

2

LA RESISTENCIA CULTURAL DE LOS PUEBLOS SURIANOS, ANTECEDENTE DEL ZAPATISMO

Armando Josué LÓPEZ BENÍTEZ
Universidad Nacional Autónoma de México

El presente artículo tiene como objetivo proporcionar una interpretación complementaria a la perspectiva economicista que ha permeado en la historiografía del zapatismo; desde nuestra óptica dicha visión es incompleta pues no se comprendido a cabalidad la manera en que los pueblos surianos concibieron su espacio productivo, que también lo concibieron simbólico. La intención es explorar la vigencia de la tradición cultural náhuatl en la cosmovisión y construcción de relaciones sociales entre los pueblos de la región denominada “el Sur”. El factor primordial que permitió la continuidad cultural mesoamericana fue la persistencia del cultivo de maíz y sus derivados como medio de subsistencia; a pesar del proceso de vinculación y subordinación con las haciendas la organización social de los pueblos giraba en torno al ciclo agrícola, pues en tales espacios se daban rasgos de una relativa autonomía con una estructura y una jerarquía social propia que mantenía cierta legitimidad con respecto a los grandes latifundistas y autoridades externas a las comunidades.

El otro soporte que permitió la pervivencia del pensamiento náhuatl es la religiosidad representada sobre el territorio, una manifestación sincrética entre el pensamiento mesoamericano y el cristianismo impuesto que se reflejó en diversos mitos y rituales que sustentaron las creencias y el orden social, tales como las fiestas patronales y ferias regionales, rituales de petición de lluvia y agradecimiento en cerros, cuevas, ríos,

manantiales, entre otros. Una variante de esas manifestaciones fue la danza que tomó auge importante durante la segunda mitad del siglo XIX. Entonces surgieron una gran cantidad de variantes como los chinelos, tecuanes y vaqueros, que sin ser las únicas, son ejemplos regionales que representan un sentido simbólico polisémico de resistencia, que por un lado reflejan la estructura social regional, asomando personajes vinculados tanto al territorio de los pueblos como a las haciendas que son representados en un sentido carnavalesco, en tenor de burla. Siendo representaciones que invariablemente remiten a la relación con las entidades sagradas como los santos y los “aires” a las que se les solicitaba el buen temporal. Entidades consideradas “Dueños del lugar”, custodios del espacio sagrado y simbólico que representaba “el pueblo” (actualización del antiguo concepto “*altepetl*”), territorio que fue sintetizado en el Plan de Ayala como: “Tierras, Montes y Aguas”.

LA REGIÓN SURIANA A FINALES DEL SIGLO XIX

El Sur o la región suriana es un ejemplo de un espacio político, social y cultural con una dinámica propia gestada en la historia de larga duración, que se comenzó a configurar con el declive de la administración colonial, cuando se implementaron las reformas borbónicas desde finales del siglo XVIII. Fue la zona meridional de la Intendencia y el Arzobispado de México, que se convirtió en el estado de México tras consumarse la Independencia, siendo entonces, la ciudad de México el punto máximo de referencia y de poder a nivel nacional, por lo tanto, la ubicación referida es el espacio ubicado en la zona meridional con respecto a la capital de la república mexicana.¹ Hoy día, la región, no es visible y está prácticamente

¹ Es menester señalar que durante el siglo XIX, la Ciudad de México se reducía al espacio que hoy corresponde al Centro Histórico, mientras que

olvidada, incluso por los investigadores que se concentran en la delimitación político-territorial actual de la que han surgido las historias estatales; la región del Sur fue fracturada paulatinamente con la creación de las entidades federativas como: Guerrero, Morelos, Distrito Federal y Puebla, quien reafirmó sus límites a partir de la fracción del estado de México.² No obstante, los pobladores de la región, antes de tener una identificación con las delimitaciones federativas nacientes a lo largo del siglo XIX, mantuvieron por varios años más el sentido de pertenencia hacia al territorio del Sur, elemento que les permitió utilizar el gentilicio de surianos, por lo menos hasta la revolución, donde el nombre oficial de los pueblos en armas fue Ejército Libertador del Sur, en alusión a este gran territorio, que sufrió un proceso de olvido en los años posteriores a la derrota militar zapatista.

En el plano socio-cultural, la región suriano-zapatista, estuvo compuesta por pueblos de tradición náhuatl que mantuvieron estrechos vínculos a través de ferias regionales que los relacionaron ritual y económicamente, pues se trata de mercados que gozaban de relativa autonomía debido a que tanto

el Distrito Federal era una entidad de mayor magnitud administrativa; no eran sinónimos, por el contrario, eran jurisdicciones distintas, por ello encontramos pueblos surianos del D. F., de las zonas de Xochimilco, Tláhuac, Tlalpan, Milpa Alta. Es hasta el año 2016 que se dio la homologación político-administrativa entre la Ciudad de México y el Distrito Federal.

² Sobre la conformación del Distrito Federal y de los estados de Guerrero y Morelos, véase MCGOWAN, Gerald L., *El Distrito Federal de dos leguas o cómo el Estado de México perdió su capital*, Fondo Editorial del Estado de México/Gobierno del Estado de México/El Colegio Mexiquense, segunda edición, Toluca, 2013; MCGOWAN, Gerald L., *La separación del Sur o cómo Juan Álvarez creó su estado*, El Colegio Mexiquense, Toluca, 2004; PITTMAN JR., Dewitt Kennieth, *Hacendados, campesinos y políticos. Las clases agrarias y la instalación del Estado oligárquico en México, 1869-1876*, Fondo de Cultura Económica, segunda reimprisión, México, 1994. Sobre la conformación de los límites con Puebla, véase LOMELÍ VANEGAS, Leonardo, *Breve historia de Puebla*, El Colegio de México/ Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México, 2011.

hacendados como autoridades regionales tenían escasa injerencia. Las ferias eran también espacios donde se encontraban productos de diversos nichos ecológicos que componían el Sur, que dieron una dieta variada, complementaria al maíz y sus derivados.³ Catherine Héau argumenta al respecto,

Es notable cómo las mayores ferias [...] 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.⁴

Por su parte, Francisco Pineda explica el radio de difusión del corrido suriano como parte integral de las ferias mencionadas y la zona zapatista,

³ Véase LÓPEZ BENÍTEZ, Armando Josué, “Ferias y mercados tradicionales en la región suriana, (1850-1911)”, en Raúl ENRÍQUEZ VALENCIA (coordinador), *Mercados tradicionales y patrimonio biocultural en México*, ITAO/CONACYT, Oaxaca (en prensa). Los nichos ecológicos que referimos son los denominados Tierra Caliente, Tierra Fría y la Zona Lacustre del sur de la Cuenca de México, los pueblos de tales subregiones hasta la fecha mantienen una dinámica de intercambio ritual y económico que se observa principalmente en las ferias regionales que ha vinculado a los pueblos a través de los santos, entre vírgenes y cristos. Los santuarios que destacan en importancia son Amecameca, Chalma, Tepalcingo y Mazatepec, no obstante, a lo largo del año se encuentran ferias que coinciden con las temporadas de transición entre la de secas y lluvias, enmarcando de esta forma, su vinculación con el ciclo agrícola momentos en los que también se llevaban a cabo rituales y danzas. Véase SÁNCHEZ RESÉNDIZ, Víctor Hugo y Armando Josué LÓPEZ BENÍTEZ, “Tradición mesoamericana y religiosidad popular en los pueblos surianos y el zapatismo”, en Carlos BARRETO ZAMUDIO, Almícar CARPIO PÉREZ, Armando Josué LÓPEZ BENÍTEZ y Luis Francisco RIVERO ZAMBRANO (coordinadores), *Miradas históricas y contemporáneas de la religiosidad popular. Una visión multidisciplinaria*, CICSER-UAEM, Cuernavaca, 2017, pp. 177-180.

⁴ H. DE GIMÉNEZ, Catalina, *Así cantaban la revolución*, Grijalbo/CONACULTA, México, 1990, p. 90.

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.⁵

En los planos político y económico, Irving Reynoso plantea que después de la Independencia los hacendados concentraron el poder en la región debido a las relaciones familiares y de intereses compartidos, tomando parte en la administración pública y militar, facilitando legislaciones que favorecían la concentración de poder en unas cuantas familias y redes de amistades, favoreciendo el despojo territorial y la pérdida gradual de la toma de decisiones sobre el espacio productivo y asuntos políticos regionales-locales en los pueblos, elemento

⁵ PINEDA GÓMEZ, FRANCISCO, *La irrupción zapatista, 1911*, Ediciones Era, segunda impresión, México, 2014, p. 62. El corrido suriano era interpretado en las ferias regionales; posteriormente, en la revolución zapatista era ejecutado para dar a conocer las noticias generadas en la lucha, las derrotas y victorias, además de apoyar para que nuevas personas se agregaran a la lucha armada. Jesús Peredo, investigador acucioso sobre el tema, ha señalado que los corridos son expresión de la forma de ver el mundo por parte de los pueblos surianos, donde aparece el apego al terruño y la región, el amor galante y la vida cotidiana; asimismo el autor apunta que son un conglomerado de estilos, que se identifican como: saludos, romances, bolas surianas, recuerdos, quintillas, esdrújulos, históricos, vaciladores, despedidas etcétera. Estos estilos provienen de diversas formas musicales populares en diversos momentos históricos de México, teniendo influencia de la literatura y filosofía nahua, sonetos barrocos como las octavas, y bailes de elite popularizados a lo largo del siglo XIX, tales como polcas, *schotish* (chotis), vales, marchas, habaneras, tangos, danzones y los estilos líricos de la época, coplas, quintetos, sextas, séptimas y octavas. Véase PEREDO FLORES, Jesús, “El exterminio de Morelos a través de los corridos testimoniales de Marciano Silva”, 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, 2018, p. 220-225.

