



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO**  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN ESTUDIOS  
MESOAMERICANOS  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOLÓGICAS

**DE REYES, SIRENAS Y BANDIDOS. COSMOVISIÓN Y  
RELIGIOSIDAD POPULAR EN LA REGIÓN MORELENSE, (1862-1913)**

TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE  
DOCTOR EN ESTUDIOS MESOAMERICANOS

**PRESENTA:**

ARMANDO JOSUÉ LÓPEZ BENÍTEZ

**TUTOR**

DR. DRUZO MALDONADO JIMÉNEZ  
ESCUELA NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

**MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR**

DRA. JOHANNA BRODA PRUCHA  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

DR. CARLOS AGUSTÍN BARRETO ZAMUDIO  
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MORELOS

**INTEGRANTES DEL JURADO**

DRA. ALICIA MARÍA JUÁREZ BECERRIL  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

DRA. MARÍA DEL CARMEN MACUIL GARCÍA  
EL COLEGIO DE SAN LUIS

CIUDAD DE MÉXICO, SEPTIEMBRE, 2021



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**Declaro conocer el Código de Ética de la Universidad Nacional Autónoma de México, considerado en la Legislación Universitaria. Con base en las definiciones de integridad y honestidad ahí contenidas, manifiesto que el presente trabajo es original y enteramente de mi autoría. Las citas de otras obras y las referencias generales a otros autores, se consignan con el crédito correspondiente**

## **Agradecimientos**

Ser concreto en los agradecimientos no es una tarea fácil, pues considero que es un trabajo compartido con muchas personas e instituciones que ponen su granito de arena para que las investigaciones lleguen a buen puerto. En principio, quiero agradecer al Posgrado en Estudios Mesoamericanos y a la Universidad Nacional Autónoma de México por darme la oportunidad de estudiar en sus aulas y albergarme durante mis estudios de Doctorado, que culminan con la presentación del escrito final. De igual forma, agradezco a la Coordinación del Posgrado por todo el apoyo recibido, especialmente a Elvia Castorena y a Myriam Fragoso.

De igual forma, agradezco al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por otórgame la beca de manutención para mis estudios de Doctorado en Estudios Mesoamericanos de la cual esta investigación es producto.

A los miembros de mi Comité Tutorial mi eterno reconocimiento por sus comentarios, reflexiones, y mucha paciencia, cuando el trabajo no parecía tener rumbo determinado. De tal suerte que, agradezco infinitamente al Dr. Druzo Maldonado Jiménez, tutor principal, quien creyó en el proyecto desde el inicio, realizando siempre comentarios certeros que sin duda permitieron darle un giro y una dirección concreta a la investigación, es un gran pesar que no sea partícipe de la etapa final de este proceso que comenzamos juntos. A la Dra. Johanna Broda, por su eterna paciencia, sus observaciones expertas que de igual forma, apuntalaron en la mejora del proyecto y desarrollo de la presente tesis con su enorme conocimiento que tiene sobre la cosmovisión y la religiosidad popular. Al Dr. Carlos Barreto, sin lugar a dudas, por su amistad, por sus comentarios, lecturas y recomendaciones que de igual forma apoyaron para mi crecimiento personal e intelectual en el conocimiento de la región “morelense”.

A mis sinodales, a la Dra. Alicia Juárez y a la Dra. María del Carmen Macuil, les agradezco profundamente por su paciencia y su interés que se reflejó en la revisión y comentarios que sin duda, permitieron que la versión final de este trabajo se enriqueciera con sus observaciones precisas y certeras.

A mis profesores del posgrado, al Dr. Alfredo López Austin y al Dr. Mario Humberto Ruz Sosa, por mostrarme los diversos caminos de la investigación y compartir sus conocimientos en sus respectivos seminarios en los cuales también se refleja lo aprendido a lo largo del escrito. La deuda con ambos es infinita.

A mis padres Teresa y Armando, sin lugar a dudas, dos pilares fundamentales en mi vida, sin ellos y sin su apoyo eterno, la culminación de mis estudios no hubiese sido posible. Para ambos y su eterna paciencia mi eterno reconocimiento, espero que esta investigación pueda contribuir de alguna manera para que consideren que cada sacrificio ha valido la pena. Con ustedes hasta el fin del mundo.

A mí amada esposa Norma, por toda tu paciencia, apoyo y amor, indiscutiblemente, el otro pilar fundamental en mi vida. Gracias por siempre estar, por tu estoicismo para sobrellevar las ausencias que este trabajo representó, pero también mi reconocimiento por todo el apoyo y enriquecimiento que tus observaciones dieron a mi trabajo, cuando hasta en los quehaceres de la vida diaria salía a relucir mi obsesión por el trabajo. Las palabras se quedan cortas para mostrar la gratitud.

A Liz, Gus y Gustavo, por ser parte fundamental en mi existencia, por el apoyo de siempre y por ser un ejemplo de vida. Con ustedes la vida siempre es divertida.

A mis amigos surianos, por las discusiones, pláticas y todos los momentos compartidos, siempre aprendiendo de la cultura regional “morelense”: Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, Mario Martínez Sánchez, Baruc Martínez Díaz, Dante Aguilar Domínguez, Flavio Barbosa, César Ortiz y Daniel Bastida. Mención aparte merece el Dr. Francisco Pineda por permitirnos cambiar la óptica sobre los pueblos surianos, otra ausencia que pesa en estos días.

A los archivos e instituciones que permitieron la consulta y acervos: Archivo General de la Nación (AGN), Biblioteca Nacional de México, Hemeroteca Nacional, Archivo Municipal de Tlayacapan. Mención aparte merecen mis entrevistados, su información fue vital para precisar algunos datos imprecisos. De igual manera, agradezco a las personas que me permitieron explotar sus archivos personales, particularmente Víctor Hugo Sánchez, Mario Martínez y Alexander Mejía.

A la familia con la que siempre he contado el máximo de apoyo, a mis tíos Irene, Bety y José, sin olvidar a Laura y Angélica. Gracias por hacer que la vida sea más bonita.

# Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>3</b>
<b>Capítulo 1. La cosmovisión de los pueblos y el territorio morelense.....</b>	<b>30</b>
<b>1.1. La cosmovisión y religiosidad popular</b>	
<b>1.2. El complejo de los “aires” en la región morelense</b>	
<b>1.3. El territorio morelense</b>	
1.3.1. Orografía	
1.3.2 Hidrografía	
<b>Capítulo 2. Los actores antagónicos, pueblos y haciendas.....</b>	<b>61</b>
<b>2.1. Los pueblos</b>	
<b>2.2. Las haciendas</b>	
<b>2.3. El complicado siglo XIX</b>	
<b>Capítulo 3. Los Altos de Morelos.....</b>	<b>86</b>
<b>3.1. Tepoztlán en el siglo XIX</b>	
<b>3.2. El culto al Tepozteco y los “aires”</b>	
3.2.1. El Tepozteco	
3.2.2. El Reto al Tepozteco	
3.2.3. Los <i>ahuaques</i> y <i>yeyecame</i>	
3.2.4. Rituales y ofrendas	
<b>3.3. El “brinco” del chinelo</b>	
3.3.1. El carnaval en la región	
3.3.2. Resistencia simbólica	
3.3.3. La cosmovisión mesoamericana y el “brinco” del chinelo	

<b>Capítulo 4. El Valle de Cuernavaca-Jojutla.....</b>	<b>147</b>
<b>4.1. Coatetelco</b>	
<b>4.2. La laguna de Coatetelco y los “aires”</b>	
4.2.1. La <i>Tlanchana</i>	
4.2.2. Los <i>pilachichincles</i> y el <i>huentle</i>	
<b>4.3. La Virgen de la Candelaria y San Juan Bautista, simbolismo compartido</b>	
4.3.1. La fiesta de la Candelaria	
<b>4.4. Los <i>tecuanes</i> y <i>vaqueritos</i></b>	
4.4.1. Semejanzas, diferencias y simbolismo	
4.4.2. Orígenes y difusión	
<b>Capítulo 5. El Valle de Amilpas.....</b>	<b>209</b>
<b>5.1. Entre Olin-tepec, Anenecuilco y Mapaztlán</b>	
5.1.1. El Cristo Aparecido	
5.1.2. El siglo XIX	
<b>5.2. El Diablo y los “aires”</b>	
5.2.1. El Diablo, San Miguel y los “aires”, en la región Morelense	
5.2.2. Los Encantos	
<b>5.3. Agustín Lorenzo en el Valle de Amilpas</b>	
5.3.1. Agustín Lorenzo, el Diablo y los Encantos	
5.3.2. La loa a Agustín Lorenzo	
<b>Epilogo.....</b>	<b>283</b>
<b>Consideraciones finales.....</b>	<b>295</b>
<b>Fuentes y Bibliografía.....</b>	<b>302</b>



## Introducción

¿Por qué realizar una investigación que aborde la religiosidad popular en comunidades de vocación agrícola? Y ¿por qué realizarla en la región morelense? Para responder estas preguntas, es necesario retomar dos aspectos de la historiografía del estado y de las zonas aledañas de finales del siglo XIX y principios del XX. En principio, las particularidades que han preocupado a los historiadores son la económica y política, mientras que en otro nivel de importancia se encuentran una gran cantidad de investigaciones que se han enfocado en la historia del zapatismo. Ambas ópticas ponen de manifiesto la íntima relación entre desigualdad, la pobreza y la nula representación política de los pueblos con la vinculación inmediata con las haciendas y sus propietarios, que a su vez, generalmente eran los actores políticos-económicos que imponían condiciones a un nivel local y nacional. De este modo, se ha planteado, que los pueblos navegaron en un sistema que nunca los tomó en consideración, por lo que durante la centuria decimonónica pelearon por diferentes vías; la legal, con una tradición heredada desde la refundación de las poblaciones y la recepción de los Títulos Primordiales como principal argumento de su pertenencia territorial, disputa que no fue fructífera y que desgastó la relación con las instituciones del Estado. Igualmente y en paralelo, las comunidades transitaron por otra vía; las revueltas armadas, que surgían en momentos de crisis de manera casi automática, poco racional y desesperada, entonces, se generaban motines para hacer valer las reivindicaciones políticas y territoriales, al no obtener resultados positivos, con la desesperanza a flor de piel y al complicarse la situación en el Porfiriato, aprovecharían el descontento generalizado a nivel nacional como caldo de cultivo para el nacimiento del Ejército Libertador del Sur en 1911 y llevar a cabo la insurrección zapatista.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Véase Jesús Sotelo Inclán, *Raíz y razón de Zapata*, México, CONACULTA, Colección Cien de México, Segunda edición, 2011; Alicia Hernández Chávez, *Anenecuilco. Memoria y vida de un pueblo*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, Segunda edición, 1993; Horacio Crespo, *Modernización y conflicto social. La hacienda azucarera en el estado de Morelos, 1880-1913*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2009; Ethelia Ruiz Medrano, "Negociación indígena para conservar tierras. Historia, títulos y mapas, siglos XIX y XX", en Ethelia Ruiz Medrano, Claudio Barrera Gutiérrez y Florencio Barrera Gutiérrez, *La lucha por la tierra. Los títulos primordiales y los pueblos indios en México, siglos XIX y XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 19-89; Alejandro Tortolero Villaseñor, *Notarios y Agricultores. Crecimiento y atraso en el campo mexicano, 1780-1920*, México, UAM-Iztapalapa/Siglo XXI Editores, 2008; Felipe Ávila, *Breve historia del Zapatismo*, México, Editorial Crítica, 2018.

Lo anterior, tiene correspondencia con lo planteado por Edward Palmer Thompson, al apuntar que, las revueltas agrarias, más que autoconscientes o autoactivadas, suelen ser simples respuestas a estímulos económicos, “son rebeliones de estómago”, donde los grupos dominados participan de manera ocasional y espasmódica, ocasionadas por malas cosechas, disminución en el comercio, cuando el desempleo y los altos precios se combinaban para crear condiciones insoportables.<sup>2</sup> No obstante, el autor argumenta que es necesario conocer las normas y prácticas sociales de los grupos insubordinados, de tal suerte que, es de vital importancia comprender 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; aspectos que definió como “economía moral de los pobres”, de esta manera podremos vislumbrar de manera más profunda las motivaciones que emergen para la gestación de las revueltas populares.<sup>3</sup> El presente trabajo se inscribe en esta perspectiva de análisis.

El punto clave de lo propuesto por Thompson, es dejar de considerar a los grupos subordinados como simples actores pasivos y dóciles que solamente se atrevían a protestar y a rebelarse cuando el escenario se tornaba considerablemente complicado hasta estallar en revueltas, que al final no cumplían con los objetivos. En este tenor, otro grupo destacable de investigadores han retomado la postura y ampliado el panorama sobre las aspiraciones políticas y territoriales de las comunidades campesinas en un contexto de las grandes disputas nacionales por la consolidación de un proyecto político y las intervenciones extranjeras durante el siglo XIX, en el espacio que corresponde actualmente al estado de Morelos.<sup>4</sup> En tal perspectiva, las comunidades de la región fueron capaces de articular un pensamiento político propio que se nutrió de los discursos de las élites nacionales, mismo que la historiografía revisionista ha denominado “liberalismo popular” y que de acuerdo

---

<sup>2</sup> Edward Palmer Thompson, *Tradición revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Editorial Crítica/Editorial Grijalbo, Segunda edición, Traducción de Eva Domínguez, 1984, pp. 62-63.

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 66.

<sup>4</sup> Véase, Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1916)*, México, Siglo XXI Editores, Quinta edición, 1998; Dewitt Kennieth Pittman Jr., *Hacendados, campesinos y políticos. Las clases agrarias y la instalación del Estado oligárquico en México, 1869-1976*, México, Fondo de Cultura Económica, Segunda reimpresión, Traducción de Mercedes Pizarro, 1994; Florencia Mallon, “Los campesinos y la formación del Estado en el México del siglo XIX: Morelos, 1848-1858”, en *Secuencia*, no. 15, septiembre-diciembre, 1989, pp. 47-96; Florencia Mallon, *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, CIESAS/Colegio de Michoacán/Colegio de San Luis, Traducción de Lilyán de la Vega, 2003.

con esta perspectiva, complementó una percepción propia, con una dinámica intrínseca de acuerdo a sus propios parámetros culturales. Desde esta óptica, el concepto, no se refiere a una reproducción local del liberalismo de las élites, ni al total apoyo brindado a los mismos, sino que le dieron otra significación a la idea de “municipio libre” que fue el sistema que suplantó a las antiguas repúblicas de indios y que evocaba al sentimiento de pertenencia y participación comunitaria de los “hijos del pueblo” que a partir de la constitución de 1824 fueron considerados ciudadanos y que permitió los pueblos fortalecer sus reclamos de autogobierno, es decir, su autonomía.<sup>5</sup>

No obstante, la cultura de los pueblos de Morelos en el siglo XIX descansaba primordialmente en la religiosidad, importante para las sociedades agrícolas en general, sin embargo, ha sido un factor olvidado por la historiografía “morelense” por lo menos desde el periodo de nacimiento del estado hasta los primeros años de la revolución zapatista, de tal suerte, considero necesario profundizar en la “economía moral” de los pueblos surianos morelenses durante los años 1862-1913. La intención es conocer, cuáles eran las expectativas de vida y su concepción del mundo, desde su propia perspectiva, que se manifestaba en el convulso nacimiento del estado de Morelos, entre rebeliones, problemas económicos, étnicos y políticos; las comunidades disfrazaron la protesta social y sus anhelos a través de las expresiones sociales representadas en este caso por una religiosidad popular.<sup>6</sup> Heredera de la tradición cultural mesoamericana y vocación campesina, que no desapareció cuando se llevó el paulatino proceso de la evangelización y el reordenamiento territorial que representaron las denominadas congregaciones de indios.<sup>7</sup> La religiosidad

---

<sup>5</sup> Véase, Catherine Héau, “Cultura popular y política: el liberalismo popular en México, siglo XIX”, en Gilberto Giménez (coordinador), *El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales*, México IIS-UNAM, 2017, pp. 87-88; Florencia Mallon, *Campesino y nación...Op. Cit.*; Irving Reynoso Jaime, “Dos proyectos de Nación: Liberalismo y campesinado en la región morelense, 1848-1876”, en Horacio Crespo y Luis Anaya Merchant (coordinadores), *Historia, sociedad y cultura en Morelos. Ensayos desde la historia regional*, Cuernavaca, UAEM, 2007, pp. 31-58.

<sup>6</sup> La cultura popular, desde esta perspectiva, no refiere de ninguna manera a un factor de atraso o incivilización, sino a procesos culturales que emergen de la estructura social y en este caso como un producto de un sistema de vida total, es decir, la cultura popular corresponde al “pueblo”, sin que esto tenga que verse como algo uniforme, como un todo homogéneo, pues existen variantes que tienen que ver con relación a la geografía, el lugar de origen, condición social y material, etcétera. Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Editorial, Primera reimpresión, Traducción de Antonio Feros, 1996, pp. 69-70.

<sup>7</sup> Cabe aclarar que entendemos a la larga tradición cultural mesoamericana, no como un aspecto exclusivo del periodo prehispánico, sino como un proceso de larga duración, que ha tenido históricamente como eje

mesoamericana siguió vigente bajo los propios parámetros culturales de las sociedades resultantes de ese devenir histórico de subordinación, siendo “un proceso gradual, de reinterpretación y refuncionalización de símbolos impuestos para hacerlos propios; una vez adueñándose de esos elementos, ya no son ajenos, sino que se convierten en una parte integral de la vida en comunidad y cosmovisión”.<sup>8</sup> De esta forma, la vida cotidiana de los pueblos morelenses transcurría entre explotación, despojo, hacendados, maquinaria, policías rurales y políticos, pero otro lado, también transcurría entre nahuales, brujas, graniceros, “aires” y santos.

En este punto, es preciso comentar que la presente investigación nació de una inquietud personal por conocer, en principio, los aspectos socio-culturales más profundos en la historia de Yautepéc, Morelos. Con esa expectación se marcó la línea de investigación con respecto al carnaval y el “brinco” del chinelo presente con gran ahínco hasta nuestros días en la comunidad. En el proceso se abrió nicho de información a un nivel regional que permitió enlazar con otros pueblos como Tlayacapan, Tepoztlán y Totolapan, por lo que se concluyó el trabajo *El carnaval en Morelos, de la resistencia a invención de la tradición, (1867-1919)*.<sup>9</sup> Su difusión permitió mantener discusiones con otros investigadores de la región, lo que permitió abrir aún más el panorama y emprender las miras hacia el Sur como región cultural y por ende al estado de Morelos. De esta manera se dimensionó la trascendencia de la cosmovisión mesoamericana como punto de partida para comprender la organización social de los pueblos que a la postre se convertirían en zapatistas.<sup>10</sup> Razón por

---

rector el cultivo del maíz y sus derivados, así como una asociación con el territorio y ritualidad que han condicionado el calendario y la vida cotidiana de diversos asentamientos humanos que hoy denominamos pueblos y que han generado un mosaico cultural vigente hoy día en México. Véase, Baruc Martínez Díaz, *In Atl, In Tepetl. Desamortización del territorio comunal y cosmovisión náhuatl en la región de Tláhuac, 1856-1911*, México, Libertad Bajo Palabra, 2019, p. 11.

<sup>8</sup> Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, “Los santos, vecinos presentes, enigmáticos, pero confiables”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (compilador), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, 2013, p. 47.

<sup>9</sup> Armando Josué López Benítez, *El carnaval en Morelos de la resistencia a la invención de la tradición, (1867-1969)*, México, Museo del Chinelo/Libertad Bajo Palabra, 2016.

<sup>10</sup> Consideramos que un problema fundamental en el que han caído muchos investigadores es poner énfasis en el “mito del mestizaje”, que como bien explicaba Guillermo Bonfil Batalla, en mundo campesino – particularmente en el siglo XIX- no había gran distinción entre pueblos denominados “indígenas o “mestizos” que compartían un espacio regional, manteniendo elementos culturales compartidos como el sistema de creencias y conocimientos del medio. Véase Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, Ediciones DeBolsillo, Séptima reimpresión, 2012, p. 10.

la cual, este escrito está enfocado en desarrollar los rasgos más profundos del pensamiento náhuatl en la vida cotidiana de los pueblos morelenses.

\*\*\*\*\*

Hasta ahora el trabajo más completo que ha abordado la religiosidad popular en la centuria decimonónica es de Víctor Hugo Sánchez, es una investigación en la que se aborda profundamente la importancia de las relaciones sociales y la reciprocidad, cimentadas en una cosmovisión de tradición mesoamericana, concentrándose primordialmente en la manera en que las comunidades del Sur, reforzaron su sentido comunitario y construyeron una fuerte identidad respaldada a través de las relaciones sociales que emanaban de la religiosidad popular. Ahora bien, hay que destacar que dentro de ésta, el papel de los santos es primordial en la construcción del territorio, y señalando a los pueblos como actor primordial en los momentos más álgidos de la disputa contra los grandes latifundios.<sup>11</sup> Así, el autor, retoma otros aspectos de la religiosidad popular para refrendar que las comunidades recrearon una resistencia cultural a través de una serie de personajes míticos como Agustín Lorenzo o el Tepozteco y los conecta con la figura de hombre-dios, categoría retomada de Alfredo López Austin.<sup>12</sup> Víctor Hugo Sánchez, argumenta que personajes a diversos históricos presentes en la región, se les atribuyeron poderes “sobrenaturales”, tales como Antonio Pérez, José María Morelos y Emiliano Zapata.<sup>13</sup> A través de una mirada regional y en términos generales Sánchez Reséndiz, nos sumerge en los mecanismos de resistencia cultural manifestados en la religiosidad popular, y desde esa perspectiva permitieron a los pueblos la defensa de su espacio social durante la revolución zapatista hasta la “no muerte de Emiliano Zapata”.

A continuación presentamos una serie de trabajos que han abordado la temática de la cosmovisión, sin ser los únicos, consideramos que son los más importantes debido a las aportaciones que han hecho para conocimiento de la temática, son trabajos que son tratados desde la interpretación arqueológica hasta la etnografía. Johanna Broda, con un modelo que

---

<sup>11</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*, Segunda edición, Cuernavaca, Casa de Cultura de Morelos-Editorial la Rana del Sur, 2006, pp. 29-82.

<sup>12</sup> Véase Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, IIH-UNAM, Segunda reimpresión de la tercera edición, 2016.

<sup>13</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes...*, *Op. Cit.*, pp. 143-342.

combina la historia y la antropología, plantea que la cosmovisión no es un sistema estático, sino por el contrario, al ser un producto histórico, nos permite establecer una interpretación de los procesos culturales a través de la interacción con el entorno natural, que a su vez, está sujeta a la estructura política y la organización social. En sus trabajos aterrizados en Tepoztlán, establece relación directa entre el paisaje y la cosmovisión como eje central en los rituales de petición de lluvias, a través del análisis arqueológico, geográfico y etnográfico. Un pilar de sus análisis, son los basamentos arqueológicos que conllevan piedras labradas, pictografía y esculturas talladas en roca, en la cueva de San Juan Tlacotenco y en el santuario del Tepozteco establece las dimensiones del culto a los accidentes geográficos y fenómenos meteorológicos representados por los cerros, cuevas, ojos de agua y los vientos o “aires”.<sup>14</sup> Una de las preocupaciones primordiales de la autora, es la de establecer que a partir de la etnografía y de los estudios sobre los rituales de petición de lluvias en la actualidad, brinden una perspectiva de análisis que permita comprender su paralelo en el periodo prehispánico, cuando el culto a la naturaleza fue la religión central y tenía una mayor complejidad que hoy.

Por su parte, Druzo Maldonado, estudió la comunidad de Coatetelco, a través de una perspectiva histórica y etnográfica analiza lo que denominó *religiosidad indígena*, que es el centro de su trabajo; el autor toma en cuenta la geografía y la cosmovisión de tradición mesoamericana para explicar la sacralidad de la laguna y la Madre Tierra representada por la Virgen de la Candelaria, aparecida en la localidad en el siglo XIX y la *Tlanchana* que conforman la referencia devocional, con clara alusión al ciclo agrícola del maíz. Además, en el pensamiento de la gente de la localidad también se conciben otras entidades inmateriales como los “aires” y los ancestros-difuntos, que desde esa perspectiva, participan en la llegada del temporal, siendo parte importante de la comunidad, estableciéndose así, que la tierra es una entidad sagrada que se comunica con los pobladores. Dicha investigación arranca con las raíces prehispánicas de Coatetelco para

---

<sup>14</sup> Johanna Broda y Druzo Maldonado Jiménez. “Culto en la cueva de Chimalatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coordinadoras), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio de México/El Colegio Mexiquense/IIH-UNAM, 1997, pp. 175-211, véase en coautoría con Alejandro Robles, “De rocas y aires en la cosmovisión indígenas: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coordinadoras), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas*, México, INAH/UNAM, 2004, pp. 271-289.

culminar a finales del siglo XX, a través de ese recorrido histórico Maldonado Jiménez, discute la dicotomía de las permanencias y actualizaciones culturales, mismas que corresponden al devenir y el contexto cambiantes que permitieron a la religiosidad de la comunidad sufrir un proceso de adaptación y actualización.<sup>15</sup>

Serge Gruzinski, investigador con una producción historiográfica extensa, presentó un trabajo muy relevante en un estudio de caso. Antonio Pérez, indígena que inició un culto a la que denominó la “Virgen del Volcán”, la cual, según los testimonios de la época, se le apareció en una de las cuevas de Popocatepetl, devoción que al difundirse por una extensa región fue descubierta por las autoridades eclesiásticas en 1761. Es interesante remarcar que el caso está ubicado temporalmente en el siglo XVIII, es paralelo a la aplicación de la Reformas Borbónicas, en la localidad de Yautepec, en el actual estado de Morelos. La inquietud del autor es establecer el papel que jugó el propio Antonio Pérez en la devoción y difusión del culto en el arzobispado de México, al sur del actual estado de México y norte del actual estado de Morelos.<sup>16</sup> En contraste, Ana Karen Luna Fierros, retoma el caso; su trabajo a diferencia de Serge Gruzinski, no se concentra en la figura de Antonio Pérez, pues problematiza la participación de la población implicada en el culto, señalando que en el proceso intervenían tanto indígenas, mulatos y españoles avecindados en la localidad. La autora pone de manifiesto que la devoción tuvo un radio de difusión importante desde la Tierra Fría al pie de los volcanes en Chalco-Amecameca hasta Yautepec, donde se inscribieron devotos a lo largo de las poblaciones que comprenden ese espacio.<sup>17</sup>

Otra forma en que se ha abordado la religiosidad popular es de manera regional, concretamente en la ferias de cuaresma, el trabajo pionero corresponde a Guillermo Bonfil Batalla, se trata de un estudio etnográfico-regional sobre los intercambios devocionales,

---

<sup>15</sup> Druzo Maldonado Jiménez, *Religiosidad indígena. Historia y etnografía Coatetelco, Morelos*, México, CONACULTA/INAH, Colección científica, 2005. Véase también, “Cerros y volcanes que se invocan en el culto a los ‘aires’ en Coatetelco, Morelos”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coordinadores), *La montaña en el paisaje ritual*, México, IIH-UNAM/CONACULTA/ENAH-INAH, Segunda reimpresión, 2009, pp. 395-417.

<sup>16</sup> Serge Gruzinski, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, IFAL/INAH, Traducción de Phillippe Cheron, 1988, pp. 125-194.

<sup>17</sup> Ana Karen Luna Fierros, “¿Indios idólatras o cristianos supersticiosos? Un análisis acerca de la religiosidad en Yautepec, siglo XVIII”, en Gerardo Lara Cisneros (coordinador), *La idolatría de los indios y extirpación de los españoles*, México, Editorial Colofón/IIH-UNAM, 2016, pp. 169-208. Véase también, *La Virgen del Volcán. Rebelión y religiosidad en Yautepec, siglo XVIII*, Tesis de Licenciatura en Historia, FFyL-UNAM México, 2012.

rituales, y económicos que enmarcan al ciclo de ferias de cuaresma, llevadas a cabo en el espacio al que denominó: “la región de Cuautla”. Al ser un trabajo contemporáneo, las referencias al territorio por parte de los actores sociales en cuestión, parecen sorprender al autor, es decir, la vinculación entre pueblos de diversas entidades administrativas como Morelos, estado de México, Distrito Federal, entre otros que precisamente conformaron el Sur y que fueron pueblos de tradición zapatista. La aportación del trabajo la podemos señalar en dos puntos importantes: el primero, su iniciativa por conocer históricamente el culto a las imágenes que se veneran en dichas festividades, puesto que, busca reconstruir “las apariciones”, “traslados” y temporalidad en que iniciaron dichas celebraciones. El segundo elemento, es la importancia económica ya que como sabemos, la cuaresma es un periodo previo al inicio del temporal, y el autor, considera que, el intercambio que se daba en tales espacios sociales que las ferias permitían la sociabilidad entre espacios geográficos diversos, por ejemplo, frutas de temporada y algunas artesanías que podrían ser consideradas rituales y otras más para la vida cotidiana o imágenes religiosas que eran parte de la devoción de los visitantes a los santuarios.<sup>18</sup>

Mientras que, Ramiro Gómez Arzapalo, en el año 2009, realizó una investigación que igualmente, versa sobre las ferias de cuaresma, en el mismo espacio que Guillermo Bonfil, no obstante, el autor lo denominó región de Chalma. Es un estudio contemporáneo y actualizado ya que tiene como temporalidad los inicios del siglo XXI, su enfoque es distinto, debido a que Gómez Arzapalo se cuestiona cuál es el papel que juegan los santos, particularmente la figura de Cristo, en los rituales, vinculación y hermanamiento entre comunidades distantes, que continúa a pesar de los embates de la modernidad. Así, considera el autor que, la mayoría ha respondido y siguen respondiendo a las necesidades que los devotos tienen para configurar relaciones sociales de reciprocidad para hacer frente a las vicisitudes que se presentan, en este caso, la pérdida de la identidad comunitaria que enfrentan los pueblos dadas las transformaciones culturales, económicas y sociales que se han suscitado.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Guillermo Bonfil Batalla, “Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos, México”, en *Anales de Antropología*, vol. 8, 1971, pp. 168-202.

<sup>19</sup> Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, *Los santos, mudos predicadores de otra historia (La religiosidad popular en los pueblos en la región de Chalma)*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 2009.



Mención aparte merecen los trabajos etnográficos, en el que la temática principal es la creencia en los “aires”, como actores fundamentales de la vida campesina contemporánea. Ejemplo de ello, es el trabajo de Alicia María Juárez Becerril, con un sustento etnográfico sólido, la autora, nos ofrece un trabajo antropológico que tiene como principal motivación, descifrar la cosmovisión campesina contemporánea en la comunidad de San Andrés de la Cal, en el municipio de Tepoztlán. Juárez Becerril, tiene como objetivo el estudio del ritual, insertado en un contexto más amplio, el de la religiosidad popular, elemento primordial de la cultura en la que intervienen, a su vez, otros factores que condicionan las relaciones sociales al interior de la comunidad, tales como los fenómenos meteorológicos, los accidentes geográficos y la significación que se dan de éstos, retomando el concepto de Johanna Broda, el *paisaje ritual*. En este sentido, su investigación está enfocada en la interpretación y relación de elementos naturales como los “aires” en el ciclo agrícola del maíz, retomando precisamente el análisis de la festividad de la Santa Cruz y el papel de los grancieros como personajes centrales.<sup>20</sup>

Mientras que, Luis Miguel Morayta Mendoza, desde una perspectiva antropológica desarrolló una clasificación de las entidades anímicas o “aires”, aunque se concentra en la comunidad de Ocotepc, al noroeste de Cuernavaca, demuestra el gran conocimiento que tiene de los aspectos socioculturales vinculados con el ciclo agrícola, como los rituales de petición de lluvias, danzas y fiestas patronales en el estado de Morelos. Morayta, realizó una taxonomía sobre los “aires”, señala que desde la perspectiva de la comunidad, hay “aires buenos” y “aires malos”, los del manejo de la naturaleza y agricultura de la lluvia o el rayo, también de otros fenómenos meteorológicos como el arcoíris, las enfermedades que producían en caso de ser trasgredidos en sus espacios sagrados o moradas representadas como los manantiales, barrancas, respiraderos, hormigueros y campos de cultivo, por mencionar algunos. El autor, pone el énfasis al señalar, el carácter primordial del calendario agrícola en su relación con los seres humanos, denomina a estas entidades que tienen un carácter “sobrenatural”, es este sentido, una de sus aportaciones más sugerentes y acertadas,

---

<sup>20</sup> Alicia María Juárez Becerril, *Los aires y la lluvia: ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, Xalapa, Editora del Gobierno del Estado de Veracruz, 2010.

fue la de determinar que no hay diferencia entre el carácter sagrado y agrícola de los “aires” y los santos.<sup>21</sup>

La literatura académica que aborda la religiosidad popular sobre todo trabajos etnográficos contemporáneos en Morelos es bastante extensa, la mayor parte son realizadas sobre comunidades específicas que aún conservan una matriz y organización que se ha caracterizado como indígena, se mencionan esos trabajos pues a juicio personal, son los más importantes y los que han marcado pautas a seguir y que imprimieron gran influencia en la presente investigación.

\*\*\*\*\*

De esta forma, nuestro objetivo es mostrar que la cosmovisión y religiosidad popular de los pueblos morelenses no fue un sistema de pensamiento arcaico, por el contrario fue un proceso dinámico de articulación y resignificación de aspectos culturales preexistentes que se sintetizaron con algunos nuevos y correspondieron a las necesidades particulares de acuerdo al difícil contexto que se presentó para los pueblos en la defensa de su territorio y otorgar ciertos rasgos de autonomía en espacios organizados a nivel local y regional donde las autoridades externas tenían poca injerencia, siendo así un vehículo de resistencia cultural. Nuestra apuesta era realizar un trabajo sobre la percepción de la realidad de los pueblos, vista desde su propia óptica. Si bien, existe una abundante bibliografía que hablan sobre los antecedentes y orígenes del zapatismo, -que abordan desde el nacimiento del estado de Morelos hasta la Revolución- se concentran primordialmente en las haciendas y su aspecto productivo o la visión de los latifundistas dejando de lado a la mayor parte de la población. Por ello, otro objetivo de este trabajo es, dejar una aportación para subsanar medianamente ese vacío historiográfico.

Partimos de la hipótesis de que los pueblos que conformaron el estado de Morelos, tras su nacimiento como entidad federativa continuaron manifestando la mencionada resistencia cultural, tomando en cuenta que antes de la llegada de los españoles, la región estaba habitada por pueblos de filiación nahua, elemento que todavía se encuentra difundido a principios del siglo XX. Por lo que tras el contacto y dominación hispana primero y

---

<sup>21</sup> Luis Miguel Morayta Mendoza, “La tradición de los ‘aires’ en una comunidad del norte del estado de Morelos”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coordinadoras), *Op. Cit.*, pp. 217-232

posteriormente con el establecimiento y consolidación del Estado nacional en un contexto de sujeción, las comunidades se apropiaron de diversos aspectos culturales que los mantenían dominados, permitiendo una actualización en cuanto a su percepción propia del mundo, misma que sería perceptible a través de los mitos en la figura del “Dueño del lugar”. Tales entidades anímicas fueron representadas por los “aires” y por los santos, quienes otorgaron vitalidad a la vida ritual y una dinámica propia a las estructuras sociales; manifestando de esta forma su apego a la tradición cultural mesoamericana.

En este punto cabe preguntarnos ¿a qué nos referimos con lo mesoamericano? Desde la perspectiva abordada, se entiende el concepto “mesoamericano”, no como un periodo histórico (prehispánico), sino como un proceso civilizatorio de larga duración que no fue destruido con la Conquista ni con mestizajes culturales y étnicos, pues su base primordial es la agricultura del maíz, cuestión que no implica la continuidad estática, sino un proceso de transformación constante y adaptación al contexto histórico propio. Al respecto explica Johanna Broda: “todo fenómeno cultural es resultado de procesos históricos que se encuentran en constante flujo y transformación pero que así mismo dependen de ciertas pautas y regularidades en su desarrollo”.<sup>22</sup> Pierre Vilar suscribe que la permanencia de diversas prácticas culturales, desempeñan un papel importante en los grupos étnicos, formando parte de las estructuras mentales de larga duración señalado también por Fernand Braudel.<sup>23</sup> Que de igual modo, explica que las realidades de larga e inagotable duración, son readaptadas sobrepasando la longevidad a todas las demás realidades colectivas y le sobreviven, de la misma forma que en el espacio superan los límites de las sociedades precisas, así, el espacio y la cultura exceden, a su vez, esos límites impuestos por el mundo general más amplio, del que toman impulso.<sup>24</sup>

Así, el cultivo de maíz, fue el elemento clave de la tradición mesoamericana, la propia Johanna Broda, explica que:

---

<sup>22</sup> Johanna Broda, “Algunas reflexiones acerca de las continuidades culturales en la historia de México”, en *Cuicuilco*, Vol. 1, No. 1, mayo-agosto, 1994, p. 28.

<sup>23</sup> Pierre Vilar, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Barcelona, Editorial Crítica, Traducción de M. Dolors Folch, Sexta Edición, 1999, p. 72.

<sup>24</sup> Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, Traducción Josefina Gómez Mendoza, Segunda edición, 1970, p. 187.

El culto de la lluvia del maíz y de la tierra expresaba elementos fundamentales de la cosmovisión prehispánica; abarcaba un conocimiento práctico y una filosofía de la naturaleza. Estos ciclos rituales, trascurrían a lo largo del año solar, en estrecha relación con los ciclos climáticos y el ambiente natural. Son estos últimos aspectos de la ritualidad, donde encontraremos mayor continuidad histórica”.<sup>25</sup>

Así, en el pensamiento religioso mesoamericano, durante el periodo prehispánico, 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 depósitos llenos que contenían las aguas subterráneas, que corrían debajo de la tierra, cuya función era la de regar los campos, ese interior era denominado *Tlalocan*. Dicho espacio, era 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 cubrían los valles y cañadas del “paisaje escarpado”.<sup>26</sup>

Entonces, los cerros y el agua eran los dos símbolos necesarios para la vida de la comunidad, enmarcando en la figura del altépetl (el agua, el cerro) prehispánico, implicación territorial que fue modificada durante el periodo colonial para recibir el nombre de pueblo a través de las repúblicas de indios, no obstante, para los habitantes de las localidades, la posesión de montes y aguas nunca dejó de estar en su imaginario a través de las representaciones que mantuvieron vigentes sobre los cerros y emanaciones de agua. Por lo tanto, concepto de pueblo es fundamental para comprender la forma en que era concebido el espacio por los propios habitantes de las comunidades en el siglo XIX y principios del XX. El pueblo o los pueblos -en plural-, pueden ser definidos como, “espacios sociales reproductores de imaginarios, redes sociales e historia, que sustentan las

---

<sup>25</sup> Johanna Broda, “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, en *Graffylia*, No. 2, 2003, pp. 15-16.

<sup>26</sup> Johanna Broda, “El agua en la cosmovisión de Mesoamérica”, en *El agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas de México*, México, SEMARNAT/CONAGUA/IMTA, 2016, p. 14. 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”. Ramsés Hernández Lucas y Margarita Loera Chávez y Peniche, *El hongo sagrado del Popocatepetl*, México, CONACULTA/ENAH-INAH, 2008, p. 88.

formas productivas y la resistencia”.<sup>27</sup> De igual forma, el pueblo, como actor social histórico, es el que daba sentido a la cosmovisión y el imaginario que se representa a través de los mitos actualizándose constantemente de acuerdo al contexto en que se manifiesta.

Tomando en cuenta que la preocupación por el culto entre los nahuas prehispánicos y posteriores giraba alrededor de la lluvia y la fertilidad, la ser una cultura que ha tenido sustento básico en la agricultura, en un espacio donde las condiciones extremas del ambiente natural se manifestaban en la estación seca con la falta de agua, mientras que en la estación de lluvias, podrían tornarse peligrosas en exceso, por lo tanto, la “obsesión” por controlar el temporal, era un rasgo y base material directa determinante de la religión.<sup>28</sup> Solo hay que recordar, por ejemplo, que la base del sustento para los pueblos morelenses fue la agricultura del maíz, primordialmente la de temporal, debido a que en su parte norte, es una zona serrana, hoy denominada los Altos [de Morelos], con clima templado y frío, la captación de agua para irrigación siempre fue complicada. Mientras que los Valles, es área calurosa, donde fue constante el despojo de agua por la presencia de las haciendas. En ambos casos implicaba la imperiosa necesidad de la lluvia, el conocimiento y el control de los fenómenos atmosféricos y climáticos, elementos que nos acercan invariablemente al vínculo con el pensamiento mesoamericano de la región, que además, por su geografía accidentada permitió dar esa continuidad en la relación cultura-medio ambiente. Como observó Víctor Hugo Sánchez, “las concepciones básicas de los mesoamericanos —y por tanto de la región centro-sur de la república y de la región del actual estado de Morelos— se mantuvieron milenariamente ligadas a la suerte de las milpas, a las diversas deidades relacionadas con las lluvias y el agua, y a la maduración de los frutos producida por los rayos del sol”.<sup>29</sup>

A partir de lo anterior, la orientación del trabajo tiene un enfoque regional, para ello retomamos lo manifestado por Eric van Young, cuando señala que la región será delimitada por el investigador y la misma dependerá del problema a estudiar. La problemática puede ser abordada desde lo económico, lo político, lo social o lo cultural, haciendo el

---

<sup>27</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *Agua y autonomía en los pueblos originarios del oriente de Morelos*, México, Libertad Bajo Palabra, 2015, p. 25.

<sup>28</sup> Johanna Broda, “El culto mexica de los cerros y el agua”, en *Multidisciplina. Revista de la ENEP-Acatlán*, No. 7, Año 3, 1982, p. 46.

<sup>29</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes...Op. Cit.*, p. 69.

señalamiento: “la frontera no necesita ser impermeable y, [...], no es necesariamente congruente con las divisiones políticas o administrativas más familiares y fácilmente identificables, o aun con los rasgos topográficos”.<sup>30</sup> En comunicación, Bernardo García Martínez, indica que las regiones “son un producto histórico enlazado con el medio físico. Son un territorio en que se expresan con gran intimidad relaciones entre geografía y la historia o para decirlo de otra manera, entre el espacio y el tiempo”.<sup>31</sup> Elemento de concordancia con el espacio que corresponde al Morelos desde el periodo prehispánico, no obstante, se acentuó en el periodo colonial por la interacción con las haciendas, así, en el contexto del nacimiento del estado como entidad federativa durante la segunda mitad del siglo XIX, estuvo en marcado en una complicada situación política, social, económica y étnica heredados desde la consolidación de la Independencia; problemas nacionales entre élites por consolidar un proyecto político, invasiones extranjeras como la estadounidense y la francesa, la poca representación política efectiva que les era otorgada a los pueblos con los sistemas emanados de los proyectos tanto liberales como conservadores, a pesar ser siempre la base de apoyo de uno u otro bando.

Los anteriores, fueron elementos que repercutieron en la escala regional en la zona que en ese entonces estaba dividida en los Distritos de Cuernavaca y Morelos [Cuautla], tales como la continuación del despojo territorial y la concentración del poder ejercida por los dueños de los latifundios cañeros, la conformación de la Guardia Nacional en 1848, representada por los pueblos armados, que a su vez se entrecruzó con el bandolerismo, rebeliones de liberales y conservadores opositoras cuando el otro bando ostentaba el poder, hasta problemas internos por la desamortización de tierras que representó una división social muy marcada al interior de los pueblos. La consolidación del proyecto liberal en manos de Benito Juárez y posteriormente con Porfirio Díaz permitió un relativo apaciguamiento en cuanto a la cuestión de rebeliones armadas, sin que esto reflejara una disminución en el descontento particularmente de las comunidades que siguieron peleando por su espacio productivo y simbólico con diversas estrategias, como la legal en los

---

<sup>30</sup> Eric van Young, “Haciendo historia regional: Consideraciones metodológicas y teóricas”, en Pedro Pérez Herreró (Compilador), *Región e historia en México (1700-1850)*, México, Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana (Antologías Universitarias), 1991, p. 102.

<sup>31</sup> Bernardo García Martínez, *Las regiones de México. Breviario geográfico e histórico*, México, El Colegio de México, 2008, p. 12.

tribunales y que en muchos casos manifestó un conocimiento mayor del territorio a través de los Títulos Primordiales, reforzando así la resistencia cultural que hemos señalado, reforzando las identidades locales y la regional entrelazándose a través de la ritualidad y las fiestas.

A partir de lo anterior, es preciso apuntar que el análisis parte de un esquema de estructura social representada por tres sectores principalmente:<sup>32</sup> a) los hacendados como la parte más alta en la pirámide social de la región, normalmente a la par de mantener sus latifundios ostentaban cargos militares pero principalmente políticos que les aseguraba el mantenimiento de su dominio; b) como un sector intermedio estaba la denominada “gente de razón” o los notables de los pueblos, éstos a su vez, se dividen en dos tipos: la antigua nobleza indígena (caciques), de raigambre indígena colonial (gobernadores de república de indios) que siguieron ostentando el poder a nivel local adaptándose a las nuevas condiciones después de la independencia; los segundos fueron los comerciantes y artesanos que ostentaban riqueza a nivel local, algunos de ellos perteneciente a otros grupos étnicos, asentados en los pueblos desde el siglo XVIII, algunas veces ambos sectores fueron aliados otras más se disputaban el poder de los ayuntamientos, sin embargo, su orientación cultural giraba más hacia el mundo occidental; c) el común del pueblo, principalmente campesinos, jornaleros o arrendatarios, otras veces dueños de sus propias tierras, en ellos, debido a su labor agrícola fue factible la reelaboración de la cosmovisión, no importando si trabajaban en la hacienda o en sus pueblos de origen; como se puede apreciar, es un grupo en particular, que se privilegia en el presente escrito.<sup>33</sup>

En tal sentido, para abordar la temática de la religiosidad popular, es fundamental tomar en cuenta las formulaciones planteadas por Félix Báez Jorge:

---

<sup>32</sup> Sobre la estructura, refiere Fernand Braudel; “Para nosotros, los historiadores, una estructura es indudablemente un ensamblaje, una arquitectura; pero, más aún, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar. Ciertas estructuras están dotadas de tan larga vida que se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones: obstruyen la historia, la entorpecen y, por tanto, determinan su transcurrir. Otras, por el contrario, se desintegran más rápidamente. Pero todas ellas, constituyen, al mismo tiempo, sostenes y obstáculos.” Fernand Braudel, *Op. Cit.*, p. 70.

<sup>33</sup> Sobre la estructura social regional véase, Brígida von Mentz, *Pueblos de indios, mulatos y mestizos, 1773-1870. Los campesinos y las transformaciones protoindustriales en el poniente de Morelos*, México, SEP/CIESAS-Ediciones de la Casa Chata, 1988, pp. 125-137; Irving Reynoso Jaime, *Las dulzuras de la libertad. Haciendas, ayuntamientos y milicias durante el primer liberalismo, distrito de Cuernavaca 1810-1835*, Cuernavaca, Secretaría de Información y Comunicación del Gobierno del Estado de Morelos, Segunda edición, 2013, pp. 37-65.

1.- La religión constituye una forma de conciencia social, sus manifestaciones refieren a una base económica a partir de la cual se desarrollan y transforman, convirtiéndose en entidades con propia sustantividad y autonomía relativa. Las contradicciones de orden estructural se reflejan en el plano de las superestructuras. 2.- Las propiedades retentivas de las ideologías religiosas deben ser estudiadas identificando sus raíces terrenales, sus procesos de transformación, su cohesión interna y la influencia que ejercen diversos órdenes sociales. 3.- Si bien, en términos generales, las ideologías religiosas se transforman conjuntamente con las formaciones sociales, se conservan una reserva de creencias (...) cuyas raíces terrenales se remontan a épocas pretéritas. En razón de lo anterior, en la dimensión sincrónica, no todas las formas religiosas pueden deducirse de una evidente práctica material. Las formas residuales de las ideologías religiosas se preservan, fundamentalmente, en los mitos y los rituales, pero el análisis de las mismas no debe reducirse a éstas modalidades hierofánicas. 4.- Las ideologías religiosas conservan su significado y valoraciones originales solamente mientras prevalezcan las condiciones económicas en que se produjeron. Al cambiar tales circunstancias las ideas se sincretizan o perviven en el contexto de nuevos complejos simbólicos y sociales. 5.- La integración de mitologías y rituales de diversos orígenes, es posible aun cuando pertenezcan a sistemas religiosos asociados a diferentes formaciones sociales. 6.- Puede tratarse una relación ascendente entre el grado de desarrollo económico de una sociedad y la cantidad de elementos religiosos de etapas anteriores conservados en su pensamiento religioso. 7.- El análisis de las formas religiosas debe realizarse sin perder de vista la simultaneidad de la base material y de la superestructura, principio fundamental del conocimiento de lo social.<sup>34</sup>

Una vez planteado lo anterior, es necesario apuntar que nos inscribimos en la propuesta de Johanna Broda, quien explica que para una investigación sobre religiosidad popular es necesario combinar la historia con la antropología y, que “consiste en situar el estudio de la cosmovisión y la ritualidad indígenas en la articulación que existe entre las comunidades locales y las estructuras socio-políticas mayores, y así investigar de qué manera los procesos hegemónicos han coincidido [...] en la transformación de las cosmovisiones mesoamericanas”.<sup>35</sup> Por lo que consideramos fundamental explicar la dicotomía entre

---

<sup>34</sup> Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988, pp. 33-34.

<sup>35</sup> Johanna Broda, “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, en Johanna Broda (coordinadora), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, CONACULTA/ENAH-INAH, 2009. 8.



pueblos-haciendas en el nivel más alto de las relaciones de dominación, pero también al interior de los propios pueblos con su estructura social interna, y cómo a partir de la distinción social, éstas generaron resistencias simbólicas en los espacios considerados sagrados. Con ello la fiesta y el ritual se respaldaban a través del imaginario colectivo proyectado por el mito que se actualizaba constantemente, de esta manera, reitera la autora, “la cultura indígena debe ser estudiada en su proceso de transformación continua en el cual, antiguas estructura y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenidos”.<sup>36</sup> Igualmente, los mitos en relación con el conocimiento de los fenómenos atmosféricos y el espacio, que ha denominado “paisaje ritual”, son elementos fundamentales que dieron sustento a la cosmovisión.<sup>37</sup>

La cosmovisión, es el elemento básico que daba orden al sistema de pensamiento, razón de existencia y otorgaba sentido a la vida. De acuerdo con Alfredo López Austin, participa y ordena “la coherencia de los distintos sistemas e instituciones sociales porque nace del ejercicio del ser humano dentro de los marcos de dichos sistemas e instituciones”.<sup>38</sup> Por su parte, Catharine Good la ha considerado como visión estructurada y coherente del mundo natural, del mundo sobrenatural, del mundo social humano, y de la interrelación entre ellos una lógica cosmológico-social, o como un modelo fenomenológico.<sup>39</sup> Mientras que Johanna Broda, la definió como: “La visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en que viven sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”.<sup>40</sup> De igual modo, “el término alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del

---

<sup>36</sup> Johanna Broda, “*Algunas...*”, *Op. Cit.*, p. 30.

<sup>37</sup> El término de acuerdo con Johanna Broda refiere a la observación de “calendarios de horizonte” que se marcaban en el paisaje en fechas solares donde las comunidades mesoamericanas creaban una red de lugares de culto. Era un paisaje ordenado de acuerdo con los cánones de su cosmovisión, sitios donde se llevaban a cabo periódicamente rituales que reflejaban la íntima integración que existía entre el culto y la naturaleza. Johanna Broda, “El mundo sobrenatural de los controladores de meteoros y de los cerros deificados”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XVI, núm. 91, mayo-junio, 2008, p. 37.

<sup>38</sup> Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 15.

<sup>39</sup> Catharine Good Eshelman, “Las cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual en Mesoamérica” en Alejandra Gámez Espinoza y Alfredo López Austin, *Cosmovisión. Reflexiones, polémicas y etnografías*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica/BUAP, 2015, p. 141.

<sup>40</sup> Johanna Broda, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA/Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 16.

hombre en relación con el universo, pero de ninguna manera puede sustituir el concepto más amplio de la religión”.<sup>41</sup>

Un aspecto fundamental del pensamiento mesoamericano es 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”, que de acuerdo con Alicia Juárez, era útil 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”.<sup>42</sup> En la región morelense a finales del siglo XIX, era de vital importancia el conocimiento de los aspectos atmosféricos y el clima, debido que la agricultura de temporal en la zona montañosa, se manifestaba en la poca capacidad de la retención del vital líquido, mientras que en el área de los valles, el despojo de agua con el fin de regar los cañaverales, por lo que la lluvia era un factor para que el proceso agrícola se pudiera concretar.

Precisamente en un contexto de despojo y de limitación política, las creencias a través de las fiestas y rituales fueron (y siguen siendo) un factor de relativa autonomía que generan en su organización, características en el mundo mesoamericano. Pues “el ritual establece un vínculo entre los conceptos abstractos de la religión, implica por ende una activa participación social, ya que el ritual incide en los actores sociales y los motiva a involucrarse en las actividades comunitarias”.<sup>43</sup> Asimismo, coincido con Johanna Broda cuando suscribe que, “el ritual atrae a sus participantes por el involucramiento directo en la actuación comunitaria, que implica también un complejo proceso de trabajo desarrollado en beneficio de las fiestas”.<sup>44</sup> En la región morelense, durante el periodo que compete a este trabajo, se encuentra una ritualidad enmarcada en el ciclo festivo, a su vez, dependía del ciclo agrícola del maíz, además, en este espacio temporal las manifestaciones de lo sagrado

---

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>42</sup> Alicia María Juárez Becerril, “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*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2017, p. 467.

<sup>43</sup> Alicia María Juárez Becerril, *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*, México, IIH-UNAM, 2015, p. 37.

<sup>44</sup> Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores), *Op. Cit.*, p. 166.

fue recurrente, lo que sustentaba entonces las ofrendas en especie y en acciones concretas, por ello, el mito como sustento del ritual, es un aspecto que debe ser analizado al igual que estructura social. Explica Claude Lévi-Strauss: “los mitos y los ritos ofrecen como su valor principal el preservar hasta nuestra época, en forma residual, modos de observación y de reflexión que estuvieron (y siguen estándolo, sin duda) exactamente adaptados a descubrimientos de cierto tipo: los que autorizaba la naturaleza, a partir de la organización y de la explotación reflexiva del mundo sensible”.<sup>45</sup> Complementando la idea, Christoph Wulf expone: “los rituales estructuran la vida de las instituciones y los grupos sociales y sirven para evitar conflictos o sobrellevarlos de tal manera que las instituciones se transformen pero no se destruyan”.<sup>46</sup>

En tal sentido, los mitos son reflejo del contexto social, político y económico, pues son parte de la reelaboración simbólica sobre el espacio al actualizar la cosmovisión y al refrendar o iniciar un pacto con las entidades sagradas que asumen diferentes variantes a partir, de las circunstancias externas, y que permite plantear que lo mesoamericano no es de ninguna manera estático ni inmutable, por el contrario, ha estado históricamente en constante construcción. Por lo tanto, es necesario, “concebir las formas culturales indígenas no como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico ni como arcaísmos, sino visualizar esta cultura en un proceso de transformación y reelaboración constante que, no obstante se sustenta en raíces muy antiguas”.<sup>47</sup> En este sentido coincido con Claude Lévi Strauss, que apunta,

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 *bricolage* intelectual, lo que explica las relaciones que se observan entre los dos.<sup>48</sup>

Entonces podemos interpretar el binomio mito-ritual como una estrategia de resistencia cultural emanada desde los pueblos, que también fue complementada por el catolicismo

---

<sup>45</sup> Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, Ágora-Plon, 1985, pp. 29-30.

<sup>46</sup> Christoph Wulf, *Antropología. Historia, cultura, filosofía*, España, Anthropos Editorial/UAM-Iztapalapa, Colección Pensamiento Crítico-Pensamiento Utópico, Traducción de Daniel Barreto González, 2008, p. 225.

<sup>47</sup> Johanna Broda, “Algunas...”, *Op. Cit.*, p. 30.

<sup>48</sup> Claude Lévi-Strauss, *Op. Cit.*, p. 30.

implantado desde el siglo XVI, ya que, “en la colonia tiene lugar una reinterpretación simbólica y la configuración de nuevas tradiciones populares; a la vez se conservan elementos antiguos que se articulan con la nueva religión impuesta por los españoles. Por lo tanto, un aspecto fundamental son las propiedades retentivas de las ideologías religiosas”.<sup>49</sup> Lluís Duch sostiene que, la religión ha tenido en la larga historia de la humanidad un lugar social y cultural que se ha modificado de acuerdo con todo tipo de cambios que intervenían en la marca de cada sociedad concreta, cada transformación cultural implica una nueva determinación de las relaciones del ser humano con su entorno.<sup>50</sup> Por consiguiente, la religiosidad popular, de acuerdo con Félix Báez-Jorge,

Supone creencias y cultos distantes de la ortodoxia, si bien tales variantes se refieren únicamente a cómo los pueblos entienden y practican la religión oficial. A las religiones populares les son inherentes los fenómenos sincréticos y, de tal manera, la pluralidad en la que se integran diferentes grupos sociales (nacionales, clasistas, étnicos, etcétera), por medio de los variados y fascinantes disfraces de las divinidades”.<sup>51</sup>

Luis Maldonado complementa la idea explicando que la religiosidad popular “penetra en el tejido sociocultural, constituyéndose en elemento aglutinante de un frondoso sistema cultural con toda clase de variantes locales”.<sup>52</sup> En este contexto, se desarrollan procesos de resistencia y se efectúan prácticas religiosas relativamente autónomas, que conciernen a los ámbitos social, político y económico en una realidad de la que parece inmediata, es decir, en contexto de dominación, llevándose a cabo procesos de resignificación que desembocan en un proceso de sincretismo, donde también, “ocurre un proceso de incorporación selectiva de elementos religiosos impuestos por un poder externo, imposición que motiva al receptor a elaborar estrategias de selección y apropiación de esos elementos a su propio

---

<sup>49</sup> Johanna Broda, “La ritualidad...”, *Op. Cit.*, p. 17.

<sup>50</sup> Lluís Duch, *Antropología de la religión*, Barcelona, Editorial Herder, Traducción de Isabel Torras, 2001, p. 85. Luis Maldonado sostiene que la religiosidad es un lenguaje compuesto de una serie de significantes, los cuales admiten diversos significados según la interpretación que les confiera un grupo social. Luis Maldonado, “La religiosidad popular”, en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coordinadores), *La religiosidad popular, Tomo I. Antropología e Historia*, España, Anthropos Editorial, 2003, p. 37.

<sup>51</sup> Félix Báez-Jorge, *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1999, p. 30.

<sup>52</sup> Luis Maldonado, *Op. Cit.*, p. 37.

contexto cultural y a su tradición”.<sup>53</sup> El sincretismo por lo tanto, “es producto del cambio cultural [...] que ha establecido múltiples articulaciones en el mundo rural y el poder hegemónico. [...] [es] la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza (sobre todo en un contexto multiétnico)”.<sup>54</sup> De acuerdo a Ramiro Gómez,

No debe ser entendido como una miscelánea incoherente e inoperativa de “pedazos” provenientes de ambas raíces culturales, sino como un proceso histórico-social conflictivo, donde se reconoce la participación activa y protagónica de dominado, a través de la reelaboración simbólica y la reformulación de los elementos impuestos por la fuerza, desde la perspectiva cultural del sojuzgado que nunca pierde de vista su posición relacional con el dominante en el nuevo orden establecido.<sup>55</sup>

Catharine Good también explica que, “la cosmovisión en su expresión empírica no es inmutable, eterna o preexistente; más bien surge en un contexto histórico, social y específico, y se modifica a través del tiempo en distintas coyunturas sociopolíticas”.<sup>56</sup> Aspecto que en la región morelense se reflejó en el culto a los “aires”, compartiendo simbolismo, espacio y dinámicas sociales con los santos, que en calidad de “Dueños del lugar”, articularon la vida social de los pueblos a través de las fiestas y rituales que se tratan a lo largo de los capítulos. El papel que jugaron los santos como “Dueños” puede interpretarse simbólicamente pues, “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.<sup>57</sup> Mientras que los “aires” residentes en la geografía montañosa y acuática dieron continuidad a la sacralidad de los montes y las aguas, poniendo de manifiesto la importancia del territorio y la autoorganización que representaban los rituales y la posesión de los lugares sagrados y de acuerdo con Carmen Macuil “mención de los ‘aires’ no parece limitarse al ámbito agrícola o al médico, su presencia es incesante en la

---

<sup>53</sup> Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, “Los santos...”, *Op. Cit.*, p. 48.

<sup>54</sup> Johanna Broda, “Religiosidad...”, *Op. Cit.*, pp. 8-9.

<sup>55</sup> Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, “Los santos...”, *Op. Cit.*, p. 43.

<sup>56</sup> Catharine Good Eshelman, “Las cosmovisiones...”, *Op. Cit.*, p. 141.

<sup>57</sup> Ramsés Hernández Lucas y Margarita Loera Chávez y Peniche, *El hongo sagrado del Popocatepetl*, México, CONACULTA/ENAH-INAH, 2008, p. 89.

vida cotidiana, considero que refleja no solo gran parte del sistema de creencias de los pueblos sino que también deja ver la contingencia de las relaciones sociales”.<sup>58</sup>

Entonces, vinculación entre el mito y el ritual, es el punto de interés donde confluyen la cosmovisión y la religiosidad popular representadas en el espacio. Por ello la territorialidad se manifestó en diversas fuentes, en distintos momentos del devenir histórico, la importancia de los accidentes geográficos también se incluyó en el documento más importante del zapatismo, poniendo de manifiesto que éste es heredero de la cosmovisión de tradición mesoamericana que tenía vigencia en los pobladores de la región. El Plan de Ayala explícitamente apuntaba: “invocamos hacemos constar: que los terrenos, montes y aguas que hayan usurpado los hacendados, científicos o caciques á la sombra de la tiranía y de la justicia venal entrarán en posesión de estos inmuebles desde luego, los pueblos”.<sup>59</sup> Es ese proceso dicotómico entre continuidad y cambio en la cosmovisión lo que da sustento al presente trabajo y que fueron reforzadas por una variedad de fuentes que diversos tipos.

\*\*\*\*\*

Para la investigación se consultaron una diversidad de fuentes, tomando en cuenta que en el siglo XIX y principios del XX, las élites nacionales consideraban que los pueblos campesinos e indígenas eran atrasados e incivilizados, por tal motivo, constantemente fueron dedicadas muchas líneas escritas para señalar ese supuesto atraso, pero en realidad, desde la óptica que aborda el trabajo, esos textos mostraban aspectos de la cosmovisión de los pueblos. Hacemos una clasificación básica de ellas.

En el primer grupo mencionamos las fuentes documentales, principalmente del Archivo General de la Nación y algunos Archivos Municipales, que permitieron acercarnos al contexto tanto general, como aspectos locales, lo que facilitó la comprensión de las estrategias de la defensa territorial que implementaron en los momentos de crisis más álgidos en los casos particulares como el despojo de las tierras y los recursos naturales o problemáticas locales que acrecentaban el descontento social, la información documental citada dio forma al contexto general. Otro tipo de fuentes fueron las notas periodísticas que

---

<sup>58</sup> María del Carmen Macuil García, *Curar el cuerpo, curar el maíz: una metodología para el estudio del complejo de los aires a través del género del rezo: norte de Morelos*, México, Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, IIF-FFyL-UNAM, 2018, p. 299.

<sup>59</sup> Plan de Ayala, *El Diario del Hogar*, 15 de diciembre de 1911.

también aportaron datos para la reconstrucción de los elementos políticos y económicos a nivel local y regional, otros diarios señalaban algún tipo de superstición, mitos, leyendas o acontecimientos que tenían que ver con el pensamiento –hoy considerado–“sobrenatural”, arraigado en las comunidades; la realización de algún ritual o fiesta mencionados debido a su importancia local-regional, pero también aportaron datos sobre problemáticas entre pueblos y haciendas por tierras y recursos naturales, además de acontecimientos nacionales que influyeron en lo local; mencionamos algunos ejemplos como: *El Tiempo*, *La Voz de México*, *Semanario Oficial del Gobierno de Morelos* y *El Diario del Hogar*.

En un segundo grupo, fueron quizá el tipo de fuentes que más aportaron datos concretos sobre la temática, en primer lugar se mencionan las “leyendas” locales, historias sobre personajes que son parte del complejo pensamiento de los “aires” y santos que tienen difusión en el estado de Morelos; narraciones de gente mayor o nacidos a principios del siglo XX, que concedieron datos precisos sobre la ubicación lugares considerados sagrados donde se daban los acontecimientos relacionados con dichas entidades anímicas, ejemplo son, Ángel Zúñiga, Juventino Pineda y Eulalio Aguilar. También se realizaron entrevistas a personas mayores de la región que conservan relación con el pensamiento nahua, como las que se realizaron a Güilebaldo Banderas en Tlayacapan, Benito Isidoro Rodríguez en Tepoztlán o Aldegunda Montes y Marciano Martínez en Yautepec, todos aportaron datos muy particulares sobre sus localidades, la intención era la de escuchar elementos de la cosmovisión de primera mano. Otras entrevistas, fueron consultadas en el Archivo de la Palabra de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia. Ambas en conjunto, permitieron explorar la perspectiva propia de los pueblos sobre las expresiones de los “Dueños del lugar”, el espacio y la idiosincrasia regional, así como la situación que vivían las comunidades en su relación con las haciendas, una voz básica para comprender la cosmovisión de las comunidades.

El tercer grupo está compuesto por descripciones de funcionarios y políticos a nivel nacional y estatal, que registraron de los pueblos de la región al recorrerla o conocerla, tales como, Alejandro Villaseñor, Francisco Pimentel (que además era hacendado) o Cecilio Robelo; algunas memorias y escritos de personas e investigadores interesados en conocer la historia de la región como el obispo Francisco Plancarte, Miguel Salinas y Roque J.

Ceballos. Y por último apuntes, cartas y memorias de viajeros extranjeros que recorrieron el Sur por distintas causas, algunos buscando territorios para implementar inversión como en los casos de Henry George Ward y Brantz Meyer que hicieron descripciones detalladas de la región, su estructura social y algunas implicaciones sobre el pensamiento y comportamiento de los habitantes de los pueblos

Mención aparte merecen diversos trabajos de arqueólogos y antropólogos que motivados por el conocimiento científico de la época tal como Edward B. Tylor, Elfego Adán o Robert Redfield, todos tienen en común su visita a la región morelense, porque tuvieron la oportunidad de observar la vida cotidiana de los pueblos, algunos de ellos dedicaron algunas líneas para describir mitos definidos por ellos como “supersticiones”, algunas fiestas y la situación socio-económica de los lugares que visitaron. De igual forma, se emplearon ciertas etnografías contemporáneas aportaron descripciones y elementos rituales que funcionaron para hacer un comparativo con la información encontrada que abarca nuestro periodo de estudio. Otros más, apoyaron en resarcir la falta de información de la época, ejemplos de ello, son los escritos de Liliana Huicochea sobre San Andrés de la Cal en Tepoztlán o Irving Reynoso y Jesús Castro en Coatetelco.

Todas las fuentes en conjunto concedieron extraer información fue vital para profundizar en los aspectos clave de la cosmovisión de los pueblos; la mayor parte de ellas, se tuvieron que descifrar, debido sobre todo a que los actores externos, que nos obsequiaron información, no estaban muy relacionados con el pensamiento de extracción mesoamericano a pesar de que la relación en ocasiones era obvia, sin embargo, se realizó el rastreo y la interpretación acorde a lo señalado para poder explicar la supervivencia de la cosmovisión náhuatl en la región morelense de 1862 a 1913.

