus Pharaon Hansen, “Words in Revolution. How the Nahuas Disappeared from the State of Morelos and from the Historiography of the Mexican Revolution”, en *The Nahuas: Language and Culture from the 16th Century to the Present*, ed. Galen Brokaw y Pablo García Loaeza (Estados Unidos de América: University Press of Colorado, 2024), 115-132.
25. Magnus había adelantado su propuesta en su tesis doctoral de 2016, la cual ha sido convertida en libro y publicada en este 2024. Véase Magnus Pharaon Hansen, *Nahuatl Nations. Language Revitalization and Semiotic Sovereignty in Indigenous Mexico* (Estados Unidos de América: Oxford University Press, 2024), 96-101.
26. John Womack Jr., “Prólogo. Historias por estudiar sobre la Revolución del Sur (1911-1920): lo que aún no sabemos, lo que valdría la pena saber”, en *Zapata y la Revolución mexicana* (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 15-44. Quiero aclarar que ésta es una versión

corregida de la primera edición del texto, aparecida originalmente en 1969, en donde además el autor le agregó un largo prólogo.

27. El texto náhuatl fue tomado de Miguel León Portilla, *Los manifestos en náhuatl...*, pp. 83-84. La modernización de la escritura y la traducción al español son mías. Una nueva traducción completa del segundo manifiesto puede consultarse en Baruc Martínez Díaz, “Diversidad y unión de pueblos zapatistas. Segundo manifiesto en náhuatl de Emiliano Zapata”, en *La Jornada del campo* 87 (20 de diciembre de 2014): 3.

Referencias bibliográficas

- Archivo Barlow, Universidad de Las Américas, carpeta 182, exp. 117-120.
- Ávila Espinosa, Felipe Arturo, “Los indígenas en la Revolución”, en *Los indígenas en la Independencia y en la Revolución mexicana*, ed. Miguel León Portilla y Alicia Mayer (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fideicomiso Teixidor, 2010).
- Barrientos Velasco, Herlinda, “El compadre don Emiliano”, en *Con Zapata y Villa. Tres relatos testimoniales* (México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana, 1991).
- Brunk, Samuel, *Zapata: Revolution and Betrayal in Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995).
- Friedlander, Judith, *Ser indio en Hueyapan, un estudio de identidad obligada en el México contemporáneo*, tr. Celia H. Paschero (México: Fondo de Cultura Económica, 1977).
- Hernández de Olarte, Moroni Spencer, “Ya llegaron los de Tierra Fría” *Los colores del zapatismo en la Región de los Volcanes*, Estado de México” (tesis de maestría en Humanidades, UAM-Iztapalapa, 2013).
- Jiménez, Luz, *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria náhuatl de Milpa Alta*, ed. Fernando Horcasitas, pres. Miguel León Portilla (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1968).
- Lastra de Suárez, Yolanda y Fernando Horcasitas, “El náhuatl en el Distrito Federal, México”, *Anales de Antropología*, XIII (1976).
- Lastra de Suárez, Yolanda y Fernando Horcasitas, “El náhuatl en el oriente del Estado de México”, *Anales de Antropología* XIV (1977).
- Lastra de Suárez, Yolanda y Fernando Horcasitas, “El náhuatl en el estado de Morelos”, *Anales de Antropología* XVII (1980).
- León Portilla, Miguel, *Los manifiestos en náhuatl de Emiliano Zapata* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1978).
- Martínez Díaz, Baruc, “Diversidad y unión de pueblos zapatistas. Segundo manifiesto en náhuatl de Emiliano Zapata”, en *La Jornada del campo* 87 (20 de diciembre de 2014): 3.
- Martínez Sánchez, Mario, *El general Leobardo Galván y la Revolución Suriana en Tepoztlán*, pról. Francisco Pineda (México: Libertad Bajo Palabra, 2017).
- Olivera de Bonfil, Alicia y Eugenia Meyer, *Jesús Sotelo Inclán y sus conceptos sobre el movimiento zapatista* (entrevista) (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1970).
- Peñafiel, Antonio, *Vocabulario gramático de la lengua náhuatl o azteca* (México: Colección formada por el doctor Antonio Peñafiel, sin editorial, 1897).