insostenible tras la consolidación del proyecto liberal a nivel nacional al término de la intervención francesa.⁶ Mientras eso sucedía en el plano general, en las comunidades se consolidó un sentimiento antiespañol matizado en la época como “antigachupín”, en alusión a los hacendados que en la mayor parte de los casos seguían manteniendo relación con el pasado hispano, principalmente por nacimiento o ascendencia y la orientación económica capitalista que compartan con los políticos liberales, teniendo 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” o eliminarla de ser necesario.⁷ Es decir, en los pueblos surianos se practicó una especie de racismo al revés, dado que las personas externas que intervenían y afectaban el desarrollo local eran denominados “gachupines”; Catherine Héau propone que los pueblos para identificarse a sí mismos se sustentaron bajo el concepto hegemónico de raza, para diferenciar un “nosotros de ellos”, en defensa de su identidad indígena, vinculada a la tierra.⁸

La revitalización de la vida comunitaria y el apego a la tierra de las poblaciones surianas fue correspondiente a las complicadas condiciones que les fueron legadas por estos factores externos. En respuesta generaron otros mecanismos de resistencia simbólica para reforzar solidaridades y un

⁶ Véase REYNOSO JAIME, Irving, *Las dulzuras de la libertad. Ayuntamientos y milicias durante el primer liberalismo. Distrito de Cuernavaca, 1810-1835*, Secretaría de Información y Comunicación, Gobierno del Estado de Morelos, segunda edición, Cuernavaca, 2013, pp. 121-177.

⁷ NAVARRETE, Federico, *Las relaciones interétnicas*, UNAM, Colección la Pluralidad Cultural en México, no. 3, México, 2004, p. 90.

⁸ HÉAU LAMBERT, Catherine, “Corridos zapatistas y liberalismo popular”, en *Las músicas que nos dieron patria. Músicas regionales en las luchas de independencia y revolución*, CONACULTA, México, 2011, p. 162.

fuerte sentido de identidad tomando como base su estructura social y autoridades propias a través de sus representantes, mismos que eran designados de acuerdo a las necesidades locales y con base en sus propios patrones culturales. Es decir, las autoridades políticas habían pasado por el sistema de cargos, puesto que no existía una distinción clara entre lo político y lo religioso, proceso en el que seguramente participó Emiliano Zapata, en su natal Anenecuilco, cuando fue nombrado representante local.⁹ Por lo tanto, era primordial participar en fiestas y rituales para conservar la legitimidad en nivel local o regional dependiendo de la importancia de la celebración, en todos los casos la injerencia de las autoridades locales era pertinente pues involucraba a la comunidad, puesto que todos gozaban de los beneficios de la agricultura independientemente de su oficio. En este punto es pertinente remarcar que los pueblos y comunidades nunca estuvieron aislados de los procesos generales de la nación, por el contrario, los diversos mercados regionales así como los arrieros fueron sumamente importantes para el intercambio comercial entre pueblos distantes, además de la interacción con las haciendas, a través del trabajo asalariado, temporal y la aparcería, que los vinculó los mercados nacionales. Esa interacción con el exterior se manifestó una división social y un aspecto simbólico que estaría representado en la ritualidad local, incrustado con el ciclo agrícola del maíz heredado desde siglos atrás.¹⁰

⁹ SÁNCHEZ RESÉNDIZ, Víctor Hugo, *De rebeldes fe. Identidad y conformación de la conciencia zapatista*, Instituto de Cultura de Morelos/Editorial La Rana del Sur, segunda edición, Cuernavaca, 2006, p. 308.

¹⁰ Véase VON MENTZ, Brígida, *Pueblos de indios, mulatos y mestizos, 1770-1870. Los campesinos y las transformaciones protoindustriales en el poniente de Morelos*, CIESAS, Ediciones de la Casa Chata, México, 1988, pp. 83-84.

LA COSMOVISIÓN DE LOS PUEBLOS

De acuerdo a lo planteado por Edward Palmer Thompson es necesario conocer las normas y prácticas sociales, lo que se consideraba legítimo al interior de los grupos populares, es decir, su propia concepción del mundo, con respecto a la dominación a la que son sometidos, elementos que definió como “economía moral de los pobres”; de esta manera podremos comprender de manera más profunda las motivaciones que emergen para la gestación de las revueltas populares.¹¹ En la región del Sur, de acuerdo con lo hemos planteado, la agricultura concentrada en el maíz y la religiosidad fueron el sustento de la cosmovisión, factor fundamental para comprender la sociabilidad de los pueblos que se auto-adscribieron zapatistas, en donde los mitos, creencias, fiestas, ferias regionales, rituales y danzas que dieron sentido a la organización social de los pueblos en los años previos al levantamiento armado. En tal sentido, nos parece pertinente establecer la relación entre la tradición mesoamericana y la revolución zapatista, tal como observó Francisco Pineda.

En la historia de larga duración, el cultivo del maíz ha operado como eje de la auto-organización en la comunidad campesina de Mesoamérica. Y, desde una perspectiva mayor, fue el 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, incrementa su productividad cuando es sembrado junto con otros cultivos, como el frijol, la calabaza y el chile en unidades que también producen tubérculos, cereales, agaves, hortalizas o frutales.¹²

¹¹ THOMPSON, Edward Palmer, *Tradición revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, traducción de Eva Domínguez, Editorial Crítica/Editorial Grijalbo, segunda edición, Barcelona, 1984, p. 66.

¹² PINEDA GÓMEZ, Francisco, “El Plan de Ayala y los saberes de los campesinos revolucionarios”, en Édgar CASTRO ZAPATA y Francisco PINEDA

El ciclo agrícola del maíz estaba en comunicación con la religiosidad, ambos fueron el soporte de la vida en comunidad y de la cosmovisión; en el pensamiento religioso mesoamericano existieron diversas representaciones sobre el espacio, concretamente sobre los accidentes geográficos, es decir, los cerros y montes eran concebidos como si fuesen vasos grandes, como casas o contenedores llenos de agua en los que se contenían las aguas subterráneas, mismas que corrían debajo de la tierra, cuya función era la de regar los campos, al interior de los cerros se le denominaba *Tlalocan*, el paraíso del dios de la lluvia, lugar de la abundancia de donde salían las fuentes para formar los ríos, los lagos y el mar, además las cumbres de los cerros se engendran las nubes portadoras de la lluvia; nubes y niebla que también cubren los valles y las cañadas del paisaje escarpado.¹³ Al respecto, Ramsés Hernández y Margarita Loera enfatizan: “la montaña como lugar de culto y residencia de las deidades, el templo o pirámide o *teocalli* (casa de dios) era una emulación en términos conceptuales y visuales de la montaña”.¹⁴

Los cerros y el agua eran los dos símbolos necesarios para la vida de la comunidad enmarcándose entonces, la figura del *altépetl* (el agua, el cerro) prehispánico, implicación territorial que modificada con la Conquista recibió el nombre de pueblo a través de las repúblicas de indios. No obstante, para los habitantes de dichos espacios, la posesión de montes y aguas nunca dejó de estar en su imaginario a través de las representaciones que se mantuvieron vigentes sobre los cerros y

GÓMEZ (compiladores), *A cien años del Plan de Ayala*, Fundación Zapata y los Herederos de la Revolución/Ediciones Era, México, 2013, p. 217.

¹³ BRODA, Johanna, “El agua en la cosmovisión de Mesoamericana”, en *El agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas de México*, SEMARNAT/CONAGUA/IMTA, México, 2016, p. 14.

¹⁴ HERNÁNDEZ LUCAS, Ramsés y Margarita CHÁVEZ y PENICHE, *El bongo sagrado del Popocatepetl*, CONACULTA/ENAH-INAH, México, 2008, p. 88.

emanaciones de agua. En este sentido, partimos de lo planteado por Claude Lévi-Strauss,

Lo propio del pensamiento mítico es expresarse con ayuda de un repertorio cuya composición heteróclita y que, aunque amplio, no obstante es limitado; sin embargo, es preciso que se valga de él, cualquiera que sea la tarea que se le asigne, porque o tiene ningún otro que echar mano. De tal manera se nos muestra como una suerte de *bricolaje* intelectual, lo que explica las relaciones que se observan entre los dos.¹⁵

Es decir, que la cosmovisión no es un elemento estático, por el contrario, está en constante transformación y reelaboración, se nutrió del contexto de sujeción al que fueron sometidas las comunidades mesoamericanas que se reinterpretaron desde el periodo colonial, amalgamándose con la cultura heredada, de tal suerte que a lo largo del siglo XIX las manifestaciones de resistencia en la concepción del espacio y el mundo de los pueblos estaba vinculada a las haciendas, sistema de dominación que condicionó la estructura social regional.

El punto central de la concepción del espacio sagrado fue la preocupación por el control y conocimiento de los fenómenos atmosféricos (o del “tiempo”, entendido como los aspectos principalmente del clima, no como un proceso lineal de acontecimientos) o “meteorología indígena” como fue definida por Alicia Juárez, para expresar,

la percepción del tiempo climático dotado de significados que se sustenta en la vida ritual: creencias, saberes y conocimientos regulados por una religiosidad popular indígena que evidencia expresiones etnoculturales de antigua tradición mesoamericana.¹⁶

¹⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Ágora-Plon, Paris, 1985, p. 30.