\*\*\*\*\*

En principio, en la investigación se había optado por la reconstrucción de la región del Sur, es decir, se pretendía estudiar estado de Morelos y sus zonas aledañas como un todo, a partir de la religiosidad popular y la presencia de la cultura náhuatl a través de los santos y los “aires” como ejes rectores generadores de relaciones sociales entre las comunidades que



la componían.<sup>60</sup> No obstante, fue una tarea titánica por la gran cantidad de fuentes disponibles y el gran territorio que abarcaba, lo que implicó una serie de problemáticas como la falta de un hilo conductor que diera solidez al argumento, por lo que se decidió recortar la temporalidad y la espacialidad para llegar a una concreción que permitió llevar a buen puerto el trabajo. Entonces, el periodo que fue elegido es el que corre de 1862 a 1913 y el área favorecida fue exclusivamente la entidad morelense desde sus primeros esbozos de su nacimiento hasta la Revolución zapatista, considerándose que la rebelión se vio nutrida ideológicamente, -por lo menos en sus primeros años- de la cosmovisión de tradición mesoamericana. Por consiguiente, como parte de ese proceso de sistematización de la información se optó por hacer una división subregional en la que se abordaron estudios de caso focalizados en pueblos pero que a lo largo del desarrollo de cada capítulo se dio la posibilidad de abrir el radio hacia otras comunidades que dieron sentido a esas subregiones.

Al final, los tres espacios, fueron susceptibles de ser relacionados entre sí, por los puntos de concordancia existentes entre ellos, precisamente por la trascendencia que mantenía el pensamiento náhuatl. Las subregiones se delimitaron de la siguiente manera: Los Altos de Morelos, El Valle de Cuernavaca-Jojutla y El Valle de Amilpas. El trabajo se compone de cinco capítulos, el primero de ellos, denominado **La cosmovisión de los pueblos y el territorio morelense**, presenta una tipología sobre los “aires”-Dueños del lugar, de acuerdo a trabajos que se han realizado sobre la temática en la cosmovisión de los pueblos nahuas del centro-sur de México. Asimismo en comunicación con la espacialidad de las entidades anímicas, se detalla la geografía de la zona, a través de la orografía y la hidrografía, se establece la dicotomía entre continuidad y cambio en los aspectos simbólicos del pensamiento mesoamericano en el territorio que se convertiría en el estado de Morelos.

---

<sup>60</sup> El Sur o región suriana, fue una región histórica emergente de la administración colonial, que ocupó la zona meridional de la Intendencia de México a finales del siglo XVIII, a su vez coincidió con una extensión similar a la creación del estado de México posterior a la consumación la Independencia, así, la ubicación geográfica de los habitantes les permitió autodefinirse como surianos. La propia región se fracturó paulatinamente con la creación de las diversas entidades políticas representadas por lo estados como: Guerrero, Morelos, Distrito Federal, Puebla a partir de la propia fracción del estado de México. Sin embargo, en los pueblos y localidades, ese sentido de pertenencia e identidad como surianos, se verá reflejado también al momento de iniciar la Revolución zapatista, al denominarse Ejército Libertador del Sur. Véase Armando Josué López Benítez, “La resistencia cultural de los pueblos surianos, antecedente del zapatismo”, en María Victoria Crespo y Carlos Barreto Zamudio (coordinadores), *Zapatismos. Nuevas aproximaciones a la lucha campesina y su legado posrevolucionario*, Cuernavaca, CICSER-UAEM, 2020, pp. 32-33.

El capítulo dos, **Los actores antagónicos, pueblos y haciendas**, se realizó un rastreo de larga duración desde la refundación de las comunidades a través del proceso de congregaciones, del paso del altépetl a repúblicas de indios y pueblos. Posteriormente se rastreó el nacimiento de las haciendas, el arribo de españoles y africanos a la región y las relaciones interétnicas resultantes del proceso, además del crecimiento de los latifundios en detrimento de los pueblos, creciendo a costa de sus tierras y aguas primordialmente. El capítulo cierra con las vicisitudes que se presentaron a lo largo del siglo XIX en territorio morelense, cuando el despojo y el dominio se fortalecieron más que nunca, el poder político y económico de las haciendas, cimentando las bases de la resistencia cultural manifestada por las comunidades, a lo largo de dicha centuria.

Por motivos prácticos, se dividió el territorio morelense en tres subregiones, con la finalidad de cubrir un espacio significativo en cuanto a los estudios de caso presentados a partir del capítulo tres y que los que permitieron determinar el título: “De Reyes, Sirenas y Bandidos”. La división es la siguiente: capítulo tres, **Los Altos de Morelos**; espacio ubicado en el norte del estado, el estudio se concentra particularmente, en la población de Tepoztlán, se aborda la creencia en los “aires”, representados por el Rey Tepozteco y los *ahuaques-yeyecame*, a través de un rastreo de larga duración y de los mitos. Se ubicaron los posibles orígenes, pero también la ritualidad fortaleció la vida en comunidad, en un proceso de dificultades, con una estructura social local dividida, con un territorio montañoso. Sin embargo, el Reto al Tepozteco, las ofrendas de petición de lluvias y la danza del “brinco” del chinelo son parte de la ritualidad de la zona que tuvo auge a finales del siglo XIX, enmarcándose en aspectos primordiales del mundo mesoamericano, la meteorología, es decir, el conocimiento del clima y el calendario agrícola, siempre en relación con otras comunidades vecinas y algunas otras más alejadas pero pertenecientes a los Altos.

El cuarto capítulo, **El Valle de Cuernavaca-Jojutla**, ubicado al sur de Cuernavaca, en la parte occidental del actual estado de Morelos, el caso se concentra en la comunidad de Coatetelco, condicionada por un vaso lacustre, la presencia de los “aires” representados por la Sirena o *Tlanchana* y los *pilachichincales*, al igual que en el caso anterior, a través de un rastreo de larga duración y de los mitos, se ubicaron los posibles orígenes de la creencias, además de su relación cercana con los santos como la Virgen de la Candelaria y San Juan,

todo en relación con el ciclo agrícola y los rituales que daban sentido a la vida comunitaria, como las fiestas en honor a los santos mencionados. De igual forma, se aborda la ofrenda o *huentle* que funcionaba como petición de lluvias, llevándose a cabo en la laguna, cuevas, cerros y barrancas, además se toman las danzas-representaciones de los *tecuanes* y vaqueritos, su relación con la tradición cultural mesoamericana, siendo parte de una actualización de la cosmovisión y que formó parte de la vida social de la región.

El capítulo cinco, **El Valle de Amilpas**, ubicado en la zona centro-oriente del actual estado de Morelos, se estudia el caso de la zona ubicada entre Anenecuilco, Villa de Ayala y Olintepic a través de otra manifestación de los “aires”, el Diablo que, a su vez, estaba representado por el bandido Agustín Lorenzo. Dicha entidad personificaba el “mal”, pero tenían una tarea específica a través del ofrecimiento de tesoros: la captura de *tonas*, espíritus o almas que se convertían en trabajadores del temporal, es decir, en “aires” y de esa forma seguir reproduciendo el ciclo agrícola. Al igual que en los casos anteriores, un rastreo de larga duración y de los mitos, se ubicaron los posibles orígenes de las creencias a través de algunas variantes en las narraciones que estaban presentes más allá de las fronteras morelenses, sin perder de vista, la zona de la Amilpas. Los rituales que resultaron de esto fueron las loas, representadas en fiestas patronales, en diversas comunidades, que fueron parte del sincretismo no solo religioso, sino del político también, manifestando una visión liberal popular, una visión construida desde las propias comunidades, que en conjunto fueron parte de la ideología zapatista a partir de 1911.

Se presenta un breve **Epílogo**, en el que se manifiesta la continuidad y como aspecto fundamental de la revolución del Sur, la cosmovisión de tradición cultural mesoamericana, en la que la posesión de “tierras, montes y aguas” eran fundamentales no solo para la subsistencia, sino para la vida social, cultural, política y económica, de acuerdo con el pensamiento náhuatl, presentado en los capítulos anteriores. El trabajo culmina con la reproducción de algunas fuentes que ponen de manifiesto como en pleno levantamiento armado, en las comunidades se relataban expresiones de la religiosidad popular en relación con el ciclo agrícola del maíz y el territorio, por lo que queda como tarea pendiente profundizar en el tema junto a un estudio sobre las apariciones de Cristos y Vírgenes que conformaron ferias regionales que se entretrejían con los rituales a los aires.

# Capítulo 1

## La cosmovisión de los pueblos y el territorio morelense

El presente capítulo tiene como intención primordial mostrar un contexto general de la región partiendo desde el punto de vista de la cosmovisión emanada de la tradición cultural náhuatl como factor fundamental en la construcción del territorio y del paisaje ritual, que funcionó como medio articulador de relaciones sociales. Se plantea una dicotomía entre continuidad y cambio cultural al considerar que en el imaginario de los pueblos las manifestaciones de entidades sagradas ofrecieron actualizaciones del pensamiento mítico, que a su vez, se refleja en la ritualidad. Un punto primordial es la presencia de la agricultura de temporal en el ciclo de la milpa, lo cual aunado con la geografía permitieron la supervivencia de lo mesoamericano, en donde la naturaleza y el espacio son sacralizados, con un fuerte sentido de pertenencia con el entorno natural, objetivado y humanizado. Lo anterior concede la pauta para comprender las manifestaciones de lo sagrado, en este caso, los “aires”, entidades agrícolas que corresponden a la actualización de la cosmovisión y que conciernen a las necesidades propias del periodo en que florecen. Por otro lado, en el segundo apartado se presenta una descripción general del territorio que compone el actual estado de Morelos, pasando desde su orografía, es decir, su serranías, cerros y montes, así como los ríos, barrancas y lagunas que dieron su geografía particular a la región, misma que será el soporte mismo para las comunidades, ya que a través de estos elementos las reproducciones culturales fueron posibles. Entendiendo que el paisaje jugó un papel fundamental en los procesos económicos, políticos y sociales a partir de la relación e interdependencia entre las dos zonas geográficas denominadas, Tierra Fría y Tierra Caliente, que significaron ser entidades complementarias para construir una identidad más grande: la regional.

### 1.1. La cosmovisión y religiosidad popular

Para iniciar el apartado, es preciso señalar que bajo ninguna circunstancia es un trabajo que busca rescatar la pureza de la cultura náhuatl en la región, y tampoco se considera que se trate de una cuestión dicotómica que en el mismo sentido busque contabilizar o encontrar la pureza “racial” entre campesinos indígenas y españoles hacendados. Por el contrario, lo

que nos interesa remarcar es la conformación de una identidad regional que se gestó a partir de las relaciones sociales en un espacio compartido entre diversos grupos étnicos que tuvieron interacciones en diversos sentidos, pasando por los económicos, los laborales y los rituales. El punto medular, es que los pueblos nunca estuvieron aislados del mundo exterior y siempre lo que sucedía en ese rubro afectaba directamente al interior de las comunidades. Si bien es cierto que sobre todo en los valles de Tierra Caliente se llevó a cabo un proceso de mestizaje desde muy temprano a través del arribo de esclavos de origen africano, lo que implica que éstos tampoco fueron un actor aislado del exterior de las haciendas y pueblos. Además arribaron españoles que no necesariamente encajaron con el perfil de latifundistas que al no tener alternativa, se insertaron en las comunidades, favoreciendo el intercambio socio-cultural.<sup>61</sup>

Un punto que se ha relegado, es que independientemente de su lugar de origen tanto africanos -muchos ya eran producto del mestizaje en las Antillas- como europeos también tenían una vocación agrícola, por lo que en sus respectivas cosmovisiones existía una amplia gama de entidades de la naturaleza residentes en el territorio, muchas de ellas marcando paralelismos con los pueblos mesoamericanos.<sup>62</sup> Por consiguiente, es conveniente remarcar que el cultivo primordial para la subsistencia de los pueblos en la región morelense ha sido el maíz, en consecuencia, la organización social dependía en gran medida del calendario agrícola de la milpa, por ende, los actores sociales externos en el periodo colonial se adaptaron paulatinamente ante tal situación. Argumenta Fredrik Barth, “cuando interactúan personas pertenecientes a culturas diferentes, es de esperar que sus diferencias se reduzcan, ya que la interacción requiere y genera una congruencia de códigos

---

<sup>61</sup> Véase Brígida von Mentz, *Pueblos de indios, mulatos y mestizos, 1773-1870. Los campesinos y las transformaciones protoindustriales en el poniente de Morelos*, México, SEP/CIESAS-Ediciones de la Casa Chata, 1988, p. 126; Cheryl. E. Martin, “El desarrollo de las haciendas en el valle de Yauhtepec, 1610-1760”, en Brígida von Mentz (coordinadora), *La sociedad colonial, 1610-1780*, Tomo IV, en Horacio Crespo (director), *Historia de Morelos. Tierra, Gente, tiempos del Sur*, Cuernavaca, Congreso del Estado de Morelos/UAEM/H. Ayuntamiento de Cuernavaca/Instituto de Cultura de Morelos, 2009, pp. 245-258; Catalina Rodríguez Lazcano, “Los pueblos del área de Cuautla en el siglo XVIII”, en Horacio Crespo, (coordinador), *Morelos. Cinco siglos de historia regional*, Cuernavaca, CEHAM/UAEM, 1984, pp. 97-101.

<sup>62</sup> Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, México, SRA-CEHAM, 1981, pp. 99-150; Stanislaw Iwaniszewski, “Reflexiones en torno de los graniceros, planetnicy y renuberos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 34, 2003, pp. 391-422.

y valores; en otras palabras, similitud o comunidad de cultura”.<sup>63</sup> Es decir, que más allá del origen primigenio y color de piel, son las relaciones sociales las que condicionan la identidad y por ende una cultura compartida. Continuando con esta idea, Federico Navarrete apunta con acierto:

La historia nos muestra que no existe una relación necesaria y automática entre las realidades raciales, culturales y sociales, es decir los grupos humanos con valores, lenguas y prácticas diferentes y las identidades étnicas que ellos definen, así como las categorías étnicas que se les aplican desde fuera. Para empezar, los estudios recientes sobre genética humana han demostrado que no existen razas claramente definidas y que las diferencias entre los diversos grupos humanos son insignificantes desde un punto de vista biológico. Por otro lado, el intercambio genético entre los distintos grupos humanos ha sido tan continuo y tan frecuente que no existe nada parecido a una raza pura. En suma, no se puede sostener que la cultura y la identidad étnica se basan en la raza.<sup>64</sup>

En la región que hoy se denomina Morelos, la identidad regional de los pueblos, -a veces en contradicción con las identidades locales- se basó en las fiestas, rituales, mitos, leyendas, el trabajo e intercambios comerciales. Es un espacio, donde sus habitantes durante el siglo XIX se autodenominaban “surianos” debido a la localización geográfica con respecto a la capital como centro administrativo principal desde el periodo colonial y que se consolidó en el periodo independiente.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Fredrik Barth, “Introducción”, en Fredrik Barth (compilador), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, Traducción de Sergio Lugo Rendón, 1986, p. 18.

<sup>64</sup> Federico Navarrete, *Las relaciones interétnicas*, México, UNAM, Colección Pluralidad Cultural en México, Segunda reimpresión, 2006, p.27.

<sup>65</sup> El Sur, fue una región amplia, que durante el periodo colonial formó parte del Arzobispado de México y de la Intendencia del mismo nombre, jurisdicciones, religiosa y administrativa respectivamente, sin embargo, compartieron prácticamente el mismo territorio. Años después, después de la Independencia a esa misma área recibió el nombre de Estado de México, al ubicarse en la zona sur con respecto a la Ciudad de México, en consecuencia, los habitantes de la zona recibieron el epíteto de “surianos”. En el aspecto físico, El Sur abarca desde las cuencas de los lagos de Xochimilco y Chalco (incluso del de Texcoco), el pie de monte del Popocatepetl e Iztaccíhuatl (en sus vertientes oriental y occidental), la tierra caliente irrigadas por los ríos Apatlaco y Nexapa (y sus múltiples afluentes), las montañas del Ajusco Chichinautzín y las tierras y montañas al sur de y oriente del Xinantécatl. Actualmente esta región cultural se encuentra dividida entre los estados de México, Puebla, Guerrero, Morelos y la ciudad de México. Víctor Hugo Sánchez Reséndiz y Armando Josué López Benítez, “Tradición 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 a la religiosidad popular. Una visión multidisciplinaria*, Cuernavaca, CICSER-UAEM, 2017, p. 156.

Igualmente, las grandes transformaciones de las que fueron partícipes los pueblos morelenses durante el siglo XIX, no implicaron una pérdida de su vocación agrícola apegada a la cultura de la milpa, que en principio se cultivaba para autoconsumo para satisfacer las necesidades locales o para intercambio de otros bienes, el fin era la autosuficiencia, que paradójicamente también se producía en las haciendas, y que se complementaba con otros productos que acompañaban la milpa: frijol, calabaza y chile.<sup>66</sup> La importancia del cultivo de la milpa fue observada por Andrés Molina Enríquez en 1909, cuando expresaba:

Toda la cocina nacional está hecha para comer maíz. Las preparaciones directas del maíz, que son las verdaderamente indígenas, no son muchas, aunque tampoco son pocas, como la tortilla, los tamales, los esquites, etcétera, etcétera; pero las indirectas, resultado de la adaptación de la cocina española a los recursos del país son variadísimas, y todas ofrecen al observador atento una curiosa singularidad, y es la de que en ellas son de rigor, las salsas aguadas, generalmente hechas con chile o en que el chile entra como compuesto principal. En efecto, casi todos los guisos nacionales tienen caldillos, moles, etcétera; el frijol, grano complementario del maíz, así se guisa.<sup>67</sup>

Lo anterior no debe tomarse en cuenta como algo menor, la importancia del maíz a principios del siglo XX, nos indica algo fundamental: la cultura de la milpa, el apego a la tierra y su relación intrínseca con el agua. Nos permite plantear que en la región morelense durante este periodo aún se encontraban vigentes varios aspectos que nos remiten a la cosmovisión de tradición náhuatl, sin que esto sea sinónimo de cultura prehispánica, sino que corresponde al contexto específico de la disputa con las haciendas y por ende, el pensamiento que se estructuró para de esa manera crear los parámetros de resistencia cultural pero que tendrá como sostén sin lugar a dudas la cosmovisión mesoamericana.

Existen dos testimonios de suma importancia que señalan la vigencia del idioma náhuatl en Morelos de finales del siglo XIX y principios del XX, lo interesante es que corresponde a dos personajes eclesiásticos que vivieron por algún tiempo en el estado. El primero es del

---

<sup>66</sup> Gisela von Wobeser, "La agricultura en el Porfiriato", en Teresa Rojas (coordinadora), *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*, México, CONACULTA/Grijalbo, Colección Los Noventa, 1990, p. 260.

<sup>67</sup> Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, México, Secretaría de Cultura/INEHRM, 2016, p. 313.

cura Fortino Hipólito Vera, -quien en 1880, realizó un inventario del estado en el que se encontraban las parroquias del Arzobispado de México-. En el caso particular de Morelos explica que efectivamente, el español era ya la lengua dominante, concretamente en las cabeceras parroquiales así como en las municipales, no obstante, en todas aún se hablaba el mexicano (náhuatl), particularmente en la mayor parte de pueblos sujetos, mientras que en las cabeceras convivía con el español y otomí, seguramente por la migración de jornaleros hacia las haciendas llegados desde la Tierra Fría entre Toluca y Chalma.<sup>68</sup> Le sigue el testimonio correspondiente al segundo obispo de Cuernavaca, Francisco Plancarte y Navarrete, quien en 1909 llegaba a una conclusión similar. La diferencia radica en que Plancarte tomó como parámetros a los Distritos en lugar de las parroquias, sin embargo, concluye que en éstas predomina el español pero aún se hablaba el mexicano –náhuatl-, mientras en los pueblos sujetos era más común.<sup>69</sup> Es muy posible que hayan existido más hablantes que no fueron contabilizados por ser bilingües y contaron como hablantes de español, otros más, quizá simplemente negaron ser indígenas. Estos errores son comunes en los ejercicios estadísticos y más en un periodo en donde se llevaba a cabo el etnocidio, donde negaba o intentaba eliminar todo lo relacionado con la cultura indígena, de tal suerte que es factible considerar que en las comunidades morelenses durante este periodo siguiera el uso del mexicano como lengua de uso común.<sup>70</sup>

Independientemente de la utilización de la lengua, la interrelación entre los pueblos que les permitió mantener un mosaico cultural común a pesar de las diferencias en el clima, la diversidad geográfica y las haciendas, se mantuvo viva, gracias a que el ciclo agrícola del maíz se mantuvo como mecanismo de organización social y como medio de subsistencia, que se adaptó a las necesidades propias de las comunidades tras el crecimiento desmedido de las haciendas. En este sentido, es pertinente seguir la propuesta de Johanna Broda, al

---

<sup>68</sup> Véase Fortino Hipólito Vera, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México. Reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias que comprende hoy el estado de Morelos, 1880*, Cuernavaca Instituto Estatal de Documentación de Morelos (Cuadernos Históricos Morelenses), 2000, pp. 5-36.

<sup>69</sup> Francisco Plancarte y Navarrete, *Apuntes para la geografía del Estado de Morelos*, Cuernavaca, Imprenta de José D. Rojas, Segunda edición, 1913, pp. 43-44.

<sup>70</sup> Es el proceso que Guillermo Bonfil Batalla denominó como el enfrentamiento entre el México profundo y el México imaginario que excluye, niega y busca eliminar la civilización mesoamericana para establecer un proyecto nacional orientado hacia la “civilización” occidental. Véase Guillermo Bonfil Batalla, Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo. Una civilización negada*, México, Ediciones DeBolsillo, Séptima reimpresión, 2012, p. 10.



argumentar, que se debe “concebir las formas culturales indígenas no como la continuidad directa e interrumpida del pasado prehispánico ni como arcaísmos, sino visualizar esta cultura en proceso de transformación y reelaboración constante que, no obstante, se sustenta en unas raíces muy antiguas”.<sup>71</sup> Así, la creencia en los “aires”, nos permite establecer esa relación intrínseca con la cosmovisión mesoamericana.

Una vez aclarada la presencia náhuatl en la región durante nuestro periodo de estudio, es importante hacer mención que la cosmovisión, corresponde a la manera en los habitantes de algún lugar conciben o representan la realidad, coexistiendo entonces una relación ineludible entre el ser humano, el entorno y las divinidades concebidas sobre la geografía, tal como ha sucedido con los pueblos de tradición mesoamericana en el proceso de larga duración. Alfredo López Austin, considera a la cosmovisión como: “un conjunto estructurado de diversos sistemas ideológicos con los que un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo, que pone en primer plano y generaliza algunos de los principios básicos pertenecientes a uno o varios sistemas y amplía el valor de las taxonomías”.<sup>72</sup> Desde su perspectiva, no sólo implica el conocimiento del entorno, sino que también conlleva a la clasificación y ordenamiento del universo y de todas las esferas de la vida social que son consecuencia de esa categorización conformándose los mitos y sus actualizaciones, temática que es el interés principal de López Austin. En palabras del autor: “La cosmovisión —y con ella la religión y la mitología en particular— fue uno de los vehículos de comunicación más importantes tanto en las interrelaciones de las sociedades mesoamericanas como en los mecanismos internos de dichas sociedades”.<sup>73</sup>

La larga tradición mesoamericana, sobrepasó los límites temporales del periodo prehispánico, llegando hasta nuestros días, es un factor que Fernand Braudel expuso de la siguiente forma: “las civilizaciones -realidades de larga, de inagotable duración, readaptadas sin fin a su destino- sobrepasan, pues, en longevidad a todas las demás

---

<sup>71</sup> Johanna Broda, “Algunas reflexiones acerca de las continuidades culturales en la historia de México”, en *Cuicuilco*, Vol. 1, No. 1, mayo-agosto, 1994, p. 30.

<sup>72</sup> Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, IIA-UNAM, Tomo I, 2012, p. 58.

<sup>73</sup> Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 15.

realidades colectivas y les sobreviven”.<sup>74</sup> Es en esa larga duración es donde encontramos a la cosmovisión que está en constante transformación pero que ha tenido un elemento común las sociedades mesoamericanas que mezclaron conocimientos exactos con creencias mágicas acerca de la existencia y actuación de los cerros que eran concebidos como seres vivos”.<sup>75</sup> Por tanto, para los pueblos del centro México conviene retomar la postura de Johanna Broda, que define a la cosmovisión como: “La visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad [o región] combinan de manera coherente sus nociones de sobre el medio ambiente en que viven sobre el cosmos en que sitúan la vida del hombre”.<sup>76</sup> Lo anterior remite de inmediato a la región morelense.

Por consiguiente, la cosmovisión refiere a la relación con el entorno geográfico, que en la región morelense es muy accidentado con dos tipos de relieve complementarios entre sí; por un lado, en la parte norte la sierra del Chichinautzin, de donde se desprende la denominada Tierra Fría y Templada, llamada también los Altos de Morelos, espacio que por ser una zona montañosa permitió la formación cuevas, manantiales, nacimientos de agua que corren hacia el sur, generando una gran cantidad de caudales como barrancas y ríos que transitan a lo largo de los valles o Tierra Caliente, tales como el Cuautla, el Yautepec, el Amatzinac por citar algunos. Mientras que en la zona abajeña, además de esa gran cantidad de ríos y barrancas, se encuentran una variedad de serranías que corren a lo largo del territorio morelense como la sierra de Montenegro, la de Huautla, o la de Juchiquezalco-Caracol, por citar algunos ejemplos. Tales características permitieron que los pueblos mantuvieran una relación cercana con el paisaje. Lo que permite entender la existencia de una continuidad en la sacralidad del paisaje, que se vería complementada con la concepción de entidades anímicas, que se consideraba moraban en los lugares

---

<sup>74</sup> Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, Traducción Josefina Gómez Mendoza, Segunda edición, 1970, p. 187.

<sup>75</sup> Johanna Broda, “El simbolismo de los volcanes. Los volcanes en la cosmovisión mesoamericana”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XVI, núm. 95, enero-febrero, 2008, p. 41. Catharine Good también explica que, “la cosmovisión en su expresión empírica no es inmutable, eterna o preexistente; más bien surge en un contexto histórico, social y específico, y se modifica a través del tiempo en distintas coyunturas sociopolíticas”. Catharine Good Eshelman, “Las cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual en Mesoamérica” en Alejandra Gámez Espinoza y Alfredo López Austin, *Cosmovisión. Reflexiones, polémicas y etnografías*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica/BUAP, 2015, p. 141

<sup>76</sup> Johanna Broda, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA/Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 16.

mencionados, dando sentido a la religiosidad popular; es decir, no había una clara distinción entre el mundo natural, es decir, el ambiente, con el mundo inmaterial, en otras palabras, las representaciones simbólicas de lo que hoy día se concibe como “sobrenatural”, fundiéndose así en el pensamiento de los pueblos.

Continuando con el concepto, nuevamente Johanna Broda suscribe la cosmovisión: “alude a una parte del ámbito religioso y se liga a las creencias, a las explicaciones del mundo y al lugar del hombre en relación con el universo, pero de ninguna manera puede sustituir el concepto más amplio de la religión”.<sup>77</sup> Autores como Lluís Duch –que coincide con Fernand Braudel-, han señalado que la vida religiosa ha tenido en la larga historia de la humanidad un lugar social y cultural que se ha modificado de acuerdo con todo tipo de cambios que intervenían en las características de cada sociedad concreta, por lo tanto, cada transformación cultural implica una nueva determinación de las relaciones del ser humano con su entorno.<sup>78</sup> El elemento a distinguir de la vida religiosa son las prácticas que son sustentadas a partir de los mitos y los rituales, de esta forma, la mayor parte de esa adaptación cultural se ha dado en el ámbito de lo “popular” que remite a la estructura social en su conjunto.

El problema que se ha presentado es que el concepto “popular”, ha sido interpretado de manera peyorativa; en el ámbito de lo cultural se le considerado que son representaciones y prácticas incorrectas, alejadas de la ortodoxia, sobresaliendo en las esferas de lo religioso y lo político.<sup>79</sup> No obstante, desde nuestra perspectiva y siguiendo a Peter Burke, consideramos que no describe de ninguna manera a un factor de atraso cultural con respecto a la cultura occidental, más bien, la referencia es a procesos culturales que emergen de la estructura social en su conjunto, como un producto de un sistema de vida total, es decir, la

---

<sup>77</sup> Johanna Broda, “Introducción...”, *Op. Cit.*, p. 17.

<sup>78</sup> Lluís Duch, *Antropología de la religión*, Barcelona, Editorial Herder, Traducción de Isabel Torras, 2001, p. 85. Luis Maldonado sostiene que la religiosidad es un lenguaje compuesto de una serie de significantes, los cuales admiten diversos significados según la interpretación que les confiera un grupo social. Luis Maldonado, “La religiosidad popular”, en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coordinadores), *La religiosidad popular, Tomo I. Antropología e Historia*, España, Anthropos Editorial, 2003, p. 37.

<sup>79</sup> Véase Gilberto Giménez Montiel, *Cultura Popular y religión en el Anáhuac*, Aguascalientes, UAA, 2013, pp. 23-37; Peter Guardino, *El tiempo de la Libertad. La cultura política popular en Oaxaca, 1750-1850*, México, Congreso del Estado de Oaxaca/El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán/UAM, Traducción de Mario Brena Pinero, 2009, pp. 71-151.

cultura popular corresponde al “pueblo”, sin que esto tenga que verse como algo uniforme, como un todo homogéneo, pues existen variantes que tienen que ver con relación a la geografía, el lugar de origen, condición social y material.<sup>80</sup> Es precisamente esa visión de lo popular que nos interesa enmarcar particularmente a la religiosidad, que de acuerdo con Félix Báez-Jorge:

Supone creencias y cultos distantes de la ortodoxia, si bien tales variantes se refieren únicamente a cómo los pueblos entienden y practican la religión oficial. A las religiones populares les son inherentes los fenómenos sincréticos y, de tal manera, la pluralidad en la que se integran diferentes grupos sociales (nacionales, clasistas, étnicos, etcétera), por medio de los variados y fascinantes disfraces de las divinidades”.<sup>81</sup>

Luis Maldonado complementa que la religiosidad popular “penetra en el tejido sociocultural, constituyéndose en elemento aglutinante de un frondoso sistema cultural con toda clase de variantes locales”.<sup>82</sup> En este contexto, se desarrollan procesos de resistencia y se efectúan prácticas religiosas relativamente autónomas dando como resultado “esas variaciones locales” que conciernen a los ámbitos social, político y económico, en una realidad de la que parece inmediata, es decir, en contexto de dominación, llevándose a cabo procesos de resignificación que desembocan en un sincretismo, que por otro lado, supone una marcada incorporación selectiva de elementos religiosos impuestos por un poder externo, exigencia que motiva al receptor a elaborar estrategias de categorización y apropiación de estos elementos, a su propio contexto cultural y a su tradición.<sup>83</sup>

Lo anterior es llamativo, puesto que es precisamente un elemento que se encuentra muy arraigado en la región morelense, que de acuerdo con Víctor Hugo Sánchez, la religiosidad popular estaba compuesta por una cosmovisión y rituales de orígenes prehispánico y cristiano, que los pueblos combinaron y transformaron a lo largo de los siglos sustentándose en organizaciones comunitarias, creadas en el proceso de evangelización, con

---

<sup>80</sup> Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Editorial, Primera reimpresión, Traducción de Antonio Feros, 1996, pp. 69-70.

<sup>81</sup> Félix Báez-Jorge, *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1999, p. 30.

<sup>82</sup> Luis Maldonado, *Op. Cit.*, p. 37.

<sup>83</sup> Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, “Los santos, vecinos presentes, enigmáticos, pero confiables”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (compilador), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, 2013, p. 48.

base en un sustrato mesoamericano.<sup>84</sup> Lo anterior refiere a la existencia de diversas representaciones sobre el espacio, concretamente sobre los accidentes geográficos: cerros, montes y montañas -desde el periodo prehispánico-, que eran concebidos como vasos grandes o almacenes llenos que contenían las aguas subterráneas, que circulaban debajo de la tierra, cuya función era regar los campos, ese interior era el *Tlalocan*, la morada de *Tláloc*. 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 cubrían los valles y cañadas del “paisaje escarpado”.<sup>85</sup>

Ese proceso de reelaboración se observa en la concepción que los pueblos mesoamericanos innovaron, por ejemplo, los antiguos nahuas prehispánicos consideraban que el cosmos se dividía en tres niveles: a) el plano celeste asociado simbólicamente con la parte masculina; b) la superficie de la tierra que elude al espacio del hombre y; c) la región de la muerte, el estrato subterráneo o inframundo que alude al aspecto femenino.<sup>86</sup> La conexión entre los tres sectores implicaba la relación de las deidades con el ser humano, a la que se la denominado *axis mundi*, la comunicación entre el mundo material e inmaterial. Cada piso cósmico, estaba dividido, a su vez, en escaños que implicaba la residencia de distintas deidades en cada uno de ellos, a nosotros nos interesa particularmente, la parte inferior, el inframundo, que estaba íntimamente relacionado con los accidentes geográficos, es decir, los cerros y montes. Durante el periodo colonial esa concepción tripartita sobre los tres niveles continuó manifestándose y las deidades se convirtieron en los santos y los “aires”. A los primeros se les consideraba ser residentes de la parte celeste, mientras que a los

---

<sup>84</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes...Op. Cit.*, p. 31.

<sup>85</sup> Johanna Broda, “El agua en la cosmovisión de Mesoamérica”, en *El agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas de México*, México, SEMARNAT/CONAGUA/IMTA, 2016, p. 14. 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”. Ramsés Hernández Lucas y Margarita Loera Chávez y Peniche, *El hongo sagrado del Popocatepetl*, México, CONACULTA/ENAH-INAH, 2008, p. 88.

<sup>86</sup> Alfredo López Austin, “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*, México, Ediciones Era, 2008, p. 54. De acuerdo con Alfredo López Austin el pensamiento mesoamericano tenía una taxonomía que era opuesta pero era complementaria al mismo tiempo, así el cosmos era regido por un orden dual, en principio, un primer lado superior, masculino, luminoso, seco, alto, caliente y fuerte, mientras que su opuesto el lado inferior, femenino, oscuro, húmedo, bajo, frío y débil, de ahí que existan una asociación inseparable de elementos como: Sol/Luna, día/noche, este/oeste, mayor/menor, fuego/agua, vida/muerte, perfume/fetidez, gloria/sexualidad, consunción/inflamación, pobreza/riqueza, entre otras. *Ibid.*, pp. 34-35.

segundos se les concibió como moradores de ese “lugar de la muerte”, es decir, el inframundo. No obstante, estos “aires” tenían la capacidad subir al plano celeste a mandar la lluvia y al plano terrestre para recibir ofrendas o causar enfermedades a los hombres, mientras que los santos podían bajar al subterráneo para posesionarse del monte y a la comunidad para ser el protector del pueblo. Por consiguiente, el ser humano también era capaz de acceder a los planos del cielo y el inframundo en ciertos días del año o de la noche: el *axis mundi*.<sup>87</sup>

En ese proceso sincrético, las entidades anímicas o dioses fueron concebidos y reinterpretados en un largo proceso de transformación. Ramiro Gómez Arzapalo, por ejemplo, sugiere que el término más apropiado para denominarlos podría ser el de “Dueños”, al ser una catalogación que implica un lugar de acción, un lugar donde se ejerce una función específica, en interacción con los otros “Dueños”,<sup>88</sup> entidades que se convertirán en los grandes custodios de la geografía sagrada. Alicia Juárez, aludiendo a Pedro Carrasco, plantea que el término apunta al concepto *tehcútl* prehispánico, señor de la organización social y política aplicada a la religión, así “Dueño” o “Señor”, se les refiere como “propietarios de algo”, así a los dioses o entidades anímicas tenían la calidad de señores que gobernaban lugares y tienen súbditos y criados, existiendo también señores de diferentes regiones divinas y de diferentes actividades.<sup>89</sup>

De esta forma, podemos establecer la categoría de “Dueños del lugar”, puesto que en la región morelense su caracterización 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 con aspectos que invariablemente nos

---

<sup>87</sup> Es un proceso que Serge Gruzinski denominó: “la captura de lo sobrenatural cristiano” para referirse a ese proceso de reelaboración de los elementos que no corresponde al mundo de los humanos, es decir, el papel de los santos que fueron apropiados y asimilados a los pueblos, complementando su vida ritual en conjunción con otras deidades o entidades anímicas residentes en la geografía. Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, Sexta reimpresión, Traducción de Jorge Ferreiro, 2007, pp. 203-228.

<sup>88</sup> Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, “Los santos...”, *Op. Cit.*, p. 55.

<sup>89</sup> Alicia María Juárez Becerril, “De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (compilador), *Op. Cit.*, pp. 131-132.

conlleva a un contexto donde el agua como elemento fundamental, y como buscamos mostrar a lo largo de este trabajo, se les otorgaba el control de los fenómenos meteorológicos y climáticos. Es por ello que, hay una relación intrínseca entre ambos, que nos permite nombrarlos como sinónimos de “Dueños”, y cómo se verá en algunos casos tratados a los propios “aires”. En una suerte de “hagiografías populares”, pues se les relacionaba familiarmente con los santos, tal es el caso del Tepozteco que se mencionaba, era hijo de la Virgen de la Natividad en Tepoztlán, o la *Tlanchana* que era otra manifestación de la Virgen de la Candelaria entre Coatetelco y Tetecala.<sup>90</sup> A continuación presentamos los aspectos fundamentales de lo planteado.

### 1.1.2. El complejo de los “aires” en la región morelense

Entre los pueblos nahuas, los “aires”, ya entrado el siglo XIX, recibían varios nombres y poseían diversos niveles de influencia, lo que hacía que algunas tuvieran mayor rango que otras, existiendo una clara estratificación entre ellas de acuerdo a sus atributos y su intervención sobre los aspectos climatológicos, mientras algunas ejercían su dominio sobre las demás, en un proceso de subordinación, sin embargo, todas ellas compartían rasgos similares pues eran parte de un gran complejo que se puede llamar *ehecatl*, por la importancia que este elemento natural ha mantenido históricamente.<sup>91</sup> Para los pueblos mesoamericanos la relevancia del aire o viento, ha sido fundamental como fuerza creadora que ponía en relación al mundo subterráneo, terrestre y celeste, es decir, lo que en la actualidad, interpretamos como mundo natural y “sobrenatural”. Se consideraba entonces, que había comunicación entre las entidades que moraban en el inframundo o en el cielo con los seres humanos; por tal razón, era de suma importancia llevar a cabo una serie de fiestas y rituales para congraciarse con estos “Dueños”, quienes recibían ofrendas de los productos de la cosecha, apropiándose de la esencia a través del aire. Otras ocasiones buscaban “almas” o *tonas* [de *tonalli*], con la intención que se convirtieran en una de esas entidades anímicas (“aires”) proveedoras de la lluvia, ello para concretar el ciclo agrícola del maíz y fortalecer la organización social que éste generaba para la siembra, los mantenimientos y la

---

<sup>90</sup> Sobre las hagiografías populares y sus implicaciones en la vida comunitaria, véase Félix Báez-Jorge, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2013, pp. 165-204.

<sup>91</sup> Baruc Martínez Díaz, *In Atl, In Tepetl. Desamortización del territorio comunal y cosmovisión náhuatl en la región de Tláhuac, 1856-1911*, México, Libertad Bajo Palabra, 2019, p. 192.

cosecha, pero también, como fuerza vital que otorga la vida, esa es la importancia del aire. Al respecto, Iliá Nájera explica:

Al viento, una de las fuerzas cósmicas presentes en los conceptos religiosos mesoamericanos, se le atribuyen valores; desde luego, es el aire en movimiento, elemento etéreo e invisible, inmaterial, que anima los cuerpos de los vivos; es su vez el aliento o el espíritu de los dioses que permite la vida en el cosmos, por ello se convierte en un fluido sagrado que une a los seres sobrenaturales con los hombres. Asimismo limpia, es una fuerza energética, es el gran barrendero que quita la suciedad y anuncia la lluvia, por eso es catártico. El viento y la lluvia forman un binomio.<sup>92</sup>

En este punto, es menester mencionar que, tomamos una clasificación realizada por Baruc Martínez, en la que nos numera las diversas representaciones que los pueblos nahuas de la zona de Tláhuac denominaron “aires”, misma que es completamente aplicable al territorio morelense con el que compartían vínculos culturales y sociales. Víctor Hugo Sánchez además, afirma que: “las concepciones básicas de los mesoamericanos —y por tanto de la región centro-sur de la república y de la región del actual estado de Morelos— se mantuvieron milenariamente ligadas a la suerte de las milpas, a las diversas deidades relacionadas con las lluvias y el agua, y a la maduración de los frutos producida por los rayos del sol”.<sup>93</sup> Conjuntamente ambos espacios compartían la raíz cultural nahua.

Baruc Martínez propone cuatro tipos de manifestaciones: la primera de ellas, son las Culebras de agua o de viento (*ehcacuatl*), conocidas por generar variaciones atmosféricas. Eran formaciones verticales de nubes que tenían la forma de culebra y que parecía que se extendían desde el cielo hasta la tierra, o hasta el agua terrestre (remolinos), pero cuando aparecían de esa manera, podían transmutar su apariencia como si fuesen simples seres humanos o como individuos con cola de serpiente; tenían relación con el agua en el marco de la cosmovisión mesoamericana pues se alojaban en las nubes, los manantiales, los puentes, los cerros y las cuevas.<sup>94</sup> También estaban asociadas a los lugares abandonados como las antiguas ciudades o templos prehispánicos [hoy zonas arqueológicas] y católicos

---

<sup>92</sup> Martha Iliá Nájera Coronado, *Dioses y seres del viento entre los antiguos mayas*, México, IIF-UNAM, 2015, p. 9.

<sup>93</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*, Segunda edición, Cuernavaca, Casa de Cultura de Morelos-Editorial la Rana del Sur, 2006, p. 69.

<sup>94</sup> Baruc Martínez Díaz, *In Atl, In Tepetl...Op. Cit.*, pp. 192-193.



de los primeros años, a los que se les dio el nombre de *momoxtle*. La correspondencia de la serpiente con los “aires”, es porque al enroscarse, se forma simbólicamente un remolino, y su cuerpo al desplazarse en el agua y la tierra por su ligereza parece emprender el vuelo.<sup>95</sup> Ejemplos de la trasmutación en “personas” de este tipo de “aires” se analizan son: el Tepozteco y el Diablo que también adopta la forma de Agustín Lorenzo ( Charro Negro); otras manifestaciones que se adaptaron desde la tradición europea eran denominados Encantos o Genios, entidades que se presentan como humanos pero que su esencia sigue siendo el viento, apareciéndose a personas elegidas, siempre en lugares que remiten a un medio acuático o cerril, manteniendo un carácter contradictorio a veces benéfico, otras más resultaba ser perjudicial para el ser humano.

De acuerdo, con Baruc Martínez, -la segunda expresión de los “aires”-, son las Sirenas (*michcihuahatl*), que era una representación femenina del torso hacia arriba, y hacia abajo tenía cola de pescado o de serpiente acuática, se aparecía en diferentes sitios lacustres como las lagunas, manantiales y los *apantles* (pequeños canales). Su comportamiento era ambivalente, pues en algunos casos solía ser violento ya que su intención era ahogar a sus posibles víctimas, en otras más su relación con los humanos era cordial.<sup>96</sup> En el territorio morelense dicha entidad recibió el nombre de *Tlanchana*, teniendo vital relevancia en la comunidad de Coatetelco.

Por otro lado, y siguiendo al autor, el tercer tipo, y quizá los que más interés etnográfico han despertado en las investigaciones etnográficas actuales, son aquellos conocidos como enanitos, duendes, niños o en náhuatl, *ahuatoton*, *ehecatoton* o *ahuahqueh*. Por su estatura se les consideraba niños, solían “vivir” en *apantles*, ojos de agua, el interior de las cuevas de los cerros contiguos a los pueblos, además de controlar los fenómenos atmosféricos, particularmente la lluvia, pero también se les atribuía generar enfermedades o padecimientos a los que también se les denominaba “aires”, se decía que eran ayudantes de las Culebras de agua, es decir, eran sus trabajadores.<sup>97</sup> Otros nombres que han recibido en la región es la de *chaneques*, “angelitos”, *pilacatzintzitin* y *yetecatl-yeyecame*, el tamaño y

---

<sup>95</sup> Gabriel Espinoza Pineda, “Animales y símbolos del viento entre los nahuas”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XXVI, núm. 152, julio-agosto, 2018, p. 50.

<sup>96</sup> Baruc Martínez Díaz, *In Atl, In Tepetl...Op. Cit.*, p. 194.

<sup>97</sup> *Ibid.*, pp. 195-196.

condición de subordinados, implica que son una actualización de los *tlaloques* prehispánicos, ayudantes de Tláloc para llevar a cabo los “mantenimientos”.

La última de las representaciones, es quizá la más conocida, de aspecto femenino, la Llorona que tenía una denominación similar a la Sirena, ya que también era conocida como *Tlanchana* -moradora de las aguas, a veces indistinta a la Sirena-. Ella era una mujer que portaba toda su vestimenta blanca, con larga y frondosa cabellera, y que regularmente se aparecía en lugares relacionados con el mundo lacustre y rivereño, no se le podían ver los pies, puesto que no caminaba, sino que volaba, atravesando la zona de agua con facilidad. Se creía que cuando sus alaridos se oían cerca, ella estaba lejos y viceversa. Esta entidad a diferencia de las tres anteriores que mantenían un perfil ambiguo, era de índole violenta pues buscaba llevarse el espíritu de sus víctimas a través del pánico que les causaba o en otros casos por ahogamiento,<sup>98</sup> manifestación que se señala de manera tangencial en este trabajo por tener poca información de la época.

A los santos se les atribuía características similares a los “aires”, al respecto Miguel Morayta, en su valiosa aportación sobre Ocoatepec, Morelos, apunta que había una referencia indistinta cuando se les invocaba en petición o agradecimiento.<sup>99</sup> Apoyando este argumento Ricardo Melgar, explica que los “aires” pueden cumplir funciones protectoras asociadas con los santos patronos, los cerros y las cuevas más en tiempo de sequía que de lluvias.<sup>100</sup> Igualmente, Félix Báez-Jorge, manifiesta que “los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal: en tal dimensión, son parte sustantiva de las cosmovisiones.<sup>101</sup> Enmarcando entonces que los santos tienen una correlación y ajuste entre el antiguo calendario mesoamericano con el gregoriano que se impuso al llevarse a cabo la conquista y la evangelización, tomando durante los primeros años un vigor importante y suplantando a la deidades prehispánicas, en principio tolerados por las autoridades tanto civiles como eclesiásticas, por lo que el sincretismo fue una parte esencial en proceso de recepción de las

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, pp. 197-198.

<sup>99</sup> Miguel Morayta Mendoza, “La tradición de los ‘aires’ en una comunidad del norte del estado de Morelos”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coordinadoras), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio de México/El Colegio Mexiquense/IIH-UNAM, 1997, p. 225,

<sup>100</sup> Ricardo Melgar Bao, “Una constelación veneracional entre los nahuas de Morelos”, en *Convergencia*, núm. 28, mayo-agosto, 2002, p. 159.

<sup>101</sup> Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998, p. 155.

imágenes. Justamente en durante el último siglo del periodo colonial, a lo largo del territorio que se convertiría en el estado de Morelos, se dio una cantidad importante de apariciones, traslados, milagros y hermanamientos entre santos de diversos puntos, sin embargo las características que de sus manifestaciones, también tenían que ver con el medio acuático, como es el caso de las apariciones la Virgen de la Candelaria en Coatetelco. Por lo tanto, su relación con la figura de los “Dueños” es evidente y de manera simbólica la construcción y estructura parece guardar una relación simbólica con el pensamiento mesoamericano, de acuerdo con Ramsés Hernández y Margarita Loera, “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.<sup>102</sup> Al convertirse en el custodio del cerro-templo, normalmente en el centro de los pueblos se convierte en el “Dueño” y protector, con la facultad de controlar los fenómenos atmosféricos.

Así, los “aires” junto a los santos concebidos como “Dueños” -sin haber una distinción clara entre ambos-, dieron sustento a la cosmovisión de los pueblos de la región, teniendo como pilastra la vocación agrícola que se siguió practicando después de la Conquista, así dichas entidades al rendírseles culto se les colocan ofrendas y se les pide cubrir las necesidades básicas de los pobladores, por lo tanto la comunidad tiene un estrecho vínculo con ellas.<sup>103</sup> Además, el principio básico de la relación entre las entidades anímicas y los seres humanos es la reciprocidad, precepto justo, digno y sabio de la organización humana, principio social supremo a la categoría de valor cósmico para dar sentido, primero, a su origen; luego, a su existencia.<sup>104</sup> Por ello, para los pueblos morelenses el contexto de las manifestaciones de los “Dueños” representan la posesión simbólica del espacio, el control de los recursos naturales en un sentido pragmático y los elementos en particular el agua, dando como resultado una combinación de prácticas culturales prehispánicas y católicas coloniales. El territorio es fundamental para la reproducción del orden cósmico en el que interviene lo religioso, lo político, lo económico y lo social, siendo el motivo de la

---

<sup>102</sup> Ramsés Hernández Lucas y Margarita Loera Chávez y Peniche, *El hongo sagrado del Popocatepetl*, México, CONACULTA/ENAH-INAH, 2008, p. 89.

<sup>103</sup> Alicia María Juárez Becerril, *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*, México, IIH-UNAM, 2015, p. 174.

<sup>104</sup> Véase Alfredo López Austin, “Las razones...”, *Op Cit.*, p. 98.

resistencia cultural que las comunidades manifestaron hacia finales del siglo XIX. Coincidió con la propuesta de Guillermo Bonfil Batalla, cuando apunta:

La tierra no se concibe como una mercancía. Hay una vinculación mucho más profunda con ella. La tierra es un recurso productivo indispensable, pero es más que eso: es un territorio común, que forma parte de la herencia cultural recibida. Es la tierra de los mayores; en ella reposan los antepasados difuntos. Ahí, en ese espacio concreto, se manifiestan en diversas formas las fuerzas superiores: ahí están las entidades favorables y las maléficas, a las que hay que propiciar, los sitios sagrados, los peligros, las referencias. La tierra es un ente vivo, que reacciona ante la conducta de los hombres, por eso, la relación con ella no es puramente mecánica sino que se establece simbólicamente a través de innumerables ritos y se expresa en mitos y leyendas. Frecuentemente, la imagen que se tiene del mundo está organizada a partir de ese territorio propio que ocupa el centro del universo.<sup>105</sup>

En conclusión, la religiosidad practicada por los pueblos morelenses fue producto de un largo proceso de transformaciones de largo aliento, sus actualizaciones corresponden a un contexto más general, en un proceso de subordinación, pero en el que se reflejaron los conocimientos de la geografía y el clima, pero también del contexto político y económico. Por lo tanto, la cosmovisión tuvo que ser readaptada a través de los mitos que se reflejaron con la vitalidad de la vida ritual, que es el elemento más importante, puesto que en él recae la vida comunitaria, es decir, todo el complejo costo del trabajo y organización que representan las fiestas.<sup>106</sup> En este sentido, el ritual es el vehículo que permitió la reproducción de la cosmovisión, pero también en el sentido de pertenencia al espacio en disputa principalmente con las haciendas.

## 1.2. El territorio morelense

El significado del término *altépetl*, argumenta James Lockhart, es una forma algo modificada de la metáfora *in atl, in tepetl*, el (las) agua(s), el (los) cerro(s), refiriéndose primordialmente al territorio, por lo que significa que era una organización de personas que tiene el dominio de un determinado espacio, una entidad soberana o potencialmente

---

<sup>105</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *México...Op. Cit.*, p. 64.

<sup>106</sup> Véase Johanna Broda, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA/Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 356.

soberana cualquiera que fuera su tamaño.<sup>107</sup> El altepétl prehispánico, implicaba más que la sola configuración de una localidad o pueblo como lo concebimos actualmente; involucraba la relación con el medio ambiente y el espacio geográfico vital para la reproducción tanto simbólica en el sentido religioso, como práctica en la reproducción económica que implicaba la agricultura, ambas íntimamente ligadas entre sí, no podía concebirse de manera aislada una de otra. Para los habitantes, la preocupación por el conocimiento del clima y el control de los fenómenos atmosféricos ha sido una constante en el pensamiento de los pueblos mesoamericanos desde el periodo prehispánico hasta nuestros días, por consiguiente, el “tiempo”, no era comprendido como la secuencia lineal de acontecimientos, sino como referencia al clima, por eso, la percepción del tiempo climático estaba dotado de significados que se sustentan en la vida ritual; creencias saberes y conocimientos regulados por una religiosidad popular de tradición indígena que evidencia expresiones culturales de la antigua cosmovisión mesoamericana.<sup>108</sup>

Lo anterior, pone de manifiesto la importancia del agua como un elemento fundamental para la reproducción cultural, no solo para la agricultura, de ahí que conllevara también la cercanía de los cerros, puesto que eran vistos como grandes depósitos de agua y cuando había en ellos manantiales que fluían las cuevas se pensaba que eran brazos de mar cuya función era la irrigación del entorno natural donde surgía la vida. Por lo tanto eran venerados por igual, como los ríos y lagos que formaban parte importante culto acuático, el cual enmarcó de manera hegemónica y generalizada a los pueblos mesoamericanos.<sup>109</sup> Mención aparte deben tener las cuevas, debido a que frecuentemente se les reconocía como recipiente de manantiales o ríos subterráneos, de tal suerte, que se representaban en la entrada al inframundo, el sitio de la fertilidad propiciada, por ello fueron lugares donde se llevaban a cabo las ceremonias de petición de agua para llevar a cabo la concreción del

---

<sup>107</sup> James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios de México central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, Primera reimpresión, Traducción de Roberto Reyes Mazzoni, 2013, p. 27.

<sup>108</sup> Alicia María Juárez Becerril, “Los santos y el agua. religiosidad popular y meteorología indígena” en Guadalupe Vargas Montero (coordinadora), *Pensamiento antropológico y obra de Félix Báez-Jorge. Homenaje*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2017, p. 467.

<sup>109</sup> Ramsés Hernández Lucas y Margarita Loera Chávez y Peniche, *El hongo sagrado...Op. Cit.* p. 84; véase, Johanna Broda, “El agua en la cosmovisión de Mesoamérica” en *El agua en la cosmovisión de los pueblos indígenas en México*, México, SEMARNAT/CONAGUA/IMTA, 2016. p. 14.

ciclo agrícola.<sup>110</sup> Entonces la representación del altépetl, es una clara referencia a la geografía, que en el caso particular del territorio morelense es accidentada con una variedad de relieves que permitió, en primer lugar, los asentamientos humanos y el aprovechamiento del espacio para la consolidación del cultivo de maíz.

En el periodo prehispánico se desarrollaron tres formas principales de cultivo, definidas por el clima y la humedad del suelo: en primer lugar, y el más importante, el cultivo de temporal, es cuando se siembra en el terreno y éste, se humedece con las precipitaciones pluviales; el segundo tipo es el cultivo de riego, en el cual se distribuye el agua por medio de canales construidos en la temporada de sequía; y el cultivo de humedad, que se daba en terrenos con elevada capacidad de retención de aguas subterráneas, que permanecen húmedos por periodos o durante el año.<sup>111</sup> Las dos primeras han sido ampliamente practicadas en el territorio morelense hasta nuestros días, área donde cabe hacer la distinción de dos zonas geográficas muy bien marcadas, pero al mismo tiempo, complementarias, la Tierra Fría y la Tierra Caliente. El cultivo de temporal se practicaba en el espacio que recorre la distancia entre el Xinantécatl o nevado de Toluca, hasta los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, recorriendo el Eje Volcánico Transversal del Chichinautzin, que era parte del sur del Distrito Federal, y los dos extremos sur del estado de México que rodean Morelos, cercanos a los volcanes mencionados. Debido a su ecología de zona montañosa y la escasez de agua (con excepción de Ocuituco) ha impedido la producción más de una cosecha al año, lo cual nos indica que el cultivo de temporal fue el más importante, ya que el uso agrícola del suelo estuvo limitado por sus condiciones ácidas y poco fértiles debido a su origen predominantemente residual y volcánico.<sup>112</sup>

La Tierra Fría, es la zona que ha sido condicionada por la sierra del Ajusco-Chichinautzin hasta las faldas del Popocatepetl, comprende prácticamente toda la parte norte del estado de

---

<sup>110</sup> Linda Manzanilla, "Las cuevas en el mundo mesoamericano", en *Ciencias. Revista de la Facultad de Ciencias*, no. 36, octubre-diciembre, 1994, p. 59-60.

<sup>111</sup> Druzo Maldonado Jiménez, "Tlalhuicas y xochimilcas en Morelos prehispánico. Desarrollo histórico (1376-1519), organización territorial, producción agrícola, tributación y mercados: una perspectiva etnohistórica", en Jaime García Mendoza y Guillermo Nájera Nájera (coordinadores), *De los señoríos indios al orden novohispano*, Tomo III, en Horacio Crespo (director), *Historia de Morelos. Tierra, Gente, tiempos del Sur*, Cuernavaca, Congreso del Estado de Morelos/UAEM/H. Ayuntamiento de Cuernavaca/Instituto de Cultura de Morelos, 2010, p. 115.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 116.

Morelos, con un clima preeminentemente gélido. Históricamente ha sido la zona menos habitada, en comparación con los valles de Tierra Caliente; predominan los suelos de origen volcánico, ácidos y poco fértiles, por lo que su uso agrícola es restringido, sobre este espacio crece el bosque de coníferas y que por su ubicación tanto cardinal como geográfica se le ha denominado “los Altos”. La mayor parte de la extensión boscosa corresponde a la zona más alta de la sierra, donde se alternan precipicios y cañadas con laderas y planicies donde se localizan pinos y oyameles, también en menor cantidad cipreses y cedros blancos y rojos. En la zona serrana más baja se localizan encino, madroño y palo blanco, principalmente.<sup>113</sup>

Los pueblos que se establecieron en este espacio desde el periodo colonial y el siglo XX, tenían una economía que recaía en el cultivo de maíz y de árboles frutales a través de huertos, algunas flores, plantas de uso medicinal y el cultivo de maguey, del que se extraía el pulque y permitía la elaboración de otros enceres, como mecates y ropa, así como la explotación de los bosques y sus productos, básicamente era una producción de autoconsumo con algunos excedentes para intercambio comercial en pequeña escala.<sup>114</sup> Dos factores no permitieron la agricultura a gran escala, la primera es el clima frío y las heladas, mientras que el segundo es porque a pesar de ser zona montañosa con nacimiento del vital líquido, la captación se dificultaba y corría por los escurrimientos que circulaban hacia el sur. El Piedemonte o zona templada, más que una subregión, podemos considerarla zona de frontera geográfica más apegada a la Tierra Fría ya que aún es parte de la sierra Volcánica Transversal. Algunas partes son tierras infértiles, llanuras de rocas volcánicas llamadas malpaíses, mismos que son escurrimientos de lava que se definen por la aparición de rocas poco erosionadas de origen volcánico, habiendo colinas y laderas de tezontle rojo (también llamada escoria volcánica), existiendo otros suelos que si son fértiles, como el atocle, compuestos de ceniza volcánica, y los suelos negros con una capa superficial rica en *humus*, muy fértiles.<sup>115</sup> Ejemplo del aprovechamiento del temporal y del clima en los “Altos” debido a la poca captación de agua, es Tepoztlán que en el siglo XVI producía; papel, maíz, frijol, chíya y *huautli* (amaranto) formaban parte del tributo en especie de

---

<sup>113</sup> Guillermo de la Peña, *Morelos. Monografía estatal*, México, SEP, Segunda edición, 1997, p. 15.

<sup>114</sup> Véase Héctor Ávila Sánchez, *Aspectos históricos de la formación de regiones en el estado de Morelos (desde sus orígenes hasta 1930)*, Cuernavaca, CRIM-UNAM, 2002, p. 58.

<sup>115</sup> Guillermo de la Peña, *Morelos... Op. Cit.*, p. 18.

trabajo pasado de la provincia de Oaxtepec, en la que aparece relacionado. Por su parte, en Totolapan, se producía maíz, frijol, camote y todo género de verduras, aguacates, capotes, capulines, guayabos y “manzanillos de tierra”.<sup>116</sup>

En contraparte, la Tierra Caliente, comprende la parte centro-sur del estado de Morelos, sur-oriental de Puebla, norte de Guerrero y parte de la zona occidental de Puebla, refiere a los Valles al sur de Cuernavaca, de Cuautla y Yautepec, espacio donde predomina el clima caluroso. A lo largo del año en su espacio se encuentran grandes llanos con lomeríos y valles con variedad de suelos, desde el siglo XVI registran la importancia de la producción agrícola sobre todo en relación con el riego y los productos indígenas de los valles central y sur del actual estado de Morelos.<sup>117</sup> Su configuración geográfica se ha visto beneficiada del declive de agua desde “los Altos”, a través de profundas cañadas y hondonadas creadas por la erosión del agua, de manera que muy escasamente se forman depósitos naturales de agua, poseyendo algunos ojos de agua repartidos a lo largo de su extensión.<sup>118</sup> Lo anterior, condicionó a las comunidades serranas a depender del temporal, que es de mucha intensidad, siendo el periodo de lluvias de mayo a octubre. En tales condiciones, la presencia de las haciendas fue en menor escala que en su contraparte de los valles, debido a lo accidentado de la geografía, sin embargo, los pueblos de la Tierra Fría y Pie de Monte, aportaron trabajadores temporales por lo que hubo un tipo de relación vertical con los valles cañeros. En esta zona particularmente en las Amilpas y Oaxtepec durante el periodo prehispánico se producía un tipo de maíz cimarrón, frijol y chía pero principalmente algodón, para pagar en tributo a la Triple Alianza.<sup>119</sup>

La Tierra Caliente, es el espacio más grande y con mayor densidad de población, debido a las características propias del clima y las condiciones geográficas que facilitaron los asentamientos debido a la gran cantidad de agua que escurre desde la zona alteña que no podía ser captada. En los valles a lo largo de su extensión se encuentran algunos malpaíses, sin embargo, la mayoría de sus tierras son negras (limo o barro), arcillosa (atocle), de

---

<sup>116</sup> Druzo Maldonado, “Tlalhuicas...”, *Op. Cit.*, pp. 117-118.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>118</sup> Guillermo de la Peña, *Herederos de Promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, México, CIESAS-Ediciones de la Casa Chata, Traducción de Pastora Rodríguez Aviñoá y Victoria Miret, 1980, p. 38-39.

<sup>119</sup> Druzo Maldonado, “Tlalhuicas...”, *Op. Cit.*, p. 131.



origen basáltico, teniendo el sureste del estado rocas calizas de origen marino.<sup>120</sup> En esta zona, a diferencia de la serrana, los pueblos están más separados entre sí, por grandes extensiones de tierras de cultivo.<sup>121</sup> Espacio que fue aprovechado, como es sabido, desde muy tempranamente, en los años posteriores a la Conquista para el cultivo de caña desde el siglo XVI por Hernán Cortés, lo que provocó el despojo de tierras y aguas en los siglos posteriores. En esta área, la tierra también era aprovechada a través de huertas de frutas, las hortalizas encontradas en las laderas de los accidentes hidrográficos y la pesca en los ríos, barrancas y lagunas de la zona.

La interdependencia entre la Tierra Fría y la Tierra Caliente, no sólo la encontramos en la poca disponibilidad de tierras cultivables y la exigua captación de agua, en la zona alteña para alimentar a las haciendas cañeras de trabajadores temporales, sino que funcionó también como complemento en la dieta de los pueblos debido a la variedad de frutos cultivados en las huertas y solares, además hortalizas recogidas en las laderas de los ríos, barrancas y *apantles* que travesaban el territorio. Tomás Jalpa, por ejemplo, ha argumentado que desde la zona de Chalco-Amecameca, había una gran variedad de caminos que denominó como “una red que aglutinaba varias arterias” y que conducían a los valles de Cuernavaca-Cuautla.<sup>122</sup> De esta manera, se llevaban a cabo actividades comerciales en los mercados regionales, algunos implementados desde el siglo XVII, que se incrementaron hasta consolidarse en el siglo XIX, ubicados a lo largo de una región muy extensa a la que se le denominó el Sur, los grandes centros de intercambio eran; Cuautla, Cuernavaca, Yautepec, Chalco, Tlalmanalco, Ozumba, Chipalcingo, Chilapa, Taxco o Tlapa y Huautla que vinculó a comunidades y rancherías entre la montaña, en el actual estado de Guerrero, y los pueblos ubicados en las serranías del Plan de Amilpas del actual estado de Morelos.<sup>123</sup>

---

<sup>120</sup> Guillermo de la Peña, *Morelos... Op. Cit.*, p. 21.

<sup>121</sup> Arturo Warman, *...Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el estado nacional*, México, CIESAS-Ediciones de la Casa Chata, Segunda edición, 1978, p. 28.

<sup>122</sup> Tomás Jalpa Flores, *Tierra y sociedad: la apropiación del suelo en la región de Chalco durante los siglos XVI-XVII*, México, INAH, Colección científica, 2008, p. 26.

<sup>123</sup> Armando Josué López Benítez, “Ferias y mercados tradicionales en la región suriana, (1850-1911)”, en Raúl Enríquez Valencia, Andrés Enrique Miguel Velasco y Rosalía Camacho Lomelí (coordinadores), *Las fronteras de la tradición. Mercados tradicionales y mercancías en Valles Centrales de Oaxaca*, México, CLACSO/TecNM-ITO/CONACyT/Editorial Ítaca, 2019, pp. 284-291.

Autores como Carlos Barreto, con el que coincido, han puntualizado que es necesario reconsiderar el espacio geográfico morelense a partir de configuraciones territoriales de naturaleza histórica, que aunque carece de oficialidad, permanece en el imaginario colectivo, tales como la Tierra Fría y la Tierra Caliente.<sup>124</sup> Así, podemos remarcar que ambos tipos de relieves fueron complementarios no sólo para el intercambio comercial, sino también, como veremos en el siguiente capítulo, fueron complementarias en cuanto a las relaciones sociales. Dadas las condiciones de ambos tipos de relieve como elemento fundamental del poblamiento de la región y asentadas también la importancia de los cerros y el agua, para los pueblos, presentamos una breve descripción del territorio morelense desde la perspectiva geofísica.

### 2.1.1. Orografía

La Tierra Fría o la zona de los “Altos”, está determinada por la elevación de los cerros, del Eje Transversal Volcánico Chichinautzin que tiene como límites el Xinantécatl o nevado de Toluca y los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Del Eje Trasversal se desprenden pequeñas serranías que se diluyen con la más grande y unas con otras, siendo más bien referencias de tipo local, de acuerdo a la perspectiva y ubicación desde donde se les nombra, entre las que destacan, la de Huitzilac que desprende de las sierras de Chalma y Ocotlán, Tres Cumbres que se localiza en la bifurcación entre la sierra del Chichinautzin y la de Ocuilán y las sierras del Ajusco y Tepoztlán que terminan la frontera norte del estado de Morelos.<sup>125</sup> En el año de 1885 el filólogo Cecilio Robelo, describía, “Con excepción también de los pueblos de Hueyapan, Tetela del Volcán y otros más, situados en la en la falda meridional del Popocatepetl, y los de Tepoztlán, Tlalnepantla, Coajomulco, Huitzilac y otros que se ven diseminados en la falda meridional de las sierra de Huitzilac”.<sup>126</sup> Las características de la Tierra Fría son descritas por Guillermo de la Peña:

---

<sup>124</sup> Carlos Barreto Zamudio, “El estado de Morelos: región, fronteras y tiempo. Hacia una reconfiguración histórico-territorial del Sur”, en Horacio Crespo, Luis Gerardo Morales y Mina Alejandra Navarro (coordinadores), *En torno a fronteras e intelectuales. Conceptualizaciones, itinerarios y coyunturas institucionales*, México, Editorial Itaca/UAEM, 2014, p. 102.