- Pharao Hansen, Magnus, “Words in Revolution. How the Nahuas Disappeared from the State of Morelos and from the Historiography of the Mexican Revolution”, en *The Nahua: Language and Culture from the 16th Century to the Present*, ed. Galen Brokaw y Pablo García Loaeza (Estados Unidos de América: University Press of Colorado, 2024), 115-132.
- Pharao Hansen, Magnus, *Nahuatl Nations. Language Revitalization and Semiotic Sovereignty in Indigenous Mexico* (Estados Unidos de América: Oxford University Press, 2024), 96-101.
- Pineda Gómez, Francisco, “*To tlatcpac nantzi mihto*a Patria. Retórica nahua en la revolución del sur”, en *Conceptos y objetos de la retórica ayer y hoy*, ed. Gerardo Ramírez Vidal (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, 2008).
- Sánchez Reséndiz, Víctor Hugo, *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*, pról. Francisco Pineda (México: Instituto de Cultura de Morelos, Editorial La Rana del Sur, 2006).
- Sotelo Inclán, Jesús, *Raíz y razón de Zapata* (México: Comisión Federal de Electricidad, 1970).
- Womack Jr., John, *Zapata y la Revolución mexicana*, tr. Francisco González Arámburu (México: Siglo XXI Editores, 1969).
- Womack Jr., John, “Prólogo. Historias por estudiar sobre la Revolución del Sur (1911-1920): lo que aún no sabemos, lo que valdría la pena saber”, en *Zapata y la Revolución mexicana* (México: Fondo de Cultura Económica, 2017), 15-44.

“NUESTROS ABUELOS VINIERON DE CUBA”

Relatos de extranjería sobre las personas afrodescendientes
en el oriente del actual estado de Morelos¹

Fabiola Meléndez Guadarrama²

El Colegio de Morelos

Universidad Autónoma del Estado de Morelos

-
1. Publicado originalmente en *Afrosmorelos. Presencias Afrodescendientes pasado y presente* (México: Unidad Regional de Culturas Populares e Indígenas de Morelos; Secretaría de Cultura, 2023).
 2. Directora de AfroLab-MX. Profesora de tiempo completo en El Colegio de Morelos y docente de cátedra en UAEM. Afromorelense, historiadora por la UAM-I, maestra y doctorante en Estudios Latinoamericanos por la UNAM.

Las siguientes líneas surgen a partir de una entrevista programada con las Sras. Campis Carrillo,¹ dos hermanas mayores de 80 años, quienes tienen recuerdos de infancia vinculados a la época posrevolucionaria y, en específico, en torno a la ex hacienda azucarera de Santa Ana de Tenango del Valle, Jantetelco, Morelos, pues ellas y sus familias estuvieron ligadas a diversos trabajos de servicios en su interior. La entrevista buscaba rastrear para una memoria de trabajo de la CNDH,² la presencia de personas afrodescendientes en esta parte del país, por lo que mi sugerencia fue acercarse desde las memorias colectivas de pueblos donde la presencia histórica, vinculada a la producción azucarera colonial nos hablara de los legados de africanía.

Por otro lado, se sabe bien que la historia moderna y contemporánea del actual estado de Morelos está fuertemente vinculada al proceso social y agrario que significó la Revolución mexicana de 1910. Las memorias colectivas sobre las herencias de la Revolución están presentes en

las múltiples aristas de lo que significó una guerra. Pese a ello, aún quedan huellas de otras memorias, como las que comentan las Sras. Campis Carrillo, quienes aun sin autoadscribirse como afromexicanas, reconocen en sus raíces presencia “negra” que explican señalando que: “sus abuelos eran negros, porque vinieron de Cuba”.