¹⁶ JUÁREZ BECERRIL, Alicia María, “Los santos y el agua. Religiosidad

Dichos atributos de control del clima y residencia en los lugares sagrados eran otorgados a los denominados “Dueños del lugar”, que en la región suriana era representada por los “aires” y por los santos; a ambos se les atribuían particularidades que los relacionaban intrínsecamente con la posesión del lugar, pero también con manifestaciones en lugares sagrados como los cerros, manantiales, ríos, barrancas, lagunas; en general en aspectos que invariablemente nos lleva a un contexto con el agua como el elemento fundamental, y como buscamos mostrar a lo largo de este trabajo se les otorgaba el control de los fenómenos meteorológicos y climáticos; por ello, hay una relación intrínseca entre ambos que nos permite nombrarlos como sinónimos de “Dueño del lugar”. A los “aires” los podemos definir como seres inmateriales que

tienen la capacidad de manifestarse en el mundo material, entidades agrícolas con capacidad de invocar la lluvia e inhibir el granizo. Se les ofrendaba en las cuevas o manantiales de los cerros, también tenían la capacidad de manifestarse en sueños a los curanderos o graniceros, denominados así por tener la capacidad de comunicarse con los “aires” para convencerlos y poder mediar para que no lancen granizo y se dañen las cosechas.¹⁷

popular y meteorología indígena”, en Guadalupe VARGAS MONTERO (coordinadora), *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2017, p. 467.

¹⁷ SÁNCHEZ RESÉNDIZ y LÓPEZ BENÍTEZ, “Tradición”, 2017, p. 158. Baruc Martínez realizó una clasificación sobre las entidades denominadas “aires” o *ebecacuatl* en la zona lacustre suriana de Tláhuac: a) culebras de agua, entidades que se representaban en forma de remolinos que en ocasiones trasmataban en personas, vivían en los montes y cuevas, en la jerarquía de los aires, eran los de mayor importancia; b) sirena, *Tlanchana* o *michibuatl*, manifestación femenina con el torso inferior en forma de pez o serpiente, vivía en las zonas lacustres o manantiales; c) *abuhatoton* o *abuques*, seres concebidos como niños o enanos, subordinados a la culebra de agua, capaces de mandar la lluvia o enfermar de “frío”, vivían en ríos, manantiales y cuevas; d) la llorona o *chocani*, entidad maligna relacionada con el agua, aparecía por las noches

Eran entidades asociadas a los cerros, cuevas, montes, manantiales, ríos, lugares abandonados como las antiguas ciudades o templos prehispánicos (hoy zonas arqueológicas) y católicos de los primeros años, a los que le otorgaban el nombre de *momoxtle*; el papel ritual que generaban los “aires” era igual de solemne que una fiesta patronal, señala Miguel Morayta; hay una referencia a los santos y a los “aires” a veces de manera indistinta, cuando se les invoca en petición o en agradecimiento.¹⁸ Así los santos, que acompañaron el nombre de los pueblos desde la refundación que representaron las congregaciones, convirtiéndose en los moradores y Dueños del territorio. Además, en el plano de lo simbólico y en relación con el pensamiento mesoamericano, Ramsés Hernández y Margarita Loera argumentan que

la iglesia puede verse como la imagen de un cerro; en el interior como un espacio sagrado donde se concentra las fuerzas divinas y se llevan a cabo prácticas que legitiman creencias locales, así al entrar al templo la puerta sería la entrada de la cueva.¹⁹

Al convertirse en los custodios del cerro-templo, normalmente en el centro de los pueblos, los santos tomaron el papel de “dueños” y protectores, con la facultad de controlar los fenómenos atmosféricos. Los muertos o ancestros también eran

buscando robar almas a través del “susto” o “espanto”, que al ser obtenidas, esas almas se convertirían en “aires” que participarían desde aquel plano a mandar lluvia. MARTÍNEZ DÍAZ, Baruc, *In Atl, In Tepetl. Desamortización del territorio comunal y cosmovisión náhuatl en la región de Tláhuac, 1856-1911*, Libertad Bajo Palabra Editores, México, 2019, pp. 192-199.

¹⁸ MORAYTA MENDOZA, Luis Miguel, “La tradición de los aires en una comunidad de norte del estado de Morelos: Ocotepéc”, en Beatriz ALBORES y Johanna BRODA (coordinadoras), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, primera reimpression, El Colegio Mexiquense/UNAM, México, 2003, p. 225.

¹⁹ HERNÁNDEZ LUCAS y CHÁVEZ Y PENICHE, *El bongó*, 2008, p. 89.

consideradas entidades otorgadoras del temporal; Catharine Good explica que para los pueblos nahuas los muertos no dejan de existir, siguen perteneciendo a la comunidad, definidos como “gente que trabaja como uno”, su compromiso se relaciona con el cultivo del maíz, apoyados por otras fuerzas como los “aires”, las cuevas, los manantiales, los cerros, los santos y *Tonatzin* “nuestra venerada madre”.²⁰ Estas entidades fueron las que dieron sustento a la cosmovisión de los pueblos surianos y moldearon las relaciones sociales de la región, la manera de comunicarse con ellas era a través del *huentle* (ofrenda) que era representado por productos agrícolas en lugares sagrados, las fiestas y las danzas. A continuación analizamos esta última manifestación.

LOS HUEHUENCHES Y EL CHINELO

El presente apartado aborda el sentido simbólico de un personaje vigente en danzas de carnaval en los pueblos de tradición nahua en el centro-sur de México a finales del siglo XIX, fiesta que retomó importancia a partir de las celebraciones coloniales luego de algunos años de decadencia. Dichas manifestación fue actualizada con un simbolismo que correspondió a las condiciones de disputa con las haciendas, sin perder su esencia, es decir, como un ritual de comunicación con las entidades anímicas o sagradas otorgadoras de la lluvia. El carnaval tomó importancia en la zona norte del actual estado de Morelos, en el espacio montañoso de frontera entre la Tierra Fría y Tierra Caliente, en Tlayacapan en el año de 1877, Tepoztlán en 1869, Yautepec en 1880, y Totolapan en 1890, siendo las fechas señas una aproximación.²¹

²⁰ GOOD ESHELMAN, Catharine, “El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, No. 26, 1996, UNAM, México, p. 277.

²¹ Véase LÓPEZ BENÍTEZ, Armando Josué, *El carnaval en Morelos, de la resistencia a la invención de la tradición, (1867-1969)*, Museo del Chinelo/Libertad

Durante estos años la figura del *buebuenche*, como antecedente inmediato del que se denominaría el “brinco” del chinelo. El *buebue* era una danza-ritual que predominaba en los pueblos de tradición cultural náhuatl, entonces Tlayacapan no fue la excepción. Refiriéndose al personaje, señalaría Brígido Santamaría:

Pues salían sólo a hacer chanzas; a burlarse de lo que hacían los españoles. Recorrían el pueblo y nada más. Esa primera vez se divertieron mucho por ponerse o vestirse de cosas viejas y rotas, pantalonerías raídas y sucias, llenas de parches y roturas y, al caminar por las calles iban silbando y pegando chicos gritotes. En los años siguientes, lo mismo, sólo les dio por traer unas garrocheras en las que se apoyaban para brincar. También les dio por cargar unos animales secos, como: mapaches, iguanas, zorrillos; otros cargaban unas muñecas viejas de trapo.²²

Lo primero que hay que señalar que es de suma importancia, es que la idea de que el chinelo surge a la par del carnaval es errónea. En realidad, es una figura simbólica que se conformó paulatinamente; su historia no se puede comprender sin el *buebuenche*, del que es su heredero y con el que comparte ciertos rasgos simbólicos. Hasta hoy persiste una fuerte discusión entre Tlayacapan y Tepoztlán por la adjudicación del nacimiento del chinelo, debido a la antigüedad y la importancia de ambos carnavales durante estos años; no obstante, desde nuestra perspectiva es una configuración regional gradual en la que intervinieron aspectos locales de cada pueblo que fue acogiendo el ritual.

En cuanto al origen, el *buebuenche*, vocablo del náhuatl para designar a los ancianos, pero también a los ancestros, concebidos

Bajo Palabra, México, 2016, pp. 46-68.

²² ORTIZ PADILLA, Alejandro, *Una aproximación al origen del chinelo: su música y su danza*, CONACULTA/Instituto de Cultura de Morelos, México, 2007, pp. 21-22.

como entidades anímicas sagradas, Jacques Galinier explica que para los pueblos mesoamericanos, la figura del “ancestro” retorna para la fiesta del carnaval mostrando una conducta lasciva en clara referencia sexual, que manifiesta una relación directa con la fertilidad y abundancia.²³ De acuerdo a lo que hemos visto, desde el apartado anterior, cumplen las mismas funciones que los “aires”, es decir que son parte de dichas representaciones, su morada es la gran bodega que representan los cerros o lugares abandonados en sus cimas (*momoxtles*), al ser trabajadores del temporal eran susceptibles de recibir peticiones o agradecimientos debido a su capacidad para otorgar lluvias. De tal suerte que los *buehuenches* salían a bailar el día de muertos, al que en realidad podemos catalogar como culto a los ancestros ejemplo de lo mencionado se observaba en Tetela del Volcán, donde los hombres danzaban el día primero de noviembre a cambio de frutas y pan, mientras que el día dos replicaban el baile en el cementerio.²⁴ La vinculación con el calendario agrícola es innegable, así que los *buehuenches*-ancestros en el carnaval representan la solicitud de lluvias-fertilidad, mientras que el día de muertos se les agradecía con solemnidad por su trabajo desde su plano inmaterial de existencia. Al respecto, plantea nuevamente Jacques Galinier, “se puede considerar que el carnaval es una fiesta de muertos erotizada o que la fiesta de muertos es un carnaval funerario”.²⁵

Al igual que los cementerios, los *momoxtles*, eran considerados lugares de los ancestros y el destierro de un poblador de su lugar de origen implicaba romper toda relación con sus

²³ GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo/CEMCA/IIA-UNAM, Segunda edición, México, 2018, pp. 333-383.