<sup>125</sup> Druzo Maldonado Jiménez, *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Tlalhuicas y xochimilcas de Morelos (siglos XII-XVI)*, México, IIA-UNAM, 2000, p. 29.

<sup>126</sup> Cecilio Robelo, *Geografía del estado de Morelos*, Cuernavaca, Instituto Estatal de Documentación de Morelos (Cuadernos Históricos Morelenses), 1999, p. 16.

Predominan los suelos de origen volcánico, ácidos y poco fértiles, por lo que su uso agrícola es muy limitado, sobre ellos crece su habitante natural el bosque de coníferas. La mayor parte de las extensiones boscosas [...] corresponden a la húmeda sierra, norteña, se alternan los precipicios y cañadas con laderas y planicies donde se localizan pinos y oyameles y, en menor cantidad, cipreses y cedros blancos y rojos.<sup>127</sup>

Es significativo mencionar que los valles de Cuautla, Yautepec y Cuernavaca, también están condicionados por accidentes geográficos, es decir, serranías de menor tamaño que recorren el largo y ancho del territorio morelense, podemos mencionar la sierra de Montenegro que corre del sur de Cuernavaca y poniente de Yautepec, hacia el sur colindando al norponiente de Tlaltizapán.<sup>128</sup> Con una breve conexión cerril al sur de San Andrés de la Cal -cerros Montenegro, Barriga de Plata y las Tetillas- de Yautepec que por su parte sur conecta con la sierra de Juchiquezalco y el Caracol, que desemboca al nororiente de Tlaltizapán.<sup>129</sup> Además también se encuentra la breve serranía que tiene como centro el pueblo de Xochitepec, con el cerro contiguo que lleva el mismo nombre y el de Colotepec y Tetelpa al poniente, en la parte sur se localiza el cerro de Atlacholoaya y la Loma Mirador; en la parte central, oeste y sureste del municipio principalmente; estando formados por los cerros de Colotepec, el Jumil, Las Flores, Acatlipa y La Corona.<sup>130</sup> Sobre Cuautla y la sierra de Huautla, señalaba el propio Cecilio Robelo en 1885, “las planicies de la cañada y el Plan de Amilpas se encuentran interrumpidas por algunos cerros, así es que con excepción del mineral de Huautla, que se asienta entre las montañas que se prolongan al Oriente de la Sierra de Ocotlán (del Distrito de Hidalgo, en el Estado de Guerrero)”.<sup>131</sup> En el territorio morelense, de igual manera, se encuentran otro tipo de cerros, que si bien no son parte de una serranía en concreto son lugares importantes por la cercanía con los pueblos, como el cerro del Tenayo en Yautepec; Los Cerros del Jumil, uno localizado cercano al sur de Cuernavaca y el otro en el oriente cercano a Jantetelco -en la actualidad conocido como cabeza de gorila por su forma-; y el cerro de la tortuga en Zacatepec, por

---

<sup>127</sup> Guillermo de la Peña, *Morelos...*, *Op. Cit.*, p. 15.

<sup>128</sup> Antonio García Cubas, *Diccionario Geográfico, histórico y biográfico del estado de Morelos, 1885. Tomo I*, Cuernavaca, Instituto Estatal de Documentación de Morelos (Cuadernos Históricos Morelenses), 2000, p. 25.

<sup>129</sup> *Ibid.*, pp. 57-58.

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 55. No confundir el cerro de Tetelpa en Xochitepec, con la comunidad sujeta a Zacatepec.

<sup>131</sup> Cecilio Robelo, *Geografía...Op. Cit.*, p. 16.

mencionar algunos ubicados en la Tierra Caliente, pues prácticamente se encuentran cerros a lo largo de la superficie morelense.

Un componente inseparable de las serranías y cerros son las cuevas y grutas que se conformaron paulatinamente en el cuerpo de las elevaciones cerriles, son accidentes geográficos que, “se forman al fluir la lava de una erupción volcánica; la parte externa del río de lava se enfría pero en su interior fluye lava caliente que al retirarse deja el hueco de la cueva. Así se forman largos túneles llamados tubos de lava. Pero la mayoría de las cuevas se han formado por procesos lentos que fueron esculpiendo la oquedad durante miles de años”.<sup>132</sup> El paisaje morelense a lo largo de sus montañas alteñas y cerros que se encuentran en los Valles están abrigadas por cavernas, que en muchos momentos han servido de hogar, simple refugio pero sobre todo como lugares de sagrados, dada la relación ineludible también con la gestación de los recursos hídricos, que en esta zona regaron los campos de los pueblos al pasar muy cerca de los mismos. Con respecto a la formación de las cuevas manifiesta Philip Ball:

El agua es el agente de cambio geológico, medioambiental y global. Su presencia hace fértiles las regiones secas, pero su ausencia puede convertir los prados en desiertos. [...] Por su fluidez, el agua es también uno de los principales agentes configuradores de la naturaleza. Traza escabrosas ondulaciones en las tierras altas y esculpe precipicios de los valles fluviales. Va socavando el litoral y crean saledizos y cuevas que a la larga se desploman, [...]. En su trayectoria desde las montañas hasta el mar, deja a su paso extraordinarias esculturas de piedra. Sus ciclos de congelación y deshielo quiebran las rocas más firmes, reduciendo las laderas a escombros o levantando piedras desde lo profundo del suelo en “mágicos anillos” geológicos. En forma de lenguas glaciares excava la tierra para crear anchurosos valles y arrastra consigo inmensas piedras a lo largo de distancias enormes.<sup>133</sup>

Los cerros, montes y las serranías han sido fundamentales en la historia del territorio que ahora denominamos morelense, es un espacio que se ha relacionado con la fundación de diversas comunidades, como los altépetl prehispánicos y posteriormente con el reacomodo generado por las congregaciones, hasta convertirse en pueblos que conformaron las

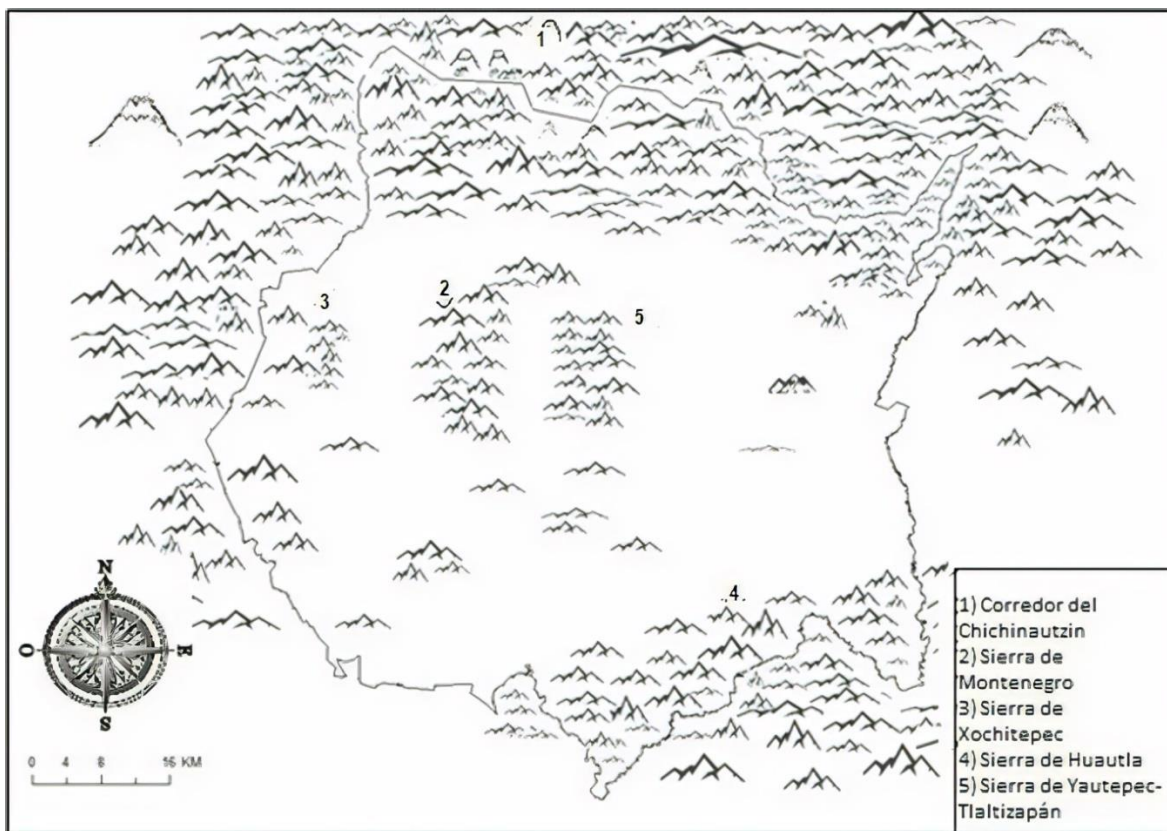
---

<sup>132</sup> Juan Pablo Bernal y Gertrudis Uruchurtu, “Revelaciones de una cueva”, en *¿Cómo ves? Revista de divulgación de la ciencia de la UNAM*, no. 155, octubre, 2011, p. 11.

<sup>133</sup> Philip Ball, *H2O. Una biografía del agua*, México, Turner/Fondo de Cultura Económica, Traducción de José Aníbal Campos, 2010, p. 47.

repúblicas de indios, pero también ha funcionado como refugio para rebeldes en diversos momentos históricos, como en la Independencia, durante las rebeliones y motines desde 1848 hasta el zapatismo y en años posteriores. Pero también han sido escondites de famosos bandidos desde el periodo colonial hasta entrado el siglo XIX; en los que tanto ladrones como los rebeldes, según la tradición, dejaban tesoros que eran factibles de ser encontrados por los pobladores. Con este imaginario que va desde los hechos concretos hasta las creencias los cerros y montes han tenido un lugar especial en la historia de la región morelense, destacándose, su relevancia en el proceso hídrico que permitió la agricultura, los asentamientos y también generar relaciones sociales a partir de las atribuciones que se les otorgaban en las fiestas y rituales en honor a los “Dueños del lugar”.

**Mapa 1. Orografía del estado de Morelos**



**FUENTE:** Realización propia con base a la información tomada de: Cecilio Robelo, *Geografía...Op. Cit.*, pp. 17-19; Guillermo de la Peña, *Morelos... Op. Cit.*, pp. 15-23; Arturo Warman, *...Y venimos, Op. Cit.*, pp. 20-23; Antonio García Cubas, *Diccionario....Op. Cit.*, p. 25; Guillermo de la Peña, *Herederos...Op. Cit.*, pp. 33-49.

### 2.1.2. Hidrografía

En la cuestión hidrográfica, el paisaje morelense se complementó con una gran cantidad de ríos, barrancas, manantiales, y ciertas lagunas que otorgaron a la región una variedad de posibilidades para su poblamiento y explotación correspondiente a la importancia del vital líquido, para llevar a cabo cualquier tipo de ciclo agrícola (del maíz para los pueblos y de caña para los hacendados). Los ríos y barrancas dieron forma a los valles de Tierra Caliente, por lo que fue objeto de diversos conflictos luego de consumada la Conquista. Cabe recordar su relación con la Tierra Fría que otorgó los escurrimientos y deshielos de los volcanes, además de contar con una precipitación pluvial abundante de junio a septiembre, con aguaceros aislados en mayo y octubre, y con una ausencia, casi total de lluvias los seis meses restantes del año.<sup>134</sup> El proceso de escurrimientos es descrito por Philip Ball:

El papel geológico de los ríos y las corrientes tiene muchas facetas. Normalmente, arrastran alrededor del 30% de la lluvia o la nieve derretida que cae en las regiones que la bañan. Tales regiones, llamadas cuencas hidrográficas, se definen por la topografía de la región y se localizan normalmente en áreas delimitadas por estribaciones montañosas, detrás de las cuales el próximo arroyo diminuto a otro río. La orografía de una cuenca hidrográfica se determina por el sistema de ríos que va excavando surcos en el paisaje. Mediante la erosión, las avanzadas de esos surcos van reduciendo el lecho rocoso a medida que arrastran el material desprendido.<sup>135</sup>

Los principales ríos que componen el espacio morelense, comenzando de lado de las cañadas de Cuernavaca, encontramos son; el Amacuzac, Chalma-Ocuila, Temembe, Colotepec-Alpuyeca, Apatlaco, y Río Dulce; mientras que en los valles de Yautepec se encuentra el río con el mismo nombre; el Valle de Cuautla Amilpas, se encuentran los ríos Yecapixtla, Cuautla y bajo las faldas del Popocatepetl nace el río Amatzinac. A continuación presentamos una breve reseña de los caudales de agua en la región a partir de los tres valles mencionados.

---

<sup>134</sup> Gisela von Wobeser, "El uso del agua en la región de Cuernavaca, Cuautla durante la época colonial", en *Historia Mexicana*, Vol. 32, núm. 4 (128), abril-junio, 1983, p. 469.

<sup>135</sup> Philip Ball, *Op. Cit.*, p. 65-66.

El valle de Cuernavaca: a) El río Amacuzac, se origina en las faldas del Xinantécatl o nevado de Toluca, a su vez está formado por los ríos San Jerónimo y el Chontalcuatlán, estado de Guerrero, que convergen al pie de la gruta de Cacahuamilpa, en el lugar denominado “Las Bocas”, también, recoge los caudales de los ríos Tembembe y Yautepec, su corriente es un afluente del río Balsas.<sup>136</sup> b) Mientras que el río Chalma-Ocuila -también denominado Tetecala-, como el nombre lo indica, su origen se da en aquella región del estado de México, ingresa al territorio de Morelos seis kilómetros arriba de Ayohuapán, pasando por Coatlán del Río, Tetecala, San Miguel Cuautla y Puente de Ixtla, desembocando en el Amacuzac con un curso de cincuenta kilómetros.<sup>137</sup> c) Por su parte, el río Tembembe, tiene sus fuentes en las barrancas de Malinalco, estado de México a través de una serie de barrancas que van descendiendo desde Cuentepec, regando los terrenos de Miacatlán, Mazatepec y Ahuehucingo, y cercano a Puente de Ixtla, desemboca en el río Chalma-Ocuila o Tetecala, para juntos confluir hacia el río Amacuzac.<sup>138</sup> d) El río Colotepec-Alpuyeca, nace de las barrancas de Tetlama y Honda, su curso es de doce kilómetros, para por Alpuyeca, y se une al de Apatlaco debajo de Atlacholoaya, que confluye al río Yautepec al sur de la entidad.<sup>139</sup> e) Por otro lado, el río Apatlaco tiene su nacimiento en dos grandes barrancas del este y oeste de Cuernavaca, forma causa por la confluencia de diversas barrancas, pasando por Xochitepec, Atlacholoaya, Xoxocotla, Tetelpa, Jojutla y Pachimicalco, donde converge con el río Yautepec-Tlaquiltenango.<sup>140</sup> f) El Río Dulce o Apatlaco, se forma de la confluencia de las aguas de manantiales nombrados Chihuahua (Chihuahuita) y la Cidra, y después pasas por el pueblo de Temimilcingo, se une al río Yautepec, debajo de Tlaltizapán.<sup>141</sup>

En cuanto al valle de Yautepec: a) el río que lleva su mismo nombre se origina en los principales manantiales de Oaxtepec, recibiendo afluentes de las barrancas de Cacahuatitla, de Pantitlán, de Tepoztlán, el Arquillo, y del río Apatlaco, en dirección hacia el sur, pasa por Izamatitlán, Ticumán, las Estacas, donde aumenta el caudal debido al que brota un manantial que se conjunta, mismo que lleva el nombre de río Verde; el río Yautepec

---

<sup>136</sup> Antonio García Cubas, *Diccionario...Op. Cit.*, p. 25; Héctor Ávila Sánchez, *Op. Cit.*, p.22.

<sup>137</sup> Cecilio Robelo, *Geografía...Op. Cit.*, p. 20.

<sup>138</sup> *Ibíd.*, Guillermo de la Peña, *Morelos... Op. Cit.*, p. 25.

<sup>139</sup> Cecilio Robelo, *Geografía...Op. Cit.*, p. 21; Guillermo de la Peña, *Morelos... Op. Cit.*, p. 25.

<sup>140</sup> Cecilio Robelo, *Geografía...Op. Cit.*, pp. 20-21.

<sup>141</sup> *Ibíd.*, p. 21.

continúa su curso por Tlatizapán donde recibe otros afluentes para llegar a Tlaquiltenango para finalmente desembocar al Amacuzac.<sup>142</sup> Entretanto, en el valle de Cuautla de Amilpas: a) el río Cuautla formándose en las eminencias de Atlaltlahucan y Tezontetelco, al norte y el noreste de la ciudad, durante su curso general hacia el sur, pasa por Yecapixtla, Coahuixtla, Villa de Ayala, Tenextepango y Chinameca, para desembocar en el río Amacuzac, teniendo en su parte oriental un breve afluente del río Jantetelco.<sup>143</sup> b) el río Amatzinac, nace en las faldas del volcán Popocatepetl, y desemboca en río Nexapa, en los límites de Morelos con Puebla. En su trayecto al sur, el río cruza las comunidades, Tlacotepec, Zacualpan (de Amilpas), Temoac, Popotlán Huazulco y Amilzingo, a su vez el Amatzinac, recibe indistintamente el nombre de río o barranca, debido a que su cauce corre en los profundo de una cañada.<sup>144</sup> Como observaciones generales, debemos mencionar que en siglo XIX, a tales ríos al pasar por cualquier pueblo, en esa zona recibía su nombre, como ejemplo el río Cuautla, tomaba el nombre de río Yecapixtla al pasar por ese lugar y más al sur lo nombraban río Chinameca.

En la región existen una variedad de escurrimientos subterráneos y barrancas que circundan a las comunidades y los ríos, como explicaba Cecilio Robelo en 1885: “Multitud de barrancas, de Norte a Sur, surcan el suelo del Estado, formando el contingente de los ríos. Los principales son: Tlaltenango, S. Pedro, S. Antón, Amanalco, Chapultepec, Tetlama, Toto, Matzincas (Amatiznac), Zancudo, Chirimoyo, Otates y los cuartos”.<sup>145</sup> En cuanto a los lagos que se encuentran en territorio morelense, encontramos la laguna de Coatetelco, que se encuentra en la localidad del mismo nombre; la laguna del Rodeo al sur de Miacatlán y al norte de Mazatepec, ambas en el poniente del estado; al suroeste de Cuernavaca y la laguna de Tequexquitengo, ubicada al oriente de Puente de Ixtla, al sur de Morelos. Y la laguna de Hueyapan en Huitizilac, conocida también como las lagunas de Zempoala al norte de Cuernavaca (Véase mapa 2).<sup>146</sup> Guillermo de la Peña, explica que una clave para entender Morelos, “nos la da la relación entre las montañas que bordean la región y las fértiles llanuras que forman su porción central. Las llanuras reciben abundantes

---

<sup>142</sup> Guillermo de la Peña, *Morelos... Op. Cit.*, p. 25; Cecilio Robelo, *Geografía...Op. Cit.*, p. 21

<sup>143</sup> Antonio García Cubas, *Diccionario...Op. Cit.*, p. 15. Guillermo de la Peña, *Morelos... Op. Cit.*, p. 25.

<sup>144</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *Agua y autonomía en los pueblos originarios del oriente de Morelos*, México, Libertad Bajo Palabra, 2015, pp. 47-48.

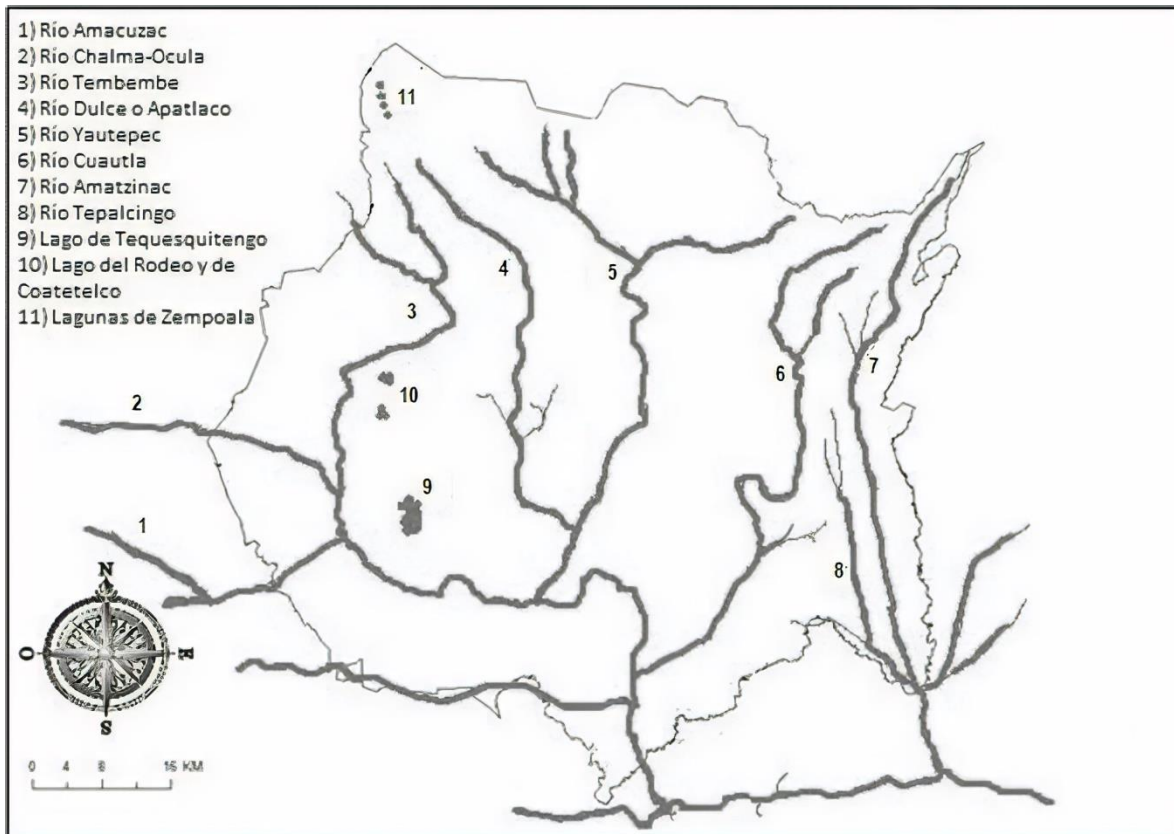
<sup>145</sup> Cecilio Robelo, *Geografía...Op. Cit.*, p. 16.

<sup>146</sup> *Ibíd.*, p. 24.



riquezas de la zona alta. En barrancas montañosas corre el agua de los manantiales y la lluvia. Baja el agua serpenteante en arroyos y torrentes, y éstos se reúnen para convertirse en ríos y bañar los Valles.<sup>147</sup> Señalar los mantos acuíferos tiene razón de ser en sistema de pensamiento en el que se les atribuye ser la morada de entidades sagradas que, a su vez son, custodios de los pueblos al controlar los fenómenos atmosféricos que permite la reproducción de su sistema de subsistencia, la agricultura.

## Mapa 2. Hidrografía del estado de Morelos



**FUENTE:** Realización propia con base a la información tomada de: Cecilio Robelo, *Geografía...Op. Cit.*, pp. 20-25; Guillermo de la Peña, *Morelos... Op. Cit.*, pp. 24-27; Arturo Warman, *...Y venimos, Op. Cit.*, pp. 20-23; Antonio García Cubas, *Diccionario....Op. Cit.*, p. 25; Guillermo de la Peña, *Herederos..., Op. Cit.*, pp. 33-49; Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *Agua...Op. Cit.*, pp. 47-48; Héctor Ávila Sánchez, *Op. Cit.*, p.22.

<sup>147</sup> Guillermo de la Peña, *Morelos... Op. Cit.*, p. 11.

Podemos concluir que la geografía fue un factor fundamental en el proceso de contradicción entre continuidad y cambio en cuanto a la cosmovisión de las comunidades morelenses, sin lugar a dudas la presencia de las serranías, cerros, ríos, barrancas y una gran cantidad de cuevas, aunado a la poca variación del clima en ambos relieves, consolidaron un proceso cultural de larga duración. Pero también fueron un factor que incentivó la codicia de los hacendados que consolidaron el cultivo de caña para la fabricación de azúcar; encontraron tierra fértil y mano de obra barata disputando el territorio, generando descontento y a la vez muchas formas de resistencia, entre las que destaca la religiosidad popular y la concepción de entidades sagradas concebidas como los “Dueños del lugar”, custodios del territorio de los pueblos.

## Capítulo 2

### Los actores antagónicos, pueblos y haciendas

El presente capítulo, tiene como objetivo ofrecer un esbozo general de la conformación política de los pueblos, con el propósito de conocer las vicisitudes que se encontraban en su interior, de acuerdo con la estructura social, que baste decir, nunca fue estática y que por el contrario, fue dinámica debido a las condiciones de dominación en el periodo colonial y posteriormente en el México independiente. Muy tempranamente existió una gran movilidad de acuerdo a las condiciones cambiantes con la llegada de otros actores sociales, étnicos y económicos que se asentaron en las poblaciones y que en definitiva fueron un factor que enriqueció el marco de acción y la visión política, pero también fueron un bastión de conflicto al disputar la administración a nivel local con los antiguos gobernadores o caciques. En este sentido, lo que se busca, es remarcar la estratificación interna que vivieron las comunidades morelenses y que fue fundamental para generar descontento en la mayor parte de los pobladores, pero que al mismo tiempo, en un punto pragmático, los diversos actores se mantenían en alianza contra las amenazas externas.

Otro aspecto que se aborda, es la dicotomía entre pueblos y latifundios, donde se enmarcaron disconformidades y puntos de encuentro que paradójicamente, desde la lucha territorial entre ambos sectores hasta la dependencia de uno y otro. Ello se reflejó en el florecimiento de jornaleros y gañanes que se alquilaban para trabajar por un sueldo que confirmaba la explotación, pero también la necesidad de tierras y aguas para el cultivo. De tal suerte, muchos pueblos se vieron en la obligación de mandar a sus habitantes a laborar en los espacios cañeros. De igual forma, se subraya el complicado nacimiento del estado de Morelos, partiendo desde los difíciles años de la intervención norteamericana hasta los primeros años de la nueva entidad nacida en 1869. El propósito es mostrar que de alguna manera las comunidades del Sur, no fueron actores pasivos, por el contrario, a través de diversas estrategias mostraron una capacidad de adaptación y de participación en los grandes acontecimientos nacionales que les servían para luchar por sus intereses, contribuciones que les dotarían de herramientas para disputar de manera legal, no solo la mejora de sus condiciones territoriales sino de su autonomía.

## 2.1. Los pueblos

El espacio que comprende el actual estado de Morelos ha sido una región densamente poblada desde el periodo prehispánico, debido a la abundancia de agua y fertilidad de la tierra. En vísperas de la conquista fue habitada por dos grupos de filiación cultural nahua se establecieron desde el siglo XIII, grupos que fueron nombrados como tlahuicas o tlalhuicas y xochimilcas; los primeros ocuparon predominantemente la Tierra Caliente *Tlahuic* (Tierra de luz) o *lalhuic* (hacia la tierra), que comprendían principalmente los valles de Cuernavaca y las Amilpas. En contraste, los xochimilcas, cuyo centro de poder era Xochimilco, se asentaron en la rivera meridional del lago del mismo nombre, concentrándose en la zona montañosa de los “Altos”.<sup>148</sup> Tras imponer su dominio los mexicas asignaron dos provincias tributarias (*huey altepetl*), Cuauhnnáhuac y Huaxtepec, la primera estaba conformada por dieciséis pueblos sujetos y abarcaba todo el oeste del actual estado morelense; mientras que Huaxtepec se componía de veinticuatro pueblos, extendiéndose prácticamente casi por todo el oriente de la entidad, salvo por las poblaciones que se encontraban a las faldas del volcán Popocatepetl.<sup>149</sup> Para los nahuas prehispánicos, el *altépetl*, en su acepción de “el agua el cerro”, era un territorio con asentamiento humano, un conjunto de partes constitutivas cada uno con su nombre propio, y un gobernante dinástico o *tlatoani*.<sup>150</sup> El elemento organizativo que marcaba una identidad particular, su unidad básica era el *callpuli* que era una entidad política pequeña, administrativa y ceremonial, con un origen y una deidad en común; mientras que el *tlaxicalli*, correspondía a la extensión territorial del grupo.<sup>151</sup>

Tras al consumarse la Conquista, la denominación de pueblo o pueblos, en plural, fue una construcción político-territorial que significaba no solo una localidad sino también el conjunto de los habitantes de un lugar, denominación que los hispanos traían a costas desde su larga tradición europea.<sup>152</sup> Para facilitar la evangelización y la recolección del tributo, las nuevas autoridades, durante los primeros años, se guiaron por los antiguos

---

<sup>148</sup> Druzo Maldonado Jiménez, “La colonia en Morelos”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XXVI, núm. 153, septiembre-octubre, 2018, pp. 63-64.

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 64-65.

<sup>150</sup> James Lockhart, *Op. Cit.*, p. 29.

<sup>151</sup> Pedro Carrasco, *Estructura político-territorial del imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlán, Tetzaco y Tlacopan*, México, Fondo de Cultura Económica/Colegio de México, 1996, pp. 29-30

<sup>152</sup> James Lockhart, *Op. Cit.*, p. 28.

asentamientos y sus nombres, conservándolos, y agregándole el nombre de algún santo cristiano.<sup>153</sup> Sin embargo, paralelamente murió más del noventa por ciento de la población indígena a causa de las grandes epidemias, por lo que fue necesario un ajuste llevándose a cabo la política de congregaciones, realizada con la intención de ejercer un mayor control sobre los habitantes sobrevivientes y hacer prácticamente una refundación, que en la mayoría de los casos representó el cambio de lugar de asentamiento, principalmente en zonas planas, pero sin alejarse del todo de las ciudades originales; el reacomodo se llevó a cabo en dos etapas entre los años 1550-1564 y 1595-1605.<sup>154</sup>

Con este nuevo modelo, muchos pueblos cobraron mayor relevancia que otros, con la idea de mejorar la administración y recaudación de tributo, algunas localidades se convirtieron en pueblos-cabecera con algunas más sujetas, esto representaba otro nivel de organización política a la cual se les denominaron “repúblicas de indios”, éstas comprendían varios poblados, así como tierra de cultivo, aguas y montes, mientras que la sede central del gobierno local era la cabecera, que se subdividía frecuentemente en barrios. Además, era la residencia del antiguo *tlatoani*, que era llamado cacique y los oficiales de república; en contraste, los señores de los pueblos sujetos no tenían en rango de *tlatoani* y había otras unidades pequeñas denominadas estancias o barrios, los cuales estaban generalmente en torno a la cabecera.<sup>155</sup> Mientras que la Corona para asegurar las posibilidades de subsistencia de las comunidades y para protegerlas en contra de la expansión territorial de los agricultores y ganaderos de origen español, entonces el rey les concedió en 1567, el derecho legal sobre las tierras, aguas, montes y demás recursos naturales que estaban incluidos en un área de 500 varas a partir del centro del pueblo hacia los cuatro puntos cardinales.<sup>156</sup>

El fundo legal era, una porción de tierra inalienable, otorgada por el rey, se componía por las tierras de comunidad, adquiridas por los pueblos a través de mercedes reales, compras

---

<sup>153</sup> Irving Reynoso Jaime, *Las dulzuras de la libertad. Haciendas, ayuntamientos y milicias durante el primer liberalismo, distrito de Cuernavaca 1810-1835*, Cuernavaca, Secretaría de Información y Comunicación del Gobierno del Estado de Morelos, Segunda edición, 2013, p. 54.

<sup>154</sup> Gisela von Wobeser, *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de tierra y agua*, México, IIH/UNAM, 1983, p. 16.

<sup>155</sup> Pedro Carrasco, “La transformación de la cultura indígena durante la colonia”, en *Historia Mexicana*, Vol. 25, Núm. 2 (98), octubre-diciembre, 1975, p. 178.

<sup>156</sup> Gisela von Wobeser, *La formación...Op. Cit.*, p. 16.

donaciones o composiciones; las tierras de cofradía destinadas para el culto religioso; y las llamadas de propio peculiar adquisición, que era una modalidad semejante a la propiedad privada.<sup>157</sup> En la tenencia de propio peculiar, la posesión normalmente era de caciques y notables locales que eran los que representaban normalmente el gobierno de las repúblicas, quienes adquirirían legitimidad y relativa autonomía con elecciones anuales, siendo los intermediarios con el mundo español. Lo que dio pie a la existencia de una estratificación social interna. En la cúspide se encontraban estos caciques o indios nobles que gracias a su riqueza podían emprender actividades económicas como la cría de borregos, construir y amueblar sus casas al estilo español, conservando sus títulos nobiliarios, tierras y terrazgueros para trabajarlas. En contraste, los indios terrazgueros o *macehuales* fueron el otro sector social residente en las repúblicas de indios encargados de pagar el tributo a través del usufructo del trabajo en las tierras que otorgaba la Corona.<sup>158</sup> En este tenor, para finalizar el siglo XVIII, explica Dorothy Tanck que se definía un pueblo de indios como una entidad corporativa, reconocida legalmente, donde vivían ochenta tributarios o más, con un aproximado de 360 habitantes y donde había una iglesia consagrada, gobernantes indígenas electos anualmente y una dotación de tierra no enajenable.<sup>159</sup>

Con respecto a la jurisdicción general, en la región morelense colonial, se fundaron las alcaldías mayores Cuernavaca y Cuautla de Amilpas, que sustituyó en importancia y como centro administrativo a Huaxtepec. La alcaldía de Cuernavaca se conformó cuando Hernán Cortés recibió por parte del rey Carlos V la encomienda, que en conjunto, recibió el nombre del Marquesado del Valle de Oaxaca, donde el monarca cedía la mayor parte de sus derechos sobre la región, de manera que Cortés, tomó el papel de autoridad inmediata, otorgándosela el día 6 de junio de 1529, entonces se convirtió en la alcaldía que tuvo mayor extensión y jurisdicción.<sup>160</sup> En cambio, la alcaldía mayor de Cuautla de Amilpas, también, fue una unidad administrativa que irrumpió en las tierras del Marquesado, su establecimiento se debió a un factor decisivo: el descubrimiento de minas de plata en la

---

<sup>157</sup> Irving Reynoso Jaime, *Las dulzuras...*, *Op. Cit.*, p. 55.

<sup>158</sup> Véase Pedro Carrasco, *"La transformación..."*, *Op. Cit.*, p. 181-182.

<sup>159</sup> Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999, p. 31.

<sup>160</sup> Gisela von Wobeser, "El gobierno en el marquesado del Valle de Oaxaca", en Woodrow Borah (coordinador), *El gobierno provincial en la Nueva España 1570-1787*, México, UNAM, Segunda edición, 2002, pp. 183-184.

sierra de Huautla, situada al sur de la región. En consecuencia, las tierras situadas entre la alcaldía de Cuautla y la sierra de Huautla pasaron de manos del Marquesado del Valle de Oaxaca a ser administradas bajo control directo de la Corona por el derecho que se reservaba al monarca español de explotar en su beneficio los yacimientos minerales en las tierras conquistadas. Además de las tierras y comunidades de la alcaldía mayor de Cuautla, algunas comunidades situadas en la porción nororiente del actual territorio de Morelos, básicamente las comunidades adscritas al corregimiento de la villa de Ocuituco y el curato de Zacualpan de Amilpas, también pasaron a la administración de la Corona.<sup>161</sup> Estas tres jurisdicciones funcionaron a lo largo del periodo colonial.

A principios del siglo XVIII se dio una transformación drástica, “la sustitución en la Corona de España, tras la Guerra de Sucesión de 1700 a 1714, de la dinastía de los Austrias por la de los Borbones, francesa e ilustrada, trajo un fenómeno intelectual y político que condujo la búsqueda de una modernización del gobierno y de la sociedad tanto en la Península como en los reinos de Ultramar”.<sup>162</sup> Con lo anterior, se dio paso a una serie de cambios en cuanto a recaudación de impuestos, de gobierno y de control sobre las autoridades eclesiásticas y civiles, por ejemplo, se hizo obligado el uso del castellano como lengua administrativa y jurídica, lo cual significó la implementación de una serie de medidas a las que se les ha denominado Reformas Borbónicas, que tenían por intención la centralización del poder para hacer más eficiente la recolección del tributo y mejorar las finanzas con una visión abiertamente liberal, pues el fin era hacer más eficiente la administración pública. Para lo cual, se puso particular atención en reducir egresos ya que era muy común que los pueblos gastaban lo que poseían, básicamente en las fiestas religiosas. Dichas Reformas aminoraron la toma de decisiones a nivel de los pueblos, afectaron completamente a las cofradías y gobiernos de repúblicas que eran los que majeban los recursos locales. Dorothy Tanck suscribe que, “entre 1766 y 1788 se llevaba a cabo un cambio fundamental en la administración de las ciudades y pueblos de la Nueva

---

<sup>161</sup> Ehécatl Dante Aguilar Domínguez, “Dinámica social en los pueblos de la alcaldía mayor de Cuautla de Amilpas (periodo colonial temprano), en Jaime García Mendoza y Guillermo Nájera Nájera (coordinadores), *Op. Cit.*, p. 538.

<sup>162</sup> Rodrigo Martínez Baracs, “Los indios de México y la modernización borbónica”, en Clara García Ayuardo (coordinadora), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, CIDE/CONACULTA/Fondo de Cultura Económica/INEHRM/Fundación Cultural de la Ciudad de México, Serie Historia Crítica de las Modernizaciones de México, 2010, p. 57.

España: se eliminó la autonomía financiera de los municipios que existían desde el siglo XVI y las poblaciones se sometieron” a la vigilancia y decisiones del gobierno virreinal, a través del nuevo sistema de intendencias.<sup>163</sup> El sistema de intendencias fue la organización territorial durante el inicio de la Revolución de Independencia y se crearon doce, en las que destaca la de México, a cual estuvieron suscritas las alcaldías mayores de Cuautla de Amilpas y Cuernavaca.

A lo largo del siglo XVIII también ocurrieron otro tipo de cambios que afectaron en los años venideros la estructura social de los pueblos, el azúcar, pasó de ser un artículo de lujo para convertirse en un producto muy popular, en razón de que la producción de la colonias americanas inundó el mercado europeo.<sup>164</sup> Dicho elemento hizo que los latifundios cañeros se asentaran y requirieran cada vez más tierras y mayor control sobre el agua, dando pie a un crecimiento desmedido, comenzando a asfixiar a las comunidades contiguas. Igualmente, el incremento demográfico natural de la población fue otro factor que sofocó a los pueblos ante la necesidad imperiosa de más tierras, que disputaron con las haciendas y que en muchos casos nacieron de las donaciones hechas por las propias comunidades en los años posteriores a la refundación que representaron las congregaciones.<sup>165</sup> Ambas circunstancias fueron las que enmarcaron la pauta para el conflictivo siglo XIX, en el que sobresale ya no solo la disputa territorial y de recursos, sino que se acrecentó debido a la confrontación por el control político al interior de los pueblos. En este punto, coincido con la postura de Peter Gerhard, cuando apunta que, “el aumento de la población campesina se sumó a la extensión de los latifundios y a la multiplicidad de los pueblos cabeceras para crear lo que ahora se llama el problema agrario”.<sup>166</sup>

En cuanto a la estructura social de los pueblos, existió un proceso de continuidad y cambio. La continuidad se encontraba en el gobierno de las repúblicas, la cabeza de la pirámide local era representada por los caciques y nobleza indígena. Autores como Robert Haskett y Brígida Von Mentz, han argumentado que en la alcaldía mayor de Cuernavaca, el puesto de

---

<sup>163</sup> Dorothy Tanck de Estrada, *Op. Cit.*, p. 17.

<sup>164</sup> Beatriz Scharrer Tamm, “El azúcar: de rareza a necesidad”, en Beatriz Scharrer Tamm (coordinadora), *Un dulce ingenio. El azúcar en México*, México, CONACULTA, 2010, p. 30.

<sup>165</sup> Véase Jesús Sotelo Inclán, *Raíz y razón de Zapata*, México, CONACULTA, Colección Cien de México, Segunda edición, 2001, pp. 80-83.

<sup>166</sup> Peter Gerhard, “La evolución del pueblo rural mexicano: 1519-1973”, en *Historia Mexicana*, Vol. 24, Núm. 4 (96), abril-junio, 1975, p. 575.



gobernador fue ocupado por unas cuantas familias que se compartían el cargo, mostrando de esta manera, el control político al que estaba sujeta la mayoría de la población.<sup>167</sup> El siguiente grupo en la pirámide social eran los labradores, que eran propietarios de tierras, que podían transmitir a sus herederos legítimos, así mismo, constituían la élite de caciques y principales.<sup>168</sup> No obstante, la gran mayoría de los habitantes seguían siendo agricultores, jornaleros, que eran los campesinos que cultivaban las tierras de común repartimiento, es decir, las que eran propiedad del pueblo y que se repartían periódicamente, siendo obligatorio para acceder a ellas ser “hijo del pueblo”. Este grupo ocupaban el lugar más bajo de la pirámide social al interior de las comunidades, asimismo, su situación social empeorada por el hecho de que a cambio tenía que pagar con trabajos o servicios a la comunidad, se consideraba una característica propia de los indios, con un claro carácter peyorativo, de esta forma, ser indio y jornalero prácticamente se convirtió en sinónimo.<sup>169</sup> Además, en este periodo la situación cambió al interior de las localidades cuando la inexistencia de repúblicas de españoles en la región así como la expansión de los latifundios cañeros -que lo mismo atraían población que la expulsaban-, permitió el asentamiento en los pueblos de indios, un mayor número de habitantes no indígenas, es decir, blancos, negros y mulatos. Sobresaliendo el establecimiento de pequeños comerciantes de origen español, quienes por su liquidez y por el monopolio que ejercían en el intercambio de mercancías, desgastaron, en muchos casos la hegemonía de la anterior élite indígena.<sup>170</sup>

Ethelia Ruíz expresa que con los cambios ocurridos por las Reformas Borbónicas, se generaron inquietudes los pueblos indígenas a finales del periodo colonial lo que dio lugar a los disturbios y revueltas que culminaron con la Independencia.<sup>171</sup> Como cualquier

---

<sup>167</sup> Robert Haskett, “El cabildo indígena dentro del marco legal del Estado del Marquesado”, en Brígida von Mentz (coordinadora), *La sociedad colonial 1610-1780*, Tomo IV, en Horacio Crespo (director), *Op. Cit.*, p. 412-414; Brígida von Mentz, *Pueblos...Op. Cit.*, p. 89.

<sup>168</sup> Tomás Pérez Vejo, “La configuración de una nueva sociedad. Las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas en las décadas finales del virreinato”, en Ernest Sánchez Santiró (coordinador), *De la crisis del orden colonial al liberalismo 1760-1860*, Tomo V, en Horacio Crespo (director), *Op. Cit.*, p. 86.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>170</sup> Véase, Brígida von Mentz, *Pueblos...Op. Cit.*, p. 85; Tomás Pérez Vejo, “La configuración...”, *Op. Cit.*, p. 85.

<sup>171</sup> Ethelia Ruiz Medrano, “Negociación indígena para conservar tierras. Historia, títulos y mapas, siglos XIX y XX”, en Ethelia Ruiz Medrano, Claudio Barrera Gutiérrez y Florencio Barrera Gutiérrez, *La lucha por la tierra. Los títulos primordiales y os pueblos indios en México, siglos XIX y XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 20.

movimiento armado, conllevó una serie transformaciones en cuanto al aspecto político que condicionó la estructura social al interior de los pueblos. En principio debemos señalar la injerencia de la Constitución de Cádiz en 1812, que representó un cambio drástico, pues se modificó el sistema de intendencias para dar paso al de provincias. Entonces, el gobierno “provincial” se articularía a través de diputaciones y ayuntamientos electos, incorporando, a su vez, la figura del Jefe superior político de las provincias y presidiría los cabildos, la figura del jefe político sería designada desde el mencionado gobierno provincial.<sup>172</sup> Los cambios que influyeron directamente en las comunidades fue la eliminación de las mencionadas repúblicas de indios que fueron sustituidas por los ayuntamientos constitucionales, según la nueva legislación, las comunidades dejaban de sustentarse con la pertenencia étnica, para dar paso a los ciudadanos, es decir, la categoría de indio ya no era privativa para ostentar cargo público. En adelante cualquier ciudadano podría ser susceptible de ser electo, siempre y cuando cumpliera con una serie de requisitos, como ser vecino o “hijo del pueblo”, tener un modo honesto de vivir y saber leer y escribir, en este aspecto se habla de la desaparición de las castas que fueron eje rector de la segregación colonial.<sup>173</sup>

Alicia Hernández Chávez y Leticia Reina, proponen que tras implementarse la figura del ayuntamiento, el recién instalado proceso electoral de autoridades municipales impulsó a la renovación periódica de cargos, dejando atrás las que se perpetuaban en unas cuantas familias indias nobles, por lo que el acceso al poder político local a cualquier ciudadano se vio favorecido.<sup>174</sup> No obstante, en oposición a esta postura Brígida von Mentz e Irving Reynoso han matizado que en la zona de Cuernavaca, esto no parece aplicar, por el contrario, la autora considera que existió una traslación del poder local que ostentaban los antiguos gobernadores de la nobleza indígena en favor de los nuevos integrantes de los pueblos, principalmente comerciantes avecindados que cumplían los requisitos para

---

<sup>172</sup> Carmen Salinas Sandoval, “El proceso electoral de ayuntamientos como método para dirimir las diferencias. Provincia y estado de México, 1820-1825” en Leticia Reina, *Pueblos indígenas de Latinoamérica. Incorporación, conflicto, ciudadanía y representación. Siglo XIX*, México, Secretaría de Cultura, INAH, Colección Historia, 2015, p. 59.

<sup>173</sup> Véase Leticia Reina, *Cultura política y formas de representación indígena en México, siglo XIX*, México, INAH, Colección Historia, 2015, p. 35; Irving Reynoso Jaime, *Las dulzuras...Op. Cit.*, pp. 67-68.

<sup>174</sup> Alicia Hernández Chávez, *La tradición republicana del buen gobierno*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 27; Leticia Reina, *Cultura...Op. Cit.*, p. 37.

ostentar los cargos y que los hacendados pudieron controlar a través de sus trabajadores. A pesar de ello, Reynoso opina acertadamente que no puede generalizarse para todo el espacio de la que él denomina la región azucarera de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas.<sup>175</sup> Argumento con el que concuerdo, ya particularmente en el área de los Altos de Morelos, la injerencia de los hacendados en la política local fue prácticamente inexistente, en cambio hay una continuidad marcada con el control efectuado por los antiguos caciques que mantuvieron el poder municipal y que se adaptaron a las nuevas condiciones propuestas desde el poder central, como en el caso de Tepoztlán que se analiza en el siguiente capítulo.

Las municipalidades fueron refrendadas por la Constitución de 1824, y el territorio del ahora denominado distrito de Cuernavaca -que comprendía también Cuautla- quedó agregado al Estado de México, que era prácticamente el mismo espacio de la intendencia de México, este periodo reinaba la inestabilidad política reinaba en la vida nacional y particularmente en los espacios rurales, pase a ello, la industria azucarera vivió una etapa de recuperación y expansión durante el los años de 1825-1850.<sup>176</sup> Mientras que al interior de los pueblos, a pesar de la nueva estratificación, la economía campesina de subsistencia siguió prevaleciendo y coexistiendo con la producción mercantil del sistema de haciendas y de los pequeños comerciantes asentados en las comunidades.<sup>177</sup> Este era el panorama general de los pueblos de la región “morelense”, en el que estallaron una serie de conflictos que se apreciarán en el último apartado de este capítulo.

## 2.2. Las haciendas

La historia del cultivo de caña en la región de Cuernavaca y Cuautla, la podemos matizar desde los años posteriores a consumarse la conquista, el impulso fue dado por Hernán Cortés que había tenido éxito a finales de la década de 1520.<sup>178</sup> De esta forma, los fértiles Valles surianos, debido a la benevolencia del clima y la gran cantidad de agua disponible

---

<sup>175</sup> Brígida von Menzt, *Pueblos...Op. Cit.*, pp. 148-152; Irving Reynoso Jaime, *Las dulzuras...Op. Cit.*, pp. 71.

<sup>176</sup> Ernest Sánchez Santiró, “Las incertidumbres del cambio: redes sociales y mercantiles de los hacendados-comerciantes azucareros del centro de México (1800-1834)”, en *Historia Mexicana*, Vol. 56, Núm. 3 (223), enero-marzo, 2007, pp. 919-922.

<sup>177</sup> Irving Reynoso Jaime, *La conformación de las elites locales. El caso de la región de Tetecala*, Cuernavaca, Tesis de Licenciatura en Historia, UAEM, 2005, p. 50.

<sup>178</sup> Carmen Bernand y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo, Tomo II. Los mestizajes 1550-1640*, México, Fondo de Cultura Económica, Traducción de María Antonieta Neira Bigorra, 1999, p. 252.

fueron objeto de deseo del conquistador, quien por sus servicios a la Corona recibió el título de Marqués del Valle, además de un espacio abundante de tierras, entre las que se encontraban la parte oriental que corresponden al actual estado de Morelos, cerca de su lugar de residencia en Tlaltenango cerca de Cuernavaca. Cortés, fundó el primer trapiche alrededor de 1535, en la misma zona existió otro que era propiedad de Antonio Serrano Cardona denominado *Axomulco*, y un tercero llamado *Amanalco*, propiedad de Bernardino del Castillo.<sup>179</sup> El interés por parte de los españoles recién llegados para cultivar caña y producir azúcar fue tal que para las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII se dio el consentimiento para el surgimiento y edificación de varios ingenios, por lo que su aparición fue acelerada, pues en ese periodo se crearon trece de ellos.<sup>180</sup>

Las haciendas se conformaron paulatinamente, en principio, se establecieron pequeños trapiches e ingenios con una producción modesta, pues en estos momentos, el azúcar se consideraba un producto de lujo, por lo que su producción era muy costosa, pero arrojaba grandes ganancias debido a los altos precios que representaba su venta.<sup>181</sup> De tal suerte que, se despertó un gran interés por acrecentar su producción. La vía por la que los hispanos se adjudicaban tierras, fue a través de las mercedes reales, que era la cesión de derechos que otorgaba la Corona para usufructuar espacios realengos. De igual forma, las mercedes reales, eran una institución retomada desde la época de la reconquista española que se aplicó en la Nueva España. La transferencia era de unidades de terreno básicas y las que se llegaron a adjudicar fueron las caballerías destinadas a los cultivos agrícolas y en menor medida para la ganadería; siendo de 1540 a 1620, el principal periodo de cesión de tierras.<sup>182</sup> El factor decisivo que permitió que los primeros empresarios del azúcar asentaran y consolidaran sus ingenios fue la pérdida demográfica de la población indígena, Herbert Nickel, por ejemplo, sugiere que desapareció entre un ochenta y noventa por ciento, entre 1521 y 1650, debido a las epidemias que llegaron del Viejo Mundo.<sup>183</sup>

---

<sup>179</sup> Gisela von Wobeser, *La hacienda azucarera en la época colonial*, México, SEP/UNAM, 1988, p. 43.

<sup>180</sup> Beatriz Scharrer Tamm, *Azúcar y trabajo. Tecnología de los siglos XVII y XVIII en el actual estado de Morelos*, México, Miguel Ángel Porrúa/Instituto de Cultura de Morelos/CIESAS, 1997, p. 18.

<sup>181</sup> Ernest Sánchez Santiró, *Azúcar y poder. Estructura socioeconómica de las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas, 1730-1821*, México, UAEM/Editorial Praxis, 2001, p. 37.

<sup>182</sup> Gisela von Wobeser, *La formación...Op. Cit.*, p. 19.

<sup>183</sup> Herbert J. Nickel, *La morfología social de la hacienda mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, Traducción de Angélica Scherp y Alberto Luis Gómez, Segunda edición, 1996, p.56.

La pérdida de la población ocasionó que una gran cantidad de tierra fuera liberada y susceptible de ser explotada, consolidando el interés de los nuevos colonizadores que llegaban al Nuevo Mundo con el interés de obtener las concesiones para lograr dicho objetivo, sin embargo, en el plano jurídico, para la Corona española las tierras conquistadas eran de su propiedad –salvo en el caso señalado de Marquesado del Valle-, la única manera de conseguir la autorización de usufructuarlas sería a través de las mercedes de tierra y de agua, que podrían ser otorgadas por el monarca o el marqués según fuera el caso.<sup>184</sup> El punto que distingue a la agricultura de los pueblos del de los latifundios es que para los primeros, era con fines de subsistencia, mientras que el cultivo de caña mantenía una vocación comercial, punto de desencuentro que se ampliará con el correr de los años.

Gisela von Wobeser indica que hubo tres factores necesarios para la industria de la caña tuviera éxito y se afianzara en la zona; la disponibilidad de tierras, la existencia de una fuerza de trabajo que pudiera emplear el cultivo y procesamiento de la caña, además de la acumulación de capital.<sup>185</sup> El primer aspecto no tuvo inconvenientes, por la liberación de tierras que representó el colapso de más de la mitad de la población, además, por la misma razón las autoridades novohispanas prohibieron la esclavitud de los naturales en 1542, asociado a que al conformarse las repúblicas de indios, la separación estamental entre ambos grupos sociales quedó por asentada. Además la adquisición no podía ser legal, si ello implicaba el detrimento de tierras y aguas de las poblaciones que también tenían sus obligaciones como el pago de tributo y sus fiestas religiosas.

A pesar de las restricciones, los españoles tuvieron que valerse de una serie de artimañas, muchas de ellas al margen de la ley, para obtener derechos sobre tierras y aguas, entre los que destacan el despojo, la compra, el arrendamiento, la adquisición mediante censo o donación, aun cuando esta última solo aplicaba con las órdenes religiosas.<sup>186</sup> Como ejemplo citamos el caso de Gonzalo de Casasano quien en 1608, ganó un pleito en contra de los naturales de Cuautlixco y logró que la Real Audiencia aprobara la compra de una parcela de tierra de manera particular a una persona de nombre Martín López.<sup>187</sup> Considerándose

---

<sup>184</sup> *Ibid.*, p 48.

<sup>185</sup> Gisela von Wobeser, *La hacienda...Op. Cit.*, p. 44.

<sup>186</sup> *Ídem.*

<sup>187</sup> Archivo General de la Nación, Tierras, Caja 5777, Exp. 2. En adelante AGN.

entonces que Gonzalo de Casasano, por su evidente parentesco fungió como prestanombres de Gordián Casasano, fundador del ingenio que llevaría ese nombre. Otro caso interesante, es la donación de tierras que los pobladores de Anenecuilco y Ahuehuepan hicieron a los frailes hipólitos para la conformación del ingenio que después se convertirá en la hacienda El Hospital y los frailes dominicos que fundaron el ingenio de Coahuixtla, con el motivo de no ser utilizadas por la población. Es de notar que al convertirse en haciendas por su extensión, ambas los aprisionarán en los siglos posteriores.<sup>188</sup>

El reemplazo que representó la llegada de trabajadores de origen africano a los ingenios fue favorecedor para la vocación productiva azucarera, puesto que durante la segunda mitad del siglo XVI y fundamentalmente durante el XVII, estas pequeñas unidades productivas se expandieron, se consolidaron y se transformaron en haciendas. Término que se les dio atendiendo a su significado de riqueza, es decir, cuando una estancia, una labor o un ingenio había logrado extender sus tierras, construir un casco grande, ensanchar el número de trabajadores y aumentar su producción se le llamaba hacienda; dicho ensanchamiento de su territorio se daba en detrimento de los pueblos.<sup>189</sup> Cheryl E. Martin, expone que en el valle de Yautepec, la familia Lampertengo de la hacienda Pantitlán había establecido un trapiche en 1599 pero para el año de 1613, en su propiedad figuraba un ingenio “hidráulico”, es decir, aprovechaban el agua a través de canales de riego. Mientras que en el caso del Hospital controlado por los frailes hipólitos también funcionaba un trapiche a fines del siglo XVI, pero para 1625 ya tenían un ingenio.<sup>190</sup>

En este sentido, conviene recordar la importancia que tenía el agua para los pueblos que se asentaron en la región de Cuauhnáhuac y Huaxtepec antes del contacto con el Viejo Mundo, donde se practicaban dos tipos de cultivo principalmente: el de temporal y el de riego.<sup>191</sup> Regularmente se ha considerado al cultivo de temporal como el más importante puesto que era el que enmarcaba la vida festiva y ritual, no obstante, el riego también tuvo una gran relevancia debido a que de igual forma mantenía estrecha relación con las condiciones del clima, pues dependía de las fuentes permanentes y temporales de agua,

---

<sup>188</sup> Jesús Sotelo Inclán, *Raíz...Op. Cit.*, pp. 80-83.

<sup>189</sup> Gisela von Wobeser, *La hacienda...Op. Cit.*, p. 77; Herbert J. Nickel, *Op. Cit.*, p.43.

<sup>190</sup> Cheryl E. Martin, *“El desarrollo...”*, *Op. Cit.*, p. 242.

<sup>191</sup> Druzo Maldonado, *“Tlalhuicas...”*, *Op. Cit.*, p. 115.

mediante obras e instalaciones hidráulicas simples y complejas, permanentes y efímeras, locales y regionales.<sup>192</sup> En este tenor, el agua de temporal era aprovechada al fortalecerse las corrientes de los caudales; por consiguiente, en la región que nos compete, los pueblos canalizaron las aguas de las montañas, de los ríos y manantiales e irrigaron sus terrenos que se conjuntaban a su vez las huertas, importante si tomamos en cuenta la geografía, pues en la Tierra Fría, nacían los grandes afluentes que bajaban hacia Tierra Caliente y que eran aprovechados de manera consistente por los pueblos de los Valles.<sup>193</sup>

Con el arribo de los empresarios del azúcar, las mercedes que solicitaron también eran de agua, para regar los campos, puesto que, la caña a diferencia de la milpa necesita una mayor cantidad de recursos acuíferos, por lo tanto, el cultivo de riego con sus respectivas obras hidráulicas eran de vital importancia para concretar el proceso. De este modo, los dueños de los ingenios durante el periodo colonial, utilizaban las corrientes de agua que eran prácticamente las permanentes, es decir: ríos, arroyos y manantiales que llevaban agua durante todo el año.<sup>194</sup> La apropiación de los principales afluentes que realizaron durante estos primeros años del periodo novohispano, “hacia el poniente se utilizó el caudaloso río Chalma afluente de Amacuzac. En la región de Cuautla dieron vida a muchos ingenios. En el oriente la línea de la barranca del Amatzinac permitió el desarrollo de otras haciendas azucareras”.<sup>195</sup> El despojo fue de tierras, aguas y montes; las primeras para acrecentar los campos de cultivo de caña; las segundas para regar dichos campos; y los terceros, eran utilizados por los hacendados para el pastoreo del ganado.<sup>196</sup> Desde entonces, la expropiación del territorio, se convirtió en factor de suma relevancia para la disputa que pueblos y haciendas mantendrán durante los siglos sucesivos.

Conjuntamente, la aparición de otros actores sociales se dio cuando hubo insuficiencia de trabajadores indígenas que fue suplida por los comerciantes azucareros mediante el arribo de esclavos de origen africano, que se promovió principalmente a finales del siglo XVI y principios del XVII. Periodo durante el cual las Coronas de España y Portugal se

---

<sup>192</sup> Teresa Rojas Rabiela, *Las siembras de ayer. La agricultura indígena del siglo XVI*, México, SEP/CIESAS, 1988, p. 130.

<sup>193</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *La infraestructura hidroagrícola en Morelos*, Cuernavaca, Secretaría de Cultura/Secretaría de Cultura del Estado de Morelos-Gobierno del Estado de Morelos, 2017, p. 5.

<sup>194</sup> Gisela von Wobeser, “*El uso del agua...*”, *Op. Cit.*, p. 469.

<sup>195</sup> Beatriz Scharrer Tamm, *Azúcar y trabajo...Op. Cit.*, pp. 16-17.

<sup>196</sup> Arturo Warman, *...Y venimos...Op. Cit.*, p. 48.

fusionaron, convirtiéndose el territorio novohispano en el principal receptor de esclavos en el continente.<sup>197</sup> Desde el arribo de españoles a las islas del Caribe el comercio de gente cautiva se realizó con el fin de cubrir las necesidades de mano de obra debido a la despoblación que se dio en aquellos lugares, a causa de las epidemias, de este modo, cuando se implementaron los primeros ingenios en la Nueva España, aquellos cautivos ya eran habituales trabajadores, acrecentándose su utilización después de 1526, apoyado por los frailes Jerónimos.<sup>198</sup> Durante este periodo, el trabajo al interior de los ingenios, era llevado a cabo prácticamente por los esclavos, no obstante, para el siglo XVII, ya predominaban las mezclas, debido a la convivencia entre negros residentes en las haciendas y trabajadores temporales, así como el abandono paulatino de la importación de esclavos.<sup>199</sup> Para el siglo XVIII, los pueblos tuvieron una recuperación demográfica natural pero también crecieron por otras causas: la aceptación de personas de origen étnico distinto, particularmente, negros, mulatos y comerciantes que generalmente eran españoles o castizos admitidos en calidad de vecinos.<sup>200</sup>

Cheryl Martin expone, “mulatos descendientes de esclavos traídos a la región por los hacendados azucareros [...] fijaron su residencia en estos pueblos indígenas obteniendo arrendamiento de parcelas de la comunidad, algunas veces a través de un matrimonio con mujeres indígenas o simplemente apropiándose de las desocupadas”.<sup>201</sup> Diversos autores han señalado el proceso de adaptación que vivieron negros y mulatos al transcurrir el tiempo y las generaciones posteriores que se relacionaron con indígenas de las comunidades con los que compartieron el trabajo en las haciendas y que para el siglo XVIII ya eran parte de las comunidades.<sup>202</sup> Ejemplo de lo señalado se presentó en febrero 1800, en Tetecala, cuando el “mulato” (también se refieren a él como “mestizo”, o “lobo”)

---

<sup>197</sup> Beatriz Scharrer Tamm, *Azúcar y trabajo...Op. Cit.*, p. 155.

<sup>198</sup> Valentín López González, *Esclavos negros e indios en el Marquesado del Valle; Alcaldía Mayor de Cuernavaca y Cautla*, Cuernavaca, Instituto Estatal de Documentación de Morelos (Cuadernos Históricos Morelenses), 2003, p. 5.

<sup>199</sup> Beatriz Scharrer Tamm, *Azúcar y trabajo...Op. Cit.*, p. 158.

<sup>200</sup> Solange Alberro, *Del gachupín al criollo. O de como los españoles dejaron de serlo*, México, El Colegio de México, Tercera reimpresión, 2006, p. 168; Brígida von Mentz, *Pueblos...Op. Cit.*, p. 126.

<sup>201</sup> Cheryl E. Martin, “Demografía y estratificación social en el valle de Yautepec, 1610-1760”, en Brígida von Mentz (coordinadora), *Op. Cit.*, p. 107.

<sup>202</sup> Véase Solange Alberro, *Op. Cit.*, pp. 171-172; Axelle Juárez Vidal, *Redes interculturales: superstición, hechicería, brujería y curanderismo en las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cautla de Amilpas, siglos XVII-XVIII*, México, Tesis de Maestría en Humanidades, UAM-Iztapalapa, 2015, pp. 127-159.



Mariano Antonio, conocido también como “Juan el cojo” o simplemente “el cojo”, originario de [San Miguel] Cuautla -hoy Cuautitla, para diferenciarse de la ciudad-, fue acusado por Matías Antonio Machado cuando el mencionado “cojo”, le indicó que su enfermedad era “aire” y podría curarlo en tres días, además había sanado al capitán de gañanes de la hacienda de Santa Cruz, de nombre, Ignacio Antonio.<sup>203</sup> Cómo se puede apreciar en este caso en particular el mulato había absorbido el conocimiento de tradición mesoamericana, además, la relación con trabajadores de las haciendas o pobladores era indiferente entre sí.<sup>204</sup>

Durante el siglo XVIII estaban funcionando alrededor de cincuenta unidades productivas de diversos tamaños, entre las que destacaban: Santa Clara y Tenango, Temixco, Atlacomulco, Cocoyoc, Treinta Pesos, San Vicente, Puente, San Salvador Miacatlán, Sayula, San Gaspar, Casasano, Cuahuixtla, Tenextepango, El Hospital, Calderón, Santa Inés, Barreto, Pantitlán, Dolores, Guadalupe, Chiconcuac, Buenavista, Apanquetzalco, San Carlos Boromeo, Xochimancas, Atotonilco y Temilpa.<sup>205</sup> Entre 1760 y 1790 un grupo de mercaderes del Consulado de la Ciudad de México, invirtió en el negocio azucarero desplazando de esta forma a las antiguas familias propietarias locales y a las órdenes religiosas que fueron limitadas con la aplicación de las Reformas Borbónicas.<sup>206</sup> Por ejemplo, en Yauhtepec durante 1766, el ingenio de Atlihuayán fue embargado tras una disputa entre los frailes de la orden de San Agustín dueños originales contra la señora Francisca Agustina de Barrientos que argumentaba tener su posesión, tras la querrela, la resolución fue el embargo de la propiedad y fue ofrecida a varios empresarios, siendo finalmente adquirida y

---

<sup>203</sup> AGN, Inquisición, vol.722, exp.12, fs.286-291; AGN, Inquisición, Vol. 1397, Exp. 14, fs. 205-216.

<sup>204</sup> Otro caso interesante es el de la Virgen del Volcán en 1761, culto descubierto en el barrio de Santiago en Yauhtepec, que se hizo muy importante a nivel regional, debido a la cantidad de lugares en los que se profesaba la fe, desde Amecameca hasta Yauhtepec. En él participaban no sólo indígenas, sino que también se encontraron mulatos, negros y españoles, por lo que los procesos legales no fueron iguales para los participantes. Lo que es menester señalar es que líder del culto Antonio Pérez, manifestaba tener habilidades para controlar el granizo, realizando ofrendas a los “aires” en el cerro del Tenayo en la mencionada localidad, profesando también ser representación de Cristo en la tierra, con alegorías al maíz y odio a lo español, pero también sintetizando elementos de la liturgia católica con la mesoamericana. Ana Karen Luna Fierros, “¿Indios idólatras o cristianos supersticiosos? Un análisis acerca de la religiosidad en Yauhtepec, siglo XVIII”, en Gerardo Lara Cisneros (coordinador), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles*, México, UNAM/Editorial Colofón, 2016, pp. 169-208.

<sup>205</sup> Gisela von Wobeser, “Las haciendas azucareras de Cuernavaca y Cuautla en la época colonial”, en Horacio Crespo, (coordinador), *Morelos...Op. Cit.*, 1984, p. 110.

<sup>206</sup> Ernest Sánchez Santiró, “*Las incertidumbres...*”, *Op. Cit.*, p. 927.

entregada a Diego de Ballesteros. La incautación parecía tener tintes políticos, puesto que los religiosos comenzaban a quedar excluidos como autoridades en la región por la sustitución diocesana.<sup>207</sup> Años más tarde, el licenciado José Mariano Toledo, apoderado de la que se ostentaba como heredera de la hacienda de Atlihuayán exigió a la población de Oaxtepec otorgara acceso a las aguas del río Yautepec.<sup>208</sup> Otro caso interesante se dio cuando los “naturales” de Tlaquiltenango, presentaron una queja en el año de 1773, en contra del Colegio de Cristo que se acreditaba como propietario, debido a que el ganado vacuno invadió sus sementeras dañando gravemente la producción de la localidad.<sup>209</sup> Este tipo de problemas son una constante hasta el inicio de la irrupción zapatista.