El relato de extranjería

El referente del legado y presencia afrodescendiente en México fue omiso durante siglos, parte del estado, por lo que dicha identidad se construyó en resistencia desde relatos orales a través de la danza, la música y la literatura, por medio de procesos complejos de etnogénesis. Todo ello frente a un contexto homogeneizador resultado de la necesidad de construcción de una identidad nacional basada en el mestizaje.

Nuestras reflexiones cruzan por: 1. La invisibilización de las historias y legados de las migraciones afrodiaspóricas y

afrodescendientes en México y por otro, 2. Las narrativas racistas y estereotipadas de lo “negro”, como relato de extranjería elaborada desde los medios masivos de comunicación, en momentos clave como el vivido en torno al Cine de Oro mexicano (años treinta hasta los cincuenta), donde los “negros” eran los “otros”, los no mexicanos, los extranjeros, de las cuales muchas de las veces fueron representados como seres exóticos provenientes de Cuba.

Sobre la representación mulata y negra, las narrativas creadas en espacios hegemónicos masivos como el cine se afianzó el estereotipo de que las personas morenas, mulatas o negras, eran extranjeras.³ En particular, se construyó un referente de lo “negro” como lo “cubano”. Al respecto, el cine de rumberas es clave para entender un estereotipo de la representación de la mujer “mulata”, mujeres “cubanas” hipersexuadas, relacionadas como el deseo y el pecado⁴ y los negros cubanos, como músicos bongoseros, ambos como permanente muestra de lo tropical.

La importancia de la representación

La elaboración de las señoras Campis sobre sus ancestros “cubanos” responde a la necesidad de buscar respuestas sobre su ascendencia negra y mulata, mismas que encontraron en el mainstream del cine de la época de oro mexicana. Sin embargo, esta

mirada de exotividad a menudo deja más preguntas que respuestas sobre los orígenes y sobre ello es que hay que trabajar.

Es por ello que después de más de 30 años del trabajo de organizaciones y academia, en la segunda década del siglo XXI, se ha logrado por primera vez⁵ tener una pregunta de autoadscripción negra, mulata o afrodescendiente, con la finalidad de visibilizar las historias de al menos más de 2 millones y medio de personas afromexicanas. Con ello se abre la oportunidad de resarcir la deuda histórica que tiene el Estado-nación en torno al reconocimiento de sus contribuciones históricas y contemporáneas afrodescendientes, entre ellas, la de la representación estereotipada de lo “negro” como extranjero o como ser exotizado, proveniente de lejanas tierras como la cubana. Con ello no negamos el importante legado de las migraciones caribeñas a México, que también hoy son parte importante de las diversidades culturales que nos dan la impronta intercultural que deseamos y que debemos seguir visibilizando.

En Morelos la representación afromexicana y afrodescendiente requirerá también una fuerte reparación histórica, pues partimos de la necesidad del reconocimiento de las huellas de esclavitud en las ex haciendas azucareras, a través de las presencias de poblaciones mulatas rastreables en archivos coloniales. Por ello el acercamiento a las señoras Campis no es casual,

sino responde a buscar hilvanar en el tiempo largo, legados de la esclavitud africana y afrodescendiente con memoria histórica y contemporánea de las resistencias.