²⁴ HERNÁNDEZ PINEDA, Leticia, *Entre barrancas y montañas: Panorama monográfico de Tetela del Volcán, estado de Morelos*, Instituto de Cultura de Morelos/PACMYC-CONACULTA, Cuernavaca, 2006, p. 61.

²⁵ GALINIER, Jacques, *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad*, México, UICEH/Société d'ethologie/CEMCA, 2016, p. 37.

pasado mítico, razón por la cual se negaban a radicar en otro lado a pesar de trabajar en haciendas lejanas, como observó Brantz Mayer en 1844, “el peor castigo que puede imponerse a los indios es expulsarlos definitivamente de las tierras en que han trabajado ellos y sus antepasados desde tiempo inmemorial”.²⁶ A partir de lo anterior, podemos establecer que el carnaval, y particularmente el *buebuenche*, fuera nombrado de manera reverencial *buebuetzin*, por su función primordial en la comunidad, que muestra una clara continuidad con el Tlayacapan prehispánico, pues estudios arqueológicos han revelado que en la cumbre del cerro-*momoxtle* del Tlatoani se encontraron restos humanos envueltos, considerados entonces como ancestros, y se les rendía culto.²⁷ Por eso, como explica Galinier, en el carnaval, las “potencias surgen en el mundo de los vivos, asustan a los niños y divierten a los adultos, proceden de los espacios de la oscuridad, del inframundo.”²⁸

Por otro lado, la palabra chinelo es una castellanización del vocablo náhuatl *tzinelohua*, que se compone de *tzintli* (culo o ano) y *ollin* (movimiento), por lo que su traducción literal sería movimiento de culo o ano, que en un claro eufemismo en años posteriores se ha traducido como movimiento de cadera, quizá evocando a la fertilidad femenina. El chinelo, desde nuestra perspectiva, es una representación de los “aires” y, a la vez, contenía un sentido ambivalente, pues también poseía la representación del fenotipo español; esto tiene su razón de ser, los *ebecatl* eran concebidos como estructura social, los jefes y los subordinados, el inframundo era proyectado como

²⁶ MAYER, Brantz, *México, lo que fue y lo que es*, Traducción de Francisco A. Delpiane, Prólogo y notas de Juan Ortega y Medina, Grabados originales de Butler, Fondo de Cultura Económica, México, 1953, p. 264.

²⁷ GONZÁLEZ QUEZADA, Raúl Francisco, “Culto a los ancestros en Tlayacapan”, en *Suplemento Cultural El Tlacuache*, INAH Morelos, No. 931, mayo 1, 2020, p. 8.

²⁸ GALINIER, *Una noche*, 2016, p.35.

un espejo de lo sucedido en el plano terrenal, de ahí que en este periodo aparezcan danzas con una temática similar, donde hay peones, hacendados, capataces, jefes de cuadrilla, charros, que a su vez son representados burlescamente, marcando una ambivalencia simbólica entre la deidad otorgadora de la lluvia y el dominador-español-hacendado, relacionándolos también con autoridades eclesiásticas.²⁹ Para remarcar lo anterior hay que establecer la relación chinelo con los “aires”, para ello, debemos conocer la ejecución, si bien las descripciones al respecto durante sus primeros años son escasas, recogemos la más temprana al término de la Revolución, hemos de recordar que durante la revuelta armada en la zona zapatista que nos incumbe el carnaval se realizó esporádicamente. Recurrimos al testimonio quizá más temprano sobre la ejecución de la danza, el cual nos fue legado por Robert Redfield, quien se dio cuenta del factor fundamental en 1927: “El Chinelo brinca en la plaza. Brincan alrededor y alrededor de la plaza, ocasionalmente emitiendo fuertes gritos”.³⁰

²⁹ En este periodo se forjó la figura del Charro, que no era cualquier persona, eran normalmente de clase acomodada, rancheros que eran un eslabón entre el campesinado y los grandes latifundistas, o los rurales del ejército porfiriano y no es raro que eso se reflejara en las creencias de los habitantes de los pueblos. Por eso se pensaba que los “aires” vestían de charro, como Agustín Lorenzo que es equiparable a la figura del Charro Negro. Sobre la estructura social de los “Dueños” o “aires”, Alicia Barabas explica “La estructura social de los otros mundos replica la de la sociedad humana, por lo que los dueños tienen familia, mujer e hijos, comen y beben y trabajan recorriendo la tierra por debajo y saliendo por las cuevas de los cerros emblemáticos, de los pueblos a los que protegen, a veces en sus caballos. En cada uno de estos mundos se reproduce el sistema político comunitario, esto es que existe escalafón de cargos político-religiosos de los cuales algunas de las entidades celestes y de las entidades territoriales son los cargueros principales, y otras son suplentes hasta llegar el cargo más bajo del topil”. BARABAS, Alicia, “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca”, en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, No. 7, julio-diciembre, 2008, pp. 124-125.

³⁰ REDFIELD, Robert, *Tepoztlán: A Mexican Village. A study of folk life*, The University of Chicago Press, Chicago, fourth impression, 1946, p 111.

El antropólogo estadounidense efectivamente observó que las comparsas “rodeaban” la plaza central, que es la forma más sencilla de explicarlo. Sin embargo, la cuestión es mucho más compleja, en realidad es un movimiento levógiro, que representa un círculo o semicírculo que van marcando los chinelos al “brincar”; también es importante señalar que se gira en dirección opuesta a las manecillas del reloj, de tal suerte que simbólicamente evoca un remolino o una “culebra de agua”, que a su paso va conformando una espiral. Fernando Ortiz, explica:

la espiral es un símbolo meteórico que originariamente significa el viento y por eso se une a otros signos de sentido equivalente o complementario. Sobre todo con la serpiente, que es una síntesis de espirales vivas; ora enroscadas, ora ondulantes como signos o formas menos regulares; y también es símbolo del viento y biomorfización del [...] aire.³¹

Tepoztlán ha sido una localidad en la que el culto a los “aires” ha sido una constante, representado por el Rey Tepozteco, mientras que Tlayacapan tenía su similar, el Tlatoani, ambos cerros y *momoxtles* se encuentran junto al pueblo teniendo una perspectiva clave desde el centro de las localidades pues la vista de los mismos es exacta, cuestión que será replicada en Yautepec con el cerro del Tenayo y en Totolapan con el cerro de Santa Bárbara.³²

³¹ ORTIZ, Fernando, *El huracán, su mitología y sus símbolos*, Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México, 2005, p. 181.

³² La música con la que los chinelos danzaban fue con la banda de viento, una nueva instrumentación que también hace referencia al aire, inferimos que es una modernización en la época de los antiguos instrumentos que se usaban en las danzas que nacieron paralelamente en la región como los *tecuanes*, sayones y *matacueros*, se tocaba con un pequeño tambor y una pequeña flauta, elementos relacionados con el agua y con el viento. Pues la ejecución simbólicamente es similar, la flauta es un instrumento que evoca a dichas entidades, mientras que el tambor al tocarse y sonar, simboliza la

Destacamos entonces, que los cerros en las cuatro localidades tenían la calidad de *momoxtles*, lugar por antonomasia de los “aires” y los ancestros. De ahí la relación del “brinco” del chinelo con el pensamiento mesoamericano, debido al simbolismo que está evocando con su movimiento levógiro, que refiere invariablemente a la figura del remolino, que suele ser identificado como culebra de viento o manga de agua, la jefa de los “aires” y su morada siempre en relación con el vital líquido. Fernando Ortiz manifiesta nuevamente:

El remolino aéreo de la tromba, como el tornado y el huracán, fue, [...] el origen del símbolo prototípico, y luego, por analogías morfológicas con el mismo, la espiral, la sigma, la onda, la nube, la lluvia, la serpiente, y los dioses con esos fenómenos naturales relacionados significaron lo mismo: el remolino aéreo y acuático de la tromba, el tornado el huracán y la nube tempestuosa y portadora de lluvias.³³

Hay que subrayar la vocación agraria de las cuatro comunidades con sus problemáticas particulares cada una, dependían prácticamente del cultivo de temporal como única opción de subsistencia en el poco espacio que no se ha perdido o que se ha arrendado a la hacienda. En 1911, el Obispo de Cuernavaca, Francisco Plancarte y Navarrete, señalaba en su obra *Tamoanchan*, la situación que vivían los pueblos con respecto al agua en el estado:

El agua es abundante en las partes bajas del Estado de Morelos; pero en pueblos de Atlalahucan, Totolapan, Tlalnepantla, Tlayacapan y los de la parte de la jurisdicción de Tepoztlán, situados todos en la vertiente Sur de la cordillera del Ajuzco

caída del trueno como lo sería el *teponaztle*, entonces, los instrumentos de viento sustituyen a la flauta, por su parte la tambora y los platillos tomaron el lugar del pequeño tambor para representar la caída de rayo o el trueno.

³³ ORTIZ, *El huracán*, 2005, p. 193.

[sic], escasea, sobre todo en los últimos meses de las secas, en que se padece gran penuria por el agotamiento de los pozos y miserables escurrideros de las montañas, que quedan del tiempo de aguas.³⁴



Foto 1. Carnaval de Tepoztlán, circa 1940.
FUENTE: Fototeca Digital “Tepoztlán en el Tiempo”,
Colección Mario Martínez Sánchez.