Durante el mencionado siglo XVIII, al interior de las haciendas se notó una marcada tendencia a concentrar el barbecho en los meses de lluvia (junio-agosto), momento en que los trabajadores temporeros tenían que regresar a sus pueblos para comenzar el cultivo de milpas, mientras que la siembra se realizaba en la estación de secas (octubre-junio), cuando la necesidad de mano de obra en la agricultura de autoconsumo es menor.<sup>210</sup> Lo anterior es ejemplo del ajuste que los latifundios realizaron debido a la disponibilidad de mano de obra que se liberaba en función del calendario agrícola de la economía de subsistencia de los pueblos.<sup>211</sup> A partir de entonces, la relación simbiótica y de mutua dependencia entre pueblos y haciendas, pero a la vez contradictoria, se puede traducir por algunos aspectos, como el crecimiento demográfico de las comunidades, sumado a la usurpación de tierras y aguas por parte de los latifundios provocó la expulsión de campesinos pobres que requerían solventar sus necesidades básicas de subsistencia, para ello, los hacendados recurrieron a la contratación de trabajadores temporales, que compartían estancias en sus lugares de origen, así como el trabajo estacional al interior de las fincas cañeras.

Friedrich Katz, realizó una tipología de los empleados en la hacienda: a) peones acasillados, gañanes o vaqueros, trabajadores de residencia permanente y su ingreso prevenía de cuatro fuentes distintas, una pequeña parcela que les era cedida, así como una

---

<sup>207</sup> AGN, Tierras, Vol. 1973, Exp. 5; AGN, Bienes Nacionales, Vol. 133, Exp. 6; AGN, Bienes Nacionales, Vol. 573, Exp. 4.

<sup>208</sup> AGN, Tierras, Vol. 2353, Exp. 2.

<sup>209</sup> AGN, Tierras, Vol. 2830, Exp. 3; AGN, Tierras, Vol. 1626, Exp. 5.

<sup>210</sup> Tomás Pérez Vejo, “La configuración...”, *Op. Cit.*, p. 94.

<sup>211</sup> *Ídem.*

ración de maíz y a veces de otros bienes que les eran dados anualmente, el derecho de apacentar animales en tierras de la hacienda.<sup>212</sup> b) trabajadores temporales, quienes eran los que realizaban la mayor parte del trabajo, normalmente eran residentes en aldeas indígenas libres y dueños de tierras o podían ser pequeños propietarios que buscaban un ingreso complementario.<sup>213</sup> c) arrendatarios, vivían permanentemente en la hacienda, les eran asignados terrenos mayores que a los gañanes pero tenían que pagar a la hacienda en efectivo, en trabajo o en productos, por una parte del año.<sup>214</sup> d) medieros trabajadores libres o residentes que rentaban a la hacienda una porción de tierras, a cambio debía pagar con una parte de la cosecha, eran de mucha importancia para los hacendados pues con su trabajo se cubrían las necesidades internas de los latifundios.<sup>215</sup>

De acuerdo con la clasificación, no hay una distinción clara entre los habitantes de los pueblos con los trabajadores en las haciendas, a veces eran lo mismo. En este aspecto es como confluyen varios elementos precisos como la geografía, el despojo de tierras y aguas a los pobladores de Tierra Caliente con un grado avanzado de mestizaje los conminó a trabajar en las haciendas, mientras que los de Tierra Fría con mayor presencia nahua, por las difíciles condiciones en cuanto a la captación de agua y pocas tierras disponibles los obligó a emplearse estacionalmente en los latifundios y regresar a sus comunidades.<sup>216</sup> Lo anterior permite pensar que los vínculos entre los pobladores de ambas zonas geográficas, se reforzó debido a la convivencia en los campos de labor de las haciendas, pero preexistiendo una relación previa a través de la religiosidad y ritualidad practicadas de manera conjunta, apoyando la consolidación de una identidad regional, que a decir de Fredrik Barth, “esta complementariedad puede originar una interdependencia o simbiosis y constituir los campos de articulación”.<sup>217</sup>

Con base a lo anterior, podemos observar el grado de integración que los pueblos y haciendas mantuvieron desde el siglo XVIII, factor que fue heredado durante la siguiente centuria, el panorama conflictivo se asomaba y se hizo evidente durante la independencia,

---

<sup>212</sup> Friedrich Katz, *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*, México, Ediciones Era, Decima reimpresión, 2010, p. 16.

<sup>213</sup> *Ídem.*

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>215</sup> *Ídem.*

<sup>216</sup> Guillermo de la Peña, *Herederos...Op. Cit.*, p. 63; Arturo Warman, *...Y venimos, Op. Cit.*, p. 52.

<sup>217</sup> Fredrik Barth, *Op. Cit.*, p. 22.

pues al interior de los pueblos la nueva estratificación social, los comerciantes comenzaron a tomar el control y desplazaron a las antiguas familias de la nobleza indígena o caciques. Otras veces más, los hacendados usaron a sus trabajadores que tenían origen en un pueblo cercano para sacar beneficio y apropiarse del poder local. Esas son parte de las razones por las cuales el grupo de comerciantes azucareros lejos de ser afectados por la inestabilidad política y social durante la primera mitad del siglo XIX mantuvieron una época de bonanza económica gracias a las redes familiares que entretejieron en el ámbito político a nivel regional que les permitió tener una fuerte representación frecuentemente consumando intrusiones en las elecciones municipales, particularmente en los Valles de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas.<sup>218</sup>

### 2.3. El complicado siglo XIX

Tras la Independencia y a lo largo del siglo XIX, el problema se había profundizado más, dado que, al interior de los pueblos se efectuaba una problemática que afectaba a la mayoría de la población. Las arbitrariedades a las que estuvo expuesta fueron mayores, pues, los pequeños comerciantes vecindados, simpatizantes de la igualdad de derechos y la democracia, que añoraban un país de pequeños propietarios, aspiraban destruir los dos pilares de los pueblos: la propiedad comunal (tierras, pastos, montes y aguas), y las de común repartimiento, además de los cultos y costumbres.<sup>219</sup> Durante estos años, el despojo territorial fue más fructífero que al finalizar la centuria anterior, así los latifundistas lograron con todo tipo de procedimientos y coerción hacerse de las tierras y aguas; desde encarcelamiento, corte del vital líquido usado para el riego de las parcelas de los pueblos, además, mantuvieron tierras en permanente litigio, utilizando el recurso legal de amparo para alargar los juicios y tratar que los pueblos desistieran por el alto costo económico y la tensión social que implicaban los largos procesos judiciales.<sup>220</sup>

En las poblaciones morelenses se hizo evidente un sentimiento antiespañol o peyorativamente “antigachupín”, en clara alusión a los hacendados, Catherine Héau, explica que, los pueblos para identificarse a sí mismos, se sustentaron bajo el concepto

---

<sup>218</sup> Irving Reynoso, Jaime, *Las dulzuras...Op. Cit.*, pp. 96-117; Ernest Sánchez Santiró, “*Las incertidumbres...*”, *Op. Cit.*, p. 927.

<sup>219</sup> Brígida von Mentz, *Pueblos...Op. Cit.*, p. 65.

<sup>220</sup> Héctor Ávila Sánchez, *Aspectos históricos...Op. Cit.*, p. 45.

hegemónico de “raza”, para diferenciar un “nosotros de ellos”, en defensa de su identidad indígena, identidad vinculada a la tierra.<sup>221</sup> Ese sentimiento “antihacendado” o “antigachupín” seguramente se recrudeció gracias a que los hacendados, a pesar de que lograron un gran auge en la década de 1830, mantenían injerencia en las elecciones de los ayuntamientos y durante los primeros cincuenta años de vida independiente estuvieron del lado conservador, apoyaron las intervenciones extranjeras, momento de confrontación donde las comunidades participaron como parte de la recién creada Guardia Nacional.

Tempranamente, durante la guerra que daría como resultado la independencia, los hacendados del área de Cuernavaca crearon brazos armados para defender los latifundios de los saqueos, uno de los más destacados fue Gabriel de Yermo, administrador de las haciendas de Temixco y San Gabriel, la postura que tomaron fue la de apoyar al bando realista a lo largo de los años que perduró la guerra. Sin embargo, cuando Agustín de Iturbide decidió negociar para dar paso al nacimiento de la nación mexicana, éstos le retiraron su apoyo, lo que a la larga implicó su caída como emperador. Posteriormente, al instalarse el primer experimento federalista-liberal, formaron parte del bando conservador al que siguieron apoyando en años venideros pues se vieron afectados por las leyes de expulsión de españoles entre 1827 y 1829, recrudeciéndose las diferencias con Valentín Gómez Farías en 1834 -que retomó la expulsión de hispanos con una tercera ley-, éstos se levantaron en armas bajo el amparo del Plan de Cuernavaca provocando que Antonio López de San Anna asumiera el poder.<sup>222</sup>

En el ámbito local, Peter Guardino, expresa que en los pueblos, el nuevo tipo de dirigentes basaban su poder y conocimiento del español y de los procedimientos legales y, llegaron a ejercer una influencia duradera, en un momento en el que las comunidades permanecieron sujetas al gobierno, pero frecuentemente se oponían a la demandas de Estado naciente.<sup>223</sup> Tal fue el caso de Cuautla y Cuernavaca, durante la intervención norteamericana, cuando la incapacidad de tener un ejército regular se creó un cuerpo de ciudadanos armados que

---

<sup>221</sup> Catherine Héau, “Corridos zapatistas y liberalismo popular”, En *Las músicas que nos dieron patria. Músicas regionales en las luchas de independencia y revolución*, México, CONACULTA, 2011, pp. 162.

<sup>222</sup> Irving Reynoso Jaime, “Cuernavaca, 1834: el rescoldo castellano. Los intereses locales y el fracaso del primer federalismo”, en Carlos Barreto Zamudio (coordinador), *La Revolución por escrito. Planes políticos-revolucionarios del estado de Morelos, siglos XIX y XX*, Cuernavaca, Secretaría de Información y Comunicación del Gobierno del Estado de Morelos, 2013, pp. 35-52.

<sup>223</sup> Peter Guardino, *Op. Cit.* p. 36.

básicamente eran los nuevos notables locales (comerciantes) para que sirvieran como apoyo militar al gobierno, se creó la llamada Guardia Nacional, a ésta se sumaron personajes como Isidoro Carrillo de Xochitepec, Agustín Trejo de Tepoztlán, Guadalupe Rubio de Coatlán del Río, José Manuel Arellano de Tetecala, Manuel Casales de Tlaquiltenago y Amado Popoca de Tepalcingo, todos bajo el mando del líder-cacique regional Juan Álvarez.<sup>224</sup> Personaje que a pesar de jugar un papel ambiguo al ser hacendado y liberal recibió apoyo de los poblados de la región hasta comenzada la revolución de Ayutla, en él encontraron una suerte de justiciero y padre protector: Edward B. Tylor señalaba en 1855 durante su visita a la zona sur de Cuernavaca: “El nombre de Álvarez circula entre ellos [los indios] como el nombre del hombre que los va a guiar en la lucha que está por iniciarse”.<sup>225</sup> La alianza entre los pueblos y Álvarez subsistió por algunos años y fue beneficiosa de manera recíproca, las comunidades apoyaron al caudillo en la lucha contra sus adversarios, mientras parecía fungir como su padre protector.

En este contexto, los pueblos aprovecharon esta coyuntura conflictiva para y por su cuenta irrumpir de manera violenta en los campos de cultivo, en ocasiones quemando los cañaverales o asesinando a los administradores, las preocupaciones eran variadas, desde el mejoramiento salarial pero principalmente por la recuperación de tierras y aguas.<sup>226</sup> Al respecto, el recién nombrado, prefecto de Cuernavaca, Alejandro Villaseñor, en 1850, declaraba en su famosa descripción al tomar posesión del cargo: “La palabra tierras, es aquí la piedra de escándalos, el aliciente más enérgico para un trastorno, y el recurso fácil del que quiere hacerse la multitud”.<sup>227</sup> En este tenor, durante los años subsiguientes el panorama se recrudeció, la disputa entre liberales y conservadores se hicieron más álgidas por ostentar el poder político, particularmente en el territorio de los distritos de Cuernavaca y Morelos [Cuautla] por decidir si se convertiría en una entidad federativa más, si se

---

<sup>224</sup> Irving Reynoso Jaime, “Dos proyectos de Nación: liberalismo y campesinado en la región morelense”, en Horacio Crespo y Luis Anaya Merchant (coordinadores), *Historia, sociedad y cultura en Morelos. Ensayos desde la historia regional*, Cuernavaca, UAEM, 2007, p. 41; Florencia E. Mallon, *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, CIESAS/El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán, Traducción de Lilyán de la Vega, 2003, p. 326.

<sup>225</sup> Edward B. Tylor, *Mexico and the mexicans ancient and modern*, London, Longmans, Green, Reader, and Dyer Publisher, Second impression, 1877, p. 198.

<sup>226</sup> Véase Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*, México, Siglo XXI Editores, Quinta edición, 1998, pp. 157-177.

<sup>227</sup> Alejandro Villaseñor, *La prefectura del Distrito de Cuernavaca*, Cuernavaca, Instituto Estatal de Documentación de Morelos (Cuadernos Históricos Morelenses), Edición facsimilar, 2000, p. 32.

agregaba al naciente estado de Guerrero, o se convertía en Territorio o Departamento de acuerdo a quien ostentara el poder. Pero también se entrecruzó con los conflictos añejos entre pueblos y haciendas por los recursos naturales, así como otras problemáticas a niveles locales o regionales como el bandolerismo y la distinción de clase enmarcada por la pobreza.<sup>228</sup>

Tomás Pérez Vejo acertadamente observó que la Tierra Caliente de Cuernavaca (y Cuautla) era a mediados del siglo XIX un “ejemplo paradigmático de cuádruple conflicto económico-étnico-socio-político”.<sup>229</sup> En este contexto, el sentimiento antiespañol se encontraba a flor de piel y tomó fuerza en la región, sucediendo la matanza de San Vicente y Chiconcuac a mediados del mes de diciembre del año de 1856, cuando un grupo de treinta enmascarados entre las seis y siete de la mañana ingresaron a la hacienda de San Vicente sorprendiendo a cinco dependientes, quienes para salvarse se escondieron en el cárcamo del trapiche, entre ellos se encontraban un hermano y un sobrino del dueño, Pio Bermejillo; sus nombres eran Nicolás Bermejillo, León Aguirre, Ignacio Tejera, José María Laburo, el francés Santiago Desmasses y Juan Núñez, estos dos últimos escondiéndose entre los cañaverales.<sup>230</sup>

De esta forma, durante los difíciles años que corrieron de 1948 hasta 1969, la mayor parte de comunidades surianas participaron activamente en los grandes acontecimientos nacionales de los cuales tomarán experiencia y ayudarán a consolidar una visión política actualizada, moderna y funcional. Nutriéndose del contexto, aprovechando las coyunturas manifestaron su inconformidad y buscaron recuperar su espacio productivo-sagrado, a través de la reformulación de la memoria, a través de la solitud de copias de los Títulos Primordiales, en los que se enmarcaba la delimitación territorial antigua, pero también testimonios orales de los ancianos. En dichas fuentes, se plasmaba la posesión simbólica del espacio en disputa, como ejemplos tenemos a Tepoztlán y Anenecuilco, que en 1853 y 1854 respectivamente, solicitaron copias de sus referidos Títulos Primordiales y a partir de

---

<sup>228</sup> Carlos Barreto Zamudio, *Rebeldes y bandoleros en el Morelos del siglo XIX (1856-1876). Un estudio histórico-regional*, Cuernavaca, Gobierno del Estado de Morelos, 2012, pp. 39-68.

<sup>229</sup> Tomás Pérez Vejo, *España en el Debate público mexicano, 1836-1867. Aportaciones para una historia de la nación*, México, El Colegio de México/ENAH-INAH, 2008, p. 310.

<sup>230</sup> Romana Falcón, “Descontento campesino e hispanofobia. La tierra caliente a mediados del siglo XIX”, en *Historia Mexicana*, Vol. 44, núm. 3 (175), enero-marzo, 1995, p. 493.

entonces tuvieron una revitalización de la vida comunitaria pero adaptada a las nuevas condiciones impuestas desde fuera, amparándose en el marco legal vigente de acuerdo a quien le otorgaran legitimidad.<sup>231</sup>

Un punto que enmarcó las dificultades para los pueblos se dio durante la culminación de la intervención francesa y consolidarse el liberalismo en el plano político, cuando el presidente en turno, Benito Juárez determinaba el nacimiento del estado de Morelos, apareciendo en escena en abril de 1869, mediante un decreto, la nueva entidad estaría conformada por cinco distritos: Cuernavaca, Cuautla, Yautepec, Tetecala y Jonacatepec.<sup>232</sup> Con ello, en los años posteriores se afianzaría todavía más el sistema de dominio, pues los hacendados quienes durante los primeros años de vida de la entidad conflagraron una nueva rebelión, que culminaría posteriormente con el ocaso del primer gobernador constituido Francisco Leyva, por la posición de los latifundistas a través del Plan de Jonacatepec apoyaron y sincronizaron con el Plan de Tuxtepec, llevando a la presidencia a Porfirio Díaz.<sup>233</sup>

La complicada situación que las comunidades enfrentaron a lo largo del siglo XIX, debido al despojo no solo afectó las tierras, como ocasionalmente se ha expuesto en la historia agraria decimonónica; desde el periodo colonial se tenían pequeños canales naturales y artificiales de riego que transitaban a lo largo de los pueblos para regar los solares, huertas, fundo legal y parcelas de labor.<sup>234</sup> Gisela von Wobeser, explica complementando lo anterior, “a partir de los ríos o manantiales, la distribución del agua se llevaba a cabo mediante atarjeas que regulaban la salida del agua por diferentes tomas. Las atarjeas eran construcciones que tenían un boquete que, de acuerdo con su tamaño, sólo dejaba pasar determinada cantidad de agua”.<sup>235</sup> La distribución era aprovechada tanto por los pueblos

---

<sup>231</sup> Véase Raúl Enríquez Valencia, “Memoria histórica y representaciones culturales tepoztecas en el contexto de un pueblo mágico”, en María Ángela Galicia Gordillo, Karina Pizarro Hernández y Maricruz Romero Ugalde (coordinadoras), *Identidades en contexto: teorías, métodos y análisis de caso*, México, IIA-UNAM, (En prensa). Agradezco al Dr. Raúl Enríquez Valencia por su amabilidad y por las facilidades para acceder a su valioso artículo; Alicia Hernández Chávez, *Anenecuilco. Memoria y vida de un pueblo*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, Segunda edición, 1993, p 25.

<sup>232</sup> Dewitt Kennieth Pittman Jr., *Hacendados, campesinos y políticos. Las clases agrarias y la legislación del Estado Oligárquico*, México, Fondo de Cultura Económica, Traducción de Mercedes Pizarro, 1994, p. 26.

<sup>233</sup> Carlos Barreto Zamudio, *Rebeldes...*, *Op. Cit.*, p. 203-245.

<sup>234</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *Agua y autonomía...Op Cit.*, pp. 49-50.

<sup>235</sup> Gisela von Wobeser. “El uso...”, *Op. Cit.*, p. 473.



como por las haciendas, a través de la construcción de cajas de agua, mismos que eran cubos de mampostería con paredes internas que dividían el agua de acuerdo con el número de usuarios, el agua penetraba por un extremo de la caja y se dividía en diferentes tamaños.<sup>236</sup>

El funcionamiento de la distribución de agua fue más o menos constante de esa manera, no obstante, a partir de 1880, la modernización de las haciendas, permitió un mayor acaparamiento del vital líquido, a tal grado, que prácticamente todos los ríos, barrancas y arroyos fueron aprovechados para mejorar el rendimiento de los latifundios. En general los ríos del estado se clasificaron en diversas categorías: torrentes, de rápida y fuerte pendiente, orillas escarpadas y con crecientes de diversos caudales.<sup>237</sup> Por ejemplo, en diciembre de 1981, el Licenciado Francisco S. y Segura, Secretario General del gobierno del estado de Morelos, concretó un contrato con Rafael A. Ruíz, Aurelio Almazán y Enrique Woner, para llevar a cabo la construcción de un canal de irrigación de los terrenos que atraviesa el río de Tlaquiltenango, en la municipalidad del mismo y en las de Jojutla y Tlaltizapán.<sup>238</sup>

Durante estos años, la situación fue de mal en peor, ejemplos son muchos, Felipe Ruíz de Velasco señaló que las obras de irrigación que se llevaron a cabo para acaparar el agua en su mayor capacidad fueron los latifundios de Zacatepec (Campo Ruíz), San Nicolás Obispo, Treinta Pesos, Miacatlán (hacienda), Cocoyotla, Acamilpa, entre otras.<sup>239</sup> Por su parte, Manuel Mendoza Cortina, dueño de la hacienda de Coahuixtla, mandó tapar tomas de agua con el pretexto de que era propiedad de la hacienda de su propiedad, avalada por el jefe político del Distrito de Cuautla, sin que los pobladores obtuvieran un resultado favorable.<sup>240</sup> El caso se tornó más complicado años después, ya que el propio Mendoza y Cortina, quitó el agua Luis Rovalo, administrador de la hacienda de Santa Inés, ubicada pocos kilómetros al norte de Coahuixtla y de Cuautla, mismo que fue despojado un ojo de

---

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 480.

<sup>237</sup> Alejandro Tortolero Villaseñor, *Notarios y agricultores. Crecimiento y atraso en el campo mexicano, 1780-1920*, México, UAM-Iztapalapa/Siglo XXI Editores, 2008, p. 168.

<sup>238</sup> *El Siglo XIX*, 19 de diciembre de, 1891.

<sup>239</sup> Felipe Ruiz de Velasco, *Historia y evoluciones del cultivo de la caña y de la industria azucarera en México, hasta el año de 1910*, Cuernavaca, Gobierno del Estado de Morelos/Instituto de Cultura de Morelos, (edición facsimilar), 2010, pp. 285-292.

<sup>240</sup> *La Voz de México*, 11 de julio de 1879.

agua y afectando seriamente a la población de Apatlaco.<sup>241</sup> Otra muestra de la apropiación de los recursos hídricos fue la que realizó Ignacio de la Torre y Mier, quien pensaba llevar a cabo la construcción de unas obras hidráulicas en el cauce del río Cuautla, al manifestar que el agua de que poseía no era suficiente, así con la idea de canalizar las aguas de un afluente de río al sur de Mapaxtlán o Villa de Ayala, con una distancia de dos leguas y media, pretendiendo devolver al cauce del río, el agua que no se aprovechara, en consecuencia acudió a la Secretaría del Fomento para recibir autorización, la cual consiguió llevando a cabo su obra, en perjuicio de los pueblos aledaños.<sup>242</sup>

Los abusos que no sólo se traducían en el despojo territorial y de recursos, quedaron enmarcados en la memoria colectiva de los pueblos, quienes, como hemos visto, relacionaban a los hacendados como gachupines y eran vistos en los pueblos como viles explotadores y maltratadores de los habitantes de la región. A continuación reproducimos el testimonio de Juan Zenón Rodríguez García, de Tepoztlán, bautizado como Pedro Martínez por el antropólogo Oscar Lewis para mantener su anonimato:<sup>243</sup>

En Oacalco nomás el capitán pegaba. Se llamaba don Bonifacio, también era de Azteca [Tepoztlán]. Una vez me tiró un talonazo así –¡ónde [sic] que barría duro!- aquí merito en la boca del estómago, se llamaba don José el que llevaba el chicote, era segundo de campo, y zas, un chicotazo. Y ¿Qué hubiera pasado si uno se oponía? Eso sería después. En ese tiempo ¿quién? No podían porque le tenían miedo al gobierno, don Porfirio, que apoyaba en todo a los hacendados. [...]. En Temisco [sic], újule, allí me pegaron varias veces. Trabajando, trabajando, no aguanta uno lo que le dicen [...]. Éramos doce, pero siempre pero siempre

---

<sup>241</sup> Para un panorama más completo del caso, véase Alejandro Tortolero Villaseñor, *Notarios...Op. Cit.*, p. 176-179.

<sup>242</sup> *La Voz de México*, 18 de junio de 1891.

<sup>243</sup> En sus interesantes investigaciones sobre el pueblo y la revolución en Tepoztlán, Mario Martínez develó la identidad de Pedro Martínez, es un caso muy interesante, pues es un claro reflejo de que la vida campesina nunca ha estado aislada del mundo exterior, pues de acuerdo con los testimonio y vida de don Juan Zenón Rodríguez, podemos encontrar desde relatos que hablan sobre los mitos locales, su vida como peón de haciendas, migración a otros pueblos, su lucha como zapatista, y su cambio de religión, participación política en la localidad, pero también muy pendiente de las grandes transformaciones en el exterior. Véase Mario Martínez Sánchez, *El Gral. Leobardo Galván y la revolución suriana en Tepoztlán*, México, Museo del Chinelo/Fototeca Tepoztlán en el Tiempo/Fundación Zapata y los Herederos de la Revolución/ Libertad Bajo Palabra, 2017, p. 33; Abraham Rodríguez Villamar, "Pedro Martínez: La historia narrada por mi padre", en Mario Martínez Sánchez (compilador), *Tepoztlán. Voces de un pueblo suriano*, México, Libertad Bajo Palabra, 2020, pp. 121-132.

pesaba y no aguantábamos, ¡y ahí va el garrotazo! Allá pegaban más. Ahí en Temisco puro español.<sup>244</sup>

En el plano local, en sus memorias administrativas de 1873, el gobernador Leyva, apuntaba la creación de la figura de “los ayudantes municipales”, figura de autoridad local y representantes de los pueblos sujetos a una cabecera.<sup>245</sup> El municipio entonces, se afianzó como el territorio administrativo básico, plenamente funcionando a finales del siglo XIX, sin embargo, incurría en un problema básico, no resuelto, durante estos años; a los pueblos sujetos se les dio el mismo estatus que a los barrios de las cabeceras, es decir, por ejemplo el Barrio de Santiago de Yautepec, tenía un ayudante municipal, así como el pueblo de Oaxtepec que se sujetaría a dicha municipalidad en 1894 dejando a Tlayacapan. Entonces fue un factor que complica más los límites de los pueblos cuando las cabeceras se apropiaban tierras y aguas de sus pueblos sujetos.<sup>246</sup>

No obstante, autores como Catherine Héau y Víctor Hugo Sánchez Reséndiz han manifestado que los pueblos del Sur retomaron el concepto político acuñado por Juan Álvarez de la “república indiana”, que en términos generales se refería al municipio libre que de alguna manera les hacía emular las antiguas repúblicas de indios asentadas en tierras comunales, que además connota la revalorización de la “raza” indígena y el resurgimiento del orgullo étnico frente al español.<sup>247</sup> Este es el panorama general de la región y de los pueblos morelenses que manifestaron lo que Claude Lévi-Strauss denominó *bricolage* intelectual, para referirse al pensamiento mítico que se afianza a través de fragmentos que se “amontonan” en un complejo heterogéneo de símbolos que se comprimen elaborando estructuras y disponiendo acontecimientos o residuos de acontecimientos.<sup>248</sup> Lo anterior, es precisamente el fundamento de la cosmovisión, ahora pasamos a ver casos concretos.

---

<sup>244</sup> Oscar Lewis (recopilador), *Pedro Martínez. Un campesino mexicano y su familia*, México, Editorial Joaquín Mortiz, Traducción de José Luis González (Introducción) y Rafael Rodríguez Castañeda (Apéndices), 1966, pp. 17.

<sup>245</sup> María Eugenia Arias Gómez, *Selección y guía de memorias administrativas del estado de Morelos*, México, Instituto Mora, 2004, p. 32.

<sup>246</sup> Sobre el caso de Oaxtepec, véase *El Relámpago*, 7 de diciembre de 1894.

<sup>247</sup> Catherine Héau, “Cultura popular y política: el liberalismo popular en México, siglo XIX”, en Gilberto Giménez (coordinador), *El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales*, México IIS-UNAM, 2017, p. 87-89; Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes...Op. Cit.*, pp. 241-248.

<sup>248</sup> Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, París, Ágora-Plon, 1985, p. 36.

## Capítulo 3

### Los Altos de Morelos

En principio hay que mencionar que la subregión de los Altos, es la parte norte del actual estado de Morelos, misma que a lo largo del siglo XIX estuvo enmarcada en un contexto complicado heredado desde la centuria anterior, las condiciones geográficas, sociales, políticas y económicas en lo general, disputas entre los pueblos contra las haciendas por las pocas tierras cultivables, problemas entre las propias comunidades por las delimitaciones territoriales y manejo de los recursos. Sin lugar a dudas el principal problema que han enfrentado históricamente es la escasez de agua, combinada con la relativa insuficiencia de tierras.<sup>249</sup> Paradójicamente, debido a la gran cantidad de cerros y montañas son constantes las filtraciones hacia el interior de la tierra denominados resumideros y escurrimientos de agua que conforman los ríos y barrancas en tiempo de lluvias se nutren y corren rápidamente hacia los valles de Tierra Caliente.<sup>250</sup> Las difíciles condiciones que presentó la geografía de los Altos permitieron que en esa zona no existieran intenciones por parte de los empresarios del azúcar por establecer sus grandes latifundios, pues éstos buscaban tierras con bastedad de agua para irrigar los campos de caña, no obstante, si llegaron a ensancharse hasta los límites de los pueblos alteños. Entonces se afianzó entre ambos sectores una fuerte vinculación. Los Altos proporcionaban mano de obra barata para trabajar estacionalmente en las haciendas, en consecuencia, tuvieron una relación de mutua dependencia.<sup>251</sup>

Otra característica es, que por su ubicación, la zona de los Altos fue una zona trascendental para el comercio y relación desde el periodo prehispánico entre pueblos de los Valles de Cuautla de Amilpas y Cuernavaca con las comunidades lacustres de la Cuenca de México, a través de una red de comunicaciones amplia y eficaz, debido a la existencia de una variedad de caminos y veredas que comunicaban a los pueblos periféricos con los centros de intercambio.<sup>252</sup> Comunicación que era explotada por los arrieros y peregrinos que

---

<sup>249</sup> Guillermo de la Peña, *Herederos...Op. Cit.*, p. 40.

<sup>250</sup> Para entender el proceso véase Ghislain de Marsily, *El agua. Una explicación para comprender. Un ensayo para reflexionar*, México, Siglo XXI Editores, Traducción de Juan José Utrilla Trejo, 2005, pp. 32-37.

<sup>251</sup> Arturo Warman, *...Y venimos...Op. Cit.*, p. 48; Guillermo de la Peña, *Herederos...Op. Cit.*, p. 64.

<sup>252</sup> Tomás Jalpa Flores, *Tierra y sociedad...Op. Cit.*, p. 24.

viajaban a lo largo de territorio para las ferias que se comenzaron a articular a lo largo del siglo XVIII, que cumplían la doble función, el de la ritualidad vinculada con los santos y el paisaje considerado sagrado, pero a la vez tiempo de intercambio. Autores como Guillermo Bonfil Batalla y Guillermo de la Peña señalaron la importancia de la vinculación entre comunidades que compartían y comparten una red de relaciones devocionales vinculadas comercialmente.<sup>253</sup> De tal suerte, que los pueblos de la Tierra Fría lograron mantener una fuerte identidad cultural, que emanaba precisamente de estos intercambios y visitas a diversos santuarios naturales y artificiales, elemento que se entremezclaba con la calidad geográfica, es decir, la dificultad que los pueblos de los Altos han tenido por la escasez de agua y los relieves que ayudaron a moldear su cosmovisión.

Como caso representativo de la zona, presentamos un estudio focalizado de Tepoztlán pero que invariablemente está en relación con una región más amplia y que es representativa, el motivo es porque dicha localidad es un caso muy bien documentado, pues se cuenta con información sobre las fiestas y rituales que se llevaban a cabo en solicitud a los “Dueños del lugar”, con la idea del control del clima y recibir el beneficio del bien más preciado: el agua. Para ello, se tomaron los casos de la representación del Reto al Tepozteco, en honor al Rey-“hijo del aire”, morador de los cerros, íntimamente relacionado con el control de los fenómenos atmosféricos en tiempo de la maduración del elote y en correspondencia con la fiesta, hasta entonces, más grande de la localidad en honor a la Virgen de la Natividad; y en segundo lugar, un caso profundamente enlazado con el anterior, el surgimiento del “brinco” del chinelo, danza que nació entre las localidades de Tlayacapan y Tepoztlán, con la intención de solicitar lluvias y que se difundió tempranamente por la región siendo replicada tempranamente en los pueblos de Yautepec y Totolapan.

### **3.1. Tepoztlán en el siglo XIX**

Tepoztlán es un caso representativo de las condiciones complicadas que se presentaron en las comunidades alteñas desde iniciada la centuria decimonónica y que fue heredada desde la segunda mitad del siglo XVIII. Las reformas Borbónicas trastocaron la organización

---

<sup>253</sup> Guillermo de la Peña, *Herederos...Op. Cit.*, p. 44; Guillermo Bonfil Batalla, “Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos, México”, en *Anales de Antropología*, Vol. 8, 1971, pp. 167-202.

interna desde el mismo momento de la guerra de Independencia; la inestabilidad política y económica acarrearón muchos problemas internos en las comunidades, pero quizá los que más sobresalieron fueron las epidemias que golpearon Tepoztlán, pues en 1813 hubo un brote de “peste” en la que fallecieron cerca de 900 personas, entre 1830 y 1841 una epidemia de viruela, mientras que en 1833 el *cólera morbus*, la presencia de estas enfermedades disminuyó radicalmente a la población, golpeando a toda la región.<sup>254</sup>

Paralelamente a dichos acontecimientos el proceso de la disputa territorial con los hacendados, que había sido heredado desde el siglo anterior, se hizo más álgido durante los años posteriores a la Independencia. En esta zona, si bien los dueños de las fincas azucareras no mostraron tener influencia en los ayuntamientos, de inmediato comenzaron los conflictos con Manuel Francisco Gutiérrez de Lanzas, dueño de la hacienda de San Gaspar, que para 1824 comenzó con la invasión de tierras a lo largo de la frontera oriental de Tepoztlán, sin embargo, para 1842, el nuevo dueño Tiburcio Gómez Lamadrid pagaba una cantidad de dinero en calidad de renta por el uso de ciertas áreas para pastoreo.<sup>255</sup>

Dichas tierras fueron el punto de discordia entre 1864 y 1866, cuando el general Paulino Gómez Lamadrid, entabló un juicio solicitando la “devolución” de las parcelas en cuestión, pues, desde su perspectiva, le habían sido despojadas por Tepoztlán, y solicitó el pago por ellas, en consecuencia, requería que fueran trabajadas por los habitantes tepoztecos hasta cubrir el costo. Lo interesante de este caso es que Jiutepec apareció como tercer actor que también reclamó las tierras como parte de su propiedad y argumentaba que se habían entablado negociaciones para llevar a cabo la venta de las mismas a ambos bandos. No obstante, con una defensa férrea de las parcelas, Tepoztlán ganó el juicio y con ello el derecho de posesión y cultivo.<sup>256</sup>

El anterior fue solo uno de los frentes que Tepoztlán mantuvo abiertos, puesto que desde 1826, la hacienda de Oacalco comenzó la usurpación de tierras en tres espacios diferentes, tanto así que entre 1845 y 1849, el despojo se había acelerado tanto que la hacienda había

---

<sup>254</sup> Miguel Salinas, *Historias y paisajes morelenses*, México, Imprenta del Asilo Patricio Sanz, 1924, pp. 140-141. Para un panorama de las epidemias mencionadas en la región véase Angélica Guerra Ulaje, “Población y epidemias en el municipio de Jiutepec”, en Horacio Crespo y Luis Anaya Merchant (coordinadores), *Op. Cit.*, pp. 11-29.

<sup>255</sup> Florencia Mallon, *Campesino y nación...Op. Cit.*, p. 297.

<sup>256</sup> AGN, Ayuntamientos, Vol. 80, Exp. 36, fs. 330-376.

alcanzado los suburbios de algunos de los anexos más pequeños en las afueras de Tepoztlán, aprovechando la complicidad de una persona de la autoridad local quien traicionó a la comunidad al celebrar un acuerdo con el hacendado formalizando la frontera existente hasta esos momentos.<sup>257</sup> La situación era complicada para los tepoztecos en el año de 1853, cuando José Castillo, Rafael González, Manuel Lara, Francisco Navarrete y José Guadalupe Rojas, que eran los notables o “gente de razón”, hicieron el esfuerzo y enviaron a un representante hacia el Archivo General de la Nación en la Ciudad de México con la intención de obtener una copia de los Títulos Primordiales, mismos que fueron obtenidos con éxito.<sup>258</sup> No obstante, al llevarse a cabo el juicio las autoridades dieron el fallo a favor de la hacienda debido al acuerdo que se había llevado a cabo cuatro años antes y no sólo eso, también recayó la amenaza en Tepoztlán de ser multados en caso de insistir en la recuperación de sus tierras si volvían a llevar el caso a la corte, por consiguiente, el caso se hizo a un lado pues habían gastado todos sus fondos en abogados y costos judiciales.<sup>259</sup>

Además, durante el mismo año en que se entabló el juicio contra la hacienda de San Gaspar, en 1864, el hacendado de Oacalco, José María Flores, nuevamente tomó iniciativa y se las arregló para convencer al juez local para recibir en posesión otra porción de tierras que pertenecían a la comunidad.<sup>260</sup> Posteriormente, a principios de 1867, varios vecinos de Tepoztlán, solicitaron ante Maximiliano y la “secretaría de su majestad” un recurso para que les fuera asignado un juez especial para afrontar los litigios que se mantenían pendientes.<sup>261</sup> De esta suerte que los problemas entre la municipalidad de Tepoztlán y la hacienda de Oacalco no se resolvieron inmediatamente, pues todavía en vísperas de iniciar la revolución, la localidad,

Era víctima del General Francisco A. Vélez, propietario de la Hacienda de Oacalco, íntimo amigo del General Porfirio Díaz, [...]. La hacienda tenía su cercado de tecorrall, límites con terrero, continuando la cerca hasta las goteras de Yautepec, lugar llamado “Techinampa”. No conforme el hacendado con la gran extensión que poseía estableció sus nuevos linderos

---

<sup>257</sup> Florencia Mallon, *Campesino y nación...Op. Cit.*, pp. 297-298.

<sup>258</sup> Raúl Enríquez Valencia, “*Memoria histórica...*”, *Op. Cit.*, (En prensa).

<sup>259</sup> Florencia Mallon, *Campesino y nación...Op. Cit.*, p. 298.

<sup>260</sup> *Ídem.*

<sup>261</sup> AGN, Justicia, Vol. 208, Exp. 48, fs. 392-394.

extendiéndolos hasta la loma de Huilotepec y Santiago Tepetlapa, municipio de Tepoztlán y abarcando hasta la Tetillas.<sup>262</sup>

Las estrategias que los tepoztecos emplearon para recuperar sus tierras, no se limitaron exclusivamente a la vía legal, pues echaron mano de las coyunturas nacionales para de esa forma ganar apoyo de los gobiernos liberales que se oponían al proyecto conservador, apoyado por los hacendados. Así, en 1847-1848, en plena intervención estadounidense, al conformarse la Guardia Nacional con hombres de los pueblos que serían armados para la defensa de la incipiente patria, se dio la participación de Agustín Trejo y un puñado de personas oriundas de Tepoztlán bajo el mando de Juan Álvarez, en donde quedó de manifiesto que existían visiones locales de la idea de patria, pero era completamente distintas con respecto a la óptica de las elites liberales nacionales. Entonces, podemos hablar de dos proyectos de nación distintos, pues para estos últimos implicaba su propio territorio-región, de tal suerte que aprovecharon las circunstancias para tomar por la fuerza las tierras y aguas que les habían sido despojadas por los hacendados, ello en el periodo que corre desde 1848 hasta el inicio de la Guerra de Reforma.<sup>263</sup> Por ejemplo, tras el retiro de las tropas norteamericanas, en 1849, los pueblos armados de la zona de los altos incluidos Tepoztlán y Tlayacapan, contaron con la participación de su alcalde Sisto Sosa, apoyados por 480 soldados de la Guardia Nacional invadieron la hacienda de Oacalco para recuperar las tierras que les habían sido despojadas, mientras que el dueño José María Flores, informó a la comandancia de Cuernavaca que los campesinos querían llevar a cabo una guerra de castas.<sup>264</sup>

Sin embargo, los tepoztecos sufrirían otro revés, esta vez por sus aliados liberales, durante 1856, luego del triunfo de la Revolución de Ayutla, después de combatir el levantamiento conservador liderado por Juan Vicario, que peleaba por asuntos de la desamortización que afectaban los bienes de la Iglesia.<sup>265</sup> Dicha rebelión se articuló en torno al Plan de Zacapoaxtla comandado por Francisco Ortega, a la que Juan Álvarez y la Guardia Nacional

---

<sup>262</sup> Mario Martínez Sánchez, *El Gral. Leobardo...Op. Cit.*, p. 29.

<sup>263</sup> Florencia Mallon, *Campesino y nación...Op. Cit.*, p. 326; Leticia Reina, *Las rebeliones...Op. Cit.*, pp. 157-177; Irving Reynoso Jaime, "Dos proyectos...", *Op. Cit.*, pp. 41-51.

<sup>264</sup> Leticia Reina, *Las rebeliones...Op. Cit.*, p. 159.

<sup>265</sup> Carlos Barreto Zamudio, "'Gavillas de ladrones religioneros'. La crisis del conflicto religioso en la región de Morelos, 1856-1861", en Carlos Barreto Zamudio, Amílcar Carpio Pérez, Armando Josué López Benítez y Luis Francisco Rivero Zambrano (coordinadores), *Op. Cit.*, p. 84.



fueron enviados a combatir, no obstante, el regreso a sus localidades fue rápido, y de inmediato apoyando a los campesinos volvían a la quema de plantaciones cañeras, como lo fue Atlahuayán y Santa Inés. Rápidamente, el presidente Ignacio Comonfort, presionado por los hacendados solicitó castigo ejemplar para los participantes, entonces los pobladores pertenecientes a la Guardia Nacional de Tepoztlán fueron los castigados.<sup>266</sup> Así, se dio una invasión al pueblo, por parte de los antiguos aliados que no respetaron a las autoridades locales, por lo tanto, el teniente Justo Sánchez, fue sacado de su casa luego de ser saqueada junto a otras más. Igualmente, el alcalde Pascual Rojas, se quejaba que desde que los soldados entraron al pueblo, comenzaron a buscar a los miembros de la Guardia Nacional en sus casas, alarmando a la población y causando uno que otro tiroteo, con ese pretexto, el propio Justo Sánchez fue asesinado.<sup>267</sup> Desde entonces, los pobladores de Tepoztlán entendieron que también podían echar mano del apoyo conservador, si se daban las circunstancias, sin que eso exigiera una compenetración ideológica.

Otro problema grave, en este periodo, se dio con la banda de bandidos los Plateados, liderados por los hermanos Eugenio y Salmé Plasencia, un grupo que sin abandonar su participación como guerrilleros liberales, hicieron del robo en camino, el plagio, la venta de protección y el abigeato sus principales actividades.<sup>268</sup> Salomé Plasencia además de sus actividades delictivas fungía como representante político de la comunidad vecina de Yautepec, bajo su mando, en febrero de 1862, los Plateados hicieron una incursión violenta sobre Tepoztlán, tal como lo hicieran los soldados de la Guardia Nacional años antes, con el pretexto de que en dicho lugar se dio la muerte de uno de sus integrantes. En represalia se llevaba a cabo la irrupción, a pesar de ello, en realidad se dio la expulsión de los bandidos, por parte de los pobladores tepoztecos, que atendieron el llamado de los notables de la localidad. Dichos acontecimientos trajeron serias consecuencias a nivel regional, pues se deterioraron las relaciones económicas con Yautepec, debido a que, además, se tomó en consideración el asesinato del tepozteco José María Lara, que había sido nombrado como autoridad en Yautepec, sustituyendo a Plasencia cuando las autoridades centrales se enteraron de sus actividades delictivas. En consecuencia, se dio paso a un bloqueo

---

<sup>266</sup> Florencia Mallon, *“Los campesinos...”*, Op. Cit., pp. 70-74.

<sup>267</sup> *Ibíd.*, pp. 74-75.

<sup>268</sup> Carlos Barreto Zamudio, *Rebeldes y bandoleros...Op. Cit.*, p. 152.

económico en conjunto con Tlayacapan y Totolapan que se negaron a llevar a cabo cualquier tipo de intercambio comercial con los yauztequenses.<sup>269</sup>

En este tenor, los notables de Tepoztlán, enviaron una carta al recién llegado emperador Maximiliano, misma que mantenía un discurso de estilo conservador de tipo colonial, en el que le pedían justicia y justificaban la existencia del pueblo desde tiempos del Imperio Azteca, y solicitaban la restitución de tierras, que para este periodo estaban todavía en disputa con las haciendas de San Gaspar y de Oacalco, sin embargo, el propio Maximiliano, en enero de 1865, dio una resolución negativa, basándose en la ley de desamortización promovida por las Leyes de Reforma, misma que negaba los derechos en propiedad colectiva.<sup>270</sup> En tal respecto, considero que tras las difíciles circunstancias que mantenía la localidad, echaron mano de la resistencia cultural, que fortalecieron la vida comunitaria, apoyándose igualmente, de la información contenida en los Títulos Primordiales, de la tradición oral y a través de los mitos, dándose una refuncionalización del espacio, generando una nueva ritualidad que ampliará la identidad de la región, en relación con ello, argumenta Raúl Enríquez, “Uno de los elementos más importantes en el trayecto de este proceso social, es precisamente la construcción de narrativas en momentos de crisis y de incertidumbre social. Es en estos contextos de incertidumbre cuando los grupos sociales y los individuos apelan a un modelo previo que permita reorientar nuevamente su mundo de vida”.<sup>271</sup> Pasamos entonces al caso del Tepozteco y sus implicaciones rituales, como parte de ese proceso de relación con las entidades sagradas denominadas “aires”.

### 3.2. El culto al Tepozteco y los “aires”

Durante los años que continuaron a la recepción de los Títulos primordiales en 1853, los notables de la localidad, entre ellos, la familia Rojas, herederos de los gobernadores de la república de indios de Tepoztlán, se mantenían en la cúspide de la estructura social local, mismos que desde el siglo XVIII formaban parte del cacicazgo y gobierno de república

---

<sup>269</sup> Mario Casasús, *Ignacio Manuel Altamirano en Morelos (1853-1901)*, México, La Jornada Morelos/Libertad Bajo Palabra, 2015, pp. 33-36.

<sup>270</sup> Florencia Mallon, *Campesino y nación...Op. Cit.*, p. 299-300.

<sup>271</sup> Raúl Enríquez Valencia, “Memorias locales y la reinención de la tradición en el Estado de Morelos: siglo XIX”, en Rafael Pérez Taylor y Miguel Ángel Segundo Guzmán, *La construcción de la memoria en México*, México, UIA-UNAM (En prensa). Agradezco al Dr. Raúl Enríquez Valencia por su amabilidad y por las facilidades para acceder a su valioso artículo.

manteniéndose para este periodo como “gente de razón”. Debido a que las haciendas no tuvieron mayor injerencia en las elecciones de ayuntamientos en los Altos, particularmente en la municipalidad mencionada, es que estos personajes tuvieron un amplio margen de acción para tomar las riendas en los ámbitos político y económico en el municipio, ya que se recordará, desde la constitución de 1824, una de las características que debía de tener las autoridades locales es la saber leer y escribir.<sup>272</sup>

Es de notar, que al tener ascendencia tepozteca desde el periodo colonial, gozaban de legitimidad, que los nuevos ricos o “gente de razón” ajena a los pueblos no tenían; por lo tanto, su participación como notables se va a circunscribir tanto al ámbito local como regional. Particularmente en estos años resalta la presencia el mencionado José Guadalupe Rojas y su medio hermano Mariano Jacobo Rojas; el primero, era maestro, se le conoce como el “apóstol de la educación del municipio”, puesto que en diciembre de 1856 conformó una escuela para niños, complementando la obra en agosto de 1869 creó la escuela para adultos, además, Francisco Leyva, primer gobernador electo de Morelos, lo invitó a participar como secretario de educación pública, creando el Instituto Literario de Morelos en abril de 1871. Mientras que Mariano Jacobo, también fungía como maestro, periodista, museógrafo, fue miembro fundador de la Academia de la Lengua Náhuatl, autor de varias obras de literatura náhuatl: cantares, tragedias, historias, diccionarios etcétera; ambos con buen manejo de varios idiomas; pues además del español y náhuatl, dominaban el inglés y francés.<sup>273</sup>

Podríamos considerar que la familia Rojas, serán el equivalente tepozteco de Faustino Chimalpopoca de Tláhuac, personaje descendiente de la nobleza indígena de Texococo y Tláhuac, por tal razón, formaba parte del consejo de notables que apoyó el imperio de

---

<sup>272</sup> La presencia de la familia Rojas como parte de los notables de la localidad se observa durante la segunda mitad del siglo XVIII, en 1769, cuando el indio Manuel Jerónimo, que era tributario del Barrio de la Santísima Trinidad, se quejó ante las autoridades de Cuernavaca del gobernador de la república de indios de Tepoztlán, Francisco Rojas por la invasión y despojo de unas tierras, que llevaban por nombre “Tambuco”. Años más tarde, el mismo gobernador Rojas, junto con los representantes de los pueblos de San Juan Tlacotenco y Santa María Magdalena, se quejaron ante las autoridades de la jurisdicción de Cuernavaca sobre el intento de los pueblos de Santa Catarina [Zacatepec], San Andrés Tenextitla [de la Cal], Santiago y Santo Domingo Jocotitlán [Ocotitlán] de separarse de la cabecera, dados los abusos que el propio gobernador ejercía sobre las comunidades en cuestión. AGN, Tierras, Vol. 1939, Exp. 10; AGN, Tierras, Vol. 2904, Exp. 4, fojas 31-33.

<sup>273</sup> Miguel Salinas, *Op. Cit.*, pp. 138-140; Raúl Enríquez Valencia, “Memoria histórica...”, *Op. Cit.*, (en prensa).

Maximiliano, cercano a la elites regionales y nacionales, formó parte de la sección, de arqueología, etnología y lingüística de la Comisión Científica, Literaria y Artística y de la Comisión Científica Francesa. La importancia que tenía en Tláhuac era porque tradujo los Títulos Primordiales para apoyar a los pobladores para que pudieran disputar sus tierras y aguas de manera legal durante la aplicación de las leyes desamortizadoras.<sup>274</sup>

De esta forma, este pequeño grupo realizó una nueva interpretación del pasado prehispánico y colonial, con base en los mitos que eran parte de la idiosincrasia local y que indiscutiblemente tenían que ver con el territorio y su identidad cultural indígena, pero con una visión modernista, adaptada a las condiciones existentes hacia el exterior, por lo que la posesión de los Títulos Primordiales fue fundamental, en esta revalorización que hicieron de la cultura mesoamericana. Al respecto, Cecilio Robelo describió en 1885:

Abogados como J. M. Tapia y Aniceto Villamar, sacerdotes como Aristeo Rojas, pedagogos como Guadalupe rojas, que fundo *Xocoyotzin*, periódico para los niños, filólogos como J. de Jesús Quiroz, presidente de la sociedad “Citli” que tiene por objeto conservar en su pureza el idioma náhuatl; diputados al Congreso de la Unión, como Guadalupe y Venancio Rojas, todo eso ha producido el pueblo montañés.<sup>275</sup>

Este pequeño grupo de notables se vieron favorecidos por las acciones inmediatas tras la consolidación y aplicación de la ley de desamortización de bienes, pues se hicieron de algunas tierras que le pertenecían a la Iglesia en la zona. Factor exacerbó la desigualdad al interior, a causa de que controlaban al ayuntamiento cuyos funcionarios eran nombrados y otras más eran ellos mismos.<sup>276</sup> En este contexto a nivel local se configurarán dos rituales que paulatinamente serán más importantes de Tepoztlán, los cuales se relacionan

---

<sup>274</sup> Véase Baruc Martínez Díaz, *In Atl, In Tepetl...Op. Cit.*, pp. 257-277.

<sup>275</sup> Cecilio Robelo, *Revistas descriptivas del estado de Morelos, 1885*, Cuernavaca, Instituto Estatal de Documentación de Morelos (Cuadernos Históricos Morelenses), 1999, p. 88.

<sup>276</sup> Oscar Lewis, *Tepoztlán un pueblo de México*, México, Editorial Joaquín Mortiz, Traducción de Lauro J. Zavala, Tercera edición, 1976, pp. 72. En un fantástico testimonio compilado por Mario Martínez, la señora, Celia Conde Cabrera, recuerda el testimonio que le fue legado por su suegro, Ladislao Demesa Rendón, “Decía que aquí en Tepoztlán, las mejores tierras, que eran las de todo lo que ahora es el valle, también las del rumbo de *Tlaxomolco*, estaban en manos de los caciques tepoztecos y que por igual apenas y dejaban sembrar el *Tlacolol* ¡y a veces ni eso! Sabía que en los terrenos de la Hacienda de Oacalco la situación era la misma y que por eso mucha gente estaba inconforme porque no tenía de donde sacar para su propio alimento, además de que nomás puro trabajo y nada de buenos sueldos. Celia Conde Cabrera, “¡Seguimos en la lucha, mi general zapata!”, en Mario Martínez Sánchez (compilador), *Tepoztlán... Op. Cit.*, p. 53.

íntimamente entre sí. Uno es el Reto al Tepozteco es llevado a cabo durante los festejos de la Virgen de la Natividad, santa patrona de la localidad, el segundo es la danza del “brinco” del chinelo en el marco de la fiesta de carnaval, ambos poseen origen simbólico similar pero tendrán un nivel distinto de repercusiones a nivel regional. En ambos casos precisar el año de inicio es complicado debido a que las fuentes no permiten establecer una fecha exacta, pues se trata de rituales en los que intervienen los mitos locales-regionales y la cosmovisión; es evidente que se trata de un proceso de larga duración, por lo que es preciso detectar las condiciones en las que aparecen, no obstante, se puede realizar una estimación de acuerdo a los primeros registros que hablan sobre su realización y sus implicaciones a nivel comunitario.

### 3.2.1. El Tepozteco

Para poder abordar el Reto al Tepozteco y sus implicaciones en la comunidad de Tepoztlán, es necesario contextualizar, tomar algunos datos sobre sus inicios y las implicaciones que tenía el personaje en la comunidad. Raúl Enríquez sugiere que la personificación posiblemente comenzó de la mano de los notables-intelectuales, debido a que tiene un fondo literario de una danza y representación teatral en náhuatl, que conmemora la conversión al cristianismo del señor de Tepoztlán; fijando la posible fecha de 1880.<sup>277</sup> Desde su parecer, los diálogos al ser escritos requerían de un amplio conocimiento del pasado prehispánico y colonial en donde se acentúa la memoria social del grupo dominante a nivel local.<sup>278</sup> Coincidimos con la postura del autor, no obstante, el Reto al Tepozteco, parece haber alcanzado en pocos años gran popularidad y parece enmarcarse en una serie de representaciones, dramas-danzas-rituales que se realizaron a lo largo del territorio morelense durante la segunda mitad del siglo XIX, la cuales eran ofrendas para las entidades sagradas ya fueran en honor a los santos o a los “aires”. Entre las representaciones más importantes a nivel regional en Morelos encontramos: las danzas de *tecuanes*, *vaqueros* y la loa a Agustín Lorenzo, mismas que se abordarán en los siguientes capítulos. No obstante, es de hacer notar que todas comparten un simbolismo similar, que

---

<sup>277</sup> Raúl Enríquez Valencia, “Conquista y construcción alegórica de la historia cristiana en Tepoztlán Morelos: siglos XVI-XIX”, in *Religioni e Società. Rivista di scienze sociali della religione*, Año XXX, N. 82, Maggio-Agosto, 2015, pp. 98-102.

<sup>278</sup> Raúl Enríquez Valencia, “*Memorias locales...*”, *Op. Cit.*, (en prensa).

pone en juego las relaciones con lo sagrado y también se entreteje simbólicamente la liberación en contra del régimen de las haciendas.<sup>279</sup> En este punto, es pertinente recordar lo planteado por Claude Lévi-Strauss, cuando señala que, “el pensamiento mítico no es solamente prisionero de acontecimientos y de experiencias que dispone y redispone incansablemente para descubrirles un sentido; es también liberador, por la protesta que eleva”.<sup>280</sup>

De esta manera, para el año 1905 el propio Cecilio Robelo publicó el guión del Reto al Tepozteco, una versión bilingüe náhuatl-español en su famoso *Diccionario de mitología nahoa*,<sup>281</sup> y en 1907 lo volvería a transmitir, esta vez denominándolo como *Diálogo mexicano entre el Tepozteco y sus vasallos*.<sup>282</sup> Para los primeros años del siglo XX, la representación ya había alcanzado notoriedad, pues el conocido lingüista y funcionario deja al descubierto la participación popular al señalar: “Anualmente se celebra una fiesta en la que en la que se declama un diálogo en idioma náhuatl, entre el Tepoztécatl y sus vasallos, representando aquél por un indio que viste la librea del dios, y éstos por indios vestidos de macehuales”.<sup>283</sup> En ese mismo año un profesor adjunto de la materia de historia de la Escuela Nacional Preparatoria de nombre Manuel Miranda y Marrón, publicó una pequeña descripción sobre una visita que realizó al pueblo y el ascenso que realizó al antiguo *teocalli*, en el que narra lo siguiente: “Tepoztlán, [...], además de la parroquia actual, antigua iglesia de los dominicos, dedicada á la Natividad de la Virgen, titular del pueblo, en cuyo día hacen fiesta y baile imitativo de los antiguos tlahuicas”.<sup>284</sup> Otro testimonio recogido tempranamente posterior a la revolución, fue de Robert Redfield, quien en su trabajo de campo realizado entre 1927 y 1928, anotó qué ya se le denominaba *Altepeilhuitl*, que se traduce como la “fiesta del pueblo”, así, el antropólogo estadounidense señalaba al presenciar el Reto al Tepozteco de 1927:

Hoy es Altepe-ilhuitl ("fiesta del pueblo"), conmemorativa de El Tepozteco, el legendario rey epónimo de los tepoztecos en los días previos a la conquista. Los hombres promulgan la

---

<sup>279</sup> Véase Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes...Op. Cit.*, p. 241-262.

<sup>280</sup> Claude Lévi-Strauss, *La pensée...Op. Cit.*, p. 36.

<sup>281</sup> Cecilio Robelo, *Diccionario de mitología nahoa*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1905, pp. 526-332.

<sup>282</sup> Cecilio Robelo (paráfrasis), *Diálogo mexicano entre el Tepozteco y sus vasallos*. Cuernavaca, Tipografía “Cuauhnahuac”, Traducción de Bernardino J. de Quiroz, 1907.

<sup>283</sup> Cecilio Robelo, *Diccionario...Op. Cit.*, p. 527.

<sup>284</sup> Manuel Miranda y Marrón, *Una excursión a Tepoztlán. El teocalli de Ometochtli*, México, Imprenta del Gobierno Federal, 1905, p. 34.

defensa exitosa del templo en el acantilado contra las siete ciudades del valle que atacan. Al final de la tarde se construye una alta torre de madera en la plaza. Esto representa el *teocalli*. Arriba, un hombre que representa al Tepozteco y los demás toman parte en la pelea. Visten túnicas rojas y amarillas y tocados de plumas. Tocaron tambores y el *teponaztli*. Siete hombres, que viajan en siete burros, vienen a atacar al *teocalli* y son expulsados con flechas. El Tepozteco ofrece un desafío tradicional en náhuatl, y los atacantes responden con discursos similares.<sup>285</sup>

En este punto y con base en lo señalado, es pertinente expresar la siguiente pregunta ¿cuál es el papel que jugó el Tepozteco en el pensamiento de la población? Para responder el cuestionamiento, es menester señalar que consideramos que la figura del Tepozteco posiblemente tuvo una doble acepción que se terminaron fundiendo en el imaginario popular de la población. La primera, entre los notables lo consideraban como símbolo del pasado indígena reivindicado al convertirse al cristianismo y parte de la civilización occidental europea, según la educación que habían recibido, mientras que para el resto de la población que dependía básicamente de la agricultura de temporal, el Tepozteco era un entidad etérea e inmaterial que vivía en los cerros y que estaba en comunicación con ellos. Entonces, la representación del Reto se convertiría en una de esas vías de interlocución, estableciendo un nuevo pacto entre ambos, ya que por las propias características que le eran otorgadas: controlador de los fenómenos meteorológicos y dador de beneficios, tiene una clara presencia como “Dueño de del lugar”, siendo esta perspectiva la que tomamos en consideración.

Nuestra interpretación es que los notables-intelectuales tepoztecos, desde su perspectiva, buscaron cambiar la óptica que los pobladores supuestamente tenían sobre la entidad sobrehumana que ahí moraba, su pensamiento apegado más a un perfil occidental, ya no encajaba del todo con el del resto de la población, pues se refleja en el Diccionario del mencionado Cecilio Robelo, que “Durante siglos, después de la conquista, permaneció el templo abandonado y siendo objeto de espanto supersticioso para los moradores del pueblo, que apenas alzaban la vista para mirarlo, pues creían que el dios paseaba en aquellas alturas

---

<sup>285</sup> Robert Redfield, *Tepoztlán: a Mexican Village. A study of folk life*, Chicago, The University of Chicago Press, fourth impression, 1946, p. 123.

tomando diversas formas de fantasmas”.<sup>286</sup> El hecho que se consideraran “abandonadas” las ruinas y la demonización del Tepozteco, implicaba que conocieron el escrito que dejó fray Agustín Dávila Padilla, en el que señalaba la destrucción del ídolo de *Ome tochtli*, dios tutelar en el Tepoztlán prehispánico, a manos de Fray Domingo de la Anunciación en el siglo XVI, testimonio que registra:

Ay hijos míos; que os quitan de mis manos, y no puedo valeros. Ay miserables de vosotros, que os veo fuera de mis palacios y moradas. Oían estas voces los pobrecitos con grande temor y asombro; y veían al P. F. Domingo de la Anunciación, que como siervo de Dios entendía las cautelas del demonio; y como verdadero Padre daba consuelo a sus hijos. Decíales que el demonio tenía envidia del camino de salvación que ellos llevaban, y el [h]abía perdido; y procuraba con aquellos temores desaficionarlos del Evangelio, y volverlos a su idolatría; que se santiguasen cuando otra vez oyesen aquellas voces, y huiría el demonio de la señal de la Cruz.<sup>287</sup>

No obstante, la “idolatría”, no terminó a pesar de la evangelización, como observaría Hernando Ruiz de Alarcón en el periodo en que los pueblos comenzaban a consolidarse después de la segunda etapa de congregaciones en 1629, “en algunas partes se [h]a visto a[h]ora, y es que hacía en las cumbres de los cerros y lomas más altas, cuyos caminos vemos [h]oy tan señalados como si fuesen caminos para carrozas, [...], que suben derechos hacia lo alto, y van a parar a un montón de piedras o cerro de ellas donde ellos hacían su adoración, sacrificio y plegarias”.<sup>288</sup> Elemento que fue observado por el propio Cecilio Robelo cuando visitó Tepoztlán en 1885, señalaba; “En uno de estos cerros, acaso el más alto, y en su cima, hay un gran tumulto de mampostería muy antiguo, que llaman los naturales ‘Casa del Tepoxteco’. No pude averiguar lo que la tradición enseña acerca de este mo[mo]stle ó teocalli, ó lo que sea; pero si supe que los hijos del pueblo se resisten á que sea explorado y lo conservan religiosamente”.<sup>289</sup> Testimonio que no deja lugar a dudas que la entidad es dueña del cerro *Tlahuiltepec*, y que por otro lado, es falsa la idea de que el

---

<sup>286</sup> Cecilio Robelo, *Diccionario...Op. Cit.*, p. 527.

<sup>287</sup> Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de la orden de predicadores*, Bruselas, Casa de Iván de Meerbeque, 1625, pp. 617-618. La ortografía fue actualizada.

<sup>288</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España” en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, Primera época, (1877-1903), Tomo VI, 1900, p. 138.

<sup>289</sup> Cecilio Robelo, *Revistas...Op. Cit.*, p. 86.



templo haya sido descubierto en 1895, por el arquitecto Francisco Rodríguez, nativo de Tepoztlán, quien causó gran revuelo en el Congreso de Americanistas tras presentarse un avance preliminar de sus investigaciones sobre los “ignorados hipogeos de donde se ha sacado preciosos ídolos y piedras epigráficas”.<sup>290</sup>

Las exploraciones hechas al templo, dieron pie a la creación de un museo arqueológico en el mismo año, que fue enriquecido entre 1898 y 1899, debido al descubrimiento de varios monolitos en el solar del domicilio del señor Prisciliano Velázquez, según apareció la noticia en los diarios: “Uno de ellos representa el *Teocalli* que se conoce con el nombre de “La casa del Tepozteco” cuatro presentan ídolos y las demás piezas son trastos. Como todas las piezas son de importancia fueron conducidas al salón Museo con gran solemnidad; tocó la música y quemaron muchos cohetes”.<sup>291</sup> Igualmente, por mandato de Porfirio Díaz a través del Museo Nacional se intervino el área, y para 1896, además del ingeniero Rodríguez, fue visitado por Eduard Seler y Marchall Saville para llevar a cabo las exploraciones y acondicionamiento del lugar para la visita pública. Para 1900, Leopoldo Batres junto con Bernardino Verazaluce continuaron el acondicionamiento implementando la escalera y puente metálico para facilitar el ascenso.<sup>292</sup> Todo ello limitó la movilidad y acceso a los pobladores a su lugar sagrado, adicionalmente, en 1901, el propio Bernardino Verazaluce fue acreditado como el custodio de las ahora denominadas “ruinas del Tepozteco”,<sup>293</sup> heredando el cargo a su hijo Eduardo en 1905.<sup>294</sup> Dichos acontecimientos sin lugar a dudas, marcaron una transformación importante al interior de la comunidad, pues de inmediato despertó el interés de diversos científicos extranjeros que llegaron a estudiar o conocer el famoso *teocalli*, como el naturalista Hans Gadow en 1904, que hacía la observación, “el lugar fue no diré que descubierto, pero sí dado a conocer recientemente a los arqueólogos”.<sup>295</sup>

---

<sup>290</sup> *El Despertador*, 23 de septiembre de 1896.

<sup>291</sup> *La Voz de México*, 5 de octubre de 1899.

<sup>292</sup> Raúl Francisco González Quezada, “Política académica en la producción de zonas arqueológicas con visita pública en el estado de Morelos: más de un siglo de desencuentros en la cuenta pública local”, en *Boletín de Antropología Americana*, No. 47, enero 2011- diciembre 2012, p. 551.

<sup>293</sup> AGN, Instrucción Pública y Bellas Artes, Caja 151, Exp. 2.

<sup>294</sup> AGN, Instrucción Pública y Bellas Artes, Caja 150, Exp. 3.

<sup>295</sup> Hans Gadow, *Viajes de un naturalista por el sur de México*, México, Fondo de Cultura Económica, Traducción de Teresa Moreno, 2011, p. 261.