Sitios de memoria de la esclavitud

Para ello es importante diseñar modelos de justicia reparativa del pasado esclavista. Lo anterior a partir de resignificar las ex haciendas azucareras de Morelos que hoy conocemos sólo como espacios de espaciamiento privados como spas o lugares de eventos para selectos grupos de personas en recintos que se sumen a los Sitios de Memoria de Esclavitud y las poblaciones africanas y afrodescendientes, propuestos por la UNESCO y del que México desde 2016 ya ha logrado sumar algunos recintos gracias al impulso impetuoso de colegas especialistas del INAH.⁶

Es abundante la información demográfica que se puede aún rastrear en archivos parroquiales para mostrar cómo los habitantes de los llamados pueblos de “indios” también fueron pueblos de “mulatos”, los que desde la época colonial estuvieron vinculados a las ex haciendas azucareras, que ahora conocemos como escenarios de esclavitud africana y afrodescendiente. Los archivos coloniales son punto de partida en el contraste con la historia contemporánea. Lo anterior, a fin de reflexionar sobre los motivos de la amnesia social y/o

incomodidad sobre hablar de la herencia y presencia de poblaciones de origen africano o afrodescendiente en la región.

Reflexiones finales

El relato de extranjería que encontramos en la narrativa del origen de los ancestros de las señoras Campis, en una región rural del oriente del estado de Morelos, nos marca la problemática nacional sobre la representación estereotipada de lo “negro” como ajeno a México. Hemos alertado que parte del camino de reparación deberá estar encaminado desde la memoria histórica a través del reconocimiento de las contribuciones históricas y contemporáneas de las personas de origen africano o afrodescendiente. Partiendo de la necesidad de aportar una justicia reparativa de las huellas de la esclavitud que hoy se expresan en discursos racistas que impactan en la limitación de derechos.



Notas

1. La entrevista fue coordinada por Fabiola Meléndez (UAEM) y Ariadne García (CNDH) y acompañada por fotografías de Eloy Valtierra, 2016.
2. La publicación se denominó: “Afromexicanos: pertenencia y orgullo”, CNDH (2016) y se presentó en la UAEM bajo la coordinación de Fabiola Meléndez en marzo de 2017 y contó con ejemplares gratuitos para asistentes. <https://youtu.be/domukGa4xz8>
3. Al respecto, existen trabajos muy importantes como el de la doctora en Historia Gabriela Pulido Llano, quien habla en particular del poder del cine en la construcción de arquetipos como el de la mulata rumbera y el negro bongocero, en su libro *Mulatas y negros cubanos en la escena mexicana, 1920-1950*, INAH, 2010.
4. Para profundizar sobre el sentido moral de la vida nocturna y el cine de rumberas está el libro de *Mapa rojo del Pecado: miedo y vida nocturna en la ciudad de México, 1940-1950*, de Gabriela Pulido Llano, que fue presentado y comentado por Fabiola Meléndez en la Feria del Libro UAEM, 26 de abril del 2017.
5. El censo del INEGI en 2020 incluyó por primera vez la pregunta de autoadscripción étnica para personas negras, afromexicanas y afrodescendientes. Arrojando un indicador de 2 % de presencia nacional.
6. En 2016 la Plaza de Santo Domingo de la Ciudad de México se convirtió en el Primer Sitio de Memoria de la Esclavitud, pues dicho espacio fue en épocas coloniales un lugar de venta de esclavos. Esta iniciativa estuvo coordinada por la profesora María Elisa Velázquez de la DEAS-INAH.



Foto 1: Señora Campis Carrillo en “Afromexicanos, pertenencia y orgullo”
CNDH, 2016, pp. 204-205, Tomada por Eloy Valtierra.



Foto 2: Abuelos Sras. Campis. Recuperada de Colección familiar Señoras
Campis. Reproducida por Fabiola Meléndez, 2016.



Foto 3: Cúpula de la Iglesia de la ex hacienda Tenago del Valle. Tomada por: Fabiola Meléndez, 2016.

*El Colegio de Morelos hoy: una tradición
de humanistas* se editó en El Colegio
de Morelos: Av. Morelos sur 154, esq. Ama-
tes, col. Las Palmas, Cuernavaca, Morelos,
México. + 52 777 318 0126 | + 52 777 318 0127
www.elcolegiodemorelos.edu.mx.
Para su formación se usó la familia tipográ-
fica Minion Pro de Robert Slimbach.