En cuanto a la estética del disfraz del chinelo que se fue configurando desde 1880, tras nacer como un personaje burlesco con respecto a las autoridades eclesiásticas locales y los hacendados, pero también en el sentido ritual y su relación con la lluvia, no es exclusiva de la región suriana; durante estos años los pueblos de tradición mesoamericana, particularmente los nahuas del centro-sur de México, compartieron

³⁴ PLANCARTE Y NAVARRETE, Francisco, *Tamoanchan. El estado de Morelos y el principio de la civilización en México*, edición facsimilar, Gobierno del Estado de Morelos-Summa Morelense, Cuernavaca, 1982, p. 31.

simbología en sus danzas de carnaval y sus representaciones en su ejecución y aditamentos usados, que tienen un simbolismo meteorológico.³⁵ Fernando Ortiz explica con atino,

Análogos a estos emblemas son los que usan todavía los indios pueblos de México, en ciertas danzas mágicas para lograr que llueva. Los danzantes ostentan entre sus atavíos de ocasión una estructura circular sobre sus cabezas que en lo alto culmina con unos salientes en forma de típicas “almenas” [...], o sea como triángulos escalonados hacia arriba, en cuya cumbre van sendas plumas de aves voladoras. Significan montañas coronadas por los vientos que traen las aguas. Además, ajustadas a la cabeza, sobre la frente llevan otros cuatro triángulos escalerados, éstos hacia abajo, pero también con sendas plumas en su parte superior, simbolizando nubes descendientes cargadas de lluvias, las cuales están ahí representadas por las muchas trenzas de los cabellos que caen verticalmente cubriendo las caras bailadoras como los deseados chorros de un aguacero.³⁶

De tal suerte que el chinelo se convirtió en un ritual de suma importancia en el aspecto local y en el regional, en el sentido simbólico se evocaba a los vientos, a los cerros para solicitar agua de temporal, cuestión de primera necesidad en la organización de los pueblos que señalamos, como explica Alicia Juárez,

el ritual establece un vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores sociales. Al formar parte de la religión incluye, por consiguiente, una activa participación social, ya que incide en los actores sociales y los motiva a involucrarse en las actuaciones comunitarias.³⁷

³⁵ Sobre la configuración estética del chinelo y organización de las comparsas, véase LÓPEZ BENÍTEZ, *El carnaval*, 2016, pp. 55-72.

³⁶ ORTIZ, *El huracán*, 2005, pp. 193-194.

³⁷ JUÁREZ BECERRIL, Alicia María, *Los aires y la lluvia: ofrendas en San Andrés*

La importancia del carnaval y el chinelo a nivel local se puede observar en una nota publicada en el periódico *La patria* en 1909, en que se detalla el carnaval de Totolapan.

El bello son “Son” del chinelo, nos trae cual eco lejano alegría para el chicuelo, recuerdos para el anciano. Después de la entrada principal ambas cuadrillas encabezadas por sus respectivos bandos se hace la invitación al baile, el que se verifica en dos espaciosos salones, los cuales ostentan graciosos adornos florales. En aquellos son recibidos por comisiones especiales los invitados, durando el baile hasta el amanecer, hora en que hacen su final despedida los “chinelos” con un baile meramente típico. Los demás números del programa lo componen, las carreras de cintas, toros, jaripeo, carreras en sacos y otros por el estilo.³⁸

LOS *TECUANES* Y VAQUEROS

El presente apartado tiene como objetivo explicar la significados y radio de difusión de los *tecuanes* y vaqueros, dos representaciones dancístico-teatrales distintas, no obstante, decidimos abordarlas en una sola sección pues comparten contenido simbólico: la temática de la cacería o captura de un animal. En ambos casos se evocaba la fecundidad de la tierra; además, de acuerdo al testimonio de Elfego Adán de 1908, ambas representaciones se realizaban paralelamente en Coatetelco, espacio en el que nos concentraremos al cierre de este apartado.³⁹ La danza de *tecuanes* era encarnada por una

de la Cal, Morelos, Editora del Gobierno de Veracruz, Xalapa, 2010, p. 39.

³⁸ *La Patria*, 22 de diciembre de 1909.

³⁹ ADÁN, Elfego, “Las Danzas de Coatetelco”, en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, Tercera época, (1909-1915), Tomo II, 1910, p. 135. Es muy probable que el trabajo etnográfico de Elfego Adán se haya realizado en 1907, y publicado originalmente el siguiente año ya que la compilación de los *Anales* del Museo Nacional se publicaron compilados posteriormente. Este dato se encuentra en el periódico *The Mexican Herald*, en el que apareció la siguiente nota: Elfego Adán del Museo

fiera, particularmente un jaguar, animal que en un contexto mesoamericano está relacionado con el inframundo y la muerte, entendida como un proceso del ciclo de regeneración periódica del universo, por eso se encuentra íntimamente vinculado a la fertilidad y a la vida que surge de las entrañas de la tierra, que es su campo de acción y su morada.⁴⁰ Mientras los vaqueros consistían en la caza y doma de un toro, que en Europa desde la antigüedad, “es también un animal asociado a las deidades de la fecundidad, pues los cuernos simbolizan la luna creciente; es además, símbolo de la tierra, de la madre y el principio húmedo”.⁴¹ Representación que sustituye al jaguar, pero con el mismo contenido mitológico. Consideramos que tienen un punto también en común con los chinelos, debido a que las tres tuvieron un radio de difusión importante por diversos pueblos de la región antes del levantamiento zapatista, sobrepasando los límites estatales, compartiendo temática con otras representaciones de la región como “los lobitos”, *tlacololeros* y *tlaminiques*; danzas paralelas que de acuerdo con Fernando Horcasitas son variantes del mismo concepto de la fertilidad de la tierra, por lo tanto, compartieron sentido simbólico, coexistiendo en diversos espacios sagrados, nutriéndose unas de otras.⁴² Los *tecuanes* y vaqueros se realizaban

Nacional acaba de imprimir un libro interesante titulado “Las Danzas de Coatetelco”. Coatetelco es parte del Distrito de Tetecala en el Estado de Morelos. El pueblo tiene alrededor de 1,000 habitantes que viven en pequeñas casas hechas de hojas de coco. Son descendientes de la antigua tribu azteca de los Tlahuicas. La publicación presta especial atención a los bailes y canciones de estos indios primitivos”, *The Mexican Herald*, July 28, 1908.

⁴⁰ VALVERDE VALDÉS, María del Carmen “El jaguar entre los mayas. Entidad oscura y ambivalente”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XII, Núm. 72, marzo-abril, 2005, p. 50.

⁴¹ ARAMONI CALDERÓN, Dolores, “De diosas y mujeres”, en *Mesoamérica*, Vol. 13, No. 23, 1992, p. 91.

⁴² HORCASITAS, Fernando, “La danza de los Tecuanes”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, No. 14, 1980, UNAM, México, pp. 245-251. El autor clasificó

en cerros contiguos o en los atrios de las iglesias en honor a los santos “lluviosos”, particularmente en las advocaciones marianas, por lo que conviene recordar que tanto los “aires” como los santos tenían la calidad de “Dueños del lugar”, con los mismos atributos, por lo que la ejecución dancística compartía el sentido de solicitud de lluvias hacia ambas entidades sagradas.

En una concepción lingüística de acuerdo a Fernando Horcasitas, el *tecuan* es un vocablo de origen náhuatl que proviene de las raíces *te*: gente; *cua*: comer, y *ni*: gente; por lo que en su traducción literal sería “el que come o devora gente”.⁴³ Entonces el vocablo evoca no sólo al jaguar, sino a los animales salvajes que rondaban las poblaciones que vivían en los montes, como los lobos y demás felinos, que dañaban la cosecha. Al respecto *El Diario del Hogar* en 1902, publicó una breve nota al respecto:

Más allá evoluciona la danza más insípida; pero la más antigua, originada de los primitivos tiempos de la humanidad, cuando el hombre tenía por patria las montañas, por hogar la ceberna [*sic*], por industria el arco y certera flecha. Es la danza de *tecuan*. Se reduce á unos cazadores que persiguen al lobo y a la pante-ra. Uno de los del grupo con tono tipliento [*sic*] y prolongado, dice: *hora lo verás lobito*.⁴⁴

La temática de la cacería era representada por el hacendado, encargada al capataz con la intención de proteger la cosecha que peligraba por la presencia de la fiera. Para explicar los personajes que componen la danza de *tecuanes*, echamos mano del

las variantes de la danza de cacería que tienen un sentido simbólico similar: a) *Tlacololeros*; b) *Lobitos*; c) Danza de *tecuan* cimarrón o tigre cimarrón; d) Danza de *tlaminques* o *tequantlaminques*; e) Variantes oaxaqueñas; f) Variantes chiapanecas y centroamericanas.

⁴³ *Ibidem*, p. 252.