Con todos los acontecimientos narrados, parece pertinente señalar que los intelectuales de Tepoztlán, desde su perspectiva, buscaron eliminar esa idolatría decimonónica sustituyendo a la entidad del cerro, por un héroe local a través de la creación del “Reto al Tepozteco”, teniendo como sustento histórico los Títulos Primordiales solicitados décadas antes y la historia que se estaba construyendo con las exploraciones arqueológicas en el ya famoso *momoxtle*, “La casa de Tepozteco”, que al ser expropiado su lugar sagrado, tomaron la figura del Tepozteco para resistir los embates externos. Así la representación del Reto es una forma de resacralizar el espacio que les fue arrebatado, generando un fuerte vínculo comunitario, elemento que sin lugar a dudas fortificó la identidad al interior para hacer frente a los momentos más álgidos de la disputa territorial, particularmente contra la hacienda de Oacalco. El resultado fue positivo, el común del pueblo lo aceptó y adoptó, agregándolo a su sentido cosmológico apegado a su calidad de *ehcacuatl* o aire. Así el Reto, fue la nueva ofrenda que debía dársele al “aire”, tras no poder llevarla directamente al antiguo *momoxtle* convertido en ruinas arqueológicas.

Para aclarar el punto, retornamos al *Diálogo del Tepozteco y sus vasallos*, citamos la primera línea de la participación del señor de Cuauhnáhuac -el diálogo es repetido por los tres señores restantes cambiando solo el nombre de la localidad que representa-, que iniciaba de la siguiente manera: “*Ehecatepetlicpac chane temollo Cuaunnahuac*”, la oración fue traducida por Bernardino de Quiroz en el mismo texto como: “Habitante del cerro eres buscado por Cuernavaca”.<sup>296</sup> Otra de las acepciones del término *chane*, además de habitante, según Fray Alonso de Molina, es la de Dueño de casa, es decir, en el diálogo, hay una referencia a la posesión del cerro del aire (*Ehecatepetl*), de donde según la tradición local, tuvo su origen debido a que su padre Ehécatl moraba en tal espacio.<sup>297</sup> Lo anterior trae a colación otro aspecto mítico según la concepción de los habitantes de Tepoztlán, como recordó don Juan Zenón Rodríguez (Pedro Martínez), “En ese tiempo, cuando era yo niño oí la historia del Azteca [Tepozteco]: Que había una señorita, indita ¿verdad? Y señorita como era tuvo una cría, pero del aire. Así supe yo, que era de aire”.<sup>298</sup> Mientras que Ángel Zúñiga Navarrete evocaba: “El Rey Tepozteco más que hombre era aire, porque

---

<sup>296</sup> Cecilio Robelo, *Diccionario...Op. Cit.*, pp. 527-528.

<sup>297</sup> Alonso de Molina, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Puebla, Talleres de Imprenta, Encuadernación y Rayado "El Escritorio", 1912, p. 136.

<sup>298</sup> Oscar Lewis, *Pedro Martínez...Op. Cit.*, p. 10.

según se sabe, fue hijo del extraño personaje que habita las entrañas del gran acantilado *Ehecatepetl*.<sup>299</sup> El acontecimiento se suscitó de la siguiente manera,

Como en todos los pueblos existen familias privilegiadas que siempre se encuentran en primer orden para todo, así mismo [en Tepoztlán] figuraba en primer término, un matrimonio que tenía una hija casi con el linaje de princesa, [...]. Esta única hija había tomado la costumbre de que diariamente tenía que bañarse en el caprichoso y ondulante arroyo de *Tlaltlacualoyan*, y precisamente donde dominaba con la vista el majestuoso e imponente *Ehecatepetl*. En su rutinario baño [...], se notaba que desprendiéndose del Cerro del Aire, bajaba en vertiginoso vuelo un pajarillo de color rojo, el cual posándose cerca del arroyo, acompañaba a la princesa durante su baño [...]. Cuando ya se había hecho costumbre, en cierta ocasión, después de deleitar con sus trinos este pajarillo dejó caerle una de sus plumas a la princesa, esto le llamó completamente la atención y después en sus delicadas manos, se la colocó en la cabeza como complemento de las demás flores que cortara en su andar hasta el caprichoso río, único testigo de los goces de aquel rojo pajarillo.<sup>300</sup>

En el testimonio sale a relucir la importancia del paisaje, concebido como espacio sagrado, en donde el agua y los cerros tienen un papel preponderante en el imaginario de la localidad, así la geografía de los Altos, permitió que existiera una continuidad cultural en la percepción del espacio. En este sentido, con respecto al paisaje, Johanna Broda y Alejandro Robles nos recuerdan que Tepoztlán, “es una zona de recarga de acuíferos. También aquí los habitantes perciben los procesos de infiltración del agua a través de los resumideros, es decir, puntos, donde el agua se introduce a la tierra. [...]. Aquí la acción de la erosión esculpió vistosamente los cerros de Tepoztlán abriendo profundas barrancas, grietas y levantando grandes paredes de roca”.<sup>301</sup> Igualmente, la cadena montañosa que rodea a la localidad está distribuida de la siguiente forma: al norte, de oeste a este, se encuentran los cerros *Cuauhtepec*, *Chicomoclotl*, *Tepuztecatl*, *Tlahuiltepec*, *Ehecatepetl* y *Ozomaquila*;

---

<sup>299</sup> Ángel Zúñiga Navarrete, *Las tierras y montañas de Tepoztlán, Mor.*, Tepoztlán, Edición del autor, 1996, p. 32.

<sup>300</sup> Ángel Zúñiga Navarrete, *Breve historia y narraciones Tepoztecas*, Tepoztlán, Edición del autor, Decimoprimer edición, 2013, pp. 44-45.

<sup>301</sup> Johanna Broda y Alejandro Robles, “De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán” en Johanna Broda y Catherine Good Eshelman (coordinadoras), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas*, UNAM/INAH, 2004, pp. 271 y 273.

mientras que en sur de oeste a este, *Chalchiuhtepetl*, *Cacalotepetl*, *Ecauhtlan*, *Yohualinchan* y *Huilotepec*.<sup>302</sup>

Hoy sabemos que *Ome Toxhtli*, deidad tutelar del Tepoztlán prehispánico, cuya advocación era el pulque, pertenece a un grupo importante de dioses de la vegetación y la fertilidad agrícola detrás de las deidades del maíz, pues el maguey, tenía una gran importancia, no sólo por el pulque que se fabricaba de él, sino también por los muchos usos industriales para los que servían las hojas y espinas de la planta.<sup>303</sup> A estos dioses se les denominaba colectivamente *Centzon Totochtin* o cuatrocientos conejos, nombre asociado a los montes, así *Tepuztecatl*, como gentilicio (el de Tepoztlán) era uno de esos conejos, que fungían con un carácter análogo con los *tlaloques* como los otorgadores de la lluvia.<sup>304</sup> De esta forma la geografía y el clima, fueron importantes en la construcción de diversos mitos que ostentarían relación con la deidad creadora y refundadora del pueblo. Por su parte, Gordon Brotherston ha nombrado estos mitos, como las cuatro vidas del Tepozteco, clasificándolos de la siguiente manera; a) *el que bebió en Chichinautzin* (volcán); b) *el que triunfó en Xochicalco*; c) *el que trabajó en México-Tenochtitlán*; d) *el que propagó la fe*.<sup>305</sup> No corresponde, hacer una descripción de cada una de las versiones históricas que denominó el autor, pues para la población de Tepoztlán eran una sola, todas en conjunto, sin embargo, es importante señalar que de la última se desprende del Reto al Tepozteco.<sup>306</sup> Es la historia sobre el último gobernante prehispánico de la localidad de nombre *Cihtli*, que fue bautizado por fray Domingo de la Anunciación en el manantial de *Axitla*, al pie del cerro *Tlahuiltepec* y del antiguo templo precolombino, que es el mismo lugar donde fue concebido por la pluma del ave -sobre este punto regresaremos líneas abajo-.

---

<sup>302</sup> Druzo Maldonado Jiménez, *Deidades...Op. Cit.*, p. 89.

<sup>303</sup> Johanna Broda, *Las fiestas...*, *Op. Cit.*, p. 263.

<sup>304</sup> Druzo Maldonado Jiménez, *Deidades...Op. Cit.*, p. 98.

<sup>305</sup> Gordon Brotherston, "Las cuatro vidas del Tepozteco", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 22, 1995, pp. 186-201.

<sup>306</sup> Para profundizar sobre las diferentes vidas del Tepozteco y la temporalidad de las fuentes en cada una de las versiones que van desde los vestigios arqueológicos hasta la tradición oral, véase Margarita Vargas-Betancourt, "Legend of the Tepozteco: *Popol Vuh* and Catholic mythology", in *Human Mosaic*, Vol. 35, no. 1, 2004, pp. 41-49; Margarita Vargas-Betancourt, "Continuity and Transformation in Central Mexico: 'The Legend of Tepozteco' and the People of Tepoztlán", in *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, Vol. 25, 2015, pp. 50-58.

La parte más importante de la representación es el encuentro con los señores de Cuernavaca, Yautepec, Tlayacapan y Oaxtepec, que al ser desafiado, éste los convence de su nueva fe, además de ser adoptado por la Virgen de la Natividad como su hijo.<sup>307</sup> En este punto, es necesario especificar algunos aspectos que relacionan invariablemente al Tepozteco con su calidad de “aire”, su vínculo con el ciclo agrícola y sus atribuciones con el control de los fenómenos meteorológicos, consolidándose como un ritual sincrético. El culto al viento y al agua, es de largo aliento en Tepoztlán, Johanna Broda y Alejandro Robles manifestaron una hipótesis que remitía al culto a Quetzalcóatl en su advocación de dios del viento en la sierra de Tepoztlán.<sup>308</sup> Aspecto que La hipótesis es sugerente si consideramos ciertos hallazgos, como el ocurrido en el domicilio particular del señor Prisciliano Velázquez colocadas en el Museo:

En el armario de mano derecha hay un *toponaxtle*, todo de madera, con la figura de un danzante perfectamente tallado. Muy abundantes son las figuras, ya pequeñas, ya grandes, de *Chalchiuhtlicue*, Diosa del Agua. En el fondo, en otro armario, hay varias figuras pequeñas, entre las que es notable una de diorita, perfectamente pulida [...]. Hacia la mano izquierda, entrando, hay una figura del dios *Quetzalcóatl*, que es una serpiente plumígera [*sic*] enroscada, con sus evoluciones perfectamente definidas y su lengua bífida.<sup>309</sup>

La asociación de *Chalchiuhtlicue* y *Quetzalcóatl* remite a la antigua festividad prehispánica de *Atlahualco*, correspondiente al primer mes del calendario mexica (entre febrero y marzo), en la que se llevaba a cabo una festividad en honor a ambas deidades, en conjunto también con los *tlaloques*, en la que se les solicitaba agua, por medio del sacrificio de infantes.<sup>310</sup> Festividad que en Tepoztlán parece que fue sustituida por el carnaval, en el que el simbolismo del viento sale a relucir y la petición de lluvias se puso de manifiesto en la configuración del “brinco” del chinelo, como se explica adelante. Por otro lado, en las primeras exploraciones realizadas por el ingeniero Francisco Domínguez, el supuesto descubridor de las ruinas del antiguo *teocalli*, encontró, según el testimonio de Miguel Salinas, “allí se ven grecas como las que hay en los Palacios de Mitla, muros pintados y cubiertos de rojo, de azul, de amarillo y de negro; y en [el] todo decorado que se conserva,

---

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>308</sup> Johanna Broda y Alejandro Robles, *Op. Cit.*, p. 285.

<sup>309</sup> Manuel Miranda y Marrón, *Op. Cit.*, p. 25.

<sup>310</sup> Bernardino de Sahagún, *Op. Cit.*, p. 75.

se nota gran esmero, habilidad y gusto en la ejecución de la obra”.<sup>311</sup> Según las observaciones de Eduard Seler y Gordon Brotherston, el templo contenía complejas inscripciones representaban el calendario mexica, sobresaliendo las que eran dedicadas a los cuatrocientos conejos del pulque y por ende a los bastos cerros que rodean Tepoztlán, además diversas deidades femeninas de la fertilidad, y que como se ha señalado, todas en conjunto mantenían una estrecha relación.<sup>312</sup> Por otro lado, las famosas grecas mencionadas por Miguel Salinas que se encuentran en Mitla, son escalonadas, en espiral y en zigzag, mismas que remiten simbólicamente al viento y al huracán, pues, “la espiral, es el viento, la masa conoide o piramidal es la tromba, el zigzag es el rayo, la escalera unida es la montaña o la nube, y la abertura es probablemente la boca de la caverna de los vientos.”<sup>313</sup> Con ello la presencia del viento como deidad en el Tepoztlán prehispánico cobra relevancia.

Así, podemos establecer que el viento, como entidad sagrada continuó durante el periodo colonial y tuvo una revitalización en la segunda mitad del siglo XIX, siendo representada por el Tepozteco, y de acuerdo a sus características es parte del complejo que Baruc Martínez denominó los *ehecatl*, las cuales, como se ha visto, clasificó en cuatro tipos, a) Culebras de agua o *ehcacuatl*; b) Sirenas o *michciuatl*, c) Airecitos o *ahuatoton* y; d) La Llorona *atlanchaneh (chocani)*.<sup>314</sup> Si bien, todas son importantes, ahora nos concentramos en las Culebras de agua, conocidas por generar variaciones atmosféricas. Eran formaciones verticales de nubes que tenían la forma de culebra y que parecía que se extendían desde el cielo hasta la tierra, o hasta el agua terrestre (remolinos), pero que podían transmutar su apariencia como si fuesen simples seres humanos, tenían relación con el agua en el marco de la cosmovisión mesoamericana: las nubes, los manantiales, los puentes, los cerros y las cuevas.<sup>315</sup> Las *ehcacuatl*, también eran conocidas como “mangas de agua”, y su relación con la meteorología se manifiesta porque eran una de las grandes preocupaciones debido a la destrucción que generaban, como ejemplo, citamos lo sucedido en junio de 1897, en Cocotitlán, comunidad sujeta a Tepoztlán:

---

<sup>311</sup> Miguel Salinas, *Op. Cit.*, p. 152.

<sup>312</sup> Gordon Brotherston, “Los textos calendáricos inscritos en el templo del Tepozteco”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 28, 1998, pp. 77-97.

<sup>313</sup> Fernando Ortiz, *El huracán. Su mitología y sus símbolos*, México, Fondo de Cultura Económica, Segunda edición, 2005, pp. 185-186.

<sup>314</sup> Baruc Martínez Díaz, *In Atl, In Tepetl...Op. Cit.*, pp. 192-198.

<sup>315</sup> *Ibid.*, pp. 192-193.

He aquí las pérdidas ocasionadas [*sic*] en el pueblo de Santo Domingo [Ocotitlán], perteneciente al Estado de Morelos, por la terrible inundación causada por una fuerte manga de agua que cayó últimamente en el cerro de Otlayuca: Fueron destruidas, según informes oficiales más de 50 casas, perecieron seis adultos y 11 niños y resultaron heridos y contusos unos veinte vecinos. Las pérdidas materiales se estiman en 800 pesos. He aquí la noticia pormenorizada de esas pérdidas, 38 casas de zacate y tejamanil, 50 cargas de maíz, 25 pesos de mercancías de una cantina, un toro, dos burros y dos cargas de frijol.<sup>316</sup>

En cuanto a la trasmutación de las Culebras de agua en personas, en la región morelense son muchas, precisamente el Tepozteco es la representación misma, según lo recordaba Ángel Zúñiga: “Algunas personas lo han visto cuando baja del cerro muy de mañana, les platica que va al pueblo a ver a su madre que allá vive y ha habido ocasión que es el ocho de septiembre a quienes se les aparece [*sic*]”.<sup>317</sup> Entonces, la idea del Tepozteco designa varias entidades; se refiere a Tepoztécatl el dios pulque cuyo templo está en la cima de una de las montañas, pero también denota la montaña misma, además, representa el carácter mítico que aparece en diferentes versiones en la localidad.<sup>318</sup> Su presencia tenía significación como “Dueño del lugar”, entidad sagrada, custodio del lugar, un “aire” o Culebra de agua con la capacidad de controlar y manejar los fenómenos atmosféricos en beneficio de la comunidad, siempre y cuando hubiera una relación de reciprocidad a través de ofrendas y el nuevo pacto que representó la realización de la personificación del Reto al Tepozteco en el marco de la fiesta patronal de la Virgen de la Natividad.

### 3.2.2. El Reto al Tepozteco

Para comenzar este apartado, es necesario plantear una nueva pregunta, ¿cuál es el sentido de la representación del Reto al Tepozteco? En tal aspecto, es necesario recordar algunas características de carácter técnico, en principio, hay que mencionar que durante la segunda mitad del siglo XIX, Tepoztlán mantenía una necesidad imperiosa de la lluvia de temporal, debido a la poca cantidad de tierras factible de ser usada en beneficio propio, y la pocas tierras cultivables habían estado en disputa con la hacienda de Oacalco, mientras otra parte había sido acaparada por la “gente de razón” o notables locales, de tal modo que la opción

---

<sup>316</sup> *La Voz de México*, 16 de junio de 1897.

<sup>317</sup> Ángel Zúñiga Navarrete, *Las tierras...Op. Cit.*, p. 32.

<sup>318</sup> Margarita Vargas-Betancourt, “*Legend...*”, *Op. Cit.*, p. 41.

fue la siembra en las laderas de los cerros mediante el *tlacolol* o alquilarse en la haciendas que se encontraban lejanas a la población.<sup>319</sup> Además, se producían frutas locales que se intercambiaban en los mercados y ferias regionales que también formaban parte del ciclo ritual-festivo de la localidad, según se recuerda: “había muchas variedades de árboles frutales, como el zapote negro, el mango, el mamey, el aguacate, los limoneros, el café, y los pies de plátano, se sembraba con mucha hortaliza que se consumía aquí en Tepoztlán, durante toda la cuaresma.”<sup>320</sup> De esta forma, la agricultura y la recolección de frutos eran la actividad principal para la mayoría de la población, tal como lo encontraría en 1880, el obispo Fortino Hipólito Vera mediante su famoso censo, “La agricultura es el principal y casi único ramo de que subsisten estos habitantes, siendo muy pocos los que viven del comercio de mercería que venden en el Sur”.<sup>321</sup>

Entonces, la producción de maíz y derivados junto a la creación de los de maguey fueron las actividades completarias en la vida económica de Tepoztlán, aspecto que fue refrendado por el citado Manuel Miranda en 1905: “La industria principal, actualmente, es la confección de reatas de lazar, sacando la fibra de un maguey pequeño, que brota en los alrededores. Su comercio principal es la compra y reventa de la fruta de los lugares más productores del Estado”.<sup>322</sup> Cuestión que invariablemente nos remite a la concepción de temporalidad mesoamericana, la estación de lluvias (*Xopan*) y la estación de secas (*Tonalco*). Donde el maguey tiene un sentido intrínsecamente relacionado con la agricultura de temporal, los cerros estaban también vinculados debido a que es cuando los magueyes son trasplantados y después de su cosecha, se arreglan los bordes de los terrenos donde están empotrados. Igualmente, su cultivo prolifera en la estación seca, sobretodo en la terracería donde se planta para evitar la erosión del suelo, siendo este periodo el momento cuando se da el mejor pulque, el maguey con sus múltiples usos ha sido un símbolo de la fertilidad.<sup>323</sup> A partir de ese binomio en Tepoztlán del cultivo de maíz y derivados con el

---

<sup>319</sup> Oscar Lewis, *Tepoztlán...Op. Cit.*, pp. 72-73; Mario Martínez Sánchez, *Op. Cit.*, p. 29-33.

<sup>320</sup> Ángel Zúñiga Navarrete, *Las tierras...Op. Cit.*, pp. 62-63.

<sup>321</sup> Fortino Hipólito Vera, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística del Arzobispado del mismo nombre*, Amecameca, Imprenta del “Colegio Católico”, 1880, p. 148.

<sup>322</sup> Manuel Miranda y Marrón, *Op. Cit.*, p. 39.

<sup>323</sup> Johanna Broda, “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexicana”, en Johanna Broda y Catherine Good Eshelman (coordinadoras), *Op. Cit.*, p. 53.



maguey, el clima y los fenómenos atmosféricos fueron una constante en el pensamiento de los pobladores.

Paralelamente a la consolidación del Reto al Tepozteco, a nivel local también se afianzaba la danza del “brinco” del chinelo, en el marco del carnaval, lo que nos permite nuevamente ligar ambos aspectos, con el ciclo agrícola; mientras que en la fiesta carnavalesca se ofrecía la danza para solicitar lluvia a los “aires”, en la fiesta patronal se solicitaba a la mismas entidades los mantenimientos de la milpa que está en pleno desarrollo. Entonces es menester considerar al Reto al Tepozteco como un ritual de mantenimientos, es decir, su fin, es el control del temporal para evitar la destrucción de los brotes de la milpa, que en septiembre, cuando se realiza el ritual, están bastante crecidos. La relación con el clima es indudable, tal como señalara Ángel Zúñiga, remarcando la importancia del pacto de reciprocidad:

Se dice que ahí donde se encuentra la morada del padre del que fue el Rey de Tepoztlán, ósea el Rey Tepozteco no queda conforme con las representaciones que se le hacen el día ocho de septiembre, día de la Natividad de la Virgen y a quien el Tepozteco adoptó como madre, se queja con su padre *Ehécatl* que, para complacer a su hijo único, el consentido, deja venir unos fuertes ventarrones que perjudican el vecindario en el sentido de que tira la fruta, arrasa con las siembras y en ocasiones hasta los árboles enteros son derribados.<sup>324</sup>

En cuanto a la organización del Reto al Tepozteco, si bien las fuentes son limitadas, podemos hacer una equivalencia con su paralelo, el “brinco” del chinelo, sabemos que son rituales más bien de tipo secular, es decir, que no había injerencia directa del cura local. El Reto, es una ceremonia que se agregó a la fiesta de la Virgen de la Natividad, siendo una actividad de las muchas que se realizaban a la par, pero debido a su importancia simbólica para la población, inferimos, que se convirtió rápidamente en un elemento imprescindible, por lo que de inmediato la distribución en cuanto a las implicaciones que se requerían, fue necesaria entre los siete barrios existentes hasta entonces: la Santísima Trinidad, San Miguel, Santo Domingo, Santa Cruz, San Sebastián, San Pedro y los Reyes (el barrio de San José es posterior), seguramente para cubrir los gastos en conjunto de la fiesta.

---

<sup>324</sup> Ángel Zúñiga Navarrete, *Las tierras...Op. Cit.*, p. 91.

En su ejecución, el Reto al Tepozteco estaba limitado a ciertos personajes, como era la costumbre en la época, debía de pasar por el sistema de cargos para poder seguir participando y acrecentando su prestigio y ascenso social. Pero primordialmente debía tener una característica fundamental, para explicarla retomamos el concepto del “gusto” formulado Miguel Morayta, que implica las ganas de colaborar en la vida comunitaria sin importar si las actividades son de carácter religioso, político o cualquier otra actividad secular, en palabras del autor, “a algunos se les desarrolla la afición por los toros a otros por las danzas, a otros más por la música, [...] pero en general ‘el gusto’ expresa el deseo de participar en algún tipo de acción en la vida ceremonial de las comunidades. Se danza por ‘gusto’, se monta por ‘gusto’, [...] se coopera con trabajo, dinero o especie por ‘gusto’”.<sup>325</sup> En este sentido, es importante destacar que los gastos todavía durante la primera mitad del siglo XX recaían en la población, pues las personas que participarían en la representación pasaban por las casas a solicitar cooperación para los sufragar los costes tanto de los vestuarios,<sup>326</sup> y como es de suponerse del material que se necesitaba para realizar la réplica del *teocalli* del Tepozteco.

Desde el siglo XX para dar inicio al Reto, la gente de Tepoztlán sube a la cumbre a solicitar al Tepozteco que no llueva y que todo salga bien, llevándole un ofrenda en comida, que muy posiblemente date de la década de los años veinte, del mencionado siglo, ya que Ángel Zúñiga que nació en 30 de septiembre de 1919, recuerda:

Hace años, cuando [...] ya tenía uso de razón salió la narración de doña Apolonia, digna de respeto y veracidad que contaba con 90 años de edad, del barrio de Santa Cruz; caminando lentamente [...], en un callejón del mismo barrio, fue interrumpida en su andar por un apuesto joven de tez morena, con su vestido a la usanza azteca y le dijo: “-Quiero que lleven a mi casa, allá en el cerro, mole verde con tamales y que vayan muchas gentes, porque quiero ver reunidos a mis queridos hijos que no los he abandonado, ni abandonaré mientras exista mi querido pueblo”.<sup>327</sup>

---

<sup>325</sup> Luis Miguel Morayta Mendoza, *Los toros una tradición compartida de gusto y reciprocidad de los campesinos morelenses*, México, CONACULTA/INAH, Colección Divulgación, 1992, p.20.

<sup>326</sup> Véase Natalia Montes Marín, *Actualidad de las chirimías en Tepoztlán, Morelos. Una tradición sonora incorporada en diversas prácticas socio-religiosas*, México, Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa, 2018, p. 50.

<sup>327</sup> Ángel Zúñiga Navarrete, *Breve...Op. Cit.*, p. 70.

Lo señalado enmarca la ofrenda que se ponía en vísperas de dar comienzo la representación, y que muy posiblemente se ponía en honor del Tepozteco antes de 1895, ya que como hemos visto, a partir de ese año el acceso para la gente local era limitado, dificultando la realización de rituales. En cuanto a la representación se realizaba el mito *del que propagó la fe* -de acuerdo a la clasificación formulada por Gordon Brotherson-, daba inicio con el bautizo de *Cihltli*, el Tepozteco el 8 de septiembre de 1838. Para aclarar ese punto, retomamos la narración de Juan Zenón Rodríguez: “Vinieron los españoles y lo conquistaron. Él como era inteligente, entendió todo lo que le decían. Entonces éste se convirtió en ser católico”.<sup>328</sup> En contraste, Ángel Zúñiga recordaba:

Aceptó la conversión [...] en el lugar llamado *Tlacualoyan* (“lugar donde come”). El señor de Tepoztlán fue bautizado por fray Domingo de la Anunciación en compañía de algunos lugareños, que siguieron el ejemplo de su Rey y Señor en tanto que otros se fueron a los cerros para oír el bautizo reconoció desde esa fecha el Rey Tepozteco, reconoció como su madre a la Virgen de la Natividad.<sup>329</sup>

Es interesante resaltar la particular forma en que se concebía la cristianización del Tepozteco, y con ello se convirtió en un personaje benefactor para Tepoztlán, al defender la nueva fe convirtiéndose a su vez en un intermediario entre el hombre y otras entidades más poderosas, como la Virgen patrona del pueblo, cuestión que se observa en el desarrollo del ritual. El segundo punto y quizá más importante de la ejecución del reto era el encuentro entre los cuatro homólogos del Tepozteco, los gobernantes de Cuernavaca, Yautepec, Tlayacapan y Oaxtepec, que van a hacer frente a la conversión del rey local. Un testimonio temprano de la representación fue legado por el arqueólogo Roque J. Ceballos Novelo, que paradójicamente se encontraba en la localidad el mismo año que Robert Redfield, en 1927, y narró la representación de una forma más detallada,

Hoy, anualmente, celebran los naturales, en tal fecha, una fiesta religiosa consagrada a la Virgen María de Tepoztlán, así como un espectáculo profano frente al templo, sobre un tablado, que consiste en una representación dramática en idioma mexicano, seguida de una danza. En el diálogo que sostiene el personaje que figura a Tepoztecatl con representantes de Cuernavaca, Yauhtepec, Huaxtepec y Tlayacatepec, se hace alusión a un combate que

---

<sup>328</sup> Oscar Lewis, *Pedro Martínez...Op. Cit.*, p. 12.

<sup>329</sup> Ángel Zúñiga Navarrete, *Breve...Op. Cit.*, p. 65.

Tepoztecatl como siempre, salió vencedor de sus enemigos coaligados, naturales de los pueblos citados, que le reconocieron vasallaje. Mas como Tepoztecatl, en la representación, figura convertido al cristianismo, se hace aparecer alegóricamente que su victoria fue obtenida por la nueva religión en toda la comarca. Al finalizar el diálogo los vasallos danzan en derredor de Tepoztecatl al son de **teponaztles**, **huehuetls** (tambores), y **ayacaxtlis** (sonajas) haciendo una reverencia al pasar frente a él.<sup>330</sup>

Es de notar los instrumentos que son empleados en el ritual, pues de inmediato remiten al periodo prehispánico, sin embargo, en Tepoztlán como se mencionó, en esos años fue encontrado un *teponaztle*, que se encontraba en el Museo que se conformó en 1896. Además era un símbolo ineludible del Tepozteco, puesto que en otra de sus “vidas”, siguiendo la propuesta de Brotherston, el héroe robó un *teponaztle* al señor de Cuernavaca tras ser rechazado a un banquete por su vestimenta, entonces hurta el instrumento, emprendiendo su huida que al ser accidentada por la persecución, va conformando el paisaje como las barrancas y ríos.<sup>331</sup> Jacques Soustelle sostiene que dicho instrumento, durante el periodo prehispánico era ejecutado durante todas las ceremonias que tenían relevancia pública.<sup>332</sup> Por su parte, Arnd Adje Both, señala que particularmente diversos instrumentos, entre ellos, el *teponaztle*, según las excavaciones realizadas en el Templo Mayor han proporcionado información acerca de la música ritual entre los mexicas, pues refleja una asociación de sonidos con el inframundo acuático y la esfera de Tláloc.<sup>333</sup> Por lo

---

<sup>330</sup> Roque J. Ceballos Novelo, *Ruinas arqueológicas de Tepoztlán y Teopanzolco*, México, SEP, 1929, pp. 9-10.

<sup>331</sup> Gordon Brotherston, “Las cuatro...”, *Op. Cit.*, p. 194; Roque J. Ceballos Novelo, *Op. Cit.*, p. 9.

<sup>332</sup> Jacques Soustelle, *México, tierra india*, México, SEP, Colección SEPSetentas, Traducción de Rodolfo Usigli, 1971, p. 133. El autor que visitó en 1934 algunos pueblos mazahuas de la región circundante entre Toluca y Cuernavaca encontró una relación antigua entre el pueblo de San Juan Acingo y Tepoztlán, muy probablemente cimentada por la peregrinación para visitar al Cristo de Chalma y que posiblemente explique el simbolismo del instrumento en la representación, Soustelle señala al respecto: “En tiempos de los ‘antiguos’, había en San Juan Acingo un *teponaztli* que era al mismo tiempo un ser viviente [...]. Ese tambor era inclusive un tambor hembra, pues dio a luz un *teponaztli* más pequeño, que es el que conserva todavía en nuestros días en San Juan. En cuanto al tambor-madre, él (o ella), se marchó, siempre por arte de magia a Tepoztlán, Estado de Morelos, y la pirámide que se ve allí no es otra cosa que el lugar donde terminó el viaje el tambor. [...]. En fin, no contento con franquear, por medios indeterminados, la distancia de San Juan Acingo a Tepoztlán, e instalarse sobre la pirámide que domina este último pueblo, el *teponaztli* mágico se convierte en el ‘mero Tepozteco’, es decir, en el dios que era adorado en el tiempo de Tepoztlán”, *Ibid.*, pp. 133-135. Es interesante también que al instrumento se le atribuya voluntad propia al igual que a los santos que deciden el lugar donde quieren residir, normalmente enmarcando relaciones entre pueblos distantes que compartirán un festejo.

<sup>333</sup> Arnd Adje Both, “La música prehispánica. Sonidos rituales a lo largo de la historia”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XVI, núm. 94, noviembre-diciembre, 2008, p 34.

que se puede considerar que la ejecución de la danza observada por Roque Ceballos tiene una íntima relación con el control de los fenómenos atmosféricos, como se ha señalado, realizándose cuando la milpa está en plena maduración.

Otro aspecto relevante que aparece en las narraciones, es la relación madre-hijo que el Tepozteco estableció con la Virgen de la Natividad, en el plano de la cosmovisión nahua, no hay una diferenciación clara entre los “aires” y los santos, pues había una referencia indistinta, cuando se les invocaba en petición y agradecimiento.<sup>334</sup> Así, el “aire”-Tepozteco, quedó subordinado a su madre, como expresaba el propio Rey en los diálogos de la representación del Reto; “¡Qué acontecimiento, que no es antes, ni después, sino hoy que me regocijo, celebro, y universo el nacimiento de mi madre la Virgen María, y que es Purísima [...]!”.<sup>335</sup> Particularidad que también se observaba en la memoria mítica de la localidad, como lo expresó Juan Zenón Rodríguez; “El Azteco [Tepozteco] les decía: -Aquí estoy sacando la fiesta de mi madre María, en la gloria es muy grande María, que en el Cielo en la Gloria es muy grande. Dos estrellas tiene en la cabeza y dos en los pies. Conozcan la religión, conozcan su sabiduría-. Por eso los convenció. Fue cuando hasta se abrazaron [el Tepozteco y sus vasallos]”.<sup>336</sup> El parentesco entre entidades sagradas en la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos, es un proceso que Félix Báez ha denominado *hagiografías populares*, que resume de la siguiente manera: “Animados por las dinámicas propias del imaginario colectivo, estos relatos innovan episodios míticos, recrean sucesos de la microhistoria comunitaria, establecen la naturaleza de las identidades étnicas y son referentes sustantivos de la praxis local”.<sup>337</sup>

La relación del Tepozteco con los fenómenos meteorológicos también se observa en otra de sus vidas de acuerdo con Gordon Brotherston, nos referimos al que denominó, *el que trabajó en México-Tenochtitlán*, que tras ser bautizado, es solicitado en la Ciudad de México para colocar la pesada campana de la catedral, misma que levanta conformando un gran remolino.<sup>338</sup> Como se ha señalado, el remolino es una alegoría de las culebras de agua

---

<sup>334</sup> Luis Miguel Morayta Mendoza, “La tradición de los aires en una comunidad del Norte del estado de Morelos, Ocotepéc”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coordinadoras), *Graniceros...Op. Cit.*, p. 225.

<sup>335</sup> Cecilio Robelo, *Diccionario...Op. Cit.*, p. 529.

<sup>336</sup> Oscar Lewis, *Pedro Martínez...Op. Cit.*, p. 12.

<sup>337</sup> Félix Báez-Jorge, *¿Quiénes...”, Op. Cit.*, p. 25.

<sup>338</sup> Gordon Brotherston, “Las cuatro...”, *Op. Cit.*, p. 198; Ángel Zúñiga Navarrete, *Breve...Op. Cit.*, p. 67.

o *ehcacuatl*, por lo que se infiere, el Tepozteco actúa con su gran poder, el cual, se manifiesta en la ejecución de la representación del Reto, así evitaba que cayera granizo o grandes lluvias que afectaban la milpa. Con lo anterior cumplía la función de “Dueño del lugar” o como jefe del otro tipo de “aires”: los enanitos, *ahuaques* o *yeyecame*, que también eran concebidos como niños y desde la perspectiva occidental como duendes. De esta manera, con las atribuciones que los pobladores de Tepoztlán hicieron de la deidad, nos remite a pensar en la actualización de la cosmovisión, es decir, es una reelaboración simbólica de las deidades etéreas y acuáticas (Ehécatl-Tláloc), en su calidad de jefe de los “aires” más pequeños, sus trabajadores que cumplen la misión de otorgar lluvia desde el interior del cerro, el inframundo comunicándose a su vez con el cielo a través de las nubes desde donde cae el temporal.

### 3.2.3. Los *ahuaques* y *yeyecame*

En este punto conviene realizar las preguntas ¿qué son los “aires”-niños o enanitos? Retomando la clasificación sobre el complejo de “aires” de Baruc Martínez, son los *ahuatoton* que, “eran personajes de tamaño pequeño, estaban subordinados a un jefe que era, a su vez, una Culebra de agua. [...] Los airecitos solían vivir en canales [*apantles*], ojos de agua (manantiales) [...], al interior de las cuevas de los cerros circunvecinos. Ellos mandaban a los hombres todos los tipos de padecimientos conocidos como ‘aires’, algunos de menor gravedad pero otros tan fuertes que causaban la muerte”.<sup>339</sup> En trabajos anteriores, los definimos como, “seres inmateriales, que sin embargo, se manifiestan en el mundo material, entidades agrícolas con capacidad de invocar la lluvia e inhibir el granizo. Se les ofrendaba en las cuevas y manantiales de los cerros”.<sup>340</sup> Por su parte, Carmen Macuil los puntualiza de la siguiente manera, “se dice que los ‘aires’ son las entidades controladoras de las lluvias y el granizo, los ‘señores’ quienes viven en los cerros, en las barrancas, siempre cercanos a ríos y lagunas o manantiales, ‘mueven’ las nubes que celosamente guardan la lluvia”.<sup>341</sup> Son los que predominan en los trabajos etnográficos en la región morelense; existe una gran cantidad de términos para nombrarlos que varían

---

<sup>339</sup> Baruc Martínez Díaz, *In Atl, In Tepetl...Op. Cit.*, p. 196.

<sup>340</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz y Armando Josué López Benítez, *Op. Cit.*, p. 158.

<sup>341</sup> María del Carmen Macuil García, *Tradición oral en la zona norte del estado de Morelos, y el Sur del Distrito Federal: El caso de los aires*, México, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, IIF-FFyL-UNAM, 2012, p. 137.

dependiendo del lugar, entre los que destacan; *chaneques*, señores del tiempo, niñitos, *piltzintli*, angelitos, duendes, *ahuaques*, *yeyecame* o *coapichuchos*.<sup>342</sup> Por su parte, Miguel Morayta explica sobre cómo eran concebidos, “está la división entre ‘aires buenos’ y ‘aires malos’. Luego los que tienen que ver con el manejo de la naturaleza y la agricultura, tales como ‘aires de lluvia, de rayo, de los manantiales, de las tormentas, del granizo, de la milpa’, entre otros. Por otro lado, están los que tiene que ver con la salud y el comportamiento humano”.<sup>343</sup> No obstante, a pesar de que les atribuían esas diversas funciones están entrelazadas entre sí y corresponde también a la clasificación propia de la estratificación en la que eran concebidos.

Robert Redfield dejó un testimonio muy interesante, y es quizá el primero del temprano siglo XX en Tepoztlán, lo más interesante es que a pesar de que habla de dos tipos de entidades con marcadas diferencias, también tienen varias similitudes. El antropólogo explica: a) los *ahuaques*, con una naturaleza benigna, eran los trabajadores del tiempo, los encargados de enviar la lluvia necesaria para el crecimiento de la milpa, sin que se estropeará con trombas o granizo, se manifestaban a través del rayo;<sup>344</sup> b) los *yeyecame*, de carácter maligno y frío, eran los que mandaban las enfermedades al ser humano, por lo que se requería de los curanderos para regresar la salud al paciente a través de las limpias.<sup>345</sup> El punto en común, es que señala que vivían en los mismos espacios que nos remiten a una cualidad acuática, como en los manantiales, barrancas, arroyos y cuevas; también se les concedían los atributos de que a través de su “fuerza” conseguían más trabajadores del temporal como ellos, los *ahuaques* mediante el rayo, mientras los *yeyecame* por la enfermedad, pero sus características son similares, enmarcando sus atributos de “aires”, por lo que remite a pensar que se refiere a las mismas entidades.<sup>346</sup> Sobre los *ahuaques*, el

---

<sup>342</sup> Para una clasificación en cuanto a variabilidad por zonas véase Alicia María Juárez Becerril, *Observar...Op. Cit.*, pp. 171-207; María del Carmen Macuil García, *Curar el cuerpo, curar el maíz: una metodología para el estudio del complejo de los aires a través del género del rezo: norte de Morelos*, México, Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, IIF-FFyL-UNAM, 2018, p. 72.

<sup>343</sup> Luis Miguel Morayta Mendoza, “La tradición...”, *Op. Cit.*, p. 222.

<sup>344</sup> Robert Redfield, *Op. Cit.*, pp. 121-122.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>346</sup> Es un punto de coincidencia con Carmen Macuil, quien considera que los “aires”, ya sean “buenos” o “malos”, de lluvia o enfermedad, son las mismas entidades actuando según el contexto, su actuar depende del tipo de relación que se haya tenido con ellos, por eso dan la impresión de diversificarse, pues corresponden con campos socioculturales específicos. Sus campos de acción se encuentran en el proceso

Redfield escribió: “Parecería que los *ahuaques* también son descendientes de deidades precolombinas; pero en lo que respecta a los materiales actuales, los *ahuahque* son los moradores de la montaña, terroríficos dioses del trueno y de la lluvia, y no están relacionados con la enfermedad”.<sup>347</sup> Mientras que de los *yeyecame*:

Los aires son los espíritus malignos del aire. Se encuentran dondequiera que haya agua -en los tanques de agua, en los barrancos, en el lavado público, en la lluvia-. Se les considera como personas muy pequeñas. Una característica del diagnóstico seguro, es su aparición en sueños a la persona afectada; los ve regañándolo y golpeándolo. Entonces él sabe que los ha ofendido. [...]. El nombre náhuatl de la enfermedad es *yehyecahuiliztli* ("enfermedad del viento"). La palabra para "vientos" es simple *yehyecame*. Pero cuando se hace referencia a los espíritus, se describen con el sufijo muy respetuoso *yehyecatzitzin*.<sup>348</sup>

A pesar de manifestar esas diferencias entre unos y otros, desde la perspectiva del antropólogo, son parte del mismo complejo de los “aires”, sus funciones eran complementarias y estaban íntimamente ligadas con el ciclo agrícola y el control del clima, como rememoraría Ángel Zúñiga, “los moradores de esta cueva, no son más que los poderosos *ahuaqueh* por eso, la persona que pone su ofrenda los trata con todo respeto, son personajes que habitan en las nubes los que guían el temporal distribuyendo el agua a todas las sementeras sin que nadie le falte”.<sup>349</sup> La relación con el agua y con las cuevas, nos ponen de manifiesto que eran reminiscencias de los *tlaloques* prehispánicos ayudantes menores de Tláloc, entidades acuáticas, otorgadoras de la lluvia, que representaban a los cerros y montes mismos especialmente los que se “armaban” nublados para hacer llover, se les consideraba de pequeña estatura, además eran los causantes de las enfermedades de frío que procedían de los montes donde debían ser sanadas.<sup>350</sup>

Johanna Broda sostiene que, “Los niños desde la época prehispánica tenían similitud con los tlaloques, los servidores del dios de la lluvia Tláloc [...] Los niños tenían íntima

---

agrícola y en la medicina como espacios de interacción con estas entidades. Véase María del Carmen Macuil García, *Tradición...Op. Cit.*, pp. 103-161; María del Carmen Macuil García, *Curar...Op. Cit.*, pp. 42-52.

<sup>347</sup> Robert Redfield, *Op. Cit.*, pp. 165-166.

<sup>348</sup> *Ibid.*, 162-163.

<sup>349</sup> Ángel Zúñiga Navarrete, *Las tierras...Op. Cit.*, p. 59.

<sup>350</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, Decimoprimer edición, 2006, p. 47.



relación con las lluvias, pero también con el maíz”.<sup>351</sup> En este sentido, los *ahuaques* y *yeyecame* marcaban una continuidad en el pensamiento mesoamericano, para finales del siglo XIX, era común que en cada comunidad hubiese un especialista que se encargara de recibir los designios de los “aires” que eran los que les otorgaban las facultades de verlos, comunicarse con ellos y conocer sus peticiones, así como controlar los fenómenos meteorológicos. Ángel Zúñiga explica, “la cañada que conduce a este lugar [se refiere al *teocalli* del Tepozteco], morada de los aires y de duendes que, las personas que poseen el don, pueden oírlos y verlos por estos parajes”.<sup>352</sup> Esos personajes eran los principales articuladores del espacio ritual con la comunidad, a través del uso de oraciones, la colocación de ofrendas, y la coordinación del calendario agrícola con el ritual, habiendo entonces, personas con intenciones positivas y otras más negativas que afectaban la vida de los pueblos.<sup>353</sup> En cada localidad existían diversos especialistas rituales con diferentes funciones, algunos curaban con limpias, otros más tenían la facultad de controlar los fenómenos atmosféricos, otros más, se dedicaban a hacer “daño” como los brujos y nahuales, muchas veces más podrían albergar todas esas facultades al mismo tiempo.<sup>354</sup>

Asimismo, eran conocidos con distintos nombres de acuerdo al lugar y las referencias geográficas, pero normalmente son denominados con los mote de *tiemperos* o *graniceros*; Alicia Juárez les denominó especialistas rituales, y manifiesta al respecto: “esta designación resulta ser una simplificación, porque incluye a los especialistas que manipulan la intensidad o fuerza de los elementos de la naturaleza, así como aquellos que trabajan con el alejamiento o imploración del fenómeno meteorológico. Cómo su trabajo reside en el campo, donde se cuida y protege a la tierra (siembra y cosecha) del mal tiempo, se les denomina ‘especialistas del temporal’”.<sup>355</sup> En este caso, el término tiempo no se refiere a la línea cronológica del devenir histórico, sino más bien al clima, por lo que su papel era fundamental en los rituales de petición de lluvias. La manera en que los graniceros recibían su don variaba de acuerdo a sus facultades espirituales, su genealogía, por designios de los

---

<sup>351</sup> Johanna Broda, “La ritualidad...”, *Op. Cit.*, p. 23.

<sup>352</sup> Ángel Zúñiga Navarrete, *Las tierras...Op. Cit.*, p. 59.

<sup>353</sup> Alicia María Juárez Becerril, *Observar...Op. Cit.*, p. 113.

<sup>354</sup> Sobre la variedad de denominaciones y funciones de los especialistas rituales, véase Alfredo López Austin, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 7, 1967, pp. 87-117.

<sup>355</sup> Alicia María Juárez Becerril, *Observar...Op. Cit.*, p. 114.

“señores del tiempo”, a través de sueños o el más importante, por recibir el golpe de un rayo y sobrevivir.<sup>356</sup> Robert Redfield fue muy enfático en señalar la relación entre los *ahuaques* con el rayo: “Las lluvias son traídas por los *ahuahques*, ‘los señores de la lluvia’. Lanzan los rayos; los granos de piedra y los espirales del huso que uno recoge fueron lanzados por ellos del cielo”.<sup>357</sup> En su valioso trabajo etnográfico David Lorente sostiene que el golpe del rayo significaba convertirse en un trabajador del temporal, cualquiera que significara el resultado, si el afectado moría se convertía de facto en un *ahuaque* e iría a trabajar “de aquel lado”, es decir, moraría al interior del cerro y otorgaría la lluvia en una clara idea de que los muertos nunca dejan de ser parte de la comunidad y siguen aportando

---

<sup>356</sup> La bibliografía sobre los graniceros es abundante, referimos los trabajos que explican de manera clara las formas en que los especialistas recibían el “don” de comunicarse con los “aires”, véase, Guillermo Bonfil Batalla, “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México”, en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Tomo I*, México, INI/CIESAS/INAH/CONACULTA, 1995, pp. 239-270; Julio Glockner, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl y la Iztaccíhuatl*, México, Punto de Lectura-Prisa Ediciones, 2012, pp. 127-150; Alicia María Juárez Becerril, *Observar...Op. Cit.*, pp. 113-170. Beatriz Albores, “Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepic, Estado de México”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coordinadoras), *Op. Cit.*, pp. 379-446.

<sup>357</sup> Robert Redfield, *Op. Cit.*, pp. 121-122. Nuevamente Ángel Zúñiga, narra la experiencia de su padre, acontecimiento que sucedió en 1909 y que nos da un panorama abundante del espacio y la entidad sagrada: “Mi padre que empezaba a hacer sus pinitos como jornalero, a sus primeros años de edad no iba solo, solía acompañar a su tío Felipe [...] Una tarde, en los primeros días del mes de junio, el tío después de haber laborado todo el día, venía subiendo por la gran planicie conocida con el nombre *Zacatech* con su sobrino caminando atrás, desde como dos kilómetros antes, fueron sorprendidos por una menuda llovizna, los antiguos en el idioma náhuatl le llamaban *Tlapayahuitl* que quiere decir ‘Llovizna menuda’, amenazando una fuerte tormenta. De vez en cuando a lo lejos, se escuchaba retumbar una descarga eléctrica, el tío Felipe le dijo a su sobrino: ‘Apúrate porque nos puede caer un fuerte aguacero’. Estas pláticas siempre se llevaban a cabo en idioma náhuatl, mi padre apuró el paso pero, al volver la vista hacia unas matas de zacate seco, pudo descubrir que ahí tirado estaba un muñeco, que sin más se apresuró a recogerlo y alcanzando a su tío le dijo, palabras textuales [...]: ‘*Ximotili ya no pehpeni cente coconetl*’ que quiere decir: ‘Mire usted ya me encontré un muñeco’. Volvió la cara el tío Felipe y al observarlo, en tono completamente agrio le dijo: ‘Tíralo porque en ti puede caer un rayo’. [...], mi padre arrojó al muñeco y que al caer, por el golpe se le zafó el sombrero yendo a caer un poco lejos de su cabeza. El citado Gnomo, según nos contaba, medía por lo menos unos cincuenta centímetros de alto, su indumentaria era por el estilo de charro. El sombrero demasiado adornado con hilos que semejabán al otro, los ojos parecían tener vida [...]. Mi padre le echó una última mirada con bastante desconsuelo no habían caminado ni unos 50 metros, cuando se dejó escuchar una fuerte descarga eléctrica (un rayo), que casi los dejó ciegos y con el sentido descompuesto que por poco caían al sueño, el tío Felipe para cerciorarse y salir de dudas le dijo a su sobrino: ‘vamos a regresar para ver qué pasó con el muñeco’. Con las debidas precauciones, se fueron acercando al lugar identificado plenamente, el muñeco ya no apareció, el tío Felipe con palabras sentenciosas dijo: ‘Ya ves, si lo hubieras llevado en ti hubiera caído ese rayo, porque ese muñeco no es otra cosa que uno de los *Ahuahqueh*’. [...] ese ser es uno de los personajes que habitan las alturas y que son los que mandan y guían los temporales de lluvias, que hacen germinar las semillas que el campesino siembra para su alimentación [...]”. Ángel Zúñiga Navarrete, *Breve...Op. Cit.*, pp. 110-111.

a su subsistencia; mientras que el sobrevivir representaba precisamente convertirse en el especialista ritual.<sup>358</sup>

#### 3.2.4. Rituales y ofrendas

Con respecto a los rituales de petición de lluvias, carecemos de alguna referencia temprana en la zona, sin embargo, diversos trabajos etnográficos han matizado cuales eran las especificaciones sobre las actividades que se debían realizar, Liliana Huicochea, que realizó una fantástica descripción en San Andrés de la Cal, pueblo sujeto a Tepoztlán, por lo que nos regala una aproximación a lo que pasaba en la cabecera, la autora encontró que los “aires” se le manifestaban a Jovita Jiménez para solicitarle lo que requerían, destacando *tlaxcales* en forma de estrella, medias lunas, de círculos, de viboritas, tamalitos muy pequeños que iban sin sal, además se les ofrecía pulque o alguna otra bebida solicitada, todo ello envuelto en *chiquihuites*.<sup>359</sup> Además se les ponían “juguetitos” con formas de viboritas, que servían para llamar al agua; sapitos, ranitas, tortuguitas, como apuntaría la propia Jovita Jiménez “son animalitos para llamar el agua”, eran ofrecidos en calidad de regalos.<sup>360</sup> Teresa Rojas señalaba que en Tlayacapan, en la década de los sesenta del siglo XX y todavía en nuestros días, los alfareros realizaban pequeñas figuras de barro policromadas con esos animalitos, cuya función era curar de “aires”, mismas que eran utilizadas a su vez, en los rituales de petición de lluvias el día tres de mayo, que llevaban a cabo una pequeña corporación de graniceros de la Sierra Nevada de la zona de Amecameca en la que participan temporeros de la zona de los Altos morelenses como del mismo

---

<sup>358</sup> David Lorente y Fernández, *La razzia cósmica. Una conceptualización sobre el clima, deidades del agua y graniceros en la sierra de Texcoco*, México, Universidad Iberoamericana/CIESAS-Ediciones de la Casa Chata, 2011, p. 115. Catharine Good, encontró entre los nahuas de Guerrero una idea similar sobre los muertos que nunca dejan de pertenecer a la comunidad y desde el ámbito en el que se encuentran envían la lluvia y controlan en temporal, véase Catharine Good Eshelman, “El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 26, 1996, pp. 276-279. Por su parte, William Madsen en su valioso trabajo etnográfico realizado en San Francisco Texcopa durante los años cincuenta del siglo XX descubrió: “Cuando los enanos requieren más sirvientes, echan su aliento a personas buenas, lo que hace que se enfermen de la enfermedad llamada ‘aire de cuevas’. Los indígenas que mueren de aire de cuevas invariablemente van a las cuevas de los enanos para servirles”. William Madsen, *Los niños de la Virgen. La vida hoy en un pueblo azteca*, México, Traducción y publicación con autorización de la University of Texas Press, 2018, p. 132.

<sup>359</sup> Liliana Huicochea, “Yeyecatl-yeyecame: petición de lluvias en San Andrés de la Cal”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coordinadoras), *Op. Cit.*, p. 239.

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 242.

Tlayacapan y Atlatlahucan.<sup>361</sup> Retornando al punto del ritual, las ofrendas, en el caso de San Andrés de la Cal, se llevaban a las cuevas que eran siete [quizá una reelaboración del mito prehispánico de *Chicomoztoc*], debían ser ofrecidas con mucho respeto y cuidado para no agarrar un “mal aire” pudiendo ser susceptible de enfermar teniendo como protección el uso del cigarro para ahuyentarlos; asimismo, eran dos fechas señaladas, una en forma de petición y la otra en agradecimiento, la primera en mayo y la segunda en noviembre.<sup>362</sup> A continuación citamos una nueva descripción de Cecilio Robelo, que fue testigo en 1885 de un ritual el día de la Santa Cruz, realizado en Tetela del Volcán, localidad que también está ubicada en la zona de los Altos:

Entre los innumerables cerros que se tienen que se tienen a la vista, se encuentra al Oriente el Zempoaltepetl, en cuya cima, cada pueblo de los contornos tiene erigida una cruz. Allí suben los indios en los tiempos de sequía, y en medio de las danzas y canciones, cuyos símbolos sólo de ellos es conocido, piden al cielo les mande la lluvia vivificadora de los campos. Yo creo que la cruz es un pretexto, y que los indios, imitando á sus antepasados los mexicanos, suben á adorar á Tláloc, [...], y de él imploran que se casen los rigores de la sequía. Esta misma práctica, aunque con ritos diferentes, he venido encontrando en los pueblos de la línea del poniente que forman el distrito de Jonacatepec.<sup>363</sup>

Johanna Broda alude que la Santa Cruz es una deidad interpretada como una deidad masculina y femenina, en el periodo prehispánico su posición era referente a la fertilidad y a los mantenimientos, también existe una clara referencia a los muertos en su calidad de ancestros que moran en los cerros, así la personalidad de la cruces se enlaza con el territorio del pueblo, las milpas y los cerros donde se encuentran los aires y los muertos-ancestros.<sup>364</sup>

Elementos que se recuerdan en Tepoztlán, por ejemplo, se encuentran diversas cruces como

---

<sup>361</sup> Teresa Rojas Rabiela, “La cerámica contemporánea de Tlayacapan, Morelos, México”, en *Anales de Antropología*, Vol. 10, 1973, p. 247. Parece corresponder al mismo circuito que fue señalado por Ana Karen Luna Fierros, su trabajo sobre el caso de idolatría descubierta el culto a la Virgen del Volcán en el siglo XVIII. Véase Ana Karen Luna Fierros, “¿Indios idolatras?...*Op. Cit.*”, p. 169-208. Por otro lado, Berenice Granados y Santiago Cortés recientemente encontraron que esos “juguetitos” aún se realizan en Tlayacapan a los que se les denomina “los juegos de aire”, mismos que son uno de los tipos de cerámica ritual producidos con métodos tradicionales y tenían la doble función tanto de servir como ofrenda como para curar de “espanto”. Véase Berenice Granados Vázquez y Santiago Cortes Hernández, “Juego de aire: relatos, mitos e iconografía de un ritual curativo en Tlayacapan (Morelos, México)”, en *Revista de Literaturas Populares*, Año IX, Núm. 2, julio-diciembre, 2009, 394-405.

<sup>362</sup> Liliana Huicochea, *Op. Cit.*, pp. 240-254.

<sup>363</sup> Cecilio Robelo, *Revistas...Op. Cit.*, p. 34.

<sup>364</sup> Johanna Broda, “*La etnografía...*”, *Op. Cit.*, pp. 196-197.

en el barrio de San Pedro donde se encontraba el camino real que comunicaba con Milpa Alta; la cruz de Tequimilpa; la cruz en el camino hacia Ixcatepec también conocida como la cruz del Encanto, la cruz de Atongo, edificada el 3 de mayo de 1903 en el camino que comunicaba con el pueblo de Ocotitlán y Amatlán. Se observa que son delimitadores territoriales, pero también se les llevaba ofrendas pues se encontraban en cruces de caminos considerados espacios del “mal”, en algunos casos había brotes de agua en clara referencia a los “aires” (*yeyecame?*).<sup>365</sup>

En contraparte, el papel maligno de los aires al referirse a los *yeyecame*, según Robert Redfield, “El concepto único más importante de enfermedad se define no en términos de síntomas, sino en términos de causalidad -de causa sobrenatural-. Con mucho, la explicación más común de la enfermedad que se da en Tepoztlán es que el afligido ha sido atacado por los *aires* (‘the airs’, ‘the winds ‘)’”.<sup>366</sup> Los padecimientos que generaban eran de carácter frío, entre los que destacan enrojecimiento de los ojos, dolor de cabeza, erupciones cutáneas, enchuecamiento de la boca, dolores en las articulaciones, locura temporal, o definitiva, hasta el fallecimiento, no obstante, también eran solicitados para curarlas; se les iba a buscar a los cerros y se les entregaba una comida y bebida olorosas.<sup>367</sup> Nuevamente refiere Redfield:

Los aires pueden causar todo tipo de travesuras. Se les puede atribuir un simple tropiezo. Sin embargo, hay ciertos síntomas muy característicos. Desfiguran la boca (*tecamacolohua*); traen manchas (*texiomaca*); traen espinillas o llagas (*tezahuama*); causan parálisis (*tecohcototzohua*). La parálisis y las escaras se les atribuyen especialmente a ellos. [...]. La conciliación consiste en dejar regalos a *los aires* en el lugar donde los espíritus se ofendieron y, en consecuencia, contrajo la enfermedad. Es la curandera quien organiza el regalo y lo lleva a la revisión o lugar de lavado. La oferta debe incluir tamales, y con frecuencia otros alimentos y cigarrillos. Una parte aparentemente invariable del regalo es una muñeca. Esto suele ser hecho localmente, de trozos de tela. Debería tener las mejillas rojas. En algún lugar

---

<sup>365</sup> Benito Isidoro Rodríguez García, entrevista realizada por Juan Carlos Lara Gómez y Armando Josué López Benítez, 6 de marzo de 2020, Tepoztlán, Morelos.

<sup>366</sup> Robert Redfield, *Op. Cit.*, p. 162.

<sup>367</sup> Baruc Martínez Díaz, *In Atl In Tepetl, Op. Cit.*, p. 196; Luis Miguel Morayta Mendoza, “La tradición...”, *Op. Cit.*, pp. 225-227; John M. Ingham, “On Mexican Folk Medicine”, in *American Anthropologist, New Series*, February, Vol. 72 (1), 1970, pp. 76-87.

alrededor está atado un poco de hilo de colores. "Los aires no se llevarían el regalo sin esto".<sup>368</sup>

Como se mencionó, los "aires" pequeños o enanitos (*ahuaques-yeyecame*), servidores de un "aire" de mayor jerarquía, se enmarca en Tepoztlán, que la relación con el Tepozteco parece ser inherente en su calidad de "Dueño del lugar", hijo de *Ehécatl*, y en el imaginario local se les ha otorgado una relación familiar, nuevamente recurrimos al valioso testimonio de Ángel Zúñiga, "se dice [que] diariamente sube a su adoratorio, caminando por el gran cañón iba saludando a los 'aires' que son dueños de estos lugares y que hasta estas fechas se oyen redoblar sus pequeños tamborcitos".<sup>369</sup>

Otro punto de referencia geográfica, es la habitación del manantial de *Axitla*, en donde el Tepozteco nació y fue bautizado, lugar sagrado donde también existe una cruz y la que se le ofrenda para recibir buen temporal, aquí se marca un punto fundamental que se ha venido observando, la importancia del paisaje, en este caso el manantial de *Axitla* o *Tlacualoyan*, es el lugar donde nació el Tepozteco. Miguel Salinas explicaba en 1918 que "significa *donde sale el agua*; y, en efecto, allí brota un pequeño manantial. [...] que perpetúa el recuerdo conservado por la tradición, de que a raíz de la Conquista, fueron bautizados en el manantial que allí fluye los primeros tepoztecos que abrazaron la religión cristiana".<sup>370</sup> Lugar importante sin duda, donde las entidades sagradas se podían comunicar con el hombre el *axis mundi*, en el que la ambivalencia de "aires" buenos o malos implicaba que comparten los mismos espacios o son las mismas entidades, que al tener un comportamiento y un carácter humano su estado de ánimo o sentirse invadidos se reflejaba en las enfermedades que causaban. Entonces, el ritual para curar a la persona enferma, implicaba al igual que la petición de lluvia, entregarles algo en ofrenda o "regalo", para solicitar sus favores; como le narrara una joven a Redfield en 1927, sobre su experiencia con la enfermedad:

Tuve *los aires* cuando era más joven. Vinieron porque fui a *Axihtla* y allí lavé todo mi cuerpo. Así que los granos vinieron por todo mi cuerpo. Mira, todavía hay algunos aquí en mi mano. Mi madre fue con una ancianita y le pidió que me curara. Pagamos a la ancianita

---

<sup>368</sup> Robert Redfield, *Op. Cit.*, pp. 162 y 164.

<sup>369</sup> Ángel Zúñiga Navarrete, *Las tierras...Op. Cit.*, pp. 31-32.

<sup>370</sup> Miguel Salinas, *Op. Cit.*, p. 146.

cuatro pesos y además tuvimos que pagar los regalos a los aires. Ella empapó la *alta reina* y el *mirto* en una jícara. Mi padre fumó un cigarrillo y mezcló el humo con las hierbas. Luego la ancianita lavó mi cuerpo, con cuidado, con las hierbas. Luego el cigarrillo fue sacado de las puertas y arrojado sobre la casa. Las hierbas se envolvieron en cáscaras de maíz y se tiraron sobre la casa también. Esto siempre se hace. De lo contrario, *los aires* llegarían a cualquiera que pudiera recoger las hierbas. La ancianita llevó los regalos al tanque de agua de Axihitla y los dejó allí para que los respiraran. Tomó una muñeca, dos limas, una naranja, tres juguetes de barro y cuatro cigarrillos atados con hilo. Al cabo de un rato me recuperé.<sup>371</sup>

Además, en el mismo testimonio la joven acentúa, “A veces *los aires* exigen un pollo [piden un pollo]. Luego tomas un pollo vivo y lo atas por el tanque de agua o donde sea que venga la enfermedad”.<sup>372</sup> Son destacables los aspectos descritos con respecto a los “regalos” que menciona Redfield, es una alusión a las ofrendas, en la que sobresalen dos elementos que parecen inseparables: el cigarro y el “pollo”, en referencia al mole. Por etnografías actuales sabemos que el mole de pipián (verde) con pollo, los cigarros (junto al copal) y los juguetitos son los elementos infaltables en las ofrendas a los “aires”. Comenzando con el alimento, Ángel Zúñiga reitera, “un grupo de personas llega hasta el lugar, llevando el sabroso mole verde como una ofrenda a los moradores de la cueva”.<sup>373</sup> El mole y los tamales, junto a frutas olorosas eran llevadas a los lugares sagrados, la razón explica Catharine Good, “lo que se consume y se transmite en las ofrendas de comidas son sus olores, vapores y sabores; por eso es necesario presentarla lo más caliente posible. Se ofrenda la ‘esencia’ de la comida”.<sup>374</sup> En otras ocasiones era factible la trasmutación de los “aires” en seres humanos para hacerse presentes y llevarse los alimentos, además de los otros objetos de la ofrenda.<sup>375</sup> En cuanto al copal junto al cigarro, al encenderse se convierten en materias gaseosas, vinculadas con los “aires” y la composición de las nubes

---

<sup>371</sup> Robert Redfield, *Op. Cit.*, p. 164.

<sup>372</sup> *Ibid.*, p. 165.

<sup>373</sup> Ángel Zúñiga, *Las Tierras...Op. Cit.*, p. 74.

<sup>374</sup> Catharine Good Eshelman, “Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coordinadoras), *Op. Cit.*, p. 316. Por su parte, John Ingham, realizó una tipología de los alimentos en su calidad etérea, según la concepción de los pobladores del pueblo vecino de Tlayacapan, el mole verde y el pollo tenían una calidad fría, que se empalmaba con la calidad fría de los “aires”; mientras que en las fiestas comunitarias había armonía con una porción de arroz (frío), mole rojo (muy caliente), pollo o guajalote (ambos fríos), y un porción triple de “frijoles gordos” [ayocotes], queso y lechuga (muy fríos), y cebolla con rábanos (ambos calientes), todo en conjunto guardaba el equilibrio térmico del ser humano para evitar la enfermedad. Véase, John M. Ingham, “*On Mexican...*”, *Op. Cit.*, p. 79.

<sup>375</sup> Véase, Luis Miguel Morayta Mendoza, “*La tradición...*”, *Op. Cit.*, p. 223.

(debe notarse que son elementos que también se usan con los santos y el día de muertos), son considerados como armas contra los “malos aires” que pueden alojarse o impregnarse al pasar por sus lugares de residencia.<sup>376</sup> Mientras que los juguetes, se han asociado con la idea su estatura, pues al ser pensados como niños, son susceptibles de entretenerlos y mantenerlos contentos, para que realicen de buena manera su trabajo, por eso en Tlayacapan al juego de doce piezas de cerámica se les denominaba los “juegos del aire”.<sup>377</sup>

De esta manera, el ritual como medio de comunicación con las entidades sagradas permitió reforzar el sentido comunitario e identidad tanto a nivel local como regional, lo que marca la pauta para explorar el surgimiento del mencionado “brinco” del chinelo como una construcción regional con un simbolismo mesoamericano, pero que significó la actualización del ritual.

### 3.3. El “brinco” del chinelo

En este apartado desarrollamos la aparición de la danza del “brinco” del chinelo, que rápidamente tomó importancia consolidándose en la región morelense. Dando continuidad a las secciones anteriores, nos ubicamos en la zona de los Altos, siendo una representación que mantenía una estrecha relación con los “aires”, como buscamos demostrar en las próximas líneas. Su surgimiento corresponde a la necesidad de las comunidades de poner de manifiesto un descontento social, pero también concierne a la imperiosa necesidad de subsistencia en correspondencia con el ciclo agrícola del maíz. Es una representación que debe ser comprendida en su carácter polisémico, no sólo por su difusión sino por sus manifestaciones simbólicas inmediatas: el rechazo hacia el latifundio y al hacendado, mismo que fue señalado era el mayor obstáculo para el desarrollo social en el sentido pragmático de subsistencia y en el aspecto cultural se manifestaba la necesidad de los pueblos por adquirir su autonomía. En este sentido, es necesario tomar en cuenta que el chinelo fue una representación moderna (en su época de inicio) de resistencia y

---

<sup>376</sup> Alicia María Juárez Becerril, “Ofrenda propiciatoria para los aires en San Andrés de la Cal, Morelos”, en Johanna Broda (coordinadora), *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, México, Instituto Veracruzano de la Cultura/IIH-UNAM, Segunda edición, 2016, p. 287.

<sup>377</sup> *Ibid.*, p 289; véase Berenice Granados Vázquez y Santiago Cortes Hernández, “Juego de aire...”, *Op. Cit.*, pp. 391-406; Alma Barbosa Sánchez, *Cerámica de Tlayacapan, estética e identidad cultural*, Cuernavaca, UAEM-Campus Oriente, 2005, pp. 84-89.



territorialidad de herencia mesoamericana en el que los tres pueblos alteños Tlayacapan, Tepoztlán y Totolapan, y uno de tierra caliente, Yautepec, echaron mano de su imaginario, herencia cultural, relaciones sociales y experiencia adquirida para revitalizar un sentido de resistencia que fortaleció la identidad regional.

### 3.3.1. El carnaval en la región

El carnaval es una fiesta de carácter agrícola que tuvo como antecedente los festejos anteriores a la era cristiana, teniendo una fuerte influencia pagana, con diversos rituales a lo largo de la geografía europea donde fue adoptado y reajustado a las necesidades locales por lo que existían una infinidad de rituales diversos.<sup>378</sup> En los contornos de la región morelense, es difícil establecer cuando se comenzó a realizar el carnaval, consideramos que, dada la vocación agrícola de los pueblos en la mayoría de ellos se llegó a festejar tempranamente en el periodo colonial, sin embargo, las fuentes son escasas sobre la temática. Por ejemplo, En 1665, Fray Diego Cabrera que residía en Jiutepec, escribió un informe a su congénere Pedro de Eigure, señalando que “el lunes de carnestolendas se encontraba en Quernavaca”, cuando entregó una “cantidad de pesos” de los recaudamientos” que fueron remitidos a Pedro de E[c]hagaray, sin dar detalles de cómo se llevaba a cabo la celebración.<sup>379</sup> Para el siglo XVIII, el geógrafo Joseph Antonio de Villaseñor y Sánchez, alrededor de 1744, encontró que en la comunidad de Yecapixtla, entonces sujeta jurisdiccionalmente a Yautepec se suscitó un problema en el festejo de carnestolendas.

[...] el cura ministro de Ayacapixtla [Yecapixtla]; su situación es un llano totalmente estéril, por lo que carece de comercio, manteniéndose el vecindario de su trabajo personal, por ser estos indios muy aplicados al cultivo de la tierra, y por eso solicitados todos los dueños de haciendas que hay en la jurisdicción. Hoy se halla ese pueblo arruinado y desierto de sus habitantes a causa de que una de las noches de Carnestolendas del año pasado de 1744 ejecutaron tres muertes en tres ministros de justicia del partido de Yautepec, por haber

---

<sup>378</sup> Véase Julio Caro Baroja, *El Carnaval (Análisis Histórico-Cultural)*, Madrid, El libro de bolsillo Alianza Editorial, 2006, p. 31; Peter Burke, *Op. Cit.*, pp. 257-291.

<sup>379</sup> AGN, Indiferente Virreinal, Caja 6661, Exp. 97.

entrado a visitarlos a deshora de la noche, en tiempo en que hacían sus fiestas como bacanales, casi todos los indios.<sup>380</sup>

Lo que se manifiesta es que esta celebración, es antecedente directo del carnaval decimonónico en la región, además hay que destacar otros tres elementos que distinguir: el primero, es que Villaseñor y Sánchez, resalta la vocación agrícola de la comunidad de Yecapixtla, que al igual que Tlayacapan, Totolapan y Tepoztlán pertenecen a una zona de los Altos.<sup>381</sup> El segundo, es la necesidad de los hacendados por conseguir mano de obra para sus ingenios y trapiches, por lo que se muestra esa interacción cotidiana y dicotómica entre pueblos-haciendas, que será uno de los propulsores del carnaval y el surgimiento del “brinco” del chinelo un siglo después. Otro punto central es el carácter trasgresor de la festividad de carnestolendas y en donde se rompen las reglas y se observan giros simbólicos en la estructura social, siendo los grupos oprimidos manifiestan abiertamente sus resentimientos sociales a través de la fiesta.

El carnaval tomó impulso por las comunidades de los Altos durante la segunda mitad del siglo XIX, todo ello debido al incremento desmedido de las haciendas, cómo hemos visto, en el caso de Tepoztlán que disputó con las haciendas de San Gaspar y Oacalco, misma que afectó también a su vecino Tlayacapan, cómo explicaría el prefecto del Distrito de Cuernavaca Alejandro Villaseñor, sobre la rebelión de un año anterior:

En esta ciudad fue lanzado por un tumulto general el administrador de rentas D. José María Rivero, á consecuencia de las asignaciones hechas para el pago de contribuciones: en Tlayacapan y Tepostlan [*sic*] amenazaba un sério rompimiento con la hacienda de Oacalco por cuestiones de terrenos, y el primero de los pueblos reunido con su ayuntamiento, se presentó en los linderos de la finca y tiró las mohoneras.<sup>382</sup>

Sobre el acontecimiento, Leticia Reina explicaba que fue una rebelión apoyada por 480 soldados de la Guardia Nacional, y en la que participó el presidente municipal Sisto

---

<sup>380</sup> Joseph Antonio Villaseñor y Sánchez, *Theatro Americano. Descripción de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, UNAM, Colección Nueva Biblioteca Mexicana, 2005 pp. 248.

<sup>381</sup> Nuevamente nos remite al circuito devocional de la Virgen del Volcán y de los graniceros, véase Ana Karen Luna Fierros, “¿Indios idolatras?...*Op. Cit.*”, p. 169-208; Teresa Rojas Rabiela, “*Cerámica...*”, *Op. Cit.*, pp. 247-249.

<sup>382</sup> Alejandro Villaseñor, *Op. Cit.*, p. 18.

Sosa.<sup>383</sup> De esta manera, ante los agravios sufridos, el carnaval resultó ser una manifestación cultural en abierta oposición a los hacendados, elemento simbólico que estará presente en las representaciones rituales de danzas en los pueblos de filiación cultural nahua en el centro de México, donde aparecen dichos personajes, incluso en referencia de las entidades anímicas de carácter maligno como el Diablo y se les relacionaba con los gachupines, catrines, charros o licenciados. Por ende, el personaje principal de las danzas rituales de carnaval, el *huehuenche* comenzó a recibir tales denominaciones mostrando así que dicha fiesta era un vehículo de resistencia simbólica pero sin perder una raíz mesoamericana al vincularse con las peticiones de lluvias. Entonces, el carnaval en la región, fue concebido como un factor de resistencia hacia los actores externos de las comunidades; para el caso que nos concierne, en los pueblos que se abordan, el registro más antiguo de la realización de carnaval, según los testimonios de tradición oral, se realizó en 1867, en Tlayacapan, aunque no se descarta la posibilidad de que en la mayor parte de poblados alteños se realizaran fiestas de carnestolendas en fechas anteriores.<sup>384</sup> De igual forma, se menciona que la fiesta fue organizada por una cuadrilla de la mencionada localidad, de acuerdo a la estructura social de época es muy factible que se refieran a una de trabajadores temporales de las haciendas, pues se componían de residentes de aldeas indígenas libres o tal vez dueños de pequeñas tierras, procedentes de algunas aldeas aledañas a la hacienda.<sup>385</sup>

Es menester recordar nuevamente que el ciclo anual se regía por dos épocas: el *Xopan*, época de lluvias o temporal, época de trabajo arduo y ritualidad y *Tonalco* o época de secas, y que el calendario de producción de las haciendas fue ajustado al de las comunidades, además, como hemos visto, los latifundios crecieron y se consolidaron a través del despojo de tierras y aguas; mantuvieron un sistema de riego, para no necesitar del temporal, ajustaron el ciclo de la caña con el del maíz que se realizaba en los pueblos para nutrirse de trabajadores en las temporadas de descanso.<sup>386</sup> Así, al disponer de tiempo libre los trabajadores de las haciendas que también eran pobladores de sus comunidades, realizaban

---

<sup>383</sup> Leticia Reina, *Las rebeliones... Op. Cit.*, p. 159.

<sup>384</sup> Ana Lilia Mendicuti Navarro, *La Banda de Tlayacapan, Morelos: Tradición, Resistencia y Refundación*, México, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM-I, 1989, p. 59.

<sup>385</sup> Véase Friedrich Katz, *Op. Cit.*, pp. 16-17.

<sup>386</sup> Tomás Pérez Vejo, "La configuración...", *Op. Cit.*, p 89.

sus festejos en vísperas de comenzar la temporada de lluvias. En estos años la figura del *huehuenche*, como se mencionó, era la danza-ritual que predominaba en los pueblos de tradición cultural nahua. 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.<sup>387</sup>

Los festejos de carnaval tomaron serios matices políticos. En él se realizaban, como hemos mencionado en días de descanso, previos al periodo de temporal, cuando los pobladores-trabajadores tenían la oportunidad ideal para salir a las calles a manifestarse de manera burlesca. Peter Burke argumenta que el carnaval es el momento para poder decir y hacer lo que se piensa al menos una vez con relativa impunidad.<sup>388</sup> Entonces, el carnaval parece tomar fuerza paralelamente a la creación del estado de Morelos en Tlayacapan correspondiendo al fortalecimiento que se había mermado pues en el pueblo se asentaron personas ajenas que se negaban a participar en la vida comunitaria, particularmente españoles de clase acomodada e ilustrada que consideraban que la religión era un asunto más bien personal, más que colectivo.<sup>389</sup> En 1872, aparece que la manifestación del rechazo a dicho personajes “de razón”, en el que se incluía también al cura local.

181 He tenido noticia cierta esta Jefatura, de que en esa población se está disponiendo una cuadrilla para el próxi[mo] carnabal [*sic*], ridiculizando a varios personajes de respetabilidad y con vituperio a la Religión Católica, provocando con esto una alarma de las personas de juicio y criterio, por lo que provengo a U. expida oportunamente el reglamento a que deben sujetarse esas cuadrillas, prohibiendo personificar a las autoridades constituidas y a las Religiones toleradas o a sus Dignidades, bajo penas o multas a los infractores, que U. estime oportunas.

---

<sup>387</sup> Alejandro Ortiz Padilla, *Una aproximación al origen del chinelo: su música y su danza*, México, CONACULTA/Instituto de Cultura de Morelos, 2007, pp. 21-22.

<sup>388</sup> Peter Burke, *Op. Cit.*, p. 262.

<sup>389</sup> Guillermo de la Peña, *Herederos...Op. Cit.*, p. 84-85.

Indep°. y Lib. Yautepec Feb[brero] 7 de 1872.

Antonio Ortiz y Arvizu  
Presidente Municipal  
de Tlayacapan.<sup>390</sup>

Apoyando este argumento, se encuentra una carta enviada por Tomás Barón, autoridad del Distrito de Yautepec al que Tlayacapan estaba sujeto, recibéndola Anastasio Reyes, presidente municipal de la localidad, el documento está fechado unos cuantos días después, esta vez se trata de una recriminación por no haber tomado en consideración las “medidas necesarias” para evitar la burla hacia los notables locales. En este caso, es una mofa clara en contra del cura durante tres días, lo que nos remite a pensar que se trata del carnaval, pues es justo el tiempo de su duración y está fechado a escasos días el documento anterior.

De orden del Yllmo. Sr. Arzobispo fecha de hoy, acuso a U. recibo comunicación que me dirigió el 17 del presente mes, acompañando copias de la acta levantada el mismo día por el H. Ayuntamiento que preside; y le manifiesto, que S.S.Y. ve con gran resentimiento la mala disposición del pueblo p[ara] con el Cura Oropeza: que como el mismo Sr. Cura, en el informe q[u]eda de las ocurrencias habidas en los días 16 al 18 del corriente y de las causas que las motivaron le pide a S.S.Y. se sirva a pedir informe del Prefecto de Yautepec, S.S.Y. no puede desatender esa petición, viéndose en el caso de pasar a dicho Prefecto todos los antecedentes, p[ara] que, con ellos a la vista se sirva indicar lo que mayor convenga, sin desairar al H. Ayuntamiento ni lastimar indebidamente el buen nombre y comportamiento del Sr. Cura Oropeza.

Dios #

Que a V. Med. ad México, Febrero 26 de 1872.

Dr. Tomás Barón

[Ilegible]

A Dn. Anastasio Reyes,

Presidente del H. Ayuntamiento Tlayacapan.<sup>391</sup>

Otro elemento a analizar es el escarnio que recibe el personaje religioso, observando que ésta se dirige a la persona, no a la religión, pues se reclama a Atanasio Reyes, en defensa

---

<sup>390</sup> Archivo Municipal de Tlayacapan, sin clasificación. En adelante (AMT)

<sup>391</sup> AMT, Justicia, Vol. 7, Núm. 8, Paquete 6, Folder 4.

del cura local, Felipe Oropeza quien recibió mofas durante los días 16 al 18 de febrero de 1872. Inferimos que se habla de un carnaval en forma, que dura tres días. La causa de que el cura Oropeza sea el motivo de burlas la encontramos en el hecho de que se trata de un personaje no grato, pues lejos de representar un consuelo espiritual, se comporta con pocas consideraciones hacia el pueblo, sacando ventaja de su posición. Pues en mayo de 1871 fue promovido un litigio en su contra por el señor Julio Segura, de oficio carpintero que exigía el pago de una puerta de madera que el cura Felipe Oropeza se negó a cumplir, pues aseguraba que la puerta no estaba hecha del material que pidió, pero tampoco permitió que la puerta fuera devuelta al señor Segura.<sup>392</sup> Como puede verse, el juicio fue promovido meses anteriores al carnaval, y su contenido, respalda la idea de que el cura Oropeza no es grato en Tlayacapan, pues está más preocupado por sus intereses que por darle un regocijo espiritual al pueblo.

Mientras que en Tepoztlán se suscitaba el proceso de consolidación de los intelectuales locales, que tomaron la batuta de representatividad a nivel local en la disputa que se tenía con las haciendas de San Gaspar y de Oacalco. Por ejemplo, Friedrich Katz, afirmó que, “Tepoztlán fue un gran defensor de sus tierras. Nunca cedieron y lograron mantener sus dominios comunales”.<sup>393</sup> También es menester recordar que los habitantes de Tepoztlán conservaban una vinculación ambigua con los de Tlayacapan, por las delimitaciones territoriales impuestas desde fuera, no obstante, también había una relación ritual compartida, cimentada desde el siglo XVIII sobre la base del festejo compartido de la Virgen del Tránsito, el quinto viernes de cuaresma. Festejo que se fundamentó en un mito sobre la decisión de la Virgen para cambiar de residencia de Tepoztlán a un ojo de agua denominado *Apilihuaya*, cercano a Tlayacapan, por lo que desde entonces la fiesta sería compartida con mayordomías de ambas localidades.<sup>394</sup> Asimismo, Tlayacapan también es una comunidad rodeada de cerros como el *Miztepec*, al norte, el *Tenanquahuac* (hoy la Ventanilla); el *Yacatl* (hoy el Sombrerito), el *Cihuapapalotzin* (hoy cerro Grande, el Tonantzin).<sup>395</sup> Ambas poblaciones compartían la dificultad para almacenar agua lo que

---

<sup>392</sup> AMT, Justicia, Vol. II, Núm. 7, paquete 5, folder 33.

<sup>393</sup> Friedrich Katz, *Op. Cit.*, p. 37.

<sup>394</sup> Véase Claudio Favier Orendáin, *Ruinas de utopía. San Juan de Tlayacapan (espacio y tiempo en el encuentro de culturas)*, México, Fondo de Cultura Económica, Segunda edición corregida, 2004, pp. 196-202.

<sup>395</sup> *Ibid.*, pp. 23-29

acarreaba la necesidad del temporal, por lo que la creencia en los “aires” era compartida, teniendo su símil como el Tepozteco, puesto que en Tlayacapan la referencia era el cerro del *Tlatoani* y algunos cerros contiguos, considerado a finales del siglo XIX como *momoxtles*, elementos que el multicitado Cecilio Robelo observó en 1885:

En unas peñas tajadas de estos cerros, se observan unas figuras que semejan rostros humanos, y se dice que son la efigie de los caciques. Repartidos en la población y en los alrededores hay seis cerritos artificiales que se reputan *teocallis* ó *momoxtles*, y que no han sido explorados. [...] En muchas casas hay ídolos y piedras labradas que conservan cuidadosamente y que acaso son todavía objeto de culto religioso.<sup>396</sup>

Esta relación establecida será el factor de intercambio, Ángel Zúñiga, narra la manera en que el carnaval llegó a su localidad, alrededor de 1869:

Así pues, algunos jóvenes [tepoztecos] de esa época supieron en el pueblo de Tlayacapan había empezado a celebrarse por segundo año, una festividad que le llamaban “Los *Huehuenchis*” (...) y así se invitaron algunos amigos para ir al pueblo de Tlayacapan, pasando por el pueblo de Amatlán y remontando la montaña para llegar hasta el pueblo indicado, pasando por San José de los Laureles. Llegaron al pueblo, algunos que ya conocían a alguien los buscaron para pedir información de la fiesta, los llevaron al centro del pueblo [...] Todos estuvieron observando, pero como los amigos que les habían invitado algunas copas de aguardiente, líquido completamente indispensable en esta fiesta al poco rato ya eran un equipo. A su regreso del pueblo, contaron todo lo que habían observado y entre ellos los que no habían ido, se propusieron a celebrar la misma fiesta y pos si no salía bien decidieron hacerla el mismo día que Tlayacapan, para que no fueran criticados y objetos de risa.<sup>397</sup>

La participación de los notables tepoztecos en el establecimiento de la festividad es evidente, ya que fue promovido, por la ya mencionada familia Rojas, particularmente, por Pedro Rojas Zúñiga (antes de convertirse en sacerdote) que, “junto con su hermano José Donaciano y el tío Mariano Jacobo Rojas Villaseca, organizaron ‘cuadrillas’ carnavalescas, que después se denominaron como ‘el brinco del chinelo’”.<sup>398</sup>

---

<sup>396</sup> Cecilio Robelo, *Revistas...Op. Cit.*, p. 78.

<sup>397</sup> Ángel Zúñiga Navarrete, *Breve historia...Op. Cit.*, p. 15-16.

<sup>398</sup> Inocencio Rodríguez Flores, “¡Herencia tochtli!”, en Mario Martínez Sánchez (compilador), *Op. Cit.*, p. 88.

En corto tiempo esta representación tomó importancia regional, ya que pocos años después, llegó a Yautepec, frente a los pueblos anteriores, representó en parte un caso distinto, pues su desarrollo económico fue superior, debido a que se encuentra en tierras bajas, ubicado a pocos kilómetros al sur de ambas poblaciones, gozaba de una mayor cantidad de agua, razón por la cual las haciendas rodearon el poblado, ya que desde la primera mitad del siglo XIX, encontramos ocho consolidadas: Cocoyoc, Pantitlán, Atlihuayán, Apanquetzalco, Michote, San Carlos, Oacalco y San José Oaxtepec, todas administradas principalmente por españoles y criollos.<sup>399</sup> Lo que provocó que la composición étnica sufriera algunas variaciones, sin embargo, sus costumbres continuaban siendo mayoritariamente apegadas al pensamiento mesoamericano, gracias a la necesidad de la lluvia, por la situación de explotación y el despojo de tierras y aguas que sufrieron. Del mismo modo, la población disfrutaba de sus huertas frutales, con productos como: limones, naranjas, plátanos, zapotes, mameyes, entre otras, de las cuales se comerciaban con otras localidades y en la Ciudad de México.<sup>400</sup> Pero particularmente fue la producción de naranjas la que sobresalió comerciándose incluso en Estados Unidos, llegándose a vender en doce centavos cada una.<sup>401</sup> A pesar de ello, la condición común para las tres comunidades, era la fuerte oposición hacia los hacendados, por eso la festividad tomó relevancia en Yautepec alrededor de 1880.<sup>402</sup> Entonces se estableció que debía ser el primer viernes de cuaresma para no coincidir con las celebraciones de Tepoztlán ni Tlayacapan.

Por otro lado, al compartir vicisitudes adversas que las tres localidades anteriores, en Totolapan, encontramos la consolidación del festejo alrededor de 1900.<sup>403</sup> Sofía Ortega, señala que, “en esta localidad, se realizó el fin de semana más cercano a Navidad, se celebró para cerrar con broche de oro el año o quizás para celebrar el nacimiento del Niño Dios en ese lugar”.<sup>404</sup> Cuestión que parece estar relacionada con el ciclo agrícola dada la relación, como se ha mencionado, de Cristo o con el sol y la petición de lluvias,

---

<sup>399</sup> Armando Josué López Benítez, “La reconfiguración de la identidad regional en Tepoztlán, Tlayacapan y Yautepec”, en *Revista Otrredades*, año 2, núm. 2, agosto, 2015, p. 14.

<sup>400</sup> Ignacio Manuel Altamirano, *El Zarco*, México, Grupo Editorial Tomo, Séptima edición 2013, pp. 9-11;

<sup>401</sup> *La Voz de México*, 21 de febrero de 1888.

<sup>402</sup> Héctor Daniel Bastida Salomón, *El carnaval de Yautepec*, Yautepec, El Impresor Tlahuica, 1993, p. 7.

<sup>403</sup> Armando Josué López Benítez, *El carnaval en Morelos de la resistencia a la invención de la tradición, (1867-1969)*, México, Museo del Chinelo/Libertad Bajo Palabra, 2016. p. 68.

<sup>404</sup> Sofía Ortega Torres, *Cambios en las mayordomías del municipio de Totolapan, Morelos*, México, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM-I, 2000, p. 77.



independientemente de la advocación a la que se celebrara. Pues la fiesta era complementaria con la ceremonia de la Ascensión del Señor –caso similar al de Tepoztlán con el carnaval y el Reto al Tepozteco, que eran parte del ciclo agrícola-, realizada a mediados de mayo, principios de junio en la cima del cerro de Santa Bárbara, se le conoce también como ceremonia de rogación porque implica la petición de las lluvias, necesarias para la siembra donde la cima figura como uno de los espacios donde se establece el vínculo simbólico, también con la imagen de Cristo Aparecido.<sup>405</sup> Totolapan situado al norte de Tlayacapan a pocos kilómetros, sufría serios problemas económicos, Cecilio Robelo en 1885 explicaba la situación.

El clima es frío y saludable y la vegetación es la propia de las sierras. Sus moradores tenían una activa fuente de trabajo en la arriería y jarcería; pero el ferrocarril ha hecho inútiles estas industrias, y muchos de ellos han emigrado á otros centros de población huyendo de la miseria. La decadencia de este pueblo tiene que tomar creces, por que atendida á la agricultura y al corte de maderas serán muy exiguos los recursos.<sup>406</sup>

En este contexto James Scott afirma que “se podría concebir al carnaval como el ambiguo triunfo político de los subordinados logran arrancándoles violentamente a las élites”.<sup>407</sup> Existiendo una válvula de escape, pues la situación se complicó a finales del siglo XIX, en el Porfiriato, pues las haciendas crecieron como nunca antes. Además existió una alianza entre hacendados y los gobiernos estatales que se tradujo en el aumento de montos de renta

---

<sup>405</sup> Laura Amalia Aréchiga Jurado, “La Ascensión del señor y su relación con el ciclo agrícola en Totolapan, Morelos”, en Alicia María Juárez Becerril y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (compiladores), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, 2015, p. 238. Para el contexto mesoamericano, Alfredo López Austin suscribe que “Cristo fue recibido en el vasto panteón de la tradición mesoamericana como un dios más, y ha sido identificado principalmente con el Sol. Esto hace que algunas de las características del dios solar indígena se atribuyan a la figura de Cristo, cualquiera que sea el contexto en que este aparezca”. Mientras que Ricardo Melgar Bao complementa para el caso morelense, “El Cristo-Sol se vuelve pasión, muerte y resurrección asociado al equinoccio de primavera. La circulación de imágenes del “Santo Cristo”, “Santo Niño”, “Santo Sepulcro” aparecen en los imaginarios nahuas de Morelos guardando puentes entre sí, aunque al mismo tiempo diferencian sus ‘fuerzas’ o ‘dones’ en relación con las funciones que les asignan conforme al calendario veneracional, entre los tiempos de secas y de aguas”. Alfredo López Austin, “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coordinadores), *De hombres y de dioses*, Toluca, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense/Fondo Editorial del Estado de México, Gobierno del Estado de México, 2013, p. 209; Ricardo Melga Bao, *Op. Cit.*, p. 174.

<sup>406</sup> Cecilio Robelo, *Revistas...Op. Cit.*, p. 69.

<sup>407</sup> James Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Ediciones Era, Segunda reimpresión, Traducción de Jorge Aguilar Mora, 2007, p. 211.

pagados por rancheros para compartir cargas fiscales que les correspondían a las haciendas. Otro punto en contra es la modernización de los latifundios que trajo consigo el reemplazo de trabajadores por máquinas.<sup>408</sup>

### 3.1.2. Resistencia simbólica

El chinelo surgió como una figura simbólica que se conformó paulatinamente en la región, su historia no podría comprenderse sin el *huehuenche*, que fue su base. Hasta hoy persiste una fuerte discusión entre Tlayacapan y Tepoztlán, por la adjudicación del nacimiento del chinelo, argumentando en ambos casos la antigüedad de ambos carnavales, sin embargo, es una configuración regional gradual en la que intervinieron aspectos locales de cada comunidad que fue resignificando el carnaval. En cuanto al origen, *huehuenche*, es el vocablo náhuatl para designar a los ancianos, pero también a los ancestros, que según Jacques Galinier, para los pueblos mesoamericanos, retornan para la fiesta del carnaval mostrando una conducta lasciva en clara referencia sexual, que manifiesta una relación directa con la fertilidad y abundancia.<sup>409</sup> Por su parte, 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”.<sup>410</sup>

De acuerdo a lo que hemos visto, los ancestros cumplen con las funciones de los “aires”, desde esa perspectiva, son parte de la gran bodega que representan los cerros o lugares abandonados en sus cimas y habitantes de los *momoxtles*, en consecuencia, al ser trabajadores del temporal eran susceptibles de recibir peticiones o agradecimientos por las lluvias otorgadas. Motivo por el cual, los *huehuenches* salían a danzar el día de muertos, en Tetela del Volcán, por ejemplo, los hombres danzaban el 1 de noviembre a cambio de

---

<sup>408</sup> Alejandro Tortolero Villaseñor, “Cambios productivos en la industria azucarera de Morelos: Tecnología, impuestos y crecimiento regional durante el porfiriato (1867-1911)”, en Alejandro Tortolero Villaseñor (coordinador), *Agricultura y fiscalidad en la historia regional mexicana*, México, UAM-Iztapalapa, Biblioteca signos, 2007, p. 86.

<sup>409</sup> Véase Jacques Galinier, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo/CEMCA/IIA-UNAM, Segunda edición, 2018, pp. 333-383.

<sup>410</sup> Catharine Good Eshelman, “El trabajo...”, *Op. Cit.*, p. 277.

frutas y pan, mientras que el día dos replicaban el baile en el cementerio.<sup>411</sup> La vinculación con el calendario agrícola es innegable, así que los *huehuenches*-ancestros en el carnaval representan la solicitud de lluvias-fertilidad, mientras que el día de muertos el agradecimiento-solemnidad hacia su trabajo desde su plano 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”.<sup>412</sup>

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 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”.<sup>413</sup> De tal suerte que el carnaval y particularmente el *huehuenche*, fuera nombrado inicialmente de manera reverencial *huehuetzin*, 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 *Tlatoani* se encontraron restos humanos envueltos, considerados entonces como ancestros, a los cuales se les rendía culto.<sup>414</sup> Por eso 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.”<sup>415</sup>

Por otro lado, la palabra chinelo, es una castellanización del vocablo náhuatl, *tzinelo*, que se compone de los vocablos *tzintli* -culo o ano- y *ollin* –movimiento-, por lo que su traducción literal sería “movimiento de culo o ano”. En claro eufemismo en años posteriores, se le ha interpretado como movimiento de cadera, quizá evocando a la fertilidad femenina. Alrededor de 1878, podemos hablar de la aparición de los primeros

---

<sup>411</sup> Leticia Hernández Pineda, *Entre barrancas y montañas: Panorama monográfico de Tetela del Volcán, estado de Morelos*, Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos/PACMyC-CONACULTA, 2006, p. 61.

<sup>412</sup> Jacques Galinier, *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad*, México, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo/Société d'Ethnologie/CEMCA, 2016, p. 37.

<sup>413</sup> Brantz Mayer, *México, lo que fué y lo que es*, México, Fondo de Cultura Económica, Traducción de Francisco A. Delpiane, Prólogo y notas de Butler, 1953, p. 264.

<sup>414</sup> Raúl Francisco González Quezada, “Culto a los ancestros en Tlayacapan”, en *Suplemento Cultural El Tlacuache*, INAH Morelos, No. 931, mayo 1, 2020, p. 8.

<sup>415</sup> Jacques Galinier, *Una noche...Op. Cit.*, 35.

*tzinelohua*-chinelos, formalmente nombrados de esta forma, pero aun con mucha semejanza al *huehuenche*, conviviendo ambos personajes durante estos años, tomando en cuenta que el carnaval era un festejo mayor con varias actividades y danzas entre las que destacaban también, “la peregrinación” o los apaches en el caso de Tepoztlán,<sup>416</sup> mientras que en Tlayacapan aparecían los garroteros.<sup>417</sup> La diferencia entre los *huehuenches* y los chinelos radicaba en que los primeros, para el periodo era ya una danza antigua, que se realizaba a lo largo del centro de México, en los pueblos de tradición nahua, Juan Pedro Viqueira apunta que en 1772, en Tlatelolco, “los jóvenes indígenas se disfrazaban de ‘huehuenches’ y, el martes de carnaval, la llamada ceremonia del ahorcado en la cual después de hacer una parodia de un juicio, ‘ahorcaban’ a uno de ellos de un árbol”.<sup>418</sup> Años después, tras llevarse a cabo la independencia de México, y ser coronado Agustín de Iturbide como el primer emperador mexicano, rindiendo homenaje al que comenzaría ser denominado el símbolo de la mexicanidad, la Virgen de Guadalupe, creó la Orden Imperial de Guadalupe que fue aprobada en junio de 1822, por este motivo en la inauguración, los *huehuenches* hicieron su aparición, según lo narra Lucas Alamán, citado por Ignacio Manuel Altamirano:

[...] la ceremonia de la inauguración de la orden de Guadalupe con los caballeros con sus mantos y plumajes, una comparsa de las danzas usadas por los indios en sus fiestas, compuesta de personajes ridículamente vestidos, que llaman Huehuenches (de la palabra mexicana Yeueuetlacatl, anciano, terminada en el diminutivo “tzin” que los españoles pronunciaban “che” e indica respeto o afecto, como si dijese “viejecitos” (que es lo que representan tales figurones), apodo que quedó a los individuos de aquella Orden.<sup>419</sup>

Mientras que los chinelos representaron una actualización de la cosmovisión, que correspondió al momento específico de la segunda mitad del siglo XIX, con una clara alegoría al hacendado, y de acuerdo con la memoria colectiva, éstos eran barbados, normalmente descendientes de españoles que conformaron los latifundios, asimismo, las

---

<sup>416</sup> Inocencio V. Rodríguez Flores, *El brinco del chinelo. Orgullo y tradición de Tepoztlán (Hacia dos siglos de Carnaval)*, Tepoztlán, H. Ayuntamiento de Tepoztlán, 2001, p. 33-34.

<sup>417</sup> Alejandro Ortiz Padilla, *Op. Cit.*, p. 32.

<sup>418</sup> Juan Pedro Viqueira Albán, *¿Relajados o Reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, Tercera reimpresión, 2005, p. 140.

<sup>419</sup> Ignacio Manuel Altamirano, “La fiesta de Guadalupe”, en *Paisajes y leyendas. Tradiciones y costumbres de México*, Editorial Porrúa, novena edición, 2015, p. 160.

personas ajenas a las comunidades son relacionadas de inmediato con los “gachupines”. También se representa una burla al sacerdote local, por eso se adoptó una túnica de manta blanca. La razón por la que se ha formulado que el chinelo es una burla hacia el español, parece corresponder a lo expuesto por Catherine Héau: “la lucha entre pueblos desposeídos y haciendas invasoras se expresa en términos de lucha entre mexicanos y españoles. Entonces se llama genéricamente (más no genéticamente), iberos, hispanos, españoles a todos los capataces y terratenientes”.<sup>420</sup> Esto no quiere decir que haya dejado de tener relación con las entidades sagradas y el pensamiento mesoamericano.

La imagen del chinelo emprendió su consolidación alrededor de 1880, apartándose paulatinamente de la figura del *huehuenche*, sin que éste desapareciera, Robert Redfield, en Tepoztlán, en 1927, manifestó que aún había memoria del personaje y que era un ritual que tenía gran significación.<sup>421</sup> Para finales del 1890 en Tepoztlán el disfraz, ya convertido en bata tomó suma relevancia, mientras que se agregó un sombrero que representaba simbólicamente un bonete español, que fue un ancho, redondo y copudo.<sup>422</sup> Mientras que, en Tlayacapan, la tela de manta también se formalizó y se agregó también un bonete redondo pero corto, adornado y agregándole una pluma.<sup>423</sup> El chinelo, entonces comenzó a ser una de las figuras que dieron soporte a la identidad regional de los pueblos surianos, junto a otras danzas paralelas como los *tecuanes* y *vaqueritos*. Mientras que en Yautepec, “el sombrero era tipo bonete, con pocos adornos, después se buscó que tuviera más lucidez [...] hasta ponerle las plumas. La máscara era más sencilla, [...] tipo antifaz. [...] después ya se utilizó una máscara que cubría toda la cara y que se caracterizó por tener una barba muy grande que termina en pico, con ella [...] buscaban mofarse de los españoles”.<sup>424</sup>

De acuerdo con lo recién mencionado cada localidad dio su propio sello, para competir entre sí, sin embargo, eso implicaba también que en conjunto conformarían un sello regional, puesto que, “donde la danza da identidad a un grupo y se extiende a la comunidad

---

<sup>420</sup> Catherine Héau, “*Corridos zapatistas...*”, *Op. Cit.*, p 162.

<sup>421</sup> Robert Redfield, *Op. Cit.*, p. 94.

<sup>422</sup> Inocencio V. Rodríguez Flores, *Op. Cit.*, p. 95.

<sup>423</sup> Alejandro Ortiz Padilla, *Op. Cit.*, p. 54.

<sup>424</sup> Héctor Daniel Bastida Salomón, *Op. Cit.*, p 3.

en la que se lleva a cabo, convirtiéndose en algo distintivo”.<sup>425</sup> Las identidades locales pesaron en la configuración del “brinco” del chinelo sin que ello afectara una visión regional, alcanzando rápidamente importancia en los pueblos donde se ejecutaba. Nuevamente recurrimos a Cecilio Robelo, que en 1885, describía la magnitud que había alcanzado la festividad en Tlayacapan.

Las fiestas de carnaval son un espectáculo lleno de atractivo en Tlayacapan, cerca de dos mil personas se visten con máscaras, llevando muchas de ellas disfraces ingeniosos de exquisito gusto. Como carecen de un paseo público a propósito de desfilar ante los espectadores y de un teatro para organizar los bailes de esas fiestas, sucede que las alegres y abigarradas comparsas se desparraman por las calles e invaden las casas, donde se recibe con placer y se les obsequia con gusto durante el tiempo que permanecen en alegre y bullicioso baile. Una ardorosa fiebre de placer se apodera en estos días de todas las gentes, los niños, los ancianos, las mujeres, sobre todo las mujeres, preparan su disfraz con mucha anticipación, y luego que llega el domingo *graso* como llaman los franceses al domingo de carnaval, corren el cerrojo de sus casas, donde están aprisionadas todo el año, y salen a dar y recibir bromas en confusa algarabía. El cura del lugar quince días antes incita a sus feligreses a que abandonen tan pernicioso costumbre, y a medida que se acerca la fiesta sus consejos se convierten en anatemas, y los fulmina terriblemente desde lo alto del púlpito; pero las ovejas descarriadas van en pos del lobo devorador. El cura se resigna, y se sube a las bóvedas del templo a ver hormiguar la multitud. Yo creo que este cura ignora que en Roma el Papa mandaba dar tres campanadas en el capitolio para inaugurar las fiestas de carnaval.<sup>426</sup>

Años más tarde, en vísperas de la revolución, el periódico *La Patria*, publicó una nota en la que describía de manera clara la organización de la fiesta del carnaval en 1909 en Totolapan, durante su último día de actividades y en el que el chinelo está consolidado:

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

---

<sup>425</sup> María Antonieta Gallart Nocetti y Luz Lozano Nathal, “‘Con azúcar por favor’. Cultura y caña de azúcar”, en Beatriz Scharrer Tamm (coordinadora), *Op. Cit.*, p. 141.

<sup>426</sup> Cecilio Robelo, *Revistas...Op. Cit.*, pp. 80-81.

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.<sup>427</sup>

### 3.1.3. La cosmovisión mesoamericana y el “brinco” del chinelo

Este apartado, pretende dar una explicación simbólica al “brinco” del chinelo, lo que nos proponemos mostrar es que la danza fue parte de una reelaboración simbólica que correspondió a las vicisitudes que enfrentaron los pueblos en este periodo, formando parte del complejo sistema ritual y cultural que conlleva la milpa, por lo tanto, es una actualización del antiguo culto a los ancestros que representaban los *huehuenches*. Al respecto, Claudio Favier Orendáin, realizó una propuesta audaz, y expresa para el caso de Tlayacapan:

La túnica no es de soldados sino de sacerdotes, tanto cristianos como aztecas y sugiere una ambivalencia sexual de los dioses; la barba no es de Cortés o Alvarado; podría ser de Santiago o san Martín, pero en todo caso es de *Quetzalcóatl* o la de *Yacatecutli*. La barba representa la eternidad, no pretende imitar personajes buenos o malos, guerreros o pacifistas, amos o peones, sino algo mucho más importante: dioses.<sup>428</sup>

Coincidimos parcialmente con el autor, en el sentido de que el chinelo, es una representación de dioses o por lo menos entidades anímicas, los “aires”; simultáneamente, el personaje es ambivalente con la representación del fenotipo español, esto tiene su razón de ser, hemos señalado que los *ehecatli*, eran concebidos con una estructura social, pues había jefes y subordinados. El inframundo era 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.<sup>429</sup> Para remarcar lo anterior, hay que establecer

---

<sup>427</sup> *La Patria*, 22 de diciembre de 1909.

<sup>428</sup> Claudio Favier Orendáin, *Op. Cit.*, p. 261.

<sup>429</sup> En este periodo se forjó la figura del Charro, que no era cualquier persona, eran normalmente de clase acomodada, rancheros 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 la imagen se pensaba que los “aires” enanitos vestían de charro, pero también aparece la figura del Charro Negro. Sobre las 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

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 las dos más tempranas al término de la revolución, hemos de apuntar que durante la revuelta armada en la zona zapatista que nos incumbe, el carnaval se realizó esporádicamente. Recurrimos nuevamente a Robert Redfield, quien se dio cuenta de un factor fundamental: “El Chinelo brinca en la plaza. Brincan alrededor y alrededor de la plaza, ocasionalmente emitiendo fuertes gritos”.<sup>430</sup> Mientras que Francisco Domínguez en 1933 apuntaba:

Dos horas dura el recorrido, y después el pueblo recupera su acostumbrada calma. A las 3 de la tarde un “bombazo” anuncia la llegada de las distintas comparsas a la plaza principal del pueblo. Desde ese momento da principio el “brinco” de los “chinelos” alrededor de la fuente de la plaza Morelos, seguidos por las bandas de música y alternado con cortos intervalos de reposo.<sup>431</sup>

Ambos autores observaron que las comparsas “rodeaban” la plaza central, que es la forma más sencilla de explicarlo, sin embargo, la cuestión es más compleja, nuestra interpretación es que el círculo o semicírculo que van marcando los chinelos al “brincar”, es en dirección opuesta a las manecillas del reloj, de tal suerte que simbólicamente evocaba un remolino o una Culebra de agua, que a su paso conformaba una espiral. Cuestión que no es menor pues, “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”.<sup>432</sup>

---

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”. Alicia Barabas, “Cosmovisiones y etnoterritorialidad en las culturas indígenas de Oaxaca”, en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, No. 7, julio-diciembre, 2008, pp. 124-125.

<sup>430</sup> Robert Redfield, *Op. Cit.*, p 111.

<sup>431</sup> Francisco Domínguez, *Investigación folklórica en México. Materiales, Volumen I*, México, SEP-INBA, 1933, pp. 88-89.

<sup>432</sup> Fernando Ortiz, *Op. Cit.*, p. 181. Por su parte, Carmen Macuil expone que en plano de la medicina nahua, la evocación del remolino en los rezos de Amatlán y otros pueblos nahuas, permite capturar, es una fuerza que rodea, que atrapa, es otra forma de dominar, la autora explica, “un rasgo que los rezos apuntan es la manera en que se mueven los ‘aires’, los movimientos giratorios y las corrientes más o menos lineales. En uno de los rezos de la sierra poblana se le dice a los rayos que vayan a girar ‘con su fuerza’, es decir el rayo o



Como se ha mencionado, Tepoztlán ha sido una localidad en la que el culto a los “aires” ha sido una constante, representado por el propio 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 enmarcando el paisaje ritual. Cuestión que será replicada en Yautepec con el cerro del Tenayo y en Totolapan con el cerro de Santa Bárbara. Retomando el caso de la Virgen del Volcán y en Yautepec, en el siglo XVIII, al aparecérselo a Antonio Pérez, éste recibió el don de ser granicero y por ende, en adelante pudo comunicarse con los “aires”. En el juicio que se entabló en su contra, al ser descubierto en 1762 y posteriormente ser acusado de idolatría, se pone de manifiesto la sacralidad del cerro de la localidad en los detalles de la imputación de un testigo.

En el cerro de la Cal [se refiere al Tenayo] puso una cruz grande e introdujo en ella un tamal de *tlacopac*, romero y tabaco para espantar al aire. que en otra ocasión viendo que andaba mucho aire, siguió el rastro y habiendo hallado donde salía, puso en el agujero tres cruces, y regañando muy enfurecido amarró las ramas que allí había, echó bendiciones y encerró el aire y le mando que no saliera; y que todavía lo cree porque no ha habido más aire.<sup>433</sup>

En la actualidad todavía, algunas personas consideran que el cerro del Tenayo contiene en su interior una entidad anímica, que se piensa es el Diablo, ya que en su punta está una cueva -la misma donde Antonio Pérez ofrendaba a los “aires”-, también se dice que es un Encanto y en ella hay un juego de pelota prehispánico.<sup>434</sup> Por su parte, en Totolapan, el cerro de Santa Bárbara, es el lugar al que se va a ofrendar a los “aires” en vísperas del día 3 de mayo, en su punta luce una enorme cruz que fue puesta desde tiempos “inmemoriales” y es considerado un Encanto; el ritual además también se replica en algunos parajes como El Aljibe, El Cruce de dos Caminos o Y-griega.<sup>435</sup> Sobre uno de esos parajes se recordaba: “de

---

viento en su forma de remolino podrán ‘atrapar’ el agua para la lluvia; además se les pide que con sus alas la lleven sobre el campo”. María del Carmen Macuil García, *Curar...Op. Cit.*, p. 253.

<sup>433</sup> Archivo General de Indias, Audiencia de México, 1696m f. 12, Citado en Ana Karen Luna Fierros, “¿Indios idolatras?”...*Op. Cit.*, p, 168.

<sup>434</sup> Marciano Martínez Ríos, entrevista realizada por Armando Josué López Benítez, 10 de septiembre de 2016, Yautepec, Morelos.

<sup>435</sup> María del Rosío García Rodríguez, Alma Angélica Campos Valencia y Mario Liévanos Ramos, *Totolapan. Raíces y testimonios*, Cuernavaca, UAEM/UCEDS/H. Ayuntamiento de Totolapan, 2000, p. 158. Es interesante apuntar que el cerro sagrado de Totolapan sea nombrado Santa Bárbara, entidad a la que se le festeja el cuatro de diciembre y se le atribuya ser controladora del clima junto a Santa Cecilia, que además

chamaco veía una piedra que le decíamos la piedra del sapo, porque tenía bien labrada una cabeza de sapo, era una piedra grande, todavía me tocó ver que le llevaban ofrendas, le ponían collares de flores, le llevaban comida”.<sup>436</sup>

Se destaca entonces, que los cerros mencionados en las cuatro localidades tenían la calidad de *momoxtles*, lugar por antonomasia de los “aires” y 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 (Foto 1) 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. En el mismo sentido, Fernando Ortiz expone, “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”.<sup>437</sup> Hay que subrayar la vocación agraria de las cuatro comunidades con sus problemáticas particulares cada una, dependía prácticamente del cultivo de temporal como única opción de subsistencia en el poco espacio que no se ha perdido o que se había arrendado. 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 Atlatlahucan, Totolapan, Tlalnepantla, Tlayacapan y los de la parte de la jurisdicción de

---

es patrona de los músicos que abundan en la localidad. Véase Alicia María Juárez Becerril, “*Los santos...*”, *Op. Cit.*, p. 475. Otro aspecto interesante es que tanto el carnaval (que se ha realizado históricamente el fin de semana anterior a Navidad) como la fiesta del patrón del pueblo (San Guillermo) veintitrés de diciembre, son festejos realizados en plena temporada de secas.

<sup>436</sup> María del Rosío García Rodríguez, Alma Angélica Campos Valencia y Mario Liévanos Ramos, *Op. Cit.* p. 105.

<sup>437</sup> Fernando Ortiz, *Op. Cit.*, p. 193. Otro caso que remite a lo señalado, es el carnaval en Tlaxcala, donde los *huehues* se convirtieron en charros y ejecutaban la danza de la culebra, con tres variantes divergentes que son Acuitlapilco, Tepeyanco y Papalotla. Lo interesante es que había una analogía entre las figuras coreográficas con movimientos y comportamientos que evocaban a la culebra “chirronera”, que a su vez era una de las representaciones de la “Dueña” del agua, una de las advocaciones de la (Volcana) Malintzi o Matlalcueye, es decir, era la representación misma de esta entidad cuando otorgaba la lluvia en forma de Culebra de agua José Fernando Serrano Pérez, *La Danza de la Culebra de Tlaxcala. Permanencia y cambio en el imaginario de un carnaval mexicano*, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala/SEP/Instituto Tlaxcalteca de la Cultura/CONACULTA, Segunda edición, 2013, p. 161.

Tepoztlán, situados todos en la vertiente Sur de la cordillera del Ajuzco [*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.<sup>438</sup>

Entonces, el chinelo se convirtió en una representación en la que se evocaba a los vientos, a los cerros para solicitar agua de temporal, cuestión de primera necesidad en la organización de los pueblos, puesto que 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”.<sup>439</sup>

Foto 1. Carnaval de Tepoztlán, *circa* 1927.



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

<sup>438</sup> Francisco Plancarte y Navarrete, *Tamoanchan. El estado de Morelos y el principio de la civilización en México*, Cuernavaca, Gobierno del Estado de Morelos-Summa Morelense, edición facsimilar, 1982, p. 31.

<sup>439</sup> Alicia María Juárez Becerril, *Los aires...Op. Cit.*, p. 39.

En el ritual, la organización era primordial para la formación de las comparsas barrios, en los cuatro pueblos, en el caso de Tepoztlán, fueron representadas por animales de la zona. En primer lugar, los habitantes del barrio de Santo Domingo, formaron la comparsa Anáhuac, representada por un sapo, los originarios del barrio de San Miguel constituyeron la Unión y Paz, simbolizada por una lagartija y por último los habitantes del barrio Santa Cruz, conformaron la propia con el mismo nombre, personificada por un *cacomiztle*.<sup>440</sup> Los animales en cuestión que dieron identidad a las comparsas, no sólo son endémicos de aquel espacio, sino que, están íntimamente relacionados con los “aires” y están constantemente en las narraciones de la localidad, ejemplo de ello nos da Ángel Zúñiga quien apunta sobre una “aparición del Tepozteco: “Doña Apolonia [...] La señora volvió su cabeza a su estado normal de estar agachada, pudo ver que los huaraches que usaba eran sapos y en lugar de correas llevaba unas culebras”.<sup>441</sup>

En Tlayacapan la formación de las primeras comparsas es hacia 1880, por ejemplo en el barrio de Texcalpa se formó la primera comparsa por iniciativa de Felipe Tehuitili, llamada Unión por Santiago, debido a que es el santo patrono del dicho barrio; un año después se formó la comparsa el barrio del Santa Ana, la América, por disposición de Francisca Díaz; y la comparsa la Hidalguense, por decisión de Jesús Meza, las tres surgidas en barrios populares. Por último la comparsa Central nació a finales de la misma década representada por los notables de la localidad.<sup>442</sup> En el caso de Yautepec, la primera comparsa de finales del siglo XIX fue la del barrio del Tepeguaje, llamada el “Capricho” por iniciativa de Cesáreo y Ángel Montes de Oca, que tiempo después se le modificó el nombre pasando a ser la “Brilladora”.<sup>443</sup> Ya entrado el siglo XX durante sus primeros años, se conformó otra comparsa, del barrio de Santiago, llamada Unión y Reforma, y poco después el barrio de

---

<sup>440</sup> Enrique Villamil Tapia, *El origen del carnaval en el Pueblo de Tepoztlán, Morelos*, Tepoztlán, Edición del autor, 1986, p. 7. La comparsa de Santa Cruz reapareció en el periodo posrevolucionario, también surgió una nueva, la del Barrio de la Santísima representada por una hormiga, animal asociado a los “aires” en la región. La organización por barrios en las cuatro localidades, implicaba una distinción de clase normalmente se decía que había comparsas de ricos y pobres, por lo que al momento de realizarse el festejo era importante ser reconocido como el mejor, una especie de competencia simbólica que involucra dos tipos de identidad barrial y de pueblo, véase Armando Josué López Benítez, *El carnaval...Op. Cit.* pp. 66-70 y 104-108.

<sup>441</sup> Ángel Zúñiga Navarrete, *Las tierras...Op. Cit.*, p. 92.

<sup>442</sup> Alejandro Ortiz Padilla, *Op. Cit.*, p. 30.

<sup>443</sup> Héctor Daniel Bastida Salomón, *Op. Cit.*, p. 7.

San Juan creó la comparsa la Nueva Aurora.<sup>444</sup> Es sintomático que la primera comparsa haya sido del barrio de Tepeguaje, ubicado precisamente al pie del cerro sagrado de la localidad. Mientras que en Totolapan a principios del siglo XX existían dos comparsas, llamadas El Capricho, formada por los notables locales, y La Unión, formada por la gente menos recursos económicos.<sup>445</sup>

Otro elemento para analizar es la música que asociada a la danza se va conformando gradualmente a la par que éste personaje, pues va acompañado de diversos sonos ejecutados por una banda de viento. Tanto en Tlayacapan y Tepoztlán los habitantes se adjudican en nacimiento de la música del chinelo. En el primero, se le otorga su creación al señor Jesús Meza durante los primeros años del carnaval, para ser exactos en 1876, a través de silbidos y cánticos injuriosos, él compuso la música cuando aún convivían con *huehuenches* y garroteros, que provocó a los participantes a bailar sonos que fueron interpretados por la banda de los “Alarcones” desde la década de 1880, además dio a conocer otros más para los toros, que los músicos los aprendieron al escucharlos, durante este periodo se hicieron de sus primeros instrumentos de viento.<sup>446</sup> Tiempo después, sería conformada los hermanos Miguel, Julio y Antonino Alarcón a la que posteriormente se le unirán Vidal y Cristino Santamaría comenzando de esta manera la dinastía que dará origen a la afamada Banda de Tlayacapan.<sup>447</sup>

En contraparte, en Tepoztlán, los sonos, se adjudican al señor Justo Moctezuma que para el mismo año de 1880 ya contaba con un breve repertorio, que fue aumentando por sus descendientes, en 1903.<sup>448</sup> Cabe mencionar que él mismo fue director de una banda de viento en aquella localidad, agregando elementos que dieron mayor riqueza musical. Ahí encontramos la primer banda de viento local conformada en el barrio de Santo Domingo, bajo la coordinación de Justo Moctezuma y Francisco L. Bello en 1881.<sup>449</sup> Mientras que Totolapan se convirtió rápidamente en un semillero de bandas de viento debido a la difícil

---

<sup>444</sup> Armando Josué López Benítez, *El carnaval...Op. Cit.* p. 68.

<sup>445</sup> Sofía Ortega Torres, *Op. Cit.*, p. 77.

<sup>446</sup> Alejandro Ortiz Padilla, *Op. Cit.*, p. 22.

<sup>447</sup> Cornelio Santamaría, *La Banda de Tlayacapan ¿Quién ha visto un quetzal en cautiverio?*, México, CONACULTA/Comisión Nacional de los Derechos Humanos/UAEM/Gobierno del Estado de Morelos/H. Ayuntamiento de Tlayacapan, 2012, p. 81.

<sup>448</sup> Inocencio V. Rodríguez Flores, *Op. Cit.*, p 48.

<sup>449</sup> Armando Josué López Benítez, *El carnaval...Op. Cit.* p. 64.

situación con su ubicación geográfica y la falta de agua (razón por la que el chinelo encajó perfectamente en la dinámica social), permitió a los pobladores especializarse en la música de viento.<sup>450</sup> Mientras que en Yautepec se contrataban bandas de las otras localidades, logrando la formación de una hasta entrado el siglo XX.<sup>451</sup>

Es de notar que la nueva instrumentación también hace referencia al viento, inferimos que es una modernización que daba prestigio a los pueblos que contaban con una banda, no obstante, el simbolismo sigue en conjunción, por ejemplo, en las danzas que nacieron paralelamente al chinelo en la región, como los *tecuanes*, sayones y *matacueros*, se tocaba con un pequeño tambor y una pequeña flauta, instrumentos relacionados también con el agua y el aire, como lo atestiguaba un documento de 1895, reproducido por Agapito Minos y que tiene lugar al sur del estado de Morelos.

Hay una costumbre que es la que es la que de en ciertas épocas ponen los vecinos de Tlatenchi con permiso de los de Jojutla o si por casualidad no se ha puesto en tiempo oportuno vienen los de Xoxocotla a poner un pito de carrizo en el lugar en que se juntan los ríos de Tlaquiltenango y Apatlaco, cuyos silbidos se oyen a larga distancia, y particularmente de noche, y este pífano, según aseguran algunos es con el objeto de que las enfermedades se retiren. Este sencillo instrumento silva solamente con el aire que produce la corriente rápida del agua junto a un peñasco.<sup>452</sup>

No es menor lo mencionado, recordemos que en los pueblos mesoamericanos las enfermedades son otorgadas a los “aires” que les adjudican el equilibrio de la salud de las personas, cuando éstas trasgredían sus moradas; tampoco parece ser casual que el “pito” de carrizo se pusiera en el lugar donde se juntan los ríos, lugar que forman una cruz, asociado precisamente con los “aires”. En este sentido, la flauta es un instrumento que evoca a dichas entidades, mientras que el tambor al tocarse y sonar, simboliza la caída del trueno

---

<sup>450</sup> Georgina Flores Mercado, y Araceli Martínez Vergara, *Músicos y campesinos. Memoria colectiva de la música y las bandas de viento en Totolapan, Morelos*, Cuernavaca, PACMyC-CONACULTA/Libertad Bajo Palabra, 2013, pp. 27-67.

<sup>451</sup> Aldegunda Montes Astudillo, entrevista realizada por Armando Josué López Benítez, 15 de agosto de 2013, Yautepec, Morelos.

<sup>452</sup> Agapito Mateo Minos, *Apuntaciones históricas de Xoxutla a Tlaquiltenango*, Cuernavaca, Patronato de la Biblioteca de Jojutla/Cocinando Letras Ediciones, Edición facsimilar, 2007. p. 59-60.

como lo sería el *teponaztle*.<sup>453</sup> Para el caso del chinelo, la interpretación de la música representó una modernización, sin perder el sentido simbólico, pues los instrumentos de viento sustituyeron a la flauta, mientras que la tambora y los platillos tomaron el lugar del pequeño tambor para representar la caída de rayo o el trueno. La significación agraria, la recuerda Güilebaldo Banderas, de Tlayacapan explica la manera de interpretar el repertorio dancístico del chinelo: “El paso cruzado, la espalda hacia atrás, el abanico, la media vuelta y bailar en el centro de la calle, también tiene su...son pasos y cada uno tiene un son diferente...Y son diferentes en la música [...]. El más simbólico para nosotros [...] es el paso cruzado, porque imitas la siembra del maíz, vas tirando la semilla y la vas tapando”.<sup>454</sup>

La esencia polivalente del chinelo también se observaba en la estética del disfraz pues además de ser la representación misma de las autoridades eclesiásticas locales y los hacendados, mantenía también algunos aditamentos que compartía con algunas otras danzas de carnaval en el centro-sur de México y que representan un simbolismo meteorológico. En 1947, el antropólogo Fernando Ortiz afirmaba con mucho 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.<sup>455</sup>

---

<sup>453</sup> Carmen Macuil explica que en San Andrés de la Cal, en la actualidad, se silba para llamar a los “aires” cuando se sirve la ofrenda, durante las celebraciones de petición de lluvia, el ritual se lleva de la siguiente manera: “El rezo tiene dos secuencias, inicia con el llamado a los ‘aires’, es decir, silbando. Se les invita a tomar la ofrenda que tras los silbidos ya se ha colocado. La especialista luego aclara quién ha mandado el regalo, hace hincapié que la gente del pueblo se esfuerza en su trabajo para ello”. María del Carmen Macuil García, *Curar...Op. Cit.*, p. 227.

<sup>454</sup> Güilebaldo Banderas Téllez, entrevista realizada por Javier Zapotitla Rodríguez y Armando Josué López Benítez, 19 de octubre del 2013, Tlayacapan, Morelos.

<sup>455</sup> Fernando Ortiz, *Op. Cit.*, pp. 193-194.

Para cerrar, tenemos que hacer un último señalamiento, consideramos desde nuestra perspectiva, que el “brinco” del chinelo fue uno de los antecedentes ideológicos que dieron sustento al zapatismo, dicha cuestión la podemos sustentar, ya que, a lo largo de la región suriana surgieron danzas que tuvieron un sentido similar, como mencionamos; los arrieros, *tecuanes*, vaqueros, *sayones* o *matacueros*, fortalecieron el sentido comunitario de los pueblos y con un simbolismo de burla o mención a los hacendados -que luego fueron señalados en el Plan de Ayala y documentación zapatista- pero en su carácter polisémico también eran ofrenda a los “aires” o santos para pedir buen temporal.

Foto 2. Chinelo con representación del Tepozteco, *circa* 1943.



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



## Capítulo 4

### El Valle de Cuernavaca-Jojutla

Para comenzar el presente capítulo hay que mencionar que la subregión del Valle de Cuernavaca-Jojutla corresponde a la parte occidental del actual estado de Morelos, es el espacio intermedio entre una y otra ciudad, pues es un área más o menos homogénea en la que los pueblos durante el siglo XIX, generaron vínculos a través de fiestas y rituales, además por ser la zona más visitada por viajeros y autoridades, eclesiásticas y políticas, así, dejaron cantidad importante de pistas sobre la cosmovisión y la ritualidad de los pueblos. A todos los visitantes del periodo les llamó particularmente la atención, la presencia del entonces denominado *momoxtle* de Xochicalco y la ruta hacia las grutas de Cacahuamilpa, lugar sagrado por antonomasia en la zona. Asimismo, en el ámbito jurisdiccional existió una correspondencia desde el periodo colonial debido a la sujeción que representó pertenecer al Marquesado del Valle, relativa homogenización que era visible desde mediados del siglo XVIII, en la que también era patente la disputa por el espacio productivo entre pueblos y haciendas que tuvieron un crecimiento moderado en comparación con las establecidas en los Valles de Yautepec y las Amilpas.<sup>456</sup>

Para Brígida von Mentz este espacio destacó debido a la que la villa (después ciudad) de Cuernavaca coincidían autoridades civiles, judiciales y militares, conformándose de esta forma un centro político donde irradiaba el control regional.<sup>457</sup> En contraste, Héctor Ávila destaca, que el “resto del nivel jerárquico subregional estaba conformado por un grupo de localidades esparcidas por todo el ámbito de la jurisdicción, y funcionaban como subcentros o cabeceras [...], desde los cuales se administraba el desarrollo de las actividades eclesiásticas (...), así como las comerciales y la generalidad de las actividades productivas de la zona en cuestión”.<sup>458</sup> Como se mencionó, el Valle de Cuautla-Jojutla, fue el lugar de sentamiento de pequeñas empresas azucareras, pero que fueron muy productivas, lo que encumbró a los dueños, pues concentraron una gran influencia a nivel local y regional desde que México se erigió como nación independiente. Compartían el

---

<sup>456</sup> Robert Haskett, “*El cabildo indígena...*”, *Op. Cit.*, pp. 412-414.

<sup>457</sup> Brígida von Mentz, *Pueblos...* *Op. Cit.*, p. 63.

<sup>458</sup> Héctor Ávila Sánchez, *Op. Cit.*, p. 50.

dominio económico y político que era la base de su influencia, muy importante hasta el nacimiento del estado de Morelos en 1869, periodo en el que la subregión complementaria de las Amilpas tomo preponderancia.<sup>459</sup>

Culturalmente y comercialmente, los pueblos del occidente del actual estado de Morelos, como Mazatepec, Miacatlán y Tetelca, para el siglo XVIII, mantenían cercanía con los pueblos de Tierra Fría al sur de Toluca y del volcán Xinantécatl, particularmente con comunidades como Malinalco, Ocuilán, y Tenancingo, así como la larga zona montañosa minera de Taxco y Zacualpan en el actual estado de Guerrero.<sup>460</sup> Aunado al intercambio comercial, una gran migración de diversos grupos étnicos, llegados de comunidades aledañas a Toluca se asentaron en dos sentidos: a) la población estacional para trabajar en las haciendas de Valle de Cuernavaca; b) y la permanente que se vio desplazada por las epidemias de sarampión, viruela y *matlazáhuatl*, que azotaron todo el centro-sur de la Nueva España, golpeando severamente los Valles cañeros de Cuernavaca, Yautepec y Cuautla durante los periodos de 1727-1729, 1740-1742 y 1749-1763 respectivamente, ocasionando una severa crisis agrícola, pero que al mismo tiempo dieron la oportunidad de asentarse en la Tierra Caliente, para aprovechar la oferta laboral o arribar a una comunidad.<sup>461</sup> Además, este espacio destacó por ser la zona de paso por el que corría el camino Real México-Acapulco, como vía comercial destacada por la llegada de productos a través del Galeón de Manila que al consumarse la independencia fue aprovechada por los hacendados para transportar sus productos.<sup>462</sup>

La intención es enmarcar las manifestaciones culturales que emergieron en la zona, para ello, se aborda la localidad de Coatetelco, que enmarca muchas particularidades. A diferencia de Tepoztlán, que fue cabecera municipal desde la Independencia, este pueblo estuvo sujeto a las municipalidades de Mazatepec-Miacatlán. Sus condiciones fueron complicadas, pasando serios problemas a lo largo del siglo XIX, emprendiendo una disputa

---

<sup>459</sup> Brígida von Mentz, *Pueblos...Op. Cit.*, pp. 124-127.

<sup>460</sup> *Ibid.*, p. 114-115.

<sup>461</sup> Véase América Molina del Villar, *Diversidad socioétnica y familias entre las calamidades y crisis del siglo XVIII*, México, CIESAS-Ediciones de la Casa Chata, 2009, p. 97-149.

<sup>462</sup> Christian Salgado, "La calle Nacional en Santa María Ahuacatlán, conformación como itinerario cultural", en Juan Antonio Siller Camacho (coordinador), *El itinerario cultural del Galeón de Manila. Prestamos culturales entre México y Filipinas*, México, Fundación Rayuela/Secretaría de Cultura/Secretaría de Cultura del Estado de Morelos/Fondo Editorial del Estado de Morelos, 2018, p. 47.

por obtener su autonomía con respecto a otras localidades, y de esta forma aminorar el despojo territorial del que eran objeto, por parte de sus respectivas cabeceras, además de las haciendas. Con respecto al contenido, en un primer apartado, se toca la temática de la aparición de la Virgen de la Candelaria en un campo de Coatetelco, entidad que fue conocida como la “Dueña de la laguna”, guardando parentesco simbólico con la Sirena o *Tlanchana*, residente en el mismo espacio acuático. En otro apartado complementario se aborda el ritual de petición de lluvias hacia los “aires” durante el día de San Juan. Igualmente, cerrando el capítulo con las representaciones dancísticas de la zona, abordándose primordialmente las danzas de *tecuanes*, complementada con la los vaqueros y su impacto regional, ambas relacionadas con la fertilidad de la tierra, ejecutándose durante las festividades señaladas.

#### 4.1. Coatetelco

Coatetelco es una localidad ubicada geográficamente al suroriente de Cuernavaca y al nororiente de Jojutla, tiene como característica primordial una laguna a un costado del asentamiento, muy cercana a Xochicalco. Desde finales del siglo XVIII junto a Mazatepec y Miacatlán sufrieron la expansión de la hacienda de San Salvador Miacatlán que les despojó paulatinamente sus tierras y aguas.<sup>463</sup> De igual forma, la concentración del poder se hizo visible, pues el dueño de la misma hacienda de San Salvador, Francisco Pérez Palacios, contigua a la localidad que llevaba el mismo nombre [Miacatlán], consiguió la creación de ese municipio.<sup>464</sup> De esta forma, se pone de manifiesto el control ejercido por la familia Pérez Palacios, para llevar a cabo la creación del ayuntamiento de Miacatlán, en el que ejerció gran poder, conduciendo a una gran cantidad de problemas de inmediato entre Coatetelco con el pueblo-cabecera, pues los habitantes reclamaban tierras que les había

---

<sup>463</sup> Brígida von Mentz, *Pueblos...Op. Cit.*, p. 104.

<sup>464</sup> Irving Reynoso Jaime, *Las Dulzuras...Op. Cit.*, p. 86. El gran poderío de la mencionada familia, manejaba la subregión de Cuernavaca en los ámbitos económico, político y militar, entre los que destacan, Francisco Pérez Palacios, como dueño de la hacienda de San Salvador, alcalde de Cuernavaca en 1814 y de Miacatlán en 1822, apoderado legal del ayuntamiento de Coatetelco del Río 1823 y prefecto del Distrito de Cuernavaca entre 1830 y 1832. Otros familiares como Pedro y José Pérez Palacios fueron administradores de la hacienda de Cocoyoc en 1807 y 1814, respectivamente, además Ramón Pérez Palacios fungió como subprefecto de Cuernavaca en 1825, Juan Pérez Palacios fue prefecto del Distrito en 1830, Ángel Pérez Palacios fue comandante militar entre 1830-1835, y Luis Pérez Palacios fue diputado estatal entre 1831 y 1831, véase Irving Reynoso Jaime, “*Dos proyectos...*”, *Op. Cit.*, p. 39.

arrebatado la hacienda de San Salvador.<sup>465</sup> Lo que sucedió fue determinante en la sujeción de Coatetelco a la municipalidad de Miacatlán, pues para el año de 1827, aparece en el padrón de contribuyentes junto a Palpa y Coatlán del Río.<sup>466</sup>

Si bien, en el periodo colonial el pago de tributo a la corona española causaba grandes dificultades y descontento entre los pueblos, para el periodo independiente, se tenían que pagar impuestos, además de ser afectados por la nueva centralización política, por lo que las comunidades subordinadas a un ayuntamiento que buscaron mantener cierta autonomía, con respecto a las cabeceras.<sup>467</sup> En estos años se dio una gran desigualdad, debido a que, los ayuntamientos tenían una organización centralista, lo que permitía se tomaran decisiones sobre cuestiones importantes para la vida de los pueblos sujetos sin tomarles parecer: el presupuesto, reparto de tierras y cobro de censos, rentas, subastas públicas, las decisiones de salubridad y escuela.<sup>468</sup> De igual forma, los pobladores de las localidades dependientes debían pagar impuestos, en caso de no hacerlo o no comprobar dedicarse a una actividad productiva, eran factibles de ser llevados en “leva” para reforzar el ejército.<sup>469</sup>

Durante la intervención estadounidense y la conformación de la Guardia Nacional en el Partido de Tetecala que era de reciente creación, encontramos la presencia del jefe Juan Manuel Arellano, que aprovechó la situación y dio rienda suelta a las rebeliones locales de las comunidades de Xochitepec, Miacatlán y Tetecala, que se sincronizaron con el naciente ejército, con la intención de tener venganza por el apoyo que los hacendados de la zona de Cuernavaca otorgaron a los invasores. La gente de Xochitepec entró junto con Juan Manuel Arellano a la hacienda de Chiconcuac, además, pobladores de San Francisco Chicolula y algunos miembros de la Guardia Nacional, invadieron la hacienda de San Salvador Miacatlán en 1848, destruyendo los linderos y amenazando con echar abajo las represas.<sup>470</sup> De tal suerte que debido a la conflictividad que enfrentaba la zona, se decidió que la cabecera de la municipalidad de Miacatlán, se trasladara a Mazatepec, el 16 de diciembre

---

<sup>465</sup> AGN, Justicia, Vol. 49, Exp. 5.