⁴⁴ *El Diario del Hogar*, 7 de agosto de 1902.

libreto que presentó Elfego Adán a principios del siglo xx: a) Salvador; b) *Mayeso*; c) Rastrero; d) Tirador, e) Dos Médicos; f) Monterrey; g) Lancero; h) *Sonbuaxtlero*; i) Flechero; j) Venado; k) El perro, l) El tigre; m) Cuatro zopilotes; n) Gervasio.⁴⁵ Los personajes representados que son humanos corresponden a actores sociales vivos, es decir son parte de la estructura social de la región, por ejemplo, Salvador, que es el dueño de la hacienda, es quien da la orden de cazar al jaguar, en referencia a la manera de actuar de los “patrones” de la época y como los trabajadores debían obedecer las disposiciones (*Mayeso*), evocando así la explotación. Al respecto, consideramos que es otro paralelismo que guarda con los chinelos, con un sentido polémico sagrado evocando la fertilidad y la lluvia otorgada por las entidades anímicas, y en un sentido complementario se ridiculiza a los latifundistas que ocupan la parte alta de la pirámide social regional. Otros personajes como el Tirador y los Médicos (que evocan a los curanderos del pueblo), nos hablan de que los latifundistas se apoyaban en los rancheros y comunidades para complementar las actividades que quedaban inconclusas dentro de sus dominios, como en este caso, la caza de las fieras que irrumpen ocasionando serios problemas a la cosecha o ganado. En cuanto a los animales representados, el perro, animal domesticado, se encarga de rastrear al tigre a través de su olfato, estando al servicio del cazador, por lo que su papel, consideramos, es de representar una crítica hacia los trabajadores permanentes en los latifundios, que sirven incondicionalmente a los hacendados. Otros animales que no están en el ámbito doméstico, son de dos tipos: los cuatro zopilotes y el jaguar, pues en ellos recae la carga simbólica de la danza de acuerdo con el pensamiento mesoamericano; en principio mencionamos a los zopilotes, animales relacionados con el

⁴⁵ ADÁN, “*Las danzas*”, 1910, p. 186.

viento y con la petición de lluvias.⁴⁶ En Zitlala, actual estado de Guerrero, existe una representación donde cuatro niños disfrazados de negro con una máscara negra de forma cónica en lugar de pico, bailan la danza de los zopilotes en la cumbre del cerro que domina el pueblo.⁴⁷ En Coatetelco y Zitlala, la representación de los zopilotes es efectuada por niños, cuestión que marca una continuidad cultural, pues se considera que los “aires” son o se manifiestan en forma de niños, y desde la época prehispánica están relacionados con los *tlaloques* ayudantes de *Tláloc*, mismos que son los encargados de mandar la lluvia.

En cuanto al jaguar, que es el objeto de la cacería y el personaje primordial de la representación, para los pueblos nahuas prehispánicos era un nahual o representación de *Tezcatlipoca*, que también era denominado *Tepeyóllotl* “Corazón de Cerro o Monte”, deidad que estaba íntimamente relacionada con *Tláloc*, ambos moradores en el interior de los cerros, con grandes colmillos y la fertilidad de la tierra a partir de su voluntad, con facultades para llamar a la lluvia.⁴⁸ María del Carmen Valverde explica:

⁴⁶ Al respecto, explica Johanna Broda, “Otros animales relacionados con la petición de lluvias en los cerros, son los zopilotes, pájaros majestuosos que vuelan alto en el aire, pero que viven también en las profundas barrancas de las montañas. Quizá de allí surja su asociación con los *yejecame*, ‘los aires’ o vientos de diferentes calidades. Los zopilotes son un desdoblamiento del viento, *ehécatl*, que barre, el camino para la lluvia, estaba desde la época prehispánica íntimamente asociado con Tláloc”. BRODA, Johanna, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna BRODA y Félix BÁEZ-JORGE (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA/ Fondo de Cultura Económica, México, 2001, p. 203.

⁴⁷ NEFF NUÏKA, Françoise Odile, “Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en la Montaña de Guerrero”, en Annamária LAMMEL, Marina GOLOUBINOFF y Esther KATZ (editoras), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Institut de Recherche pour le Développement/CEMCA/CIESAS, México, p. 337.

⁴⁸ OLIVIER, Guilhem, “El jaguar en la cosmovisión mexicana”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XII, Núm. 72, marzo-abril, 2005, p. 53.

Este animal guarda estrecho vínculo con las deidades asociadas al inframundo y con las diversas puertas de entrada a este sector del universo, que podrían ser las cuevas, el interior de los montes y, en ocasiones, la espesura de las selvas y bosques. Así, el felino ejerce su hegemonía tanto en la tierra como debajo de ella, al igual que, durante la noche, en el cielo.⁴⁹

El jaguar, al igual que los “aires”, corresponde al inframundo, el lugar subterráneo donde habitan.

La importancia de la danza radica en que se difundió por diversos lugares del actual estado de Morelos, tales como Axochiapan en la fiesta de la Conversión de San Pablo (25 de enero); en Tehuixtla (sujeto a Jojutla); en la cabecera municipal de Miacatlán se danzaba en Semana Santa y Navidad, del 21 al 30 de diciembre; en sus pueblos sujetos de Alpuyecá en la fiesta de la Inmaculada Concepción (el 8 de diciembre), en Coatetelco, en la fiesta de la Virgen de la Candelaria del 22 al 28 de enero y la fiesta de San Juan-San Pedro (del 24 al 29 de junio). En la municipalidad de Puente de Ixtla, durante la fiesta de la Inmaculada Concepción (8 de diciembre); en Xoxocotla, durante el ritual de petición de lluvias (día de la Ascensión del Señor); en Temisco; en Tepoztlán, durante la fiesta del barrio de San Pedro (día de San Pedro y San Pablo el 29 de junio); en Tetecala, durante las fiestas de la Candelaria y San Francisco (2 de febrero y 4 de octubre); en Atlacholoaya en ritual compartido con Xoxocotla y Alpuyecá (día de la Ascensión del Señor); y en Tetelpan, en la fiesta de la inmaculada Concepción, el 8 de diciembre.⁵⁰ Por su parte, Samuel Villela explica que la danza de *tlacoleros* o *tecuanes* se practicaba en casi toda la geografía del actual estado de Guerrero, salvo en la porción occidental, la Tierra Caliente colindante

⁴⁹ VALVERDE, “El jaguar”, 2005, p. 47.

⁵⁰ HORCASITAS, “La danza”, 1980, p. 243. Las cursivas son del texto original.

con Michoacán, adoptándose diversas variantes locales, particularmente a los *tlacololeros* los vincula con los *buehuenches*, como personajes burlescos que cazan al jaguar, usando látigos o chirriones que utilizaban para golpearse entre sí y golpear el piso evocando la caída del trueno.⁵¹ Cuando se habla de la evocación del rayo y el trueno con el golpeteo al ejecutar los pasos existe la referencia a la meteorología que los santos y los “aires” son capaces de controlar, asimismo los sonidos que el jaguar realiza, como el jadeo, expresa el aire que precede la lluvia, elemento que también notó Elfego Adán en la danza de los vaqueritos: “El toro que se lidia es de madera, y cuero; lo carga un muchacho que lleva un cuerno adecuado para imitar el bramido del toro”.⁵² Por su parte, Guillermo Bonfil complementa sobre los vaqueritos que observó en Tlayacapan,

se relata la llegada de un grupo de vaqueros que llevan los toros de una hacienda para la fiesta [...]; las peripecias de ir a cazar los toros, perseguirlos por el monte, encerrarlos en el corral y finalmente llevarlos a su destino, dan lugar a todos los cambios de ritmo y movimiento de la danza y a una gran diversidad de tonos que van desde lo jocoso hasta lo severo y casi solemne.⁵³

⁵¹ VILLELA, Samuel, “Guerrero, el pueblo del jaguar”, en Beatriz BARBA DE PIÑA CHAN (coordinadora), *Iconografía mexicana II. El cielo, la tierra y el inframundo: águila, serpiente y jaguar*, INAH, Colección Científica, México, 2000, p. 126.

⁵² ADÁN, “Las danzas”, 1910, p. 143.

⁵³ El autor encuentra un posible origen de la danza en Tlayacapan, al respecto apunta, “Ahora bien, en documentos que se conservan en el archivo principal de Tlayacapan, fechados en 1775 pero que hacen referencia a otros anteriores, como parte de los testimonios que se recogen para determinar posesión y linderos de tierras del pueblo, se menciona por varios testigos el hecho de que antiguamente la hacienda de Pantitlán contribuía anualmente para la celebración de la fiesta titular de Tlayacapan enviando azúcar, miel, dinero ‘y un día de toros’ en reconocimiento de los agostaderos que se le permitían usar para su ganado. Las descripciones que dan los testigos de la llegada de los toros se relacionan muy estrechamente con lo que se cuenta en la danza de Vaqueros, como para que se pueda presumir

Como se observa, los vaqueritos, mantenían una temática similar con los *tecuanes*, pues consistían en representar la caza y doma del toro.⁵⁴ Al respecto, explicaba Elfego Adán en 1908:

El Amo de la ranchería ordena que se busque al toro pinto, hijo de la vaca mora, para torearlo; van á buscarlo todos los vaqueros y solo *Terroncillo*, lo encuentra: á esta primera parte puede llamársele “la buscada del toro”. En seguida, comenzando por *el caporal* hasta *el Amo* y *Terroncillo*, lo torear: esta segunda parte es “la toreada”. Después, *el Amo* ordena que tumben al toro y lo maten, y, por último, hace “la repartición” de las piezas del toro.⁵⁵

El registro quizá más antiguo sobre las representaciones de los *tecuanes* y vaqueros en la región del Sur data 1840 y fue registrada por Ricardo Sánchez en Jojutla, reconocido por

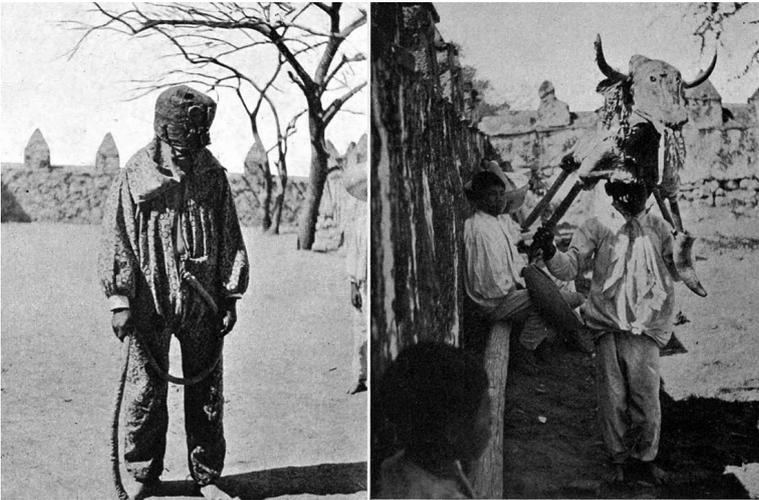
en aquellas ocasiones el origen de esta danza. [...]. El hecho de que la danza relate las fatigas del caporal y los peones de la hacienda buscando los toros para la fiesta de Tlayacapan, el que ahora vaya la banda del pueblo a recibir y acompañar a los peregrinos que llegan al cuarto viernes, y otros detalles que sería largo enumerar, conectan directamente la representación actual con el sistema de relaciones entre las haciendas y los pueblos de la región tal como se daba a principios del siglo XVIII”. BONFIL BATALLA, Guillermo, “Introducción al ciclo de ferias de Cuaresma en la región de Cuautla, Morelos, México”, en *Anales de Antropología*, Vol. 8, 1971, UNAM, México, pp. 181-182.