<sup>466</sup> AGN, Hacienda Pública, Caja 22, Exp. 19.

<sup>467</sup> Florencia Mallon, *Campesino...Op. Cit.*, p. 308.

<sup>468</sup> Brígida von Mentz, *Pueblos...Op. Cit.*, p. 66.

<sup>469</sup> *Ídem.*

<sup>470</sup> Leticia Reina, *Las rebeliones...Op. Cit.*, pp. 157-158. No hemos podido localizar el pueblo, no existe alguna referencia histórica de San Francisco Chicolula señalado por la autora.

de ese mismo año.<sup>471</sup> Asunto que encaminó una serie de problemas entre las dos localidades, pues las autoridades de Miacatlán se negaban a ir a la nueva cabecera, cómo describiría el prefecto del Distrito de Cuernavaca, Alejandro Villaseñor un año después,

Las cuestiones en que ha estado el pueblo de Miacatlán con Mazatepec, disputándose la cabecera, tiene en absoluto abandono los ramos municipales, habiendo sido preciso dictar casi para todos providencias enérgicas, así como también lo fué prevenir al alcalde y regidores de Miacatlán, continuasen sus cabildos en Mazatepec, según la última disposición, sin embargo de la representación que era el acto del cabildo me presentó dicho pueblo y auxiliares de Coatetelco y Palpa, cuyo expediente [sic] se está instruyendo para dar oportuna cuenta.<sup>472</sup>

Se observa que las autoridades locales de Coatetelco y Palpa, actuaban por su cuenta, en beneficio de sus respectivas localidades con cierta autonomía, aprovechando la conflictividad generalizada en la región. No obstante, las problemáticas en la zona, no cesaron, puesto que para 1852 y 1853 nuevamente los pobladores de Xochitepec solicitaron la restitución de tierras y aguas, mientras que durante el siguiente año nuevamente, la comunidad de Tetecala se volvió a sublevar de la mano de la Guardia Nacional.<sup>473</sup> Durante los siguientes años, la región vivió un problema compartido entre rebeliones, bandolerismo y diversas aspiraciones políticas que se reflejaron particularmente en el municipio de Miacatlán. Como ejemplo en 1856, Ángel Pérez Palacios se quejaba de una nueva incursión que la Guardia Nacional había realizado en la hacienda de San Salvador, mientras que a su vez, José Mariano Campos, integrante del cuerpo militar señalaba que el “asalto” correspondía a que en ese lugar se llevaba a cabo una conspiración en la que participaban varios hacendados al triunfar el Plan de Ayutla que conllevó el retorno al poder del proyecto liberal.<sup>474</sup> Los siguientes años se tornaron igual de convulsos, pues hubo una gran movilización y más conflictos que se agudizaron por la implementación de las Leyes de Reforma a nivel nacional. De acuerdo con Carlos Barreto, “se sentaron las bases para el recrudecimiento del conflicto étnico entre españoles e indios y se agudizó la creciente

---

<sup>471</sup> Valentín López González, *Morelos: Historia de su integración política y territorial, 1200-1977*, Instituto Estatal de Documentación de Morelos (Cuadernos Históricos Morelenses), Tercera Edición, 2002, p. 36.

<sup>472</sup> *El Siglo XIX*, 27 de agosto de 1849.

<sup>473</sup> Leticia Reina, *Las rebeliones...Op. Cit.*, pp. 165-168.

<sup>474</sup> *El Siglo XIX*, 27 de febrero de 1856.

proliferación de gavillas de bandoleros o rebeldes desordenados”.<sup>475</sup> Contexto que se continuó reproduciendo hasta el nacimiento del estado de Morelos en 1869, pasando por la intervención francesa y los primeros años de la administración de Francisco Leyva.

En términos locales, Coatetelco era un pueblo que mantenía la mayor parte de su población indígena, a diferencia de los pueblos cabecera o rancherías donde hubo un mayor asentamiento de comerciantes españoles, por lo cual existía una estratificación social más marcada debido a la diversificación de las actividades productivas.<sup>476</sup> Por ejemplo, Miacatlán que fungía como cabecera municipal en 1873, contaba con 147 artesanos, en contraste, Coatetelco solo tenía tres.<sup>477</sup> Lo que nos permite entender que en esta segunda localidad, la gran mayor parte de los habitantes se dedicaba a actividades agrícolas, tanto en las haciendas como en su lugar de origen. En este punto, se puede observar una similitud entre la población de los Altos con la de los pueblos sujetos en el Valle de Cuernavaca, en el sentido de que en la estructura social local interna, la parte más alta era ocupada por familias notables desde el periodo colonial, es decir, con un origen indígena caciquil, que a su vez, era la representante de la autoridad con una cultura apegada al modelo occidental, sacando provecho de ese dominio, pero que, no obstante, tenían legitimidad al interior, mientras que la mayor parte de la población eran arrendatarios y jornaleros.<sup>478</sup>

Irving Reynoso apunta que, “hacia 1873, la mayoría de los campesinos de Miacatlán, Mazatepec y Coatetelco se dedicaban en época de lluvias al cultivo de pequeñas parcelas para producir su alimento y complementaban sus ingresos en época de zafra trabajando tierras de las haciendas, principalmente de San Salvador y Cocoyotla –controladas por el mismo dueño–, algunos en calidad de arrendatarios y otros como jornaleros”.<sup>479</sup> La existencia de arrendatarios se reflejó en el famoso texto de Felipe Ruiz de Velasco, en el que explicaba que a finales del siglo XIX, en los Distritos de Juárez [Jojutla] y Tetecala,

Se hacían operaciones frecuentes sobre tierras, por los vecinos de los pueblos, a razón de \$200.00 y más la “tarea” de riego (superficie de 632 metros cuadrados) o sean \$3,200.00 la

---

<sup>475</sup> Carlos Barreto Zamudio, *Rebeldes...Op. Cit.*, p. 136.

<sup>476</sup> Brígida von Mentz, *Pueblos...Op. Cit.*, p. 83.

<sup>477</sup> Irving Reynoso Jaime, *La conformación...Op. Cit.*, p. 54.

<sup>478</sup> Brígida von Mentz, *Pueblos...Op. Cit.*, p. 95.

<sup>479</sup> Irving Reynoso Jaime, *La conformación...Op. Cit.*, p. 57.

tarea, a la vez que las transacciones sobre terrenos de secano, de igual clase, apenas llegaban a unos diez y seis a diez y ocho pesos la hectárea. Los arrendamientos se estimaban en una elevadísima cuota, puesto que al mayor se llevaron a cabo a precio de ocho pesos por tarea equivalente a \$128.00 la hectárea [...]. En pequeña escala en terrenos de buena clase, y abundante gasto de agua, no eran raros los arrendamientos, a doce pesos tarea, o sean \$192.00 hectárea.<sup>480</sup>

Cuando nació el estado de Morelos, se crearon los distritos de Cuernavaca, Cuautla, Yautepec, Tetecala y Jonacatepec. Coatetelco quedó sujeto al Distrito de Tetecala y la municipalidad de Miacatlán, que abarcaba desde el oriente de Coatlán del Río, sus tierras, haciendas y ranchos, pasando por las tierras de Guautla y Cuauchichinola, hasta Coatetelco y Mazatepec, además sede de la hacienda de San Salvador, cuya expansión territorial le permitió un mayor control sobre la los habitantes de la zona.<sup>481</sup> El proceso de subordinación de la localidad se indujo en un periodo en el que los latifundios de la zona occidental de Morelos estaban viviendo un colapso productivo, no obstante, el poder de los hacendados era muy fuerte por la cercanía con la capital, Cuernavaca, que limitaba cualquier levantamiento como en décadas anteriores.<sup>482</sup>

Por ejemplo, para el año de 1870, Coatetelco, llegó a estar completamente cercado por las tierras de la hacienda de San Salvador, que prácticamente rodeaba todo el pueblo quedando solamente la estructura de habitación y la laguna, que era aprovechada por los pobladores locales y de alrededor para pescar, actividad que se vio amenazada porque los hacendados planeaban drenarla y hacerla desaparecer para usar las tierras.<sup>483</sup> La desecación de la laguna no se llevó a cabo porque la hacienda de San Salvador fue embargada a Manuel Escandón que ya fungía como propietario en 1877, la razón fue por el incumplimiento del contrato que le otorgaba concesión en la construcción del ferrocarril México-León.<sup>484</sup> Sin embargo, la laguna ya desaguaba en el río Tembembe por un tajo abierto en la parte sur, que fue hecho para evitar que las aguas invadieran los terrenos de la hacienda de Acatzingo,

---

<sup>480</sup> Felipe Ruiz de Velasco, *Op. Cit.*, p 218.

<sup>481</sup> Brígida von Mentz, *Pueblos...Op. Cit.*, p. 139; Irving Reynoso Jaime, *La conformación...Op. Cit.*, p. 45.

<sup>482</sup> Dewitt Kennieth Pittman Jr., *Op. Cit.*, p. 54.

<sup>483</sup> Brígida von Mentz, *Pueblos...Op. Cit.*, pp. 104-105.

<sup>484</sup> AGN, Justicia, Vol. 56, Exp. 3.

anexada a la de San Salvador Miacatlán.<sup>485</sup> Del mismo modo, a principios del siglo XX, un grupo de vecinos “de razón” del pueblo-cabecera del municipio de Puente de Ixtla, Luis González, Filiberto Castillo y Remigio Peralta, solicitaron el uso de aguas que correspondían a la laguna de Coatetelco, debido a que:

Necesitando irrigar el llano mencionado mayor volumen que disponemos, venimos á solicitar se nos conceda el aprovechamiento de las aguas permanentes y pluviales que depositan en la laguna de Coatetelco; la cuales corren por el *apantle* de desagüe construido por los de la hacienda de Miacatlán, desembocando en el mismo río Tembembe á ocho y medio kilómetros arriba de “La Toma” que tenemos establecida en la entrada del acueducto que construimos, [...]. Para utilizar el agua que ahora solicitamos, se necesita una compuerta para regular el paso del agua, que no se aprovecha por nadie y esté libre de servidumbre coadyudando antes bien nuestra solicitud al objeto que se propuso el dueño de Miacatlán al construir el *apantle* de desagüe.<sup>486</sup>

Para 1901, los mencionados personajes habían recibido una concesión que les permitía aprovechar 11 400 litros por minuto, del agua del río Tembembe, para la irrigación de sus terrenos, que nombraban “Llano de Ixtla”.<sup>487</sup> Para estos años, ya fungía como dueño de San Salvador, el hacendado Romualdo Pasquel en 1899, y que además era propietario de las haciendas de Cocoyotla y Acatzingo.<sup>488</sup> Lo que sale a relucir, en esta petición es la disputa por el agua entre los actores intermedios, como los notables o gente de razón en los pueblos-cabecera con los hacendados, sin embargo, el tercer actor, el más afectado, fue la comunidad de Coatetelco, que mantenía sus propios problemas al interior. Ello no implicó una ruptura a nivel comunitario, por el contrario, en los siguientes años hubo una revitalización en la cosmovisión y ritualidad, en el que se infiere, se manifestó en el contexto de la resistencia cultural ante un entorno de dominación y despojo, como destaca Ramiro Gómez, cuando en “un proceso histórico-social conflictivo, donde se reconoce la participación activa y protagónica del dominado, a través de la reelaboración simbólica y

---

<sup>485</sup> Cecilio Robelo, *Geografía...Op. Cit.*, p. 24.

<sup>486</sup> *Periódico Oficial del Estado de Morelos*, 2 de abril de 1904.

<sup>487</sup> *Ídem*.

<sup>488</sup> Alejandro Tortolero Villaseñor, *De la coa a la máquina de vapor. Actividad agrícola e innovación tecnológica en las haciendas mexicanas*, México, Siglo XXI Editores, Segunda edición, 1998, p. 389.



reformulación de los elementos impuestos por la fuerza, desde la perspectiva cultural del sojuzgado, que nunca pierde de vista su posición relacional con el dominante”.<sup>489</sup>

#### 4.2. La laguna de Coatetelco y los “aires”

Cecilio Robelo, explicaba en 1885: “la laguna de Coatetelco está situada á 800 metros del pueblo del mismo nombre y á 3 kilómetros de la hacienda de Miacatlán, su figura es muy irregular, y tiene 17488 varas cuadradas, pero éstas 7000 varas forman una superficie cenagosa: la profundidad madia es de 15 metros”.<sup>490</sup> Como se ha visto, este periodo estuvo enmarcado por las necesidades de los grandes productores de azúcar para modificar el entorno natural de la laguna; el dueño del latifundio de San Salvador, Manuel Escandón, pretendía desecar la laguna para acrecentar las tierras de cultivo mientras que otro sector igual productivo de elites locales de Puente de Ixtla, los señores Luis González, Filiberto Castillo y Remigio Peralta, pretendían utilizar las aguas de la laguna a través de concesiones y la creación de *apantles* (canales) de riego.<sup>491</sup>

En este punto, cabe el cuestionamiento ¿cómo percibían los pobladores de Coatetelco la invasión de su territorio? Puesto que las acciones tanto de Manuel Escandón como de señores Luis González, Filiberto Castillo y Remigio Peralta, terminarían afectando la propia subsistencia de la comunidad. El propio Cecilio Robelo describió en 1855 sobre la importancia de la laguna: “se pescan el bagre y la mojarra y abundancia de garzas y patos. [...] hay también la especie de cangrejo llamado langosta, y entre las aves se encuentra también el pelicano ó alcatraz”.<sup>492</sup> Con base a las condiciones que el cuerpo de agua otorgó a la comunidad, la pesca había sido una actividad económica importante que se llevaba a

---

<sup>489</sup> Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes, “*Los santos...*”, *Op. Cit.*, p. 43.

<sup>490</sup> Cecilio Robelo, *Geografía...Op. Cit.*, p. 24.

<sup>491</sup> Un caso similar se suscitó en Chalco, en el mismo periodo (finales del siglo XIX), en donde los hacendados se disputaron la utilización y modificación del espacio productivo. En un bando, los hermanos Remigio e Iñigo Noriega señalaban que el cuerpo acuoso de Chalco no era un lago, sino un pantano generador de focos de infección, ello con la intención de acrecentar la productividad de su hacienda (Xico) desecando el cuerpo lacustre. Por otro lado los ingenieros L. Espinosa y Juan Ramírez reafirmaban que efectivamente se trataba de un lago susceptible de ser aprovechado para los cultivos de las haciendas. En ambas posturas, no se tomaba en cuenta la perspectiva de las comunidades que allí estaban establecidos desde su refundación en el periodo colonial, mismas que aprovechaban los animales principalmente peces, aves, batracios con los que tenían una alimentación más variada. Finalmente el criterio de los hermanos Noriega fue el que se impuso y el lago fue desecado afectando drásticamente la vida de los pueblos. Véase Alejandro Tortolero Villaseñor, *Notarios...Op. Cit.*, pp. 124-157.

<sup>492</sup> Cecilio Robelo, *Geografía...Op. Cit.*, p. 25.

mercados locales y en la Ciudad de México, por lo menos desde mediados del siglo XVIII, el geógrafo Joseph Antonio de Villaseñor y Sánchez observó alrededor de 1744: “tienen cosa por especial una laguna cuyas aguas son de las que se recogen y congregan en tiempo de lluvias, en la que pescan mojarras, muy estimadas en México”.<sup>493</sup> Por lo que queda claro que el lago era fundamental para la subsistencia de los pobladores de Coatetelco.

Además, en este periodo de grandes transformaciones, que fueron de la mano con la consolidación del proyecto liberal a nivel nacional, llegaron una serie de modernizaciones materiales a la estructura física del pueblo, por ejemplo, desde 1887, se llevaron a cabo “trabajos de reparación de su campo mortuorio”, al igual que en la cabecera municipal de Miacatlán.<sup>494</sup> De igual forma, para el año de 1902, se construyó una cárcel para la detención preventiva de los “inculpados”, con la intención de prevenir delitos a nivel local.<sup>495</sup> Posteriormente, se explicó en el *Periódico Oficial del Estado de Morelos* en 1910 que, “En Miacatlán fueron pintadas las fachadas de edificios públicos; fué inaugurado un magnífico edificio para las escuelas Oficiales de Coatetelco y este lugar quedó comunicado, por medio de una línea telefónica con el resto del Estado”.<sup>496</sup> Para 1908, en su invaluable trabajo etnográfico, Elfego Adán señalaba:

[...] es una ayudantía municipal del Distrito de Tetecala, Estado de Morelos. El pueblecito que tendrá á lo más 1, 000 habitantes indígenas en su mayor parte, está situado en una loma y en el declive de ésta, hacia la orilla oriental de la hermosa laguna que lleva el mismo nombre de Coatetelco. De forma elipsoidal muy alargada, la laguna se extiende de Oriente á Poniente, lindando sus aguas con los campos de la extensa hacienda de Miacatlán y con los tulares próximos á las chozas de Coatetelco.<sup>497</sup>

---

<sup>493</sup> Joseph Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Op. Cit.*, p. 245.

<sup>494</sup> *El Siglo XIX*, 12 de junio de 1887.

<sup>495</sup> *Periódico Oficial del Estado de Morelos*, 20 de septiembre de 1902.

<sup>496</sup> *Periódico Oficial del Estado de Morelos*, 24 de septiembre de 1910.

<sup>497</sup> Elfego Adán, “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, el texto que apareció en los Anales del Museo Nacional es una reimpression en forma de compilado con otros estudios de la época. El dato se encuentra en el periódico *The Mexican Herald*, en donde se leía: “Elfego Adán del Museo 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. En el pueblo hay muchas historias nativas interesantes, entre las cuales está la historia del intento del sacerdote del

De acuerdo con las cifras poblacionales presentadas por Antonio García Cubas en 1888,<sup>498</sup> sobre la población que superaba ampliamente los mil habitantes, en contraste, con la postura de Elfego Adán, que apenas los alcanza, este descenso poblacional parece estar relacionado con la epidemia de viruela que azotó la región desde 1830.<sup>499</sup> Pero que al no ser erradicada, había recurrentes brotes acaeciendo uno en Coatetelco en julio de 1885 y que comenzaba a generar una gran mortandad, según lo reportaba el periódico *El Nacional*, sin aportar algunas estimaciones.<sup>500</sup>

#### 4.2.1. La *Tlanchana*

Se ha señalado que la pesca y la caza se mantuvieron como medio de subsistencia en la laguna, ambas eran de primordial relevancia en Coatetelco, no obstante, ni Cecilio Robelo, ni Manuel Rivera Cambas, ni Antonio García Cubas tomaron en consideración otras actividades económicas cuando describieron las poblaciones morelenses que visitaron en la década de los ochenta del siglo XIX. Elfego Adán, por ejemplo, exponía: “Casi en el centro del pueblo está la iglesia de San Juan y, en diversas direcciones, las casitas, algunas de pared y teja, y la mayor parte. Humildes chozas de palma con su *cuaxcomate* para guardar el maíz y su pequeño solar [...]. Las ocupaciones, en general, de los indígenas, son la agricultura del maíz y frijol, la pesca, y el trabajo como peones en las haciendas azucareras cercanas, á donde les lleva la comida (*tlacua-lli*) el *tlacualero*”.<sup>501</sup> Con lo anterior, podemos inferir, que ambas actividades, tanto la pesca como la aza en el lago, como el cultivo de maíz (con sus derivados), y árboles frutales, consistían en la base principal de la economía de la localidad con una perspectiva de autosustento. Ambas actividades estaban

---

pueblo de cambiar la estatua de San Juan. Esta estatua se había puesto color marrón, por lo que era la más querida para la gente debido a que el rostro del santo era entonces del mismo color que el suyo. El sacerdote propuso instalar una nueva estatua, cuyo rostro sería más brillante. Sin embargo, la gente objetó sobre la base de que sería imposible adorar al santo "gachupin". El libro presta especial atención a los bailes y canciones de estos indios primitivos". *The Mexican Herald*, July 28, 1908.

<sup>498</sup> Antonio García Cubas, *Diccionario...Op. Cit.*, p. 14.

<sup>499</sup> Véase Angélica Guerra Ulaje, *Op. Cit.*, p 27.

<sup>500</sup> *El Nacional*, 24 de julio de 1885; Véase *El Tiempo*, 24 de julio de 1885.

<sup>501</sup> Elfego Adán, “*Las Danzas...*”, *Op. Cit.*, p. 135-136. Simbólicamente el *cuexmotate*, ha sido relacionado con el cerro, tras ser llenado de maíz y con su complexión circular y en su parte superior, el orificio para ser llenado con el grano, asemejando a la cueva, en tiempos de cosecha representa la abundancia. Además la misma complexión circular evoca las representaciones de *ehécatl*, es decir los vientos. Véase Óscar Alpuche Garcés, *El cuexcomate de Morelos. Simbolismo de una troje tradicional*, Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos/UAEM/Casa Juan Pablos, 2008, pp. 154-182.

relacionadas intrínsecamente con el clima y la lluvia, por lo que la preocupación por los fenómenos meteorológicos fue de primordial relevancia, también en la manera de concebir su espacio productivo y simbólico.

En este contexto, la presencia de la entidad sagrada conocida como la *Tlanchana*, se tornará importante en un momento de crisis en lo político y en lo económico, pues representó la reproducción cultural propia, adaptándose a las condiciones que fueron impuestas desde el exterior, siendo entonces, el ciclo agrícola maíz la base de organización social, nutriéndose de los mitos y los rituales. Entonces, sucedió una revitalización de las creencias, cobrando un matiz de confrontación, que se reflejó particularmente en la estructura social interna, en donde existió un enemigo al interior de la comunidad. Proceso que Félix Báez denominó “discordancia interna”, y corresponde a “la desigual distribución de la propiedad de los medios de producción y su consecuencia social de división clasista, [...] se producen como consecuencia de la misma dinámica de asimetría, representan un fenómeno concurrente de asociación e identidad, en el plano de las clases sociales, los grupos cooperativos, las asociaciones religiosas, etc. Las fuerzas sociales que dividen en un sentido, cohesionan en otro”.<sup>502</sup> Características que se presentaron en Coatetelco a finales del siglo XIX y que a nuestro juicio permitió a la comunidad refrendar su pacto con la entidad sagrada. Para explicar el punto, retornamos al testimonio de Elfego Adán, quien apunta:

Del cerro del *Momoxtle* (Sur de Coatetelco), ruinas de fortificaciones aztecas antiguas, el Ayudante municipal, José Díaz, hace 14 años, tomó piedra para hacer un *tecorral*. Dió la casualidad que en ese año llovió poco y los indígenas atribuyeron esto a que se había descompuesto el cerro que suele frecuentar la *tlanchana*, y ya habían decidido matar á don José Díaz si no regresaba al cerro la piedra que había tomado y ponía todo como estaba antes. El Cura y el Jefe Político intervinieron salvando á don José Díaz, y todo el pueblo con otras piedras volvió él componer el cerro como estaba, y dió la casualidad que terminada la compostura empezó á llover fuerte.<sup>503</sup>

Recordando que el trabajo del etnólogo se publicó originalmente en 1908, como se dictó en el diario *The Mexican Herald*, menos los catorce años apuntados, nos remiten al año de

---

<sup>502</sup> Félix Báez-Jorge, *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988, p. 46.

<sup>503</sup> Elfego Adán, “*Las Danzas...*”, *Op. Cit.*, p. 136.

1894, momento en que la figura de las ayudantías municipales estaban en consolidación, tras ser reestructurados algunas de las jurisdicciones administrativas, en el caso de Coatetelco, José Díaz, señalado por modificar el paisaje ritual y mover una piedra del *momoxtle*. La interpretación es que la Sirena, molesta, no enviaba lluvia por moverse a otro lugar, que parece corresponder a un periodo de carestía de agua en la localidad. No obstante, la problemática parece tener un trasfondo material, puesto que el mencionado José Díaz, en 1910 aún vigente en los asuntos de la localidad, realizó una demanda en el juzgado menor de Coatetelco, en contra del ciudadano Timoteo Flores, la razón era reclamar un pago “de pesos”, que Simón Aguilar, juez menor hizo efectivo, para lo cual se autorizó el despojo y remate de un terreno, que estaba “situado al Poniente de este pueblo, y que colinda al Oriente con un terreno conocido con el nombre de ‘San Juan’ y mide 46 metros; al Norte con un callejón y mide 112 metros 70 centímetros; al Poniente con José Díaz y mide 46 metros, y al Sur con Cástulo Aguirre y mide 122 metros 70 centímetros, el cual terreno fué embargado”.<sup>504</sup>

Lo que se pone de manifiesto aquí, es que renombrado José Díaz, con una autoridad caciquil a nivel local, despojaba a los pobladores para acrecentar los terrenos que colindaban con el suyo para hacer crecer su espacio productivo, ya que al final, la parcela, según la resolución del juez fue, “tazado por los peritos valuadores en la suma de ochenta pesos, que servirá de base para el remate que se verificará en almoneda publica a las diez de la mañana del tercer día hábil desde la última publicación”.<sup>505</sup> A pesar de que el ayudante Díaz siguió activo en la comunidad, sus acciones apuntaron para que la comunidad refrendara el pacto con la *Tlanchana*, pues ésta, regresó al lago, de acuerdo con Elfego Adán, cuando señala: “Son los indígenas recelosos, desconfiados y supersticiosos en extremo, y los hechos han venido algunas veces á afirmar sus supersticiones. Según el relato de ellos, creen que existe en la laguna una especie de sirena, llamada *tlanchana* y que cuida la laguna”.<sup>506</sup>

El 29 de noviembre 1886, apareció una nota el periódico *El Cronista Morelense*, firmada por Jesús Moreno Flores, que llevaba por título “Coatl-Tetel”, en la que se narraban tres

---

<sup>504</sup> *Periódico Oficial del Estado de Morelos*, 14 de mayo de 1910.

<sup>505</sup> *Ídem*.

<sup>506</sup> Elfego Adán, “*Las Danzas...*”, *Op. Cit.*, p. 136.

aspectos míticos sobre la localidad, que matizaba los aspectos fundacionales en la cosmovisión de los pobladores de Coatetelco, eventos legendarios que traspasaban diversos momentos históricos, los cuales podemos simplificar de la siguiente manera: a) la conformación de la laguna en el periodo prehispánico; b) la cristianización en el periodo colonial; y c) la huida de la entidad sagrada que hasta entonces custodiaba el cuerpo acuático; todos interrelacionados entre sí y que eran parte trascendente en la vida ritual de la localidad.<sup>507</sup> Para comenzar con nuestro análisis, retomamos el tercer aspecto, la nota periodística señala en su última parte, “No hace cuarenta años que á pie juntillas creían los naturales de Coatetelco que existía una sirena en la laguna, á la que le dieron el nombre de *tlanchana*, que una vez se secó la citada laguna porque no festejaron como de costumbre, á la Virgen de la Candelaria de Tetecala”.<sup>508</sup>

A partir de este breve testimonio cabe la pregunta ¿a qué se refieren los pobladores de Coatetelco con la sirena o *Tlanchana*? y ¿cuál es su relación con la laguna y la Virgen de la Candelaria? Druzo Maldonado, indica la percepción desde la propia comunidad, “conforme a la tradición oral local, la *tlanchana* es identificada como ‘la mamá de los peces de la laguna. Está cubierta de pescaditos [sus hijitos] de la cintura para abajo’, [...]. Según mi lectura, *tlanchana* significaría: ‘La que habita (o mora) dentro del agua (de *tlan-i*, abajo, debajo; *chan-tli-*, habitación, tierra natal; habitar; y *a-tl*, agua)”.<sup>509</sup> Desde esta perspectiva, considero necesario retomar lo postulado por Fray Alonso de Molina, al definir el vocablo *chane*, como el dueño, por lo que podríamos traducir literalmente, “dueña del agua” y en términos de lo planteado a lo largo de este trabajo, sería la “Dueña” de la laguna.<sup>510</sup> El mito de la *Tlanchana* presentado por Jesús Moreno, tiene en común con el *Diálogo del Tepozteco y sus vasallos*, el hecho de haber sido escritos durante los mismos años, lo que habla de la importancia de la “gente de razón” en las comunidades, y con el proceso de escritura aportaron a la revitalización que tuvieron las creencias en ambas entidades anímicas. Pues ambas narraciones remiten invariablemente al periodo prehispánico

---

<sup>507</sup> *El Cronista Morelense*, 29 de noviembre de 1886, en *Tamoanchán. Suplemento del Regional del Sur*, Estudio introductorio de Carlos Barreto Mark, Cuernavaca, INAH-Morelos, Año II, Tomo II, Época II, No. 88, 1 abril de 1990, pp. 9-10.

<sup>508</sup> *Ídem*.

<sup>509</sup> Druzo Maldonado Jiménez, *Religiosidad indígena. Historia y etnografía, Coatetelco, Morelos, México*, CONACULTA/INAH, Colección científica, 2005, p. 54.

<sup>510</sup> Véase Alonso de Molina, *Op. Cit.*, p. 136.

buscando legitimar la existencia de los pueblos y su territorio a través de su antigüedad en un proceso de disputa territorial con las haciendas, de tal suerte, que es esencial conocer el binomio mito-ritual que se consolidaron durante este periodo, como apunta Claude Lévi-Strauss,

El sistema mítico y las representaciones a que da lugar sirven, pues, para establecer relaciones de homología entre las condiciones naturales y las condiciones sociales o, más exactamente, para definir una ley de equivalencia entre contrastes significativos que se sitúan sobre varios planos: geográfico, meteorológico, zoológico, botánico, técnico, económico, social, ritual, religioso y filosófico.<sup>511</sup>

Retomando la narración aludida publicada en *El Cronista Morelense*, la historia parece justificar el carácter de la Sirena como “Dueña del lugar” de la mencionada Sirena, elemento que se observa en el fragmento que denominamos como: “la conformación de la laguna en el periodo prehispánico”. La historia comienza con la huida del señor *Tecamátl* de su fortaleza de Xochicalco, por un túnel subterráneo, tras la persecución sufrida para ser sometido por los mexicas, a su vez, su hija *Cautliltzin*, acompañada del anciano guerrero *Mayauhcantli* -mano derecha-, caminó por algún tiempo, en dirección al sureste, cuando llegaron a un pequeño Valle estableciéndose en el cerro contiguo, que sería su lugar residencia, al pie de un árbol “de amarilla corteza astringente”.<sup>512</sup>

Posteriormente al trascurrir cinco años y gobernar ambos, una tarde *Cautliltzin*, preguntó a un joven guerrero de nombre *Cámatl*, si era él, quien había hecho fortalezas a su padre y quien cuidaba su *teocalli* en Xochicalco, a lo que el joven respondió afirmativamente, entonces la princesa le encargó realizar una representación en piedra de su dios tutelar; *Quetzalcóatl*, la contestación fue afirmativa, agregando, que también realizaría una pieza con la imagen del dios de sus perseguidores, *Huitzilopochtli*.<sup>513</sup> Tres meses después se realizaba una fiesta sobre el cerro del árbol astringente, en honor al dios de los mexicas, en

---

<sup>511</sup> Claude Lévi-Strauss, *La pensée...Op. Cit.*, p 115.

<sup>512</sup> *El Cronista Morelense...Cit.*, p. 9. Es interesante notar que los espacios sagrados como los cerros e iglesias sean recurrentemente considerados huecos o con túneles subterráneos que conectan con otros lugares sagrados, un ejemplo de ello, narra Luz Jiménez de Milpa Alta: “Y todos estos cerros comunican con otros hasta Cuernavaca. Allí hay otro gran sabio; el gran Tepozteco, el que está al otro lado, junto a las tierras de Tepoztlán”, Fernando Horcasitas (recopilación y traducción), *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria Náhuatl de Milpa Alta*, México, IIH-UNAM/INBA, Primera reimpresión. 2000, p. 23.

<sup>513</sup> *El Cronista Morelense...Cit.*, p. 9.

la que participaron cincuenta jóvenes de ambos sexos con alegres danzas y cantos de júbilo, mientras esto trascurría *Cámatl*, en el fondo de una barranca cercana, mostró a la princesa y al anciano como levantaban la imagen del dios, acto seguido las tres personas e ídolo se cubrieron de flores; no obstante, faltaba un instrumento para complementar la danza, entonces el joven guerrero descubrió un piedra cubierta de ramas que tenía la forma de *teponaztli*.<sup>514</sup> Posteriormente aparecen músicos que hacen más suntuosa la fiesta, de repente todos callaron y *Cautliltzin* dijo súbitamente: “-Este cerro será conocido por el cerro del *teponaztli*. Súbditos del señor *Tetlamatl* [*Tecamátl*]. Este será nuestro monte sagrado”. Acto seguido, *Mayauhcantli*, el anciano guerrero exclamó: “-Desde mañana, el valle será nuestra residencia”. Así al día siguiente, estaban establecidos en el valle, al lado occidental del cerro del *teponaztli*.<sup>515</sup> Días después, *Cámatl* continuaba realzando la estatua de *Quetzalcóatl*, mientras la princesa hacía una corona de flores para el escultor, en agradecimiento por su obra. Acto seguido, el anciano, señaló a la princesa que soñó que eran alcanzados por el poderoso Moctezuma, haciéndola prisionera y asesinando al anciano, a lo que ella respondió: “-No temas mi fiel *Mayauhcantli*, *Quetzalcóatl* está con nosotros”. Al terminar de decir su última frase, en el horizonte efectivamente aparecieron los aztecas para someterlos al dominio absoluto del emperador mexicana; no obstante, la mayoría de pobladores habían sido asesinados tras la frustrada huida, mientras *Mayauhcantli* y *Cámatl* fueron atravesados por flechas cayendo sobre la culebra de piedra.<sup>516</sup> Entonces, *Cautliltzin*, “recordando que era la maga de su casa, esparció las blancas flores de la corona que preparaba a *Cámatl*, alrededor de la culebra de piedra; y sus perseguidores, no pudieron llegar hasta ella porque aquel valle se convirtió en inmensa laguna de cristalinas aguas. *Cautliltzin* había desaparecido...”.<sup>517</sup>

A partir de lo anterior, se pueden establecer dos puntos: en principio, el mito remite a la conformación geográfica del lugar, como históricamente los pueblos de raigambre mesoamericana han considerado, son las entidades sagradas las que conforman el espacio, en este caso la diosa *Cautliltzin*, dio nombre al cerro en donde se rendiría culto, además, a través de su poder mágico dio forma al cuerpo lacustre. Esto nos remite nuevamente al mito

---

<sup>514</sup> *Ídem.*

<sup>515</sup> *Ídem.*

<sup>516</sup> *Ibid.*, pp. 9-10.

<sup>517</sup> *Ibid.*, p. 10.



del Tepozteco, que con sus atributos conformó la geografía sagrada de Tepoztlán y la región, tras robarse el *teponaztle* del señor de Cuernavaca (instrumento que aparece en ambos relatos),

El fugitivo en su veloz carrera iba volviendo la cabeza como midiendo las distancia que los separaba de sus seguidores, y atravesando caminos y veredas llegó a un lugar en donde ya le era imposible seguir corriendo por lo estorbo del instrumento robado, por lo que invocando a su padre [*Ehécatl*] dio vuelta el cuerpo y procedió a orientarse, formándose la barranca conocida con el nombre de Amanalco de Cuernavaca, esto lo ayudó bastante porque cuando sus perseguidores trataban de salvar tan profunda barranca, Tepozteco pudo seguir corriendo perdiéndose dentro del pedregal de lo que hoy es Santa Catarina.<sup>518</sup>

Como segundo punto, la correspondencia de la *Tlanchana* con el ámbito de la cosmovisión mesoamericana, tiene relación posiblemente con la antigua deidad prehispánica *Cihuacóatl*, que simbolizaba las fuerzas regeneradoras como destructoras de la tierra, misma que era reverenciada en la región de la antigua Cuauhnáhuac, de acuerdo a una antigua escultura de piedra encontrada en la ciudad y que al ser analizada por diversos arqueólogos como Doris Heyden y Felipe R. Solís, coincidieron en la premisa de que efectivamente se trataba de la diosa “mujer-serpiente”.<sup>519</sup> Por otra parte, Fray Bernardino de Sahagún describía sobre la deidad, “*Cihuacóatl* que quiere decir mujer de la culebra y también la llaman *Tonántzin*, que quiere decir, nuestra madre”.<sup>520</sup> Igualmente, en el otro centro administrativo prehispánico Huaxtepec, se reverenciaba a la diosa tutelar *Qualistli*, cuya raíz nominal *qualitl*, significa quelite o verdura, en un sentido intrínseco, explica Druzo Maldonado “conciérne a la cualidad de reverdecer, como resultado de un proceso agrario: fecundidad-fertilidad”, era además uno de los nombres locales que recibía la *Cihuacóatl*.<sup>521</sup>

---

<sup>518</sup> Ángel Zúñiga Navarrete, *Breve...Op. Cit.*, p. 62. Podemos señalar que el *teponaztle* en Coatetelco es la *Tlanchana* misma, hay que recordar que dentro de la cosmovisión mesoamericana las deidades eran los propios cerros y que precisamente, en la localidad, según el mito, recibió ese el nombre del cerro del *Teponaztle*. En este sentido, conviene retomar lo que observó Jacques Soustelle en San Juan Acingo, cuando el *Teponaztle* “era hembra y dio a luz a un *teponaztli* más pequeño”, entonces la madre eligió ir a Tepoztlán e “instalarse sobre la pirámide que domina [...], el *teponaztli* mágico, se convierte en el mero ‘Tepozteco’, es decir, es el dios que era adorado en Tepoztlán”. Jacques Soustelle, *Op. Cit.*, p. 133-134.

<sup>519</sup> Druzo Maldonado Jiménez, *Deidades...Op. Cit.*, p. 76.

<sup>520</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Op. Cit.*, p. 31

<sup>521</sup> Druzo Maldonado Jiménez, *Deidades...Op. Cit.*, p. 70.

El carácter diverso de la misma deidad, que hace referencia a la Madre Tierra, es explicada magistralmente por Félix Báez, al argumentar que la esencia de la Diosa Madre Tierra, se desarticulaba en diversas advocaciones que dramatizaban su presencia en múltiples esferas numinosas, cuando se requería o se celebraba al maíz, y propiciar la fecundidad humana, era *Xochiquétzal*, cuando debía ayudar a sus hijos a “barrer” sus pecados o auxiliar al nacimiento de otros seres se le adoraba como *Tlazoltéotl*, etcétera.<sup>522</sup> En el mismo sentido, el propio Félix Báez, habla de cuatro grandes características que los mexicas y por ende, los pueblos nahuas otorgaron a la Madre Tierra, “el control del agua terrestre, el origen de los dioses astrales, la regencia del ciclo vital de los humanos (maternidad y muerte), y la provisión de los mantenimientos.”<sup>523</sup>

En este punto, se puede establecer que el mito de la princesa maga *Cautliltzin*, coincide como advocación de la diosa-madre *Cihuacóatl-Qualistli*, que además, asemejan sus atribuciones de gran hechicera y tener el poder de transformarse.<sup>524</sup> Druzo Maldonado apunta, que la desaparición de la princesa se podría interpretar en el plano cósmico, “la diosa Madre se autosacrificó para proteger a la comunidad de Coatetelco. De su cuerpo surge la laguna, el recipiente que recibirá en el temporal la lluvia fecundante y procurará el bienestar comunitario y la fertilidad vegetal”.<sup>525</sup> El vínculo con el pensamiento mesoamericano es innegable, la gran referencia en la conformación de la geografía sagrada de Coatetelco, el cerro del *Teponaztle* y la laguna, remiten a la figura del *altepetl* (agua, cerro), binomio fundamental para la fertilidad y abundancia en la concepción de los pueblos nahuas, vigente durante el siglo XIX, pero no en la forma oficial, pero si en el plano simbólico.

En el cerro de *Teponaztle* (ahora Teponasillo), particularmente en el *momoxtle*, que ahora es denominada, zona arqueológica, en la década de los años setenta del siglo XX, cuando se realizaban las respectivas exploraciones se hallaron algunas piedras que estaban labradas con inscripciones mexicas y un basamento sobre el cual se edificó la capilla del siglo XVI y la iglesia del siglo XVIII; un adoratorio en el que se encontró una escultura de piedra que

---

<sup>522</sup> Félix Báez-Jorge, *Los oficios...Op. Cit.*, p. 128.

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>524</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>525</sup> Druzo Maldonado Jiménez, *Religiosidad...Op. Cit.*, p. 45.

representa un personaje femenino (posiblemente *Cautliltzin-Cihuacóatl*) y unos sahumadores de barro, además un juego de pelota y un basamento de planta circular, dedicada al dios *Ehécatl*.<sup>526</sup> Asimismo, es destacable que durante el periodo prehispánico, la correlación entre *Ehécatl-Quetzalóatl* con Tláloc, como favorecedores de la fertilidad, ya que el primero se le concebía unos pequeños ayudantes los *ehecatonton* que trabajaban en apoyo y coordinación con el dios de la lluvia barriendo el camino para que llegara el temporal.<sup>527</sup> De igual forma, existía una correspondencia entre Tláloc, *Cihuacóatl* y el “gran monstruo terrestre” *Tlaltecutili*, de cuyo cuerpo surgieron los tres niveles cósmicos (cielo, tierra, inframundo) formándose así la geografía y accidentes geográficos como los cerros y cuevas, cuyos espacios eran habitados por los dos primeros, y que son símbolos de la fertilidad de la tierra.<sup>528</sup> Además existía una fuerte correspondencia de Tláloc y *Cihuacóatl*, con la serpiente, símbolo ineludible de la fecundidad, pero también de las entidades etéreas y acuáticas: las Culebras o mangas de agua.

Isabel Hernández, en su importante trabajo en la región lacustre del alto Lerma comenta que, “la serpiente está asociada a la *aclanchana* como símbolo femenino de fertilidad, ya que las serpientes salen de su cuerpo y ella misma se convierte en una”.<sup>529</sup> Por su parte, Druzo Maldonado, explica que “*Cautliltzin*, podría traducirse como ‘La Culebra [o Serpiente] Negra’ (dicho con mucha reverencia) [...]. El apelativo *Coatliltzin*, se compone de la raíz nominal *cohual* o *cóatl*, culebra o serpiente; *tlil-tic*, color negro; *tzin-tli* (sufijo) reverencial”.<sup>530</sup> La referencia es a la víbora *tlilcóatl*, que en la región morelense es denominada “*tilcuate*”, serpiente negra que habita los campos y en Coatetelco la laguna, que también, en un sentido simbólico, era representada por una piedra que estaba al fondo del cuerpo lacustre (probablemente en relación con la imagen que *Cámatl* realizaba de *Quetzalcóatl*); cuestión que fue observado Cecilio Robelo, en 1887, al explicar la etimología del lugar: “Si la palabra de que se trata se escribe Coatetelco, *puede significar en el*

<sup>526</sup> Bárbara Konieczna, *Coatetelco, Morelos*, Cuernavaca, CONACULTA/INAH, 1992, pp. 5-7.

<sup>527</sup> Johanna Broda, “*El agua...*”, *Op. Cit.*, p. 17

<sup>528</sup> Véase Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto a los cerros en Mesoamérica”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, IIH-UNAM, 1991, pp. 487-488.

<sup>529</sup> María Isabel Hernández González, “La culebra, la sirena y la virgen en la región lacustre del alto Lerma”, en Beatriz Barba de Piña Chan (coordinadora), *Iconografía mexicana II. El cielo, la tierra y el inframundo: águila, serpiente y jaguar*, México, INAH, 2000, p. 198.

<sup>530</sup> Druzo Maldonado Jiménez, *Religiosidad...Op. Cit.*, p. 45.

*pedregal de la culebra*; descomponiendo la palabra en *coatl*, culebra; *tetetla*, pedregal, y *co*, en; pero nunca puede significar, (como pretenden los moradores de aquel pueblo, apoyados en una tradición), en la culebra de piedra”.<sup>531</sup> No hay casualidad en lo recién señalado, si bien la discusión de Robelo, giraba en un aspecto lingüístico, nos pone de manifiesto la concepción de los pobladores de Coatetelco sobre la culebra y su relación con el lago. Aspecto que también advirtió Druzo Maldonado al argumentar que la *tlilcóatl*, “por su naturaleza acuática y terrestre (en la época de seca se retira a las barrancas y ríos, etcétera; en la época de lluvia regresa a la laguna), la *tlilcóatl* es un animal que simboliza la unión entre la tierra y el agua”.<sup>532</sup> Características precisamente concedidas a los fenómenos meteorológicos a los que se les denominaba Culebras de agua en el siglo XIX. El periódico *El Zurriago Literario*, publicó una nota, en 1851, en ella se explicaba tal asociación:

Prescindimos de la confusión de ideas que se nota cuando de esta especie [*sic*] de reptiles, las *culebras* tan pronto son *culebras* como *víboras*; y si se trata de *serpientes* ó *sierpes*, es cosa que ya sale de lo común y entra en lo extraordinario [*sic*] y maravilloso. Dejando, pues, esto a un lado, nos reduciremos á decir ahora que el fenómeno atmosférico (esto es, la nube) llamada en México *culebra de agua*, se llama en castellano, manga de agua, trompa marina, sifón &c., según su forma y modo de obrar. Por culebra de agua se entiende en castellano, el animal, ó más bien el reptil que vive indistintamente en el agua sobre la tierra.<sup>533</sup>

A partir de lo anterior, podemos formular que en el contexto decimonónico, la antigua diosa-madre *Cautliltzin* fue convertida en la *Tlanchana* o Sirena, resultado de un proceso de actualización de la cosmovisión, así, es parte del complejo de los *ehecatl* o “aires”. Al respecto, Baruc Martínez, plantea que las Sirenas, “poseían figura humana femenina y, hacia abajo, tenían cola de pescado o de serpiente acuática. Se aparecían en diferentes sitios lacustres como las lagunas, manantiales y canales [...] guardaban gran semejanza con las culebras de agua, no por nada eran mitad de ellas y mitad mujer”.<sup>534</sup> Además, en su trasmutación a personas, “las Culebras de agua, en su figura humana, eran tanto hombres como mujeres, [...]. Las mujeres eran morenas y hermosas, con largas trenzas de cabello

---

<sup>531</sup> Cecilio Robelo, *Nombres geográficos mexicanos del Estado de Morelos*, Cuernavaca, Gobierno del Estado de Morelos, Summa Morelense, Edición facsimilar, 1982, p. 23. Cursivas en el texto original.

<sup>532</sup> Druzo Maldonado Jiménez, *Religiosidad...Op. Cit.*, p. 47.

<sup>533</sup> *El Zurriago Literario*, 21 de junio de 1851.

<sup>534</sup> Baruc Martínez Díaz, *In Atl, In Tepetl...Op. Cit.*, pp. 194-195.

oscuro”.<sup>535</sup> Cualidades que les son atribuidas a la entidad en otras latitudes lacustres, como en el alto Lerma, donde, “la culebra es un animal asociado íntimamente a este personaje: las culebras le salen de su cuerpo. La *clanchana*, es una mujer común cuando sale de las ciénagas; tiene dos piernas, como una mujer, y se va de paseo y nadie la reconoce como *clanchana*; sólo se descubre porque le salen culebras de entre las piernas”.<sup>536</sup> Asimismo, en Coatetelco y en otros pueblos de Morelos a la *tilcóatl* se le atribuye provocar “la enfermedad de los fríos”.<sup>537</sup> Elemento que encaja con lo apuntando en el capítulo anterior, los padecimientos de carácter frío son provocados por los “aires” debido a su naturaleza fría, como lo es su habitación, viven en las cuevas, cerros, ojos de agua, entre otros, lugares ligados con el inframundo. Otro ejemplo, lo brinda William Madsen, quien encontró en San Francisco Texcopa, Milpa Alta que, “el aire de las cuevas, la enfermedad más común en el pueblo, viene de los enanos de la lluvia (*yeyecame*), quienes soplan su aliento sobre seres humanos ofensivos, [...]. El aire de las cuevas causa escalofríos, gota, parálisis, contracción de tendones pústulas cutáneas rojas y reumatismo”.<sup>538</sup>

En Coatetelco, los “aires enanos” o *ahuatoton*, son llamados *pilachincles*, pues “se les conceptualiza como entidades pequeñas, invisibles y volátiles, pero que, con sus cualidades humanizadas y adjudicadas, pueden manifestarse de forma visible a quienes han recibido ese privilegiado don de verlos”.<sup>539</sup> A partir de lo anterior, podemos establecer que la *Tlanchana* como sinónimo de Culebra de agua en Coatetelco, es la entidad que fungía como jefa, de los pequeños *pilachincles*, elemento que se refleja también en las ofrendas para solicitarles un buen temporal y que nunca faltara agua, que se colocaban en la laguna,

---

<sup>535</sup> *Ibid.*, p. 193.

<sup>536</sup> María Isabel Hernández González, *Op. Cit.*, p. 201.

<sup>537</sup> Druzo Maldonado Jiménez, *Religiosidad...Op. Cit.*, p. 47.

<sup>538</sup> William Madsen, *Op. Cit.*, p. 9. Por su parte Carmen Macuil explica que la enfermedad, “puede deberse al contacto con un animal, la serpiente de agua, [...] llamada ‘*yehcahcóatl*’, quienes intentan matarlas o a quienes recojan la cosecha después de una tempestad”. María del Carmen Macuil García, *Op. Cit.*, p. 144.

<sup>539</sup> Druzo Maldonado Jiménez, *Religiosidad...Op. Cit.*, p. 67. Ampliando este panorama en un sentido regional, en un estudio reciente en la misma zona, pero en los pueblos limítrofes a Coatetelco, tal es el caso de Xoxocotla, Alpuyeca y Atlacholoaya, María Cristina Saldaña Fernández explica, “En mexicano les llaman *pilcintles*; son de diferentes colores, fisonomías y estaturas. Existen distintas jerarquías de ‘aires’ como los que trabajan con el tiempo o los que cuidan los lugares. A los más poderosos, los que suelen aparecerse en lugares como cerros, cuevas o manantiales, y que pueden causar grandes beneficios o maleficios, se les llama ‘dueños’”. María Cristina Saldaña Fernández, “Visión del mundo: territorialidad sagrada y los ‘aires’ desde el poniente de Morelos”, en Luis Miguel Morayta Mendoza (coordinador), *Los pueblos nahuas de Morelos. Atlas etnográfico. Tohuaxca, togente, lo nuestro, nuestra gente*, Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos/Gobierno del Estado de Morelos/CONACyT/CONACULTA/INAH, 2010, pp. 144-145.

a consecuencia de que, “los ‘aires’ son muy importantes; se cree que ‘si no hubiera ‘aire’ no hubiera agua””.<sup>540</sup>

Continuando con nuestro argumento, retomamos el testimonio de Elfego Adán cuando registró el problema que tuvo José Díaz quien removió una piedra del *momoxtle*, “en el cerro que la *Tlanchana* solía visitar”, periodo en que los pobladores consideraron que era la razón por la cual había dejado de llover, y por ende, la laguna se había secado, es decir, que entre sus atribuciones, era ser controladora de los fenómenos meteorológicos. Igualmente, su calidad de “aire” de la entidad, fue explicada a Druzo Maldonado por un informante, don Mateo, quien expresa: “porque la Sirena es aire, por eso puede estar en cualquier parte”.<sup>541</sup> Dicha característica era común en la *Tlanchana*, pues tenía la facultad de moverse de su lugar de residencia, como también fue observado en San Pedro Tultepec, en el municipio lacustre del Alto Lerma, donde “la Sirena se fue con un arriero, que era muy coqueta y se sentaba en una piedra en el camino de arrieros. Uno de ellos se la llevó y también a sus hijos -los peces-, ya no ha vuelto; algunos de sus hijos se quedaron porque cuando se iba la sirena le gritaban que los esperara, pero la sirena ya no lo oyó y se fue”.<sup>542</sup> Félix Báez-Jorge apunta sobre la Sirena, “ha concertado simbolismo y figuración a las diversas vertientes numinosas de las féminas acuáticas de perfiles macabros y seductores”.<sup>543</sup> Características primarias en la concepción de los pueblos mesoamericanos, como se narra en otra versión del mismo poblado de San Pedro Tultepec,

Se la llevaron a Coatetelco [...]. Tenía una piedra donde salía a peinarse, una piedra grande, lisa y redonda, y allá tenía su escobeta y su peine. Allí se estaba peinando, entonces pasó un arriero y le dijo: “Oiga señorita, que preciosa está usted, ¿quiere casarse conmigo? Me la llevo pa’ mi pueblo, y ella contestó: “Pues si nos casamos, pero solo que mantengas a mis hijos”. Ella alzó los brazos, y en los sobacos tenía puras culebras, ajolotes, ranas, pescados, carpas y le enseñó. Entonces el arriero se espantó y ya no hizo nada y se fue.”<sup>544</sup>

---

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>541</sup> Druzo Maldonado Jiménez, *Religiosidad...Op. Cit.*, p. 45.

<sup>542</sup> María Isabel Hernández González, *Op. Cit.*, p. 200.

<sup>543</sup> Félix Báez-Jorge, *Las voces del agua. El simbolismo de las Sirenas y las mitologías americanas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1992, p. 16.

<sup>544</sup> María Isabel Hernández González, *Op. Cit.*, p. 200. Por su parte, Baruc Martínez rescató un testimonio similar en Tláhuac, cuando un joven chinampero, por el paraje de Tecihuahuatitla, la zona chinampera entre Tláhuac y Tulyehualco encontró una bella mujer, de largas trenzas, estaba alisando su cabello encima de la

Una asociación interesante que evoca a la fertilidad de la tierra con las actividades de la *Sirena-Tlanchana*, es que esta entidad sale a peinarse, debido a que, “en la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos, el peinarse remite al acto de la fecundación: el cepillo es alegoría al pene que penetra en un espacio lleno de pelo como lo es la vagina de la mujer. Asimismo, el cabello, era un elemento asociado al agua y a los rituales acuáticos, puesto que su crecimiento estaba en relación con el vital líquido”.<sup>545</sup> Estudios recientes en zona la adyacente a Coatetelco, particularmente en las comunidades de Xoxocotla, Alpuyecá y Atlacholoaya, se ha observado, que cuando una persona logra ver a los “aires” se encuentra con una mujer, que es la dueña de los manantiales y que normalmente se muestra con el rostro cubierto, con la que se puede interactuar, y es capaz de otorgar “dones” o poderes, si es que se presenta con una jícara roja, entre sus manos, siendo ésta la señal para que la persona pueda adquirir el “don” de curar. En caso de aceptar, tendrá que acudir con un curandero para que le enseñe a desarrollar sus nuevas facultades; además, a estos “aires” les gusta recibir ofrendas, siendo el conducto que les permite permanecer en el lugar que son Dueños; pero en caso de que eso no ocurra, se van de ese lugar y de acuerdo con la creencia de los pobladores de la zona, el manantial puede secarse y haber escasez de agua.<sup>546</sup>

De esta manera, se puede remarcar que el pensamiento es compartido entre las comunidades de la zona poniente de Morelos, en donde, la relación con el agua y con el aire como elementos primordiales que construyeron el territorio y el paisaje de los pueblos, evocando a la fertilidad de la tierra, donde la *Tlanchana-Sirena* tenía un carácter esencial en la cosmovisión local, adquiriendo otras representaciones, en un carácter sincrético, tuvieron

---

gran piedra que sobresalía del canal que lo cautivó, tras varios días de acercamiento para conversar, al hacerlo se percató que la mujer en lugar de piernas, tenía una cola a manera de pez. Finalmente el joven le propuso matrimonio, y ella aceptó con la condición de que se hiciera cargo de sus hijos, que eran bastantes, preguntándole si estaba seguro, el joven le dijo que sí, entonces ella levantó los brazos y de sus axilas salieron infinidad de seres acuáticos: peces, patos, ajolotes, atepocates, ranas, acociles, culebras y más. El joven chinampero, al ver la cantidad de hijos que tenía su prometida, se espantó y huyó, para nunca más volverla a ver. Baruc Martínez Díaz, “Mitos chinamperos y cosmovisión mesoamericana en Tláhuac”, en *Crisol Mágico del Sur*, Año, 6, No. 21, agosto-octubre, 2017, p. 8.

<sup>545</sup> Baruc Martínez Díaz, *In Atl, In Tepetl, Op. Cit.*, p. 243. Además el autor explica que, por ello, “el 24 de junio, día de San Juan (santo al que se le atribuían poderes sobre el temporal), las mujeres [...] acudían a las lagunas y manantiales a cortarse las trenzas, de esta forma se creía que el pelo crecía con abundancia. A este acto ceremonial de convivencia con el agua iba todo el pueblo y se le conocía como la sanjuaneada”. Paradójicamente San Juan es el santo patrono de Coatetelco, aunque no hay algún testimonio que hable al respecto en la localidad, no obstante, con un simbolismo similar, en vísperas del día del mencionado santo se llevaba a cabo el ritual del *huentle* a los “aires”, en el que participaba la mayoría de la población.

<sup>546</sup> María Cristina Saldaña Fernández, “Visión del mundo...”, *Op. Cit.*, p. 149.

que ver con el imaginario cristiano, tales como la Virgen de la Candelaria y San Juan, santos con características propias que les fueron otorgadas en el siglo XIX, reforzaron la identidad comunitaria Coatetelco.

#### 4.2.3. Los *pilachichincales* y el *huentle*

Los “aires” en Coatetelco, al igual que en Tepoztlán eran considerados como entidades pequeñas y recibían el nombre de *pilachichincales* lo cual permite retomar la propuesta de la subordinación a la jefa la Culebra de agua, representada por la Sirena, como la entidad más importante. No obstante, aún falta completar como eran considerados localmente, por ejemplo Druzo Maldonado, explica había dos clases, “a) *El aire maligno*. Ente que provoca enfermedades tales como el ‘mal aire’; b) *El aire benigno*. Entidad agraria dadora de la lluvia”.<sup>547</sup> Es interesante que los “aires” pequeños o enanos, tuvieran esa capacidad ambivalente como en Tepoztlán, y que también eran clasificados en dos tipos, los *ahuaques* y *yeyecame* para denotar la ambivalencia bueno-malo<sup>548</sup>. En un trabajo reciente y muy valioso sobre los rituales de petición de lluvias entre las comunidades de Cuentepec, Atlacholoaya y Xoxocotla vecinos de Coatetelco, María Cristina Saldaña encontró similitudes, puesto que los habitantes consideran dos tipos de “aires”, en principio, creen que los que son emanados de las cuevas son peligrosos y maléficos, son de la tierra, del inframundo, del malo; en tanto que los “aires” que están relacionados con la agricultura son los del temporal, y se presentan durante la temporada de lluvias.<sup>549</sup> En un invaluable trabajo etnográfico Irving Reynoso y Jesús Castro encontraron que en Coatetelco, se tenía la creencia en la existencia de los “*airecitos*”, responsables de otorgar la lluvia, puesto que, se

---

<sup>547</sup> Druzo Maldonado Jiménez, *Religiosidad...Op. Cit.*, p. 67.

<sup>548</sup> Druzo Maldonado explica que En Coatetelco durante la ofrenda se invoca a los “aires” y se matiza su origen la geografía que se compone por cerros, barrancas, lagunas y parajes, todos, lugares donde habitan dichas entidades, es decir, ha referencia al paisaje ritual. Dicho ritual guarda relación con algunos espacios como el Tepozteco, al que se invoca, de igual manera, hay una referencia regional y extrarregional que sobrepasa los límites del estado de Morelos, como el Nevado de Toluca o el Pico de Orizaba. Druzo Maldonado Jiménez, *Religiosidad indígena. Historia y etnografía Coatetelco, Morelos, México*, CONACULTA/INAH, Colección científica, 2005. Véase también, “Cerros y volcanes que se invocan en el culto a los ‘aires’ en Coatetelco, Morelos”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coordinadores), *La montaña en el paisaje ritual*, México, IIH-UNAM/CONACULTA/ENAH-INAH, Segunda reimpresión, 2009, pp. 398-399.

<sup>549</sup> María Cristina Saldaña Fernández, *Ritual agrícola en el sureste de Morelos: la fiesta de la Ascensión*, México, CEAMISH/UAEM/Editorial Plaza y Valdés, 2010, p. 97.



les pensaba que tenían la facultad de “llamar al agua”.<sup>550</sup> Es precisamente, a este tipo de “aires” a los que se les ofrenda el *huentle* para solicitar buena temporada de lluvias, debido a que “constituye el principal rito propiciatorio del agua de lluvia y de la siembra del maíz: representa un símbolo social ancestral de pertenencia y cohesión”.<sup>551</sup>

La ofrenda hacia las entidades sagradas, sin distinción entre santos y “aires”, se puede considerar que tenían una relación familiar entre ellas, su jerarquía era una como un espejo de la estructura social de la comunidad. Por un lado, se refleja el trabajo que representaba la preparación de la ofrenda en un nivel doméstico, pero también, en un proceso un poco más amplio, la organización y participación de la comunidad en la entrega del *huentle* en los espacios y momentos específicos que la ocasión requería. Paralelamente, también resaltaba la presencia del especialista ritual que conocía las necesidades y ubicación de las entidades sagradas. Por lo tanto, se enmarca la actualización que tuvo la cosmovisión de Coatetelco y de la región, fortaleciendo los lazos sociales y la identidad local a través de los mitos y rituales que dieron vigor, a su vez, a la vida social, en un contexto complicado.

El ritual del *huentle* (ofrenda), en la zona del valle de Cuernavaca-Jojutla, era una característica fundamental de los aspectos social y ritual, es decir, la vida comunitaria. Se realizaba con la intención de propiciar la lluvia o en agradecimiento a los “Dueños” o entidades anímicas desde la perspectiva de la tradición mesoamericana. El ofrecimiento del *huentle* se convirtió en el elemento más importante de comunicación con lo sagrado a lo largo del siglo XIX, cuando estos rituales dejaron de ser perseguidos, como lo fueron en el periodo colonial y se tuvo cierta libertad para poder realizarlos abiertamente sin repercusiones. Ejemplo de lo mencionado, fue apreciado por Agapito Minos, quien reproduce un escrito que lleva por título “Tlatentzin (en la laderita) a fines del siglo XIX”, el cual está firmado por dos personas, Francisco G. Gómez y Rafael del Valle, ellos explican las costumbres de los pobladores de Tlatenchi, pueblo sujeto y ubicado al sur de Jojutla:

Estos naturales conservaron disimuladamente el antiguo culto pagano a los ídolos de piedra, manufacturados por sus antecesores, muchos años después de la conquista. Aun se cree que

---

<sup>550</sup> Irving Reynoso Jaime y Jesús Castro, *Notas etnográficas: Coatetelco*, Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos/Dirección General de Culturas Populares/PACMyC, 2002, p. 55.

<sup>551</sup> Druzo Maldonado Jiménez, “*Cerros y volcanes...*”, *Op. Cit.*, p. 398.

la función del **Huentli** es una ceremonia idólatra, aunque sea hecha al pie de una cruz; y las figuras o ídolos sacados a fines de siglo pasado, XIX, de la cumbre del cerro Xoxotzi, donde está la cruz, justifican lo dicho.<sup>552</sup>

El *huentle* era un ritual que fortaleció la vida social de los pueblos de la región, particularmente en Coatetelco, no se podría comprender sin la presencia de los “Dueños” del lugar; la *Tlanchana*-Virgen de la Candelaria, San Juan y los *pilachichincales* o “aires” en Coatetelco, que refrendaron el pacto de reciprocidad con la comunidad, otorgando un nuevo vigor al ciclo ritual apegado al ciclo de la milpa. Las festividades y rituales, entonces, durante este periodo, se insertaron en el ciclo agrícola del maíz, por lo que su realización cumplía la función primordial de afianzar la relación ser humano-deidades.

En el pensamiento mesoamericano se pueden clasificar en tres tipos de rituales que vale la pena recuperar; el primero, es propiciar o pedir lluvias; el segundo son los mantenimientos o control de los fenómenos atmosféricos para evitar que el producto de la siembra que aún no alcanzaba su madurez no sufriera daños con los problemas del clima o “tiempo”; en tercer lugar, el agradecimiento por lo cosechado, todo lo anterior vinculado con el paisaje y el territorio.<sup>553</sup> De tal suerte que, en Coatetelco, las fiestas más importantes serían con tales fines como es la fiesta de la Virgen de la Candelaria, en los últimos días de enero, conmemorando su aparición en la laguna, mientras que el festejo de San Juan que se conjunta con San Pedro, es cuando ofrendaba a los “aires” para solicitarles un buen temporal, en el caso de los mantenimientos el día de San Miguel, en el que cortaban los primeros elotes y se colocaba una cruz de pericón en lugares estratégicos para evitar la destrucción de las parcelas y hogares, controlando los “malos aires”-Diablo. Este momento también enmarcaba la llegada de los difuntos-ancestros que estaban en relación con los vivos, hasta inicios de noviembre, tiempo en el que se les ofrendaba los productos cosechados, pues como se ha mencionado, en su calidad de “aires”, participan en el ciclo agrícola otorgando la lluvia desde su plano de existencia.<sup>554</sup>

---

<sup>552</sup> Agapito Mateo Minos, *Op. Cit.*, p. 65.

<sup>553</sup> Véase Johanna Broda, “*La ritualidad...*”, *Op. Cit.*, p. 18-21.

<sup>554</sup> Druzo Maldonado Jiménez, *Religiosidad...Op. Cit.*, pp. 79-129. Sobre las ofrendas de cruz de pericón para controlar a los “malos aires”, que además es un ritual que presente en la mayor parte de los pueblos

En vísperas de la fiesta “grande”, en honor de San Juan, en Coatetelco, en el día se realizaba y (aún se realiza) el ritual de petición de lluvias a los *pilachichincales* o “aires”, es decir, el día veintitrés de junio. Es a través de estudios etnográficos contemporáneos podemos saber las implicaciones del espacio sagrado, a través de los parajes o lugares donde se les ofrenda, lo que implica el paisaje ritual, al respecto Druzo Maldonado establece que, “los ‘aires’ interactúan dentro de una cosmovisión bipolar: por una parte, la geografía física (el ecosistema), y por otra, la geografía ritual. A su vez, dentro de esa geografía bipolar el hábitat de los ‘regadores’ se sitúa en dos dimensiones espaciales articuladas, en un nivel local y en otro regional.”<sup>555</sup> En este sentido, me parece interesante retomar lo expresado por María Cristina Saldaña, en su muy significativa investigación sobre los pueblos de Xoxocotla, Alpuyeca y Atlacholoaya, en la que enuncia, “En las cuevas viven los “aires” que controlan las fuerzas de la naturaleza; en dichos lugares avisan cómo vendrá el temporal, si habrá lluvia en abundancia o escasez de agua, tempestades o polvaredas. En esos lugares se les ofrendan alimentos, arreglos florales, copal, ceras, veladoras, alcohol, cigarros, cohetes, juguetes de barro, coloridos listones y silbatos. El tiempo es un factor importante en la entrega de estas ofrendas”.<sup>556</sup>

Con lo anterior, queremos remarcar que la concepción de los “aires”, su relación con los santos y el ciclo agrícola, era patente en los pueblos de la región y no sólo en Coatetelco. Como prueba de ello, el presbítero Agustín M. Hunt Cortés,<sup>557</sup> en un invaluable testimonio, en el año de 1885, escribió una breve reseña sobre la cultura náhuatl particularmente, le interesaba el estado de Morelos, publicándolo en el periódico *El Tiempo Ilustrado*, y que según argumentaba, presencié en la Tierra Caliente, al sur de Cuernavaca una serie de rituales que describió de la siguiente manera:

---

morelenses, véase Dora Sierra Carrillo, *Op. Cit.*, pp. 131-141; Víctor Hugo Sánchez Reséndiz y Armando Josué López Benítez, *Op. Cit.*, pp. 166-168.