⁵⁴ El toro fue un animal que llegó desde Europa en la época colonial traído por los hacendados, por lo que era un elemento de dominio, pues gran parte del despojo territorial que sufrían los pueblos eran espacios que se destinaba para potreros y ganado; igualmente se aseguraba la renta de las propias tierras, toros y bueyes a las comunidades en forma de yuntas para la siembra de maíz, a cambio se debía de pagar con maíz, zacate y trabajo en la haciendas. No obstante los pueblos se apropiaron de su imagen y pasó a formar parte de su vida ritual y comunitaria. Véase MORAYTA MENDOZA, Luis Miguel, *Los toros. Una tradición de gusto y reciprocidad de los campesinos morelenses*, CONACULTA/INAH, Colección Divulgación, México, 1992, pp. 24-25.

⁵⁵ ADÁN, “Las danzas”, 1910, p. 143.

introducir el cultivo de arroz en la localidad; se menciona así mismo como testigo ocular, durante una procesión que realizaba el Señor de Tula dicho año,

La procesión era muy larga y de trecho en trecho se colocaron las músicas que iban alternando las piezas que ejecutaban muchas danzas; ocupaban el centro de las luces pastorcitas, moros, contradanzas, tenochtles, el alma y el cuerpo, vaqueritos, tecoani y los negritos. [...]. Colocado y guardado en su altar, la multitud vió quemar los fuegos artificiales, con lo que finalizó el estreno de la toma y la entrada del agua a los campos de Jojutla y hasta los sitios de la población. Esto fue el 1° de enero del año del Señor 1840.⁵⁶



Fotos 2 y 3. El tigre y el toro, circa 1908.

FUENTE: ADÁN, Elfego, "Las Danzas de Coatepec", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, Tercera Época (1909-1915), Tomo II, 1910.

⁵⁶ MINOS, Agapito Mateo, *Apuntaciones históricas de Xoxujutla a Tlaquiltepano*, Patronato de la Biblioteca de Jojutla/Cocinando Letras Ediciones, edición facsimilar, Cuernavaca, 2007, pp. 113-114.

Hemos señalado que ambas danzas se realizaban en honor de los santos, particularmente a advocaciones marianas, normalmente convivían con otras danzas más, como las pastoras y los moros, cuestión que observó Guillermo Bonfil en Tlayacapan durante la feria del cuarto viernes de cuaresma que se realizaba en honor de la Virgen del Tránsito. Relata el autor,

la danza de los Vaqueros se representa en el atrio, al mismo tiempo que dentro del templo bailan y cantan las muchachas que forman la danza de las Pastoras, acompañadas por un trío de alientos y que llevan –como en Tepalcingo– un bastón adornado con cascabeles. La banda [...], por su parte toca intermitentemente en el atrio, a un lado de los Vaqueros.⁵⁷

En Coatetelco había el culto a la *Tlanchana* o sirena, dueña de la laguna y del cerro-*momoxtle* (del *Teponaztli*), manifestación local de los “aires”, que compartía atributos con la Virgen de la Candelaria, aparecida a mediados del siglo XIX en el mismo espacio, es decir, eran dos manifestaciones de la misma entidad.⁵⁸ Asimismo, los rituales de ofrendas a los aires y la fiesta en honor a la advocación mariana se realizaban para solicitar lluvia para el cultivo de maíz y la laguna estuviera llena de agua y peces para su captura, así, cuando faltaba alguna, se acudía a la otra; o viceversa, si faltaba algún ritual la escasez de agua se hacía presente.⁵⁹ De esta manera, los *tecuanes* y vaqueros aparecían en los momentos solemnes de la localidad para solicitar buen temporal, la convivencia fue observada por Elfego Adán:

⁵⁷ BONFIL BATALLA, “Introducción”, 1971, p. 182.

⁵⁸ En relación con ello, Alfredo López Austin considera que las deidades de raigambre mesoamericano, “son fisibles y fusibles. En efecto, un dios puede dividirse, separando sus atributos, para dar lugar a dos o más dioses diferentes, en ocasiones hasta opuestos”. LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana”, en Alfredo LÓPEZ AUSTIN y Luis MILLONES, *Dioses del Norte, Dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, Ediciones Era, México, 2008, p. 50.

⁵⁹ *El Cronista de Morelos*, 29 de noviembre de 1886.

Consideran á la Virgen de la Candelaria como una divinidad tutelar de la laguna, y anualmente le hacen su fiesta con el objeto de que la laguna no se seque. Refieren que un año que no pudieron traer a la Virgen, la laguna ya se estaba secando. Grandes preparativos se hacen para esta fiesta, en la que se van las cortas economías de los indios; [...], los golpes de la tambora que convocan á los jóvenes al ensayo de la danza, y por las noches, el sonido melancólico del tambor y de los pitos de carrizo en los solares donde ensayan el Tecuane, los Vaqueros, los Moros, etc., bajo la dirección de los maestros de danzas.⁶⁰

Ambas representaciones, al igual que la danza del “brinco” del chinelo, implicaron una territorialidad que los pueblos de la región manifestaron, reapropiándose del espacio que les fue despojado paulatinamente en beneficio de las haciendas, pues desde su refundación con las congregaciones en el periodo colonial les fue otorgado el usufructo de tierras montes y aguas; reclamo que se hizo presente en el apartado sexto del Plan de Ayala y que enmarca la continuidad cultural con los antiguos *altepeme* (plural de *altepetl*) prehispánicos convertidos en pueblos. No obstante, dicha continuidad convivió con un proceso de adaptación y actualización que correspondió al contexto de dominación, lo cual nos permite entender como los “aires” y los santos se amalgamaron para dar sustento a los mitos que a su vez, dieron pie a diversos rituales y fiestas que afianzaron la vida comunitaria que otorgó cierto grado de autonomía a las poblaciones surianas en la toma de decisiones a escala local y regional a finales del siglo XIX. Si se hace un recorrido por la región y una recopilación de mitos y leyendas en las localidades, encontraremos una cantidad sorprendente de evocaciones a la cosmovisión mesoamericana, por lo que podemos entender que el zapatismo más que “solicitar” un pedazo de tierra, fue la disputa por el territorio

⁶⁰ ADÁN, “Las danzas”, 1910, pp. 137-138.

y la autonomía, propuesta que fue derrotada y olvidada por el Estado resultante del movimiento armado que reescribió la historia de la Revolución en beneficio de sus intereses de legitimación histórica.⁶¹

CONCLUSIONES

Los chinelos, *tecuanes* y vaqueritos, son ejemplos de representaciones dancísticas, sin ser las únicas, y manifestaciones de la resistencia cultural de los pueblos, teniendo en común varios puntos primordiales que nos apoyan a entender la conformación del Ejército Libertador del Sur en su dimensión social y cultural. Lo anterior permite observar las reminiscencias del pensamiento mesoamericano, adaptado y actualizado en el siglo XIX, que corrió en paralelo con el afianzamiento del proyecto liberal, en la década de 1860. Por otro lado, su difusión señala la importancia de las relaciones tejidas entre los pueblos a través de la religiosidad popular, el parentesco y un apego primordial a su espacio productivo-simbólico adherido inherentemente a la cultura de la milpa. Las danzas tienen como característica común e importante la representación de alguna autoridad ajena; españoles y hacendados, es una referencia constante de poder en la memoria de los pueblos, señalados como principales sujetos del despojo y la explotación, así como lo aludiera Emiliano Zapata, en sus escritos y manifestos, incluyendo el Plan de Ayala, a lo largo de la revuelta armada que encabezó hasta su asesinato en 1919.

⁶¹ Al respecto apunta 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-nantzij mitoha* patria, nuestra madrecita tierra, la que se dice patria”. PINEDA GÓMEZ, *La irrupción*, 2014, p. 67.

BIBLIOGRAFÍA

ADÁN, Elfego, “Las Danzas de Coatetelco”, en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, Tercera época (1909-1915), Tomo II, 1910.

ARAMONI CALDERÓN, Dolores, “De diosas y mujeres”, en *Mesoamérica*, Vol. 13, No. 23, 1992, pp. 85-94.

BARABAS, Alicia, “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca”, en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, No. 7, julio-diciembre, 2008, pp. 119-139.

BRODA, Johanna, “El agua en la cosmovisión de Mesoamericana”, en *El agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas de México*, SEMARNAT/CONAGUA/IMTA, México, 2016, pp. 13-27.

BRODA, Johanna, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna BRODA y Félix BÁEZ-JORGE (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA/ Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 165-238.

BONFIL BATALLA, Guillermo, “Introducción al ciclo de ferias de Cuaresma en la región de Cuautla, Morelos, México”, en *Anales de Antropología*, Vol. 8, 1971, UNAM, México, pp. 167-202.

GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo/CEMCA/IIA-UNAM, Segunda edición, México, 2018.

GALINIER, Jacques, *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad*, UICEH/Société d’ethnologie/CEMCA, México, 2016.

GONZÁLEZ QUEZADA, Raúl Francisco, “Culto a los ancestros en Tlayacapan”, en *Suplemento Cultural El Tlacuache*, INAH Morelos, No. 931, mayo 1, 2020, pp. 1-8.

GOOD ESHELMAN, Catharine “El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, No. 26, 1996, UNAM, México, pp. 275-287.

H. DE GIMÉNEZ, Catalina, *Así cantaban la revolución*, Grijalbo/CONACULTA, México, 1990.

HÉAU LAMBERT, Catherine, “Corridos zapatistas y liberalismo popular”, En *Las músicas que nos dieron patria. Músicas regionales en las luchas de independencia y revolución*, CONACULTA, México, 2011.

HERNÁNDEZ PINEDA, Leticia, *Entre barrancas y montañas: Panorama monográfico de Tetela del Volcán, estado de Morelos*, Instituto de Cultura de Morelos/PACMYC-CONACULTA, Cuernavaca, 2006.

HORCASITAS, Fernando, “La danza de los Tecuanes”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, No. 14, 1980, UNAM, México, pp. 239-286.

JUÁREZ BECERRIL, Alicia María, “Los santos y el agua. Religiosidad popular y meteorología indígena”, en Guadalupe VARGAS MONTERO (coordinadora), *Pensamiento antropológico y obra académica de Félix Báez-Jorge. Homenaje*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2017, pp. 465-485.

JUÁREZ BECERRIL, Alicia María, *Los aires y la lluvia: ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, Editora del Gobierno de Veracruz, Xalapa, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *La pensée sauvage*, Ágora-Plon, París, 1985.

LOMELÍ VANEGAS, Leonardo, *Breve historia de Puebla*, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México, 2011.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “Las razones del mito. La cosmovisión mesoamericana”, en Alfredo LÓPEZ AUSTIN y Luis MILLONES, *Dioses del Norte, Dioses del Sur. Religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*, Ediciones Era, México, 2008, pp. 15-144.

LÓPEZ BENÍTEZ, Armando Josué, “Ferias y mercados tradicionales en la región suriana, (1850-1911)”, en ENRÍQUEZ VALENCIA, Raúl (coordinador), *Mercados tradicionales y patrimonio biocultural en México*, ITAO/CONACYT, Oaxaca, (en prensa).

LÓPEZ BENÍTEZ, Armando Josué, *El carnaval en Morelos, de la resistencia a la invención de la tradición, (1867-1969)*, Museo del Chinelo/Libertad Bajo Palabra, México, 2016.

MARTÍNEZ DÍAZ, Baruc, *In Atl, In Tepetl. Desamortización del territorio comunal y cosmovisión náhuatl en la región de Tláhuac, 1856-1911*, Libertad Bajo Palabra Editores, México, 2019.

MAYER, Brantz, México, *lo que fué y lo que es*, Traducción de Francisco A. Delpiane, Prólogo y notas de Juan Ortega y Medina, Grabados originales de Butler, Fondo de Cultura Económica, México, 1953

MCGOWAN, Gerald L., *El Distrito Federal de dos leguas o cómo el Estado de México perdió su capital*, Fondo Editorial del Estado de México/Gobierno del Estado de México/El Colegio Mexiquense, segunda edición, Toluca, 2013.

MCGOWAN, Gerald L., *La separación del Sur o cómo Juan Álvarez creó su estado*, El Colegio Mexiquense, Toluca, 2004.

MINOS, Agapito Mateo, *Apuntaciones históricas de Xoxujutla a Tlaquiltenango*, Patronato de la Biblioteca de Jojutla/Cocinando Letras Ediciones, edición facsimilar, Cuernavaca, 2007.

MORAYTA MENDOZA, Luis Miguel, “La tradición de los aires en una comunidad de norte del estado de Morelos: Ocoatepec”, en Beatriz ALBORES y Johanna BRODA (coordinadoras), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, primera reimpresión, El Colegio Mexiquense/UNAM, México, 2003, pp. 219-232.

MORAYTA MENDOZA, Luis Miguel, *Los toros. Una tradición de gusto y reciprocidad de los campesinos morelenses*, CONACULTA/INAH, Colección Divulgación, México, 1992.

NAVARRETE, Federico, *Las relaciones interétnicas*, UNAM, Colección la Pluralidad Cultural en México, no. 3, México, 2004.

NEFF NUIXA, Françoise Odile, “Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en la Montaña de Guerrero”, en Annamária LAMMEL, Marina GOLOUBINOFF y Esther KATZ (editoras), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, Institut de Recherche pour le Développement/CEMCA/CIESAS, México, pp. 323-341.

OLIVIER, Guilhem, “El jaguar en la cosmovisión mexicana”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XII, Núm. 72, marzo-abril, 2005, pp. 52-57.

ORTIZ, Fernando, *El huracán, su mitología y sus símbolos*, Fondo de Cultura Económica, segunda edición, México, 2005.

ORTIZ PADILLA, Alejandro, *Una aproximación al origen del chinelo: su música y su danza*, CONACULTA/Instituto de Cultura de Morelos, México, 2007.

PEREDO FLORES, Jesús, “El exterminio de Morelos a través de los corridos testimoniales de Marciano Silva”, en Armando Josué LÓPEZ BENÍTEZ y Víctor Hugo SÁNCHEZ RESÉNDIZ (coordinadores), *La utopía del Estado: genocidio y contrarrevolución en territorio suriano*, Museo del Chinelo/Libertad Bajo Palabra, México, 2018, pp. 219-248.

PINEDA GÓMEZ, Francisco, “El Plan de Ayala y los saberes de los campesinos revolucionarios”, en Édgar CASTRO ZAPATA y Francisco PINEDA GÓMEZ (compiladores), *A cien años del Plan de Ayala*, Fundación Zapata y los Herederos de la Revolución/Ediciones Era, México, 2013, pp. 213-242.

PINEDA GÓMEZ, Francisco, *La irrupción zapatista, 1911*, Ediciones Era, segunda impresión, México, 2014.

PITTMAN JR., Dewitt Kennieth, *Hacendados, campesinos y políticos. Las clases agrarias y la instalación del Estado oligárquico en México, 1869-1876*, Fondo de Cultura Económica, segunda reimpresión, México, 1994.

PLANCARTE Y NAVARRETE, Francisco, *Tamoanchan. El estado de Morelos y el principio de la civilización en México*, edición facsimilar, Gobierno del Estado de Morelos-Summa Morelense, Cuernavaca, 1982.

REDFIELD, Robert, *Tepoztlán: A Mexican Village. A study of folk life*, The University of Chicago Press, Chicago, fourth impression, 1946.

REYNOSO JAIME, Irving, *Las dulzuras de la libertad. Ayuntamientos y milicias durante el primer liberalismo. Distrito de Cuernavaca, 1810-1835*, Secretaría de Información y Comunicación, Gobierno del Estado de Morelos, Cuernavaca, segunda edición, 2013.

SÁNCHEZ RESÉNDIZ, Víctor Hugo, *De rebeldes fe. Identidad y conformación de la conciencia zapatista*, Instituto de Cultura de Morelos/Editorial La Rana del Sur, segunda edición, Cuernavaca, 2006.

SÁNCHEZ RESÉNDIZ, Víctor Hugo y Armando Josué LÓPEZ BENÍTEZ, “Tradicición mesoamericana y religiosidad popular en los pueblos surianos y el zapatismo”, en Carlos, BARRETO ZAMUDIO, Amílcar CARPIO PÉREZ, Armando Josué LÓPEZ BENÍTEZ y Luis Francisco RIVERO ZAMBRANO (coordinadores), *Miradas históricas y contemporáneas*

de la religiosidad popular. Una visión multidisciplinaria, CICSER-UAEM, Cuernavaca, 2017, pp. 155-184.

THOMPSON, Edward Palmer, *Tradición revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, traducción de Eva Domínguez, Editorial Crítica/Editorial Grijalbo, Barcelona, segunda edición, 1984.

VALVERDE VALDÉS, María del Carmen “El jaguar entre los mayas. Entidad oscura y ambivalente”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XII, Núm. 72, marzo-abril, 2005, pp. 47-51.

VILLELA, Samuel, “Guerrero, el pueblo del jaguar”, en Beatriz Barba de Piña Chan (coordinadora), *Iconografía mexicana II. El cielo, la tierra y el inframundo: águila, serpiente y jaguar*, INAH, Colección Científica, México, 2000, pp. 123-130.

VON MENTZ, Brígida, *Pueblos de indios, mulatos y mestizos, 1770-1870. Los campesinos y las transformaciones protoindustriales en el poniente de Morelos*, CIESAS-Ediciones de la Casa Chata, México, 1988.

ARCHIVOS FOTOGRÁFICOS

Fototeca Digital “Tepoztlán en el Tiempo”, Colección Mario Martínez Sánchez.

HEMEROGRAFÍA

El Cronista de Morelos, 29 de noviembre de 1886.

El Diario del Hogar, 7 de agosto de 1902.

La Patria, 22 de diciembre de 1909.

The Mexican Herald, July 28, 1908.