<sup>555</sup> Druzo Maldonado Jiménez, “*Cerros y volcanes...*”, *Op. Cit.*, p. 399.

<sup>556</sup> María Cristina Saldaña Fernández, “*Visión del mundo...*”, *Op. Cit.*, p. 147.

<sup>557</sup> Tomás Hunt es un personaje muy interesante, era un presbítero de origen irlandés, nacido en Nueva Orleans, Estados Unidos, vecindado en México desde finales del siglo XIX. Era un gran estudioso de la cultura náhuatl, por lo que fundó la afamada La “Academia de la Lengua Náhuatl” en Texcoco. Baruc Martínez Díaz, *Aztekayotl-Mexihkayotl. Una aproximación histórica al movimiento de la mexicanidad (1922-1959)*, México, Tesis de Licenciatura en Historia, FFyL-UNAM, 2010, pp. 46-47.

He visto cosas raras entre ellos des antes de ser sacerdote, y ni siquiera pensarlo. He caminado de noche por sendas no conocidas sino de ellos; he asistido en Tierra Caliente á sus extraños ritos y ceremonias, reflejo de tiempos pasados; y en ceremonias, reflejo de tiempos pasados; y en medio de todo esto, he presenciado que elevan plegarias con gritos, gemidos, llantos, sollozos y demostraciones de penitencia, en honor de *Tonatzin* (La Virgen de Guadalupe) y que adoran a *Totemaquixticatzin* (Jesús, el Redentor, el Sanísimo Sacramento). He visto las ofrendas que hace à los *Eccamé* [*Ehecameh*], sílfides en las orillas de los precipicios; à los *Tlatlaloqué*, pidiendo lluvia; à las *Atlanchanèqué*, especie de sirenas que custodiaban las fuentes, manantiales y ríos.<sup>558</sup>

Es muy probable que la zona que visitó el presbítero Agustín Hunt, sea precisamente las del occidente de Morelos, pues vivó en Cuernavaca y seguramente tuvo la oportunidad de recorrer los pueblos contiguos y pudo observar las ofrendas. La descripción del cura es quizá el elemento más llamativo del culto a dichas entidades etéreas, pues representa la ejecución de la comunicación de los pobladores con las entidades capacitadas para mandar la lluvia. Las ofrendas y palabras respetuosas hacia los “aires”, eran muestras de la voluntad de los hombres para recibir a cambio la lluvia, la salud y la abundancia, en beneficio de la comunidad, debido a que, “a los ‘aires’ se les identifica como apariciones que pueden enfermar a las personas o bien conceder dones especiales. Cuando alguien logra verlos aparecen como niños pequeños y traviosos, como bellas mujeres que están en los manantiales o bien como serpientes que cuidan las cuevas y los campos de maíz”.<sup>559</sup>

El caso particular de Coatetelco es interesante, pues la iniciativa para realizar el ritual del *huentle* debía nacer desde el ámbito doméstico y familiar, por lo que la división del trabajo de acuerdo a las aptitudes y jerarquías locales salía a relucir. Por ejemplo, las mujeres dividían el trabajo para realizar la comida, entre matar y desplumar a las gallinas, moler la semilla de pipían, otras mujeres más se encargaban del de cacao, otras más, ponían a hervir agua en el fogón, limpiar las hojas para envolver los tamales, acercar platos, ollas, cazuelas y demás artículos ocupados.<sup>560</sup> Mientras, los hombres se han ocupado de construir el *huetapextle* (el altar o mesita hecha con varas de acahual), sobre el cual se colocaba la

---

<sup>558</sup> *El Tiempo Ilustrado*, 7 de julio de 1885.

<sup>559</sup> María Cristina Saldaña Fernández, “*Visión del mundo...*”, *Op. Cit.*, p. 146.

<sup>560</sup> Irving Reynoso Jaime y Jesús Castro, *Op. Cit.*, p. 57.

ofrenda. Mismo que se montaba sobre cuatro estacas en los lugares sagrados, sobresaliendo primordialmente el espacio de la laguna y el *momoxtle* de cerro de *Teponaztli*.<sup>561</sup>

Al igual que en Tepoztlán, en Coatetelco, se contaba con un especialista ritual, desafortunadamente, desafortunadamente, en la comunidad no se tienen con datos sobre la forma en que recibía el “don” para comunicarse con los “aires”, no obstante, era el que conocía su ubicación, por lo tanto, era el encargado de poner el *huentle* y preparar el tepache, que, el cual es resultado de una mezcla de alcohol, jugo de limón y piloncillo raspado, mismo que se llevaba en la procesión para compartir entre los asistentes y a los “aires”, era servido en pequeños jarritos de barro nuevos, a los que les eran colocados una serie de banderas pequeñas que representan la caída de los truenos.<sup>562</sup> Igualmente, el complemento de la ofrenda se ha compuesto de chocolate, mole verde, *huanaxtle* o tamales nejos (de ceniza), que son en miniatura sin sal; además del propio tepache, alcohol a granel, copal, pan, veladoras de parafina o cebo y cigarros.<sup>563</sup> Elementos que como hemos visto, también se ofrendaban en Tepoztlán y eran la vía de comunicación con los “aires”; nuevamente citamos el invaluable testimonio de Agustín Hunt Cortés en 1885,

Estas ofrendas se hacían en un *zoyapctatl* (petate de palma); con *xoloton* (jarrito de barro); y un *acatl* (caña); a los *teotetzammatinime* y *teotlamazazqué*; que dicen descienden de los antiguos sacerdotes del gran *teocalli* de México; he visto agorar en el agua y en el aire para obtener buenas siembras; a los *tetlalcahuacochtlazanimé*, encantadores que adormecen por medio del hipnotismo, y a los *tlatlathuacacochiztlazalli*, ó hipnotizados y otros casos maléficos del *Nahuayotl* o *nahualismo* producidos por yerbas, animales y distintos agentes.<sup>564</sup>

Otro invaluable testimonio en la zona, fue legado por Agapito Minos, quien reproduce en su obra a Don Ignacio E. Vasco como autor de unas líneas dedicadas a la descripción del

---

<sup>561</sup> *Ídem*.

<sup>562</sup> Druzo Maldonado Jiménez, *Religiosidad...Op. Cit.*, p. 70. Parece tener relación con los *ahuauques* en Tepoztlán según observó Robert Redfield, al apuntar que se trasladaban a través de la caída de rayo y del trueno, en palabras del autor, “Las lluvias son traídas por los *ahuahques*, “los señores de la lluvia”. Lanzan los rayos; los granos de piedra y los espirales del huso que uno recoge fueron lanzados por ellos del cielo”, véase Robert Redfield, *Op. Cit.*, pp. 121-122.

<sup>563</sup> Irving Reynoso Jaime y Jesús Castro, *Op. Cit.*, p. 57; Druzo Maldonado Jiménez, *Religiosidad...Op. Cit.*, pp. 70-71.

<sup>564</sup> *El Tiempo Ilustrado, Cit.*

ritual de petición de lluvia en la que participaban barrios y pueblos sujetos al Distrito de Jojutla:

En Jojutla, Panchimalco, Tlatenchi, Xoxocotla, Tequesquitengo, Tlaquilténango y Tehuixtla el día de la Cruz, en mayo, han tenido costumbre de llevar sus ofrendas que llaman en Méxicano el **Huentle** y consiste en comestibles, frutas, bebidas, ceras, incienso, etc., a una cruz que está sobre el cerro inmediato, llamado **Xoxotzin**, que es el cerro más elevado de estos contornos y de la pertenencia de la Villa de Jojutla.<sup>565</sup>

Los testimonios dejan claro que en el Valle de Cuernavaca-Jojutla, la cosmovisión de tradición náhuatl aún se mantenía viva y tenía vitalidad en clara relación con el paisaje en el periodo decimonónico, por lo que el caso de Coatetelco es uno de los más visibles, pues hasta entrado el siglo XX, debido a que siguió manifestando (desde los ojos externos) su “identidad indígena”. La organización social y percepción del espacio era similar a la de los pueblos de la región, pues, el factor fundamental era el ritual, que tanto Agustín Hunt como Agapito Minos expusieron con claridad y que confluye con la información que se ha venido señalando a lo largo de este trabajo sobre la ofrenda o *huentle*, es la visita a los lugares sagrados, es decir, cerros, *momoxtles*, cuevas, manantiales, barrancas, entre otros.

El siguiente punto a tratar es la ejecución del ritual, es decir, los lugares donde los pobladores depositaban la ofrenda, a partir de la organización y división grupal que tenían que visitar los parajes donde los “aires” se comunicaban con los seres humanos (*axis mundi*). En el caso de Coatetelco, se le denominó “peregrinación” para ofrecer el *huentle*. Druzo Maldonado, finales del siglo XX, contabilizó treinta y un lugares sagrados que el autor denominó como “adoratorios donde se debía ofrendar; algunos de ellos, fueron agregados a lo largo del siglo, seguramente otros más perdieron importancia.<sup>566</sup> No obstante, entre los más emblemáticos que marcaron el paisaje ritual de la localidad,

---

<sup>565</sup> Agapito Mateo Minos, *Op. Cit.*, p. 59. En la región la participación de diversos pueblos en un mismo ritual parece ser una constante en la zona de Cuernavaca-Jojutla, particularmente los pobladores de Xoxocotla, que asisten hasta la fecha al cerro denominado *Coatepec*, donde concurren también los habitantes de Alpuyecá y Atlacholoaya a depositar el *huentli* para los “aires” y de esta forma, propiciar el buen temporal. En comunicación con lo apuntado por Agapito Minos, María Cristina Saldaña apuntó que antiguamente se visitaban varios parajes en el participaban más comunidades algunos lugares descritos son: el cerro de Cuetecomate, el cerro de la Corona en cuya cima se encuentra un Hoyo de Aire o respiradero, ambos cerros contiguos a Alpuyecá; el cerro de la Tortuga, el Cerro de la Cruz o el cerro *Metzotzon* en Xococotla. María Cristina Saldaña Fernández, *Ritual agrícola...Op. Cit.*, p. 130.

<sup>566</sup> Druzo Maldonado Jiménez, *Religiosidad...Op. Cit.*, pp. 80-102.

podemos señalar los siguientes: el paraje al borde de la laguna; el cerro del *Teponaztle*, particularmente el *momoxtle* en su cima [actual zona arqueológica], donde se encontraba un respiradero; el cerro Moctezuma (que remite al mito de *Cautliltzin*, como se recordará en el relato se le atribuye a dicho Tlatoani mexicana la conquista del lugar), donde tres parajes sobresalen, un *momoxtle*, una cueva “encantada” y una roca en forma de pie (que conmemora a los antiguos o ancestros).<sup>567</sup> Algunos parajes más cerros como el San Juan Pequeño barrancas, como la angostura o la del mango, cuevas, árboles, ojos de agua, y respiraderos.<sup>568</sup> Al igual que como se explicó, para el caso de Tepoztlán, en Coatetelco, los lugares mencionados cumplían la función de *axis mundi*, lugar y espacio en que el especialista ritual se podía comunicar con los “aires”, y éstos le informaban la manera en que llegaría el temporal, para saber su ubicación, se echaba mano de las velas, pues de acuerdo a la orientación de la flama, implicaba el lugar donde se encontraban.<sup>569</sup> Lo que remite nuevamente al cura Agustín Hunt:

Estas ofrendas se hacían en un *zoyapctatl* (petate de palma); con *xoloton* (jarrito de barro); y un *acatl* (caña); a los *teotetzammatinime* y *teotlamazazqué*; que dicen descienden de los antiguos sacerdotes del gran *teocalli* de México; he visto agorar en el agua y en el aire para obtener buenas siembras.<sup>570</sup>

De acuerdo a lo apuntado, existe una relación con otros espacios agrados pues había una división en la geografía ritual, una local y una regional, la primera remite precisamente al ritual del ofrecimiento del *huentle*, mientras que en el segundo nivel, se establece en las

---

<sup>567</sup> Otro relato que invariablemente remite al mito de *Cautliltzin*, su relación con Xochicalco y Moctezuma convertido en cerro, es escrito por Manuel Rivera Cambas en 1883, “Cerca de la colina de Xochicalco, al lado oriental, hay otra que lleva el nombre de Moctezuma, notable muralla que sostiene, un terraplén semejante á los que se ven en el cerro de Xochicalco. Esa otra mide tres millas de circunferencia y su altura se acerca a cien metros. Tiene cinco secciones de murallas, aprovechando las formas naturales de terreno”. Manuel Rivera Cambas, *México pintoresco, artístico y monumental*, Tomo III, México, Imprenta de la Reforma, 1883, p. 250. Igualmente, en un interesante testimonio, precisamente en Xochicalco, en 1844, Brantz Mayer, describía como era percibido el entonces denominado *momoxtle* por los pueblos que la circundan, incluido Coatetelco, “En realidad es tal superstición de estas gentes sencillas, que se hace difícil indagar en las reliquias de su antigua de su antigua raza cosa alguna para la cual se necesiten sus servicios. Creen que en las cuevas, cavernas rondan los espíritus de sus antepasados, e imaginan que las tales eran lugares santos o destinados a las sepulturas, y poco son los que se atreven a asistir a la revelación de sus secretos”. Brantz Mayer, *Op. Cit.*, p. 242.

<sup>568</sup> Véase Druzo Maldonado Jiménez, “*Cerros y volcanes...*”, *Op. Cit.*, p. 402.

<sup>569</sup> Irving Reynoso Jaime y Jesús Castro, *Op. Cit.*, p. 58.

<sup>570</sup> *El Tiempo Ilustrado, Cit.*

invocaciones que se realizaban a cerros y montañas que se observaban desde los parajes locales, ejemplos son, el cerro del Tepozteco al norte, cerro de Zempoala, al noreste el *Xinantécatl* o Nevado de Toluca, al sur, el cerro Frío y cerro de la Campana y, al noreste, el Pico de Orizaba.<sup>571</sup> Druzo Maldonado explica que de acuerdo a la invocación a la geografía o paisaje, se pensaba que los “aires” llegaban a través de las nubes desde los puntos mencionados en el ritual, visibles desde los parajes donde se entregaba el *huentle*, es interesante observar que había una comunicación recíproca en la mayoría de esos montes y montañas, por ejemplo, en una nota firmada por Don José María Heredia, publicada en 1897, describió detalladamente su exploración en el Nevado de Toluca cuando estuvo en la cima de la montaña:

Poco después grandes grupos de nubes formados al Sudoeste, nos velaron aquel espectáculo, é iluminados gloriosamente por el sol, pasaron navegando con magestad [*sic*], á unos quinientos pasos, bajo nosotros. Por intervalos separaban los diversos grupos, distinguíamos á veces las rancherías situadas en la falda del volcán, el lago de Coatetelco, y la extremidad meridional de Tenancingo, cuya mayor parte cubría un cerro inmediato. Otras nubecillas más ligeras subieron a estrellarse en nuestro pico, y nos cubrieron momentáneamente con las disposición [*sic*] de sus vapores.<sup>572</sup>

Otras conmoraciones rituales importantes era el veintiocho de septiembre (vigente en nuestros días), consistía en ir al campo y compartir con la familia, amigos y vecinos, en la denominada “elotiza” o “periconada”, llamada así por la tradición de poner Cruces de pericón en las parcelas, con la intención de protegerlas de los “malos aires” o el Diablo, que se consideraba andaba suelto desde el día veinticuatro de agosto.<sup>573</sup> En Coatetelco, “desde el veintiocho de septiembre se ponen ofrendas, a los difuntos, San Miguel, es el Arcángel que protege a los difuntos en su etéreo viaje”.<sup>574</sup> En la región, se considera que el ciclo agrícola concluye con la ofrendas de los días veintiocho de octubre al dos de noviembre,

---

<sup>571</sup> Druzo Maldonado Jiménez, “*Cerros y volcanes...*”, *Op. Cit.*, p. 409. El autor considera que de acuerdo a la invocación a la geografía o paisaje, se pensaba que los “aires” llegaban a través de las nubes desde los puntos mencionados en el ritual, visibles desde los parajes donde se entregaba el *huentle*, es interesante observar que había una comunicación recíproca en la mayoría de esos montes y montañas.

<sup>572</sup> El *Xinantécatl*, 17 de enero de 1897.

<sup>573</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz y Armando Josué López Benítez, *Op. Cit.*, p. 166-168; Véase Dora Sierra Carrillo, *El demonio anda suelto. El poder de la Cruz de Pericón*, México, CONACULTA/INAH, Colección fuentes, 2007, p. 131-144.

<sup>574</sup> Druzo Maldonado Jiménez, *Religiosidad...Op. Cit.*, p. 119.



ofrendando a los muertos (o ancestros, como se señaló en el capítulo anterior) lo cosechado, por eso la importancia de los tamales, *tlaxcales*, atole y en general los productos derivados del maíz y de la naturaleza. Ya que los muertos al dejar plano terrenal, se convierten en “aires” que ayudan al temporal y controlar el granizo, entonces, su morada son las cuevas, manantiales y cerros, al llegar los días de fiesta, denominado de muertos, se les atrae y siguen el olor de copal y la luz de las velas. Nuevamente remitimos al testimonio de Jesús Moreno de 1886, que detalla el *huentle* ofrecido a los ancestros:

Otras de las creencias que tenían los naturales del mismo pueblo, es que sus antepasados ahogados cuando se formó la laguna, se reunían el día de finados para recibir las ofrendas; y con este motivo hasta el año de 1868, tenían costumbre de ponerles ofrendas en la orilla de la laguna, bajo unas enramadas. Las ofrendas eran plátanos, *tlaxcales*, limas, naranjas y muchas ceras de á real y dos reales; algunos ponen grandes cazuelas de mole pipían y muchos tamales, llamados de *cuanextle*. En la actualidad ponen ofrendas, pero en sus casas, porque les jugaron los ricos en nombre de los muertos algunas malas pasadas.<sup>575</sup>

En conclusión, el *huentle*, era el medio de comunicación con el mundo anímico, dando fundamento al ciclo ritual que seguía vivo en Coatetelco a principios del siglo XX, reforzando la vida comunitaria y la identidad local a través de las relaciones sociales que enmarcaba la organización.

### **4.3. La Virgen de la Candelaria y San Juan Bautista, simbolismo compartido**

Otra manifestación que refrendó el pacto entre los pobladores de Coatetelco con la entidad sagrada que representaba la laguna fue la Virgen de la Candelaria, aparecida a mediados del siglo XIX, y que logró vincular a la comunidad con la cabecera distrital de Tetecala, centro de poder político de la zona, por lo llama la atención que la relación ritual se concretara con la que era considerada una comunidad sujeta de menor importancia. Sobre el acontecimiento explicaría Elfego Adán, “Hay en Tetecala una capilla, la de la Candelaria, donde se venera una Virgen de tamaño diminuto que, según cuenta la tradición, fué aparecida en la laguna de Coatetelco. La capilla es de propiedad particular, y los Amilpa, sus dueños, casi nada saben respecto de la aparición de la Virgen y de la fundación de la

---

<sup>575</sup> *El Cronista Morelense...Cit.*, p. 10.

capilla”.<sup>576</sup> Es interesante la asociación que surgió de la aparición, puesto que Coatetelco, era un pueblo sujeto a la municipalidad de Miacatlán, que a su vez, era dependiente del Distrito de Tetecala, jurisdicción que durante la segunda mitad del siglo XIX presentó como característica primordial el dominio económico de las haciendas, como en la mayor parte del estado de Morelos. No obstante, éstas en la zona poniente, no se incorporaron de lleno a la modernización de la industria azucarera, enfrentando la mayoría serios problemas de financiamiento, particularmente en el Distrito de Tetecala, los latifundios con esas problemáticas aminoraron la presión sobre tierras y aguas.<sup>577</sup>

Asimismo, es menester recordar que, al interior de los pueblos, la estratificación social estaba bastante marcada, existiendo una clara distinción entre los notables o “gente de razón”, recayendo principalmente en este periodo en comerciantes y gente rica local a diferencia de la gran mayoría, que se dedicaba a las labores agrícolas en las haciendas complementado en sus localidades de origen con sus huertas, la pesca y la caza. Sobre la cabecera distrital, Cecilio Robelo apuntó en 1855: “tiene oficina telegráfica y telefónica, que la pone en comunicación con sus diversas municipalidades. Sus habitantes en número de 1690, se dedican en su mayor parte á las tareas de la agricultura, y mantienen relaciones comerciales de alguna importancia con los pueblos limítrofes de los Estados de México y de Guerrero”.<sup>578</sup> Mientras que Elvira Nosari observó en 1899:

Después de haber recorrido la plaza penetramos á la iglesia que presenta en su interior un aspecto bien pobre, pudiendo notar que la mayor parte de sus santos son de lo más desfigurados, de esos que en lugar devoción provocan hilaridad, y no queriendo dejar de ver nada, recorrimos el cementerio leyendo la serie de epitafios que nos permitieron conocer los apellidos de las principales familias y los alcances literarios de la población. [...]. La ciudad de Tetecala en sí no presenta un bonito aspecto pues además de encontrarse en medio de grandes lomas calizas sin vegetación, sus casas son bajas, irregulares y no de buen aspecto, la mayor parte de teja.<sup>579</sup>

---

<sup>576</sup> Elfego Adán, “*Las Danzas...*”, *Op. Cit.*, p. 137.

<sup>577</sup> Irving Reynoso Jaime, *La conformación...**Op. Cit.*, p. 98.

<sup>578</sup> Cecilio Robelo, *Revistas...**Op. Cit.*, p. 15.

<sup>579</sup> Elvira Nosari, *Una visita a las grutas de Cacahuamilpa*, México, Imprenta y Casa Editorial J.M. Mellado S. en C., 1899, pp. 84-85.

Los testimonios recién citados, tanto de Cecilio Robelo como de Elvira Nosari, resaltan la mencionada estratificación social al interior de los pueblos, para el caso de Coatetelco, el mencionado José Díaz, parte de los notables locales, se diferenciaba con respecto al resto de la población que dependía básicamente de la agricultura, por ende, el conocimiento y el control de los fenómenos meteorológicos eran fundamentales para la mayor parte de la población. Aspectos que no sólo se le atribuyeron a los “aires”, puesto que desde el periodo colonial temprano fueron características que también le fueron otorgadas a los santos en la mayor parte de los pueblos de la zona, sin importar si las comunidades sujetas guardaban una estructura étnica más homogénea, pues también se observaba en las cabeceras municipales y distritales, debido a que los medios de subsistencia eran básicamente los mismos, la diferencia más grande quizá era la cercanía de los latifundios que por obvias razones se establecieron y configuraron el poder.

El caso de Tetecala nos ayuda a ejemplificar lo mencionado, puesto que el testimonio de Elvira Nosari, ya citado, remarca que en los sectores sociales menos favorecidos, es decir, entre los campesinos –que eran la mayoría de la población–, los santos estaban, “desfigurados, de esos que en lugar de devoción provocan hilaridad”.<sup>580</sup> En este contexto en un sentido adverso, es que dio la aparición de la Virgen de la Candelaria en la laguna de Coatetelco, según la versión recogida por Elfego Adán en 1908 quien escribió:

Entre los indígenas ancianos de Coatetelco pude recoger la siguiente leyenda: cuentan que hace muchísimo tiempo la Virgen se apareció al Norte de la laguna, debajo de un amate, que ya no existe. Allí se le rendía adoración; pero una vez fué llevada al vecino pueblo de Tetecala, y á la Virgen le agradó más este lugar; cuando los indígenas la llevaban á su

---

<sup>580</sup> Durante el siglo XIX abundan testimonios sobre la fealdad y particularidades de los santos en las comunidades campesinas de origen indígena, como apuntó el hacendado Francisco Pimentel: “El indio mexicano es todavía idolatra, ya lo hemos dicho: está muy distante de conocer la existencia de un Dios único e incorpóreo; para él no hay Dios sin cabeza, brazos y piernas; para él todos los santos católicos son igualmente fuertes y poderosos, sin conceder preeminencia si no es el que se adora en su pueblo o al que alguna otra casualidad ha hecho objeto de su simpatía. Los indios tienen, una preferencia marcada por las imágenes deformes, y el santo más feo es el más adorado en la aldea y en los campos ¡Parece que los indios recuerdan todavía aquellos ídolos de su antigüedad sobrecargados de emblemas y figuras! Pero ¿qué extraño es esto cuando vemos que en algunos pueblos de indios se adoran todavía algunos ídolos puros o con atributos de santos católicos?”. Francisco, Pimentel “Memorias sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla”, en *Obras completas*, México, Tomo III, Tipografía Económica, 1903, p. 121.

enramada debajo del amate de la laguna, la Virgen se volvía sola á Tetecala, razón por la cual se le edificó en este último punto su capilla.<sup>581</sup>

La manifestación de la Virgen remite intrínsecamente a un proceso sincrético. El papel de los santos en la región morelense históricamente han jugado un papel que no corresponde propiamente a los fundamentos del catolicismo ortodoxo, y que más bien se inscribe en la tradición cultural de los pueblos, es decir, a la herencia mesoamericana. Félix Báez apunta que los santos, en su “configuración numinosa definen los perfiles singulares de estas devociones populares, cohesionadas y dinamizadas al margen del canon eclesiástico; y es precisamente al antiguo sustrato cultural mesoamericano a donde debe acudir para explicar, de manera complementaria, esa riquísima veta del imaginario colectivo”.<sup>582</sup>

Al igual que los “aires”, los santos adquirieron cualidades, tales como tener voluntad propia, control sobre los fenómenos meteorológicos a través de su “fuerza” y posesionarse del lugar, es decir, en calidad de *chane*, “Dueño” o morador. Al respecto, coincido con el argumento de Alicia Juárez cuando manifiesta que, “los santos interactúan a la par con las divinidades de la naturaleza, ya que bajo una forma sincrética, aquéllos que han sustituido parcialmente las antiguas divinidades mesoamericanas y se postraron en concepciones católicas”.<sup>583</sup> En el mismo sentido, Margarita Loera y Ramsés Hernández enfatizan, “los santos católicos, para recordar más a la antigua cosmovisión, transfieren con mayor énfasis la mera esfera de lo sagrado para convertirse en los dueños y defensores del territorio en general y en concreto de los terrenos de cultivo, de la cohesión interna de cada poblado y barrio”.<sup>584</sup>

Así, desde la refundación de los pueblos durante el proceso de congregaciones los santos se convirtieron en sus “Dueños” y guardianes cuando el nombre de los santos acompañó a los topónimos de las comunidades, manteniendo desde entonces una relación estrecha con sus habitantes. Sin embargo, muchos santos más aparecieron en las centurias posteriores, en ocasiones tomando mayor preponderancia que los implantados desde el siglo XVI, como parece ser el caso de Coatetelco, puesto que San Juan Bautista era su santo patrono, por lo

---

<sup>581</sup> Elfego Adán, “*Las Danzas...*”, *Op. Cit.*, p. 137.

<sup>582</sup> Félix Báez-Jorge, *Entre los nagueales...* *Op. Cit.*, p. 155.

<sup>583</sup> Alicia María Juárez Becerril, “*De santos...*”, *Op. Cit.*, p. 139.

<sup>584</sup> Margarita Loera Chávez y Peniche y Ramsés Hernández Lucas, *El espíritu de los volcanes*, México, CONACULTA/ENAH-INAH, 2015, p. 42.

menos desde el siglo XVIII, periodo de edificación de la iglesia.<sup>585</sup> En este punto es válido recordar lo expresado por Víctor Hugo Sánchez, al decir que en la región morelense, la aparición significaba que la representación divina era enviada para anunciar una “nueva era” para pueblo escogido que queda, ante los poderes que lo oprimen, como pueblo privilegiado, en consecuencia, la aparición o renovación de un santo estaba sustentada en una narración, sea oral, escrita o pictórica.<sup>586</sup>

Ambos santos a partir del siglo XIX, en el contexto de la aparición de la Virgen, se vincularon ritualmente, y sus festejos, a su vez, se enlazaron claramente con el ciclo agrícola de la localidad. Para ejemplificar lo que queremos matizar recurrimos nuevamente a Alicia Juárez quien formuló el concepto de “los santos del agua”, para explicar sus funciones en la meteorología mesoamericana y por ende determinar la ritualidad exteriorizada por las comunidades. Igualmente, la autora explica que, “se pueden clasificar en: a) propiciadores, considerados como intermediarios o reguladores directos para pedir lluvia, y b) santos controladores, quienes regulan los infortunios en torno al clima –exceso de lluvia, nubes negras, granizo, vientos torrenciales e incluso la sequía-”.<sup>587</sup> La Virgen de la Candelaria entraría en la primera categoría, al realizarse su festejo en temporada de secas el 2 de febrero, además, ese día en la mayor parte de comunidades campesinas son bendecidas las semillas que se utilizaran para la siembra; mientras que San Juan Bautista festejado el 24 de junio, precisamente en tiempo de lluvias, por tal motivo, es presentado como dador de agua, bajo dos dualidades: benevolente, pero también peligroso porque la puede dar en exceso, perjudicando las milpas.<sup>588</sup>

En Coatetelco, a partir de entonces el ciclo agrícola estuvo enmarcado por tres festejos que circunscribe a fiestas-rituales, íntimamente ligados entre sí. Para explicar este punto, conviene retomar la pregunta ¿qué relación tenía la Virgen de la Candelaria con la *Tlanchana*? desde la óptica que se ha venido trazando, considero que el papel que jugaron los santos a partir de entonces en Coatetelco, está relacionado profundamente con la laguna, con la *Tlanchana* y con los “aires”. La correspondencia entre los santos con los “aires” ha

---

<sup>585</sup> Bárbara Konieczna, *Op. Cit.*, p. 5.

<sup>586</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes...Op. Cit.*, p. 93.

<sup>587</sup> Alicia María Juárez Becerril, “*Los santos y el agua*”...*Op. Cit.*, p. 468.

<sup>588</sup> *Ibidem.*, pp. 469-470.

sido observada por Ricardo Melgar en su estudio sobre los Cristos en Morelos, “los aires pueden cumplir funciones protectoras asociadas con los santos patrones, los cerros, y las cuevas más en tiempo de sequía que de lluvias. Pero también cuentan para el imaginario de los pueblos que revelan referentes culturales nahuas, la fuerza impredecible de las serpientes de agua que bajan del cielo”.<sup>589</sup> Un testimonio de Andrés Tirlau, referiría en 1943, “Su hermosa y extensa laguna, según la leyenda la resguarda la sirena *Tlanchana*, la que a su vez es custodiada por la Virgen de la Candelaria, divinidad tutelar, y Diosa protectora del venero que abastece los campos del poblado en mágica abundancia”.<sup>590</sup> Por su parte, Elfego Adán, ya desde 1908, había encontrado una percepción similar, “los indígenas 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 á la Virgen, la laguna ya se estaba secando”.<sup>591</sup>

De acuerdo con los testimonios se establece que la Virgen de la Candelaria y la *Tlanchana*, al ser denominadas “Dueñas de la laguna” por separado, pero mantuvieron íntima vinculación y desde nuestra perspectiva, la referencia, elude sin lugar a dudas a la misma entidad en dos desdoblamientos diferentes.<sup>592</sup> Druzo Maldonado, coincide con esta postura y expresa, “los atributos locales de la Candelaria, como ‘protectora de la laguna’, según la tradición local, de hecho la sitúan reemplazando el papel de las antiguas deidades femeninas del agua y propiciatorias de la fertilidad vegetal”.<sup>593</sup> En consecuencia, el desdoblamiento de la entidad sagrada que tomó la forma de la Virgen, será una especie de reemplazo mientras la Sirena se ausentaba, debido a que su alejamiento del cuerpo lacustre se debía principalmente a dos factores: el primero, fue mencionado por el citado Jesús Moreno en 1886, “una vez se secó la [...] laguna porque no festejaron, como se de

---

<sup>589</sup> Ricardo Melgar Bao, *Op. Cit.*, p. 159.

<sup>590</sup> Andrés Tirlau, *Trotando por tierras morelenses*, México, Editorial Hidalgo, 1943, pp. 101-102.

<sup>591</sup> Elfego Adán, “*Las Danzas...*”, *Op. Cit.*, p. 137.

<sup>592</sup> 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”. Alfredo López Austin, “*Las razones...*”, *Op. Cit.*, p. 50. Apoyando este argumento, Carmen Macuil, recibió de su informante, la especialista ritual doña Flavia, la referencia de que el lugar donde se ofrenda a los “alnagues” –variante local de los “aires”-, en Amatlán –municipio de Tepoztlán-, hay una pequeña oquedad y un cuerpo de agua nombrado *Nahualatl* o *Nahualac* donde vive la “Reina de los alnagues” o la “Reina de los Aires” que también es un desdoblamiento de la santa patrona local, María Magdalena. María del Carmen Macuil García, *Curar...Op. Cit.*, p. 79.

<sup>593</sup> Druzo Maldonado Jiménez, *Religiosidad...Op. Cit.*, p. 57.

costumbre a la Virgen de la Candelaria de Tetecala. Encontraron unos indígenas en el camino que conduce a la laguna de Tuxpan á la mencionada sirena, y que dijo á los arrieros “que volevería, cuando le sacrificaran en su honor á la indita más bonita del pueblo”.<sup>594</sup>

A partir de este testimonio podemos mencionar que la ausencia de la Sirena en la laguna está íntimamente relacionada con la sequía del cuerpo lacustre, de la lluvia y de los animales que residen en el espacio acuático, de modo que la fiesta y el *huentle* en honor a la Virgen se convirtió en el remedio para superar el abandono de su lugar, es decir, que al tener la misma jerarquía, es susceptible de recibir las mismas ofrendas, pero en su propia fiesta y ritual personalizado. En tal aspecto, el segundo punto es complementario, puesto que la ofrenda de sangre que solicita para regresar los beneficios acuáticos de la lluvia y los atributos lacustres al pueblo, al solicitar “el sacrificio de la india más bonita del pueblo”, es un elemento sobreviviente de la ritualidad prehispánica, que paradójicamente seguía vigente en el imaginario de los pueblos morelenses, pues Guillermo de la Peña en su trabajo sobre Tlayacapan encontró una cuestión similar:

Hacia finales del siglo pasado [siglo XIX] el agua comenzó a menguar [de un ojo de agua]. Después de la revolución parecía estar agotado. La gente pensó que podía haber piedras y lodo obstruyendo el flujo de agua, y dinamitaron el hoyo. El resultado fue desastroso: el manantial se secó por entero. Una anciana dijo que “los señores de la montaña” [“aires”] le habían hablado en sueños; querían que una joven de Tlayacapan sacrificase a su hijo recién nacido con un cuchillo, sobre la cisterna [se refiere a un jagüey]; tan pronto la sangre tocase la piedra, el agua comenzaría a emanar otra vez.<sup>595</sup>

La ofrenda es el componente primordial de comunicación con las entidades sagradas, el término en náhuatl en la zona para denominar ofrenda es el *huentli* o *huentle*, que manifestaba el capital simbólico de las comunidades que entregaban las cosechas y lo

---

<sup>594</sup> *El Cronista Morelense...Cit.*, p. 10.

<sup>595</sup> Guillermo de la Peña, *Herederos...Op. Cit.*, p. 44. Johanna Broda ha señalado que en el periodo prehispánico el sacrificio de niños eran representaciones de los *tlaloques* y los cerros, es decir, la inmolación estaba ampliamente relacionada con la petición de lluvias, era un ritual que se llevaba a cabo en varios meses del calendario mexica. Mientras que el sacrificio de una niña, se realizaba en la laguna de Pantitlán, la sentaban debajo de un árbol y posteriormente se llevaban ambos en canoa donde hacía remolino donde era degollada, arrojando la sangre al agua junto al árbol, mientras la nobleza lanzaba piedras preciosas y joyas hacia el remolino considerado muy peligroso. Véase Johanna Broda, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI", en *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 6, 1971, p. 268-284.

producido gracias a la buena disposición que éstas tuvieron para otorgar el buen temporal, necesitado entonces, del reconocimiento del ser humano, puesto que les agrada que “les lleven ofrendas, que les traten bien”; de no ser así, abandonan los lugares, castigando a la población.<sup>596</sup>

En Coatetelco, la jerarquía de la Virgen de la Candelaria-*Tlanchana*, se hacía visible en la subordinación que el santo patrono de la localidad mantenía con la representación mariana, ya que en su festejo, el santo ofrecía ofrenda, según la observación de Elfego Adán, “llevan en la mañana á San Juan á la orilla de la laguna para que pesque y ofrezca á la Virgen, su huésped, como obsequio, una ensarta de pescaditos”.<sup>597</sup> Según la tradición popular, recogida por Jesús Moreno en 1886, San Juan fue impuesto por tres frailes agustinos que estuvieron de “visita” en Coatetelco, que para entonces era habitado los invasores que persiguieron a *Cautliltzin*, ellos que llevaban a cabo un ritual en el cuerpo lacustre, el cual consistía en nadar hacia el centro de la laguna, donde se encontraba la piedra negra en forma de serpiente (*tlilcóatl*), además de los pétalos regados por la princesa, mismos que los participantes buscaban alcanzar. Los frailes, al oír la historia, de inmediato colocaron una cruz sobre la laguna, comenzando a bautizar a la mayoría de la población que desde entonces es cristiana, tales acontecimientos se realizaron el 24 de junio, de 1606.<sup>598</sup>

De esta manera, la relación del santo con la laguna es inherente, pero con una jerarquía de menor importancia, posiblemente más cercano a los “aires” pequeños o enanos, pues el ritual de petición de lluvias se realizaba en vísperas de su fiesta. Alessandro Lupo por ejemplo, expone, que entre los nahuas de la Sierra de Puebla, San Juan, “tiene su contraparte femenina, que controla las aguas de los mares, lagos y corrientes: se trata de uno de los pocos seres extrahumanos nahuas de primer plano [...], su nombre (*Atmalin* [espiral de agua] o *María Mallin* [María remolino]) como su principal manifestación (los remolinos de agua, le otorgan gran parecido con las diosas acuáticas prehispánicas”.<sup>599</sup> Percepción que paradójicamente, parece encajar en Coatetelco, entre el santo y la Sirena-

---

<sup>596</sup> María Cristina Saldaña Fernández, “*Visión del mundo...*”, *Op. Cit.*, p. 147.

<sup>597</sup> Elfego Adán, “*Las Danzas...*”, *Op. Cit.*, p. 138.

<sup>598</sup> *El Cronista Morelense...Cit.*, p. 10.

<sup>599</sup> Alessandro Lupo, “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores), *Op. Cit.*, p. 351.



“aire”, pues las atribuciones que se les fueron otorgadas en ambos lugares, está íntimamente relacionados con la fertilidad de la tierra.

Recalcando la actualización del pensamiento mesoamericano, en Coatetelco, como en la mayor parte de pueblos mesoamericanos, en un sentido ritual, los santos, “se conciben como personas vivas, se les viste, se les baña, se les ofrenda, llegan, incluso, a ser castigados sancionando su falta de auxilio. Se les imagina peleando entre sí, en defensa de (o protegiendo) las identidades comunitarias”.<sup>600</sup> Por ello, cuando el cura local se le ocurrió cambiar la imagen venerada, suscitó problemas, como reportó Elfego Adán en 1908:

hace como 12 años, el Cura mandó hacer un San Juan nuevo para reemplazar al antiguo (que todavía se venera), y ya estando hecho, el pueblo en masa se opuso, alegando que el nuevo, por ser blanco, era gachupín, y que no era justo que al antiguo, por ser viejo é indio, lo echaran de su casa. Ni el Cura, ni el Jefe Político pudieron convencerá los indígenas, y el reemplazo no se hizo. Al santo nuevo lo colocaron á un lado del altar; pero ningún indio le enciende siquiera una vela. Esto se debe probablemente á que entre los antiguos mexicanos no era permitido á los artistas que hacían los ídolos, variar en nada la fisonomía y aspecto de éstos.<sup>601</sup>

El testimonio remarca que el santo representaba una entidad viviente y habitante del lugar, que era irremplazable, además, se consideraba al nuevo San Juan de “tez blanca”, como un gachupín, ello se enmarcó en el conflicto étnico, que se señaló en capítulo anterior, con la danza del “brinco” del chinelo en Tlayacapan. Los curas, que normalmente, eran personas que no pertenecían a la comunidad no tenían legitimidad al interior, por lo que su papel en las fiestas era secundario, entonces, la participación y simbolismo recaía principalmente en la población, puesto que es un complejo proceso simbólico que implicó la incorporación de los valores del *otro* en el nosotros; la fusión de lo *propio* y lo *ajeno*.<sup>602</sup> Igualmente, Víctor Hugo Sánchez Reséndiz ha planteado que en la región morelense “la evangelización en

---

<sup>600</sup> Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales...Op. Cit.*, pp. 155 y 157.

<sup>601</sup> Elfego Adán, “*Las Danzas...*”, *Op. Cit.*, p. 136. La atribución de personalidad y “fuerza” a los santos, al igual que los aires fue una constante en las creencias de los pueblos de la región morelense durante el siglo XIX, ejemplo de esta afirmación fue hecha por Cecilio Robelo en el año de 1885 en su recorrido por el estado, se reproduce lo que observó en la iglesia de Tepalcingo, sin ser el único caso; “Hay además en un altar lateral una escultura de la Virgen Dolorosa, precioso trabajo escultórico de renombrado artista queretano. Los indios no quieren tributar veneración a esta imagen, porque ha sido objeto de sus cultos, y cuya virtud milagrosa no puede transmitirse a la nueva Virgen”, Cecilio Robelo, *Revistas...Op. Cit.*, p. 51.

<sup>602</sup> Félix Báez-Jorge, *¿Quiénes son...?”, Op. Cit.*, p. 67.

lugar de basarse sólo en la palabra, fomentó la participación comunitaria en el rito; de esta forma se generó un cristianismo más vivido que reflexionado. A lo anterior, se suma la persistencia de ritos y creencias prehispánicas, principalmente ligada al ciclo agrícola.<sup>603</sup> En tal sentido, se encuentra la relación de San Juan y los rituales ligados al ciclo agrícola en el espacio lacustre, que fue observado nuevamente por Cecilio Robelo en 1885, “En el pueblo de Coatetelco sumergen á San Juan Bautista en la laguna toda la noche del 24 de junio de cada año, para que no se seque el lago”.<sup>604</sup> Al ser el santo parte del complejo ritual en la población, tiene una relación inmediata con los “aires” y con la ofrenda o *huentle* que aparece en los festejos y rituales más importantes de Coatetelco, la fiesta en honor a la Candelaria, a San Juan Bautista y el día de muertos.

#### 4.3.1. La fiesta de la Candelaria

Para explicar la manera en estas entidades sagradas dieron forma al ciclo ritual, vale la pena retomar el concepto de “hagiografía popular” de Félix Báez, puesto que es el espejo que personifica la estructura de las entidades anímicas. En Coatetelco, como hemos visto, la Sirena y su representación de la Virgen de la Candelaria, manifestaban el papel de jefa (Culebra de agua) de los “aires”, mientras San Juan como deidad tutelar de la localidad expresaba un papel de subordinación con respecto a la deidad femenina, por lo que desde la perspectiva de los pobladores, en el plano de lo inmaterial, se conformó una división del trabajo, así cada entidad mantenía un trabajo auxiliar en determinadas actividades de acuerdo a su lugar específico en la jerarquía.<sup>605</sup> Ejemplo de lo señalado es San Juan, en su papel de subordinación “ofrenda una ensarta de pescaditos”, manifiesta que el ritual del *huentle* ofrecido a la Virgen, implica dos cuestiones interesantes, que refrendan lo señalado a lo largo de este capítulo: en principio un rito vinculado con la fecundidad de la tierra y por otro lado, la importancia del agua, vital para concretar el ciclo agrícola, así como la reproducción de animales relacionados al cuerpo lacustre. Igualmente, se cuenta que la advocación mariana como muchos santos en la época, debido a que, se fue por voluntad propia que decidió ir a radicar en Tetecala, provocando la vinculación entre ambas

---

<sup>603</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes...Op. Cit.*, p. 83.

<sup>604</sup> Cecilio Robelo, *Revistas...Op. Cit.*, p. 26.

<sup>605</sup> Sobre la construcción de un imaginario que considera una estructura social en el contexto de lo sagrado, véase Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales...Op. Cit.*, p. 120. Sobre las consideraciones de la jerarquía entre los dueños, véase Alicia Barabas, “*Cosmovisiones...*”, *Op. Cit.*, pp. 124-125.

comunidades, no solo en un sentido simbólico, sucedió en consecuencia, una reapropiación del territorio, puesto que comenzó a implicar la visita de los pobladores de Coatetelco, hacia la cabeza de Distrito.<sup>606</sup>

Concretamente en el plano de lo ritual, en la comunidad, en el inicio de la festividad que se realizaba en honor a la Virgen de la Candelaria se llevaba a cabo una peregrinación que de acuerdo con lo observado por Elfego Adán, se consolidó desde finales del siglo XIX y desde entonces se realizaba una peregrinación el día veintidós de enero para llevar a la Virgen a su comunidad de origen, en donde permanecía (y permanece) por una semana para realizar su festejo, como registró el autor en 1908:

Nueve días antes del 2 de febrero, van á Tetecala, al despuntar el día, á traerá la Virgen. Van por ella los principales ancianos, las danzas y mucha gente del pueblo. Llegan con la Virgen hasta la entrada de Coatetelco, donde previamente han dispuesto un rústico altar bajo una enramada. Allí permanece la Virgen hasta la puesta del sol, hora en que es conducida ú la iglesia y colocada en el altar mayor. A mañana y tarde, durante nueve días, la Virgen es visitada, ya alternativa, ya simultáneamente, por las danzas, que ejecutan bailes dentro de la iglesia y representaciones en el atrio.<sup>607</sup>

Para llevar a cabo el festejo los preparativos se realizaban (y se realizan) con algunos meses de antelación, desafortunadamente, Elfego Adán, no explica cuál era el tipo de organización, pues no toca el tema de las mayordomías o si es algún otro tipo de representatividad, sin embargo, de acuerdo a los registros etnográficos posteriores, se habla de que se mantiene una comisión de tipo secular, al que se le ha denominado “comité de fiestas” que se encargaba (y se encarga) de la recolección del dinero o producto en especie para obtener lo necesario para llevar a cabo el ritual, involucrando de esta forma a la comunidad en su conjunto.<sup>608</sup> De esta manera, en los días previos a la procesión se instalaban pequeños altares conocidas como enramadas donde descansaría la Virgen en su camino a Coatetelco, a la que llegaría alrededor de la media noche, participando entonces diversas danzas con la intención de “saludar” a la Virgen, iniciando en el festejo el

---

<sup>606</sup> Sobre la voluntad de los santos y los vínculos rituales que generaron entre comunidades distantes. Véase Serge Gruzinski, *La colonización...Op. Cit.*, pp. 229-260.

<sup>607</sup> Elfego Adán, “*Las Danzas...*”, *Op. Cit.*, p. 138.

<sup>608</sup> Véase Irving Reynoso Jaime y Jesús Castro, *Op. Cit.*, p. 93.

mencionado día veintidós de enero, realizándose actividades todos los días hasta el dos de febrero, momento en el que la santa regresaba a Tetecala.<sup>609</sup> Nuevamente recurrimos al valiosísimo escrito de Elfego Adán, quien indica que,

El día de la fiesta en la laguna, es el último domingo de enero. La víspera, sábado, llevan en procesión, desde la oficina municipal á la iglesia, las ceras adornadas que han de encenderse en misa al otro día. En esta procesión toma parte mucha gente del pueblo; van las danzas bailando y levantando una nube de polvo; á esto se une la destemplada música de viento, los cohetes y los ladridos de los perros.<sup>610</sup>

Las enramadas han constituido uno de los componentes más importantes de la fiesta, pues en su realización y colocación se desplegaba la organización comunitaria, pues en ellas, como se ha indicado, implicaban varias “paradas” que realizaba la Virgen. Lo que en términos prácticos, podemos señalar, que eran descansos para poder compartir diversos productos como agua de jamaica y café, pero en el que la participación a nivel doméstico era fundamental, debido a la organización que representaba la preparación y repartición de los alimentos entre los asistentes.<sup>611</sup> Quizá el elemento ritual más importante, se llevaba a cabo el día veinticinco de enero, en el que había una gran cantidad de actividades en relación con el festejo a la Virgen. Particularmente llama la atención la estructura jerárquica sagrada concebida en la comunidad, puesto que era el día que San Juan pescaba en la laguna para ofrendar su *huentle* a la Virgen de la Candelaria, enmarcando así, un proceso de subordinación a la “Dueña”. En la actualidad para la gente de Coatetelco, los santos poseen una “alma innata” residente en la imagen, por lo tanto, se les ofrece lo mismo que comen los seres humanos.<sup>612</sup> El ritual a principios del siglo XX, se llevaba de la siguiente manera,

---

<sup>609</sup> *Ibidem.*, pp. 93-94.

<sup>610</sup> Elfego Adán, “*Las Danzas...*”, *Op. Cit.*, p. 138.

<sup>611</sup> Véase Druzo Maldonado Jiménez, *Religiosidad...Op. Cit.*, p. 63. Por su parte, María Cristina Saldaña registró algo similar en los pueblos adyacentes a Coatetelco, explicando también las reverencias a la que son sujetas las imágenes de los santos, “Cuando es el santo patrono quien visita el hogar en un recorrido intracomunitario de nueve días previos a la fiesta, las danzas que han dado promesa para la fiesta patronal visitan la casa y bailan en el patio; también se les invita de comer arroz, cochinita, frijol y agua de jamaica. Cada alimento de la ofrenda es ahumado con incienso antes de ser colocado frente al santo. A su llegada, los asistentes a los rosarios hacen un saludo inicial y ofrecen incienso”. María Cristina Saldaña, “*Visión del mundo...*”, *Op. Cit.*, p. 139.

<sup>612</sup> Irving Reynoso Jaime y Jesús Castro, *Op. Cit.*, p. 61.

Por la noche tiene verificativo la ceremonia llamada del *huentle*, que es una especie de banquete que el pueblo da á la Virgen; los ancianos del pueblo rezan é incensan [*sic*] delante del altar, y sobre unas hojas de plátano extendidas á guisa de manteles, ponen la ofrenda (*huentle*) que consiste en pan, chocolate, atole y tamales. Después la música toca una pieza y el *huentle* es repartido entre los fieles, que allí mismo se lo comen.<sup>613</sup>

Llama la atención que a la imagen se le ofrecía el *huentle* en el mismo sentido simbólico que se daban las ofrendas para los “aires” en Tepoztlán, por lo tanto, también son concebidos como entidades vivas que absorben la esencia de los alimentos y bebidas (al igual que los muertos o ancestros), lo que implica que eran parte de la comunidad. Otro punto en común con los pobladores tepoztecos, es que la ofrenda se componía de productos cotidianos que son cosechados y procesados en los mismos pueblos, lo que reafirmaba la relación y compromiso de los seres humanos con las entidades anímicas, refrendando el principio de reciprocidad. Por consiguiente, la advocación de la Candelaria, en Coatetelco, en su papel de “Dueña” y custodia de la laguna, así como controladora de los fenómenos atmosféricos, era susceptible de recibir el *huentle* ya que era generadora la gran fiesta en su honor, como observó Elfego Adán,

El último domingo de enero, después de la misa de función, llevan á la Virgen en procesión hasta la orilla de la laguna y la ponen bajo su enramada. Las danzas, en pleno sol ardiente, bailan todo el día, y se admira uno de que tan fácilmente resistan los indios el ejercido, sobre todo en la danza de los Tecuanes. El día 1º de febrero, la misma comitiva va á dejar él la Virgen á Tetecala, se despiden de ella llorando y le hacen algunos obsequios.<sup>614</sup>

Posteriormente, una nueva peregrinación de regreso a Tetecala, salía muy temprano por la mañana, era acompañada por la mayoría de los habitantes de Coatetelco, en el trayecto se tomaban varios descansos hasta llegar a la capilla que “habitaba”, a lo largo del año, en la casas de la familia Amilpa, no obstante, posteriormente fue cambiada por la iglesia de San Francisco de Asís; después de colocarla en su lugar de residencia se celebraba una misa y se bendecía la imagen del Niño Dios y velas. Al culminar la ceremonia de entrega de la imagen, se festejaba también en dicha localidad, así simbólicamente nos dicen Irving Reynoso y Jesús Castro, “los habitantes de Coatetelco no sólo se apropian de la Virgen de

---

<sup>613</sup> Elfego Adán, “*Las Danzas...*”, *Op. Cit.*, p. 138.

<sup>614</sup> *Ibid.*, p. 139.

la Candelaria, sino también de Tetecala”.<sup>615</sup> Elemento que adquiere mayor importancia si hablamos de finales del siglo XIX y principios del XX, en el que se tomaba simbólicamente la cabeza de Distrito, centro de poder de la zona, y que durante finales de la centuria decimonónica, mantenía una serie de problemáticas en el ámbito de lo político y lo económico; sobre la danza de *tecuanes* que se ofrendaba tanto a la Virgen como a San Juan, profundiza en el siguiente apartado.

#### 4.4. Los *tecuanes* y *vaqueritos*

El presente apartado tiene como objetivo, en correspondencia con el anterior, demostrar el proceso de refuncionalización de la cosmovisión de los pueblos de la zona de Cuernavaca-Jojutla, manifestando capacidad de adaptación de sus aspectos culturales más profundos, en este caso, se tratan las danzas de los *tecuanes* y los *vaqueritos*. Se abordan en una sola sección puesto que comparten contenido temático similar, la cacería o captura de un animal o fiera; en ambos casos se evocaba la fecundidad de la tierra, debido a que los animales que se representaban el jaguar o tigre y el toro son animales relacionados simbólicamente con la fertilidad de la tierra. De igual forma, de acuerdo al testimonio de Elfego Adán, ambas representaciones se realizaban a la par en Coatetelco durante las fiestas de la Virgen de la Candelaria y la fiesta patronal de San Juan, marcando un sentido simbólico paralelo.<sup>616</sup> Otro punto en común, es que la estructura social regional se reflejaban en los personajes, puesto que eran la representación misma de los habitantes tanto de los pueblos como de los latifundios; mostrando al hacendado, quien daba la orden de llevar a cabo la cacería, siendo éste el argumento central de las representaciones.

Ambas personificaciones mantenían algunos puntos en común con el “brinco” del chinelo, pues eran medios de comunicación con las entidades sagradas y a la par que tuvieron un radio de difusión importante por diversos pueblos de la región morelense a finales del siglo XIX, inclusive sobrepasando sus límites. Los *tecuanes* y *vaqueritos* se compaginaron con otras representaciones como “los lobitos”, *tlacololeros* que fueron paralelas y convivieron en el espacio ritual de los pueblos nutriéndose unas a otras.<sup>617</sup> Ambas representaciones

---

<sup>615</sup> Véase Irving Reynoso Jaime y Jesús Castro, *Op. Cit.*, p. 94.

<sup>616</sup> Elfego Adán, “*Las Danzas...*”, *Op. Cit.*, p. 135.

<sup>617</sup> Fernando Horcasitas, “La danza de los Tecuanes”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 14, 1980, pp. 245-251. El autor clasificó las variantes de la danza de cacería que tienen un sentido simbólico similar: a)

consideradas danzas-drama, coincidiendo con el Reto al Tepozteco o la loa a Agustín Lorenzo por la utilización de diálogos, por lo que la escritura fue primordial para echar mano de libretos y poder memorizarlos, marcando una diferencia con el teatro evangélico pues surgieron de las propias comunidades. Se distanciaron del chinelo, pues éste se danzaba en el centro de las comunidades que lo adoptaron reverenciando a los “aires”; en contraste los *tecuanes* y vaqueritos estaban más cercanamente asociados a los santos, realizándose en los atrios de las iglesias, pero en ambos casos la dinámica es la misma, era un ofrenda que en su ejecución, simbólicamente emulaban la comunicación con las entidades sagradas.

#### 4.4.1. Semejanzas, diferencias y simbolismo

Una concepción lingüística el término *tecuan*, de acuerdo a Fernando Horcasitas, 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”.<sup>618</sup> Mientras que Fray Alonso de Molina los traduce como “Tequáni: fiera bestia”.<sup>619</sup> Entonces la expresión 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 eran proclives de dañar la cosecha. En el año de 1902, *El Diario del Hogar*, publicó una breve nota en la que se muestra la importancia que había adquirido la representación.

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 *tecuaní*. Se reduce á unos cazadores que persiguen al lobo y á la pantera. Uno de los del grupo con tono tipliento [*sic*] y prolongado, dice: *hora lo verás lobito*.<sup>620</sup>

La temática era una suerte de drama, en la que se representaba un hacendado que encargaba al capataz proteger la cosecha que peligraba por la presencia de la fiera o tigre que tenía que ser acechado, perseguido y cazado por los trabajadores de la hacienda-

---

*Tlacololeros*; b) Lobitos; c) Danza de *Tecuaní* Cimarrón o Tigre Cimarrón; d) Danza de *Tlaminques* o *Tecuantlaminques*; e) Variantes Oaxaqueñas; f) Variantes chiapanecas y centroamericanas.

<sup>618</sup> *Ibíd.*, p. 252.

<sup>619</sup> Alonso de Molina, *Op. Cit.*, p. 177.

<sup>620</sup> *El Diario del Hogar*, 7 de agosto de 1902.

pobladores y devorado por el perro y los zopilotes.<sup>621</sup> Para explicar los personajes que componen la danza de *tecuanes*, echamos mano del 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) *Sonhuaxtlero*; i) Flechero; j) Venado; k) El perro, l) El tigre; m) Cuatro Zopilotes; n) Gervasio.<sup>622</sup>

Los personajes representados que son humanos, corresponden a actores sociales activos en la época, 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. Este es un paralelismo que guarda con el chinelo, donde 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 en el ganado.<sup>623</sup>

En las danzas de cacería, realizadas en la península ibérica, -que invariablemente en nuestra región tuvieron gran influencia-, Guadalupe González y su equipo, hicieron una breve clasificación de los animales que son escenificados: a) son aquellos que desarrollan su existencia en un entorno ajeno al hombre, relacionándose con él desde la confrontación y la

---

<sup>621</sup> Irving Reynoso Jaime y Jesús Castro, *Op. Cit.*, p. 96.

<sup>622</sup> Elfego Adán, “*Las Danzas...*”, *Op. Cit.* p. 186. Como gran conocedor de las preocupaciones más comunes y vida cotidiana de los pueblos surianos (de Guerrero y Morelos), Ignacio Manuel Altamirano, en su novela ficcional, *Navidad en las Montañas*, escrita aproximadamente en 1871, retrató de manera magistral uno de los oficios importantes para mantener cierto equilibrio entre las poblaciones y haciendas con respecto a la fauna, el cazador, que retrata a través de su personaje llamado Pablo: “Los pastores de los numerosos rebaños que pastan en estas cercanías, [...], lo adoran, porque apenas se ha sentido la presencia de una fiera en tal o cual lugar, por los daños que hace, cuando Pablo se pone voluntariamente en su persecución y no descansa hasta no traerla muerta a la majada misma que sirve de centro al rebaño perjudicado. Y Pablo no acepta jamás gratificación que es costumbre dar a los otros cazadores de fieras dañinas, sino que después de haber traídos muertos al tigre, al lobo o al leopardo, o de, haber avisado a los pastores en qué lugar queda tendido, se retira sin hablar más”. Ignacio Manuel Altamirano, *Navidad en las Montañas*, México, Grupo Editorial Tomo, Sexta edición, 2007, p. 89.

<sup>623</sup> Hernando Ruiz de Alarcón en 1629, explicó que en los pueblos de la misma zona existían conjuros que los “flecheros” tenían para llevar a cabo una cacería exitosa; asimismo señaló la existencia de los *ticitl*, curanderos y adivinos que eran denominados en castellano como médicos. Véase Hernando Ruiz de Alarcón, *Op. Cit.*, p. 167 y 195.



pugna; a) constituyen aquellos que el hombre usa en su beneficio y que pertenecen a su entorno habitual cotidiano, reputándose en función de la utilidad económica que realiza, es decir, en el ámbito doméstico.<sup>624</sup> En los *tecuanes*, el animal que encarna el ámbito del hombre es el perro, que como buen animal domesticado, está al servicio del cazador, se encarga de rastrear al tigre a través de su olfato, por lo que su papel es una crítica social hacia los dominados, serviciales hacia los dominadores a los que sirven incondicionalmente. Es lo que James Scott analizó como formas ocultas de resistencia que ejercen los grupos subordinados y florecen en espacios sociales relativamente autónomos y de solidaridad, a las cuales denominó discurso oculto que se escapa del ojo de los dominadores quienes reciben una crítica.<sup>625</sup>

Por otro lado, los animales que no están en el ámbito doméstico y que aparecen en la representación son tres: a) los cuatro zopilotes, b) el venado y, c) el jaguar, pues en ellos recayó la carga simbólica de la danza, pues estaban en comunicación con el pensamiento mesoamericano. Por principio hay que apuntar que los zopilotes, desde el periodo prehispánico son animales relacionados con el viento y con la petición de lluvias.<sup>626</sup> Por ejemplo, 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 zopilotitos en la cumbre del cerro que domina el pueblo.<sup>627</sup> Johanna Broda explica,

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 *yeyecame*, “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.<sup>628</sup>

---

<sup>624</sup> Guadalupe González-Hontoria, Ángel Luis Fernández Chamón, Consolación González Casarrubios, María Pía Timón Tiemblo, Carmen Padilla Montoya y María Luisa González Pena, “El animal como protagonista en los carnavales españoles”, en *Narría: Estudios del Arte y Costumbres Populares*, núm. 31-32, 1983, p. 3.

<sup>625</sup> James Scott, *Op. Cit.*, pp.137-166.

<sup>626</sup> Johanna Broda, “*La etnografía...*”, *Op. Cit.*, p. 203.

<sup>627</sup> Françoise Odile Neff Nuixa, “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*, México, Institut de Recherche pour le Développement/CEMCA/CIESAS, 2008, p. 337.

<sup>628</sup> Johanna Broda, “*La etnografía...*”, *Op. Cit.*, p. 203.

Tanto en Coatetelco como Zitlala, la encarnación de los zopilotes es efectuada por niños, marcando una continuidad cosmogónica, pues se consideraba, como se ha apuntado, que los “aires” son o se manifiestan en forma de niños, y desde la época prehispánica están relacionados con los *tlaloques* ayudantes de *Tláloc*, sus subordinados quienes eran los encargados de mandar la lluvia.

El venado, por otro lado, ha jugado un papel fundamental en la cosmovisión de los pueblos mesoamericanos, representado regularmente como objeto de cacería, en este caso, es víctima del tigre-jaguar. Guilhem Olivier apunta, “el venado ocupaba una posición central en este sistema de pensamiento, a la vez presa de caza por excelencia y modelo de la ofrenda sacrificial”.<sup>629</sup> Tal como aparece en la representación con una fuerte carga simbólica, puesto que, el venado ha figurado en la mitología de los pueblos nahuas vinculado con el complejo del monte y las entidades que lo habitan, es decir, con los “aires”, así como con la flora silvestre.<sup>630</sup> 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”, la deidad era uno de los desdoblamientos de *Tláloc*, pues ambos eran los moradores en el interior de los cerros, con grandes colmillos, capaces de llevar a efecto la fertilidad de la tierra a partir de su voluntad, teniendo facultades para llamar a la lluvia.<sup>631</sup> María del Carmen Valverde, explica: “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”.<sup>632</sup> El jaguar, al igual que los “aires”, corresponde al inframundo, el lugar subterráneo donde habitan.

---

<sup>629</sup> Guilhem Olivier, “Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 47, 2014, pp. 122-123.

<sup>630</sup> Elizabeth Mateos Segovia, “Venado-serpiente y monte”, en *Artes de México*, No. 117, 2015, p. 42.

<sup>631</sup> Guilhem Olivier, “El jaguar en la cosmovisión mexicana”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XII, Núm. 72, marzo-abril, 2005, p. 53.

<sup>632</sup> María del Carmen Valverde Valdés, “El jaguar entre los mayas. Entidad oscura y ambivalente”, en *Arqueología Mexicana*, México Editorial Raíces, Vol. XII, Núm. 72, marzo-abril, 2005, p. 47.

Foto 1. Los Zopilotes, circa, 1908.



FUENTE: Elfege Adán, “Las Danzas de Coatetelco”, Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, Tercera Época, (1909-1915), Tomo II, p. 185.

Samuel Villela explica que la danza de *tlacololeros* o *tecuanes*, se practicaba en casi toda la geografía del actual estado de Guerrero, salvo en la porción occidental, la tierra caliente colindante con Michoacán, adoptándose diversas variantes locales. Particularmente vincula a los *tlacololeros* con los *huehuenches*, como personajes burlescos que cazan al jaguar, usando látigos o chirriones que usaban para golpearse entre sí, y golpear el piso evocando la caída del trueno.<sup>633</sup> Como se observó, el papel de los *huehuenches* representación de los

---

<sup>633</sup> Samuel Villela, “Guerrero, el pueblo del jaguar”, en Beatriz Barba de Piña Chan (coordinadora), *Op, Cit.*, p. 126. Sobre el simbolismo de los *tlacololeros*, explica Santano González, “es una danza agrícola, primero porque su nombre se lo debe a la técnica agrícola del *tlacolol*; segundo, porque los personajes representados por los danzantes son parte de la estructura social de una comunidad netamente agrícola [...]. En la danza hay también ambivalencia entre la vida cotidiana del agricultor y su relación con los fenómenos

ancestros, que moran en el monte y desde ese plano existencial son los encargados de acarrear el viento y las nubes cargadas de agua.<sup>634</sup> Entonces, estos ancestros-“aires”, señalaban relación con la meteorología, cuando se habla de la evocación del rayo y el trueno con el golpeteo al ejecutar los pasos son capaces de controlar, asimismo los sonidos que el jaguar realiza, como jadeo, expresa el aire, que precede la lluvia. De forma similar, en la danza de la culebra del carnaval de Tlaxcala, en su ejecución, tenía un simbolismo marcado pues se danzaba en cuadrillas cuyo fin era golpearse en los pies usando la denominada “cuarta”, que era un látigo que de igual forma simbolizaba a la culebra “chirrionera” y que al extenderse y pegar asemejaba la caída del rayo y el trueno.<sup>635</sup>

En cuanto a los vaqueritos Elfego Adán encontró que: “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”.<sup>636</sup> Guillermo Bonfil observó la representación 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”.<sup>637</sup> Como se observa, los vaqueritos, mantenían una temática similar con los *tecuanes*, pues consistían en representar la caza y doma del toro en lugar del felino. 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 era un espacio 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 el propio maíz, zacate y trabajo en las haciendas. No obstante los pueblos se apropiaron de su imagen y pasó a formar parte de su vida ritual y

---

naturales, por ello existen personajes naturales como el ventarrón y el rayo seco, quienes según la cosmovisión natural del indígena son los que avisan o preceden la llegada de la lluvia”. Santano González Villalobos (compilador), *Danzas y bailes tradicionales del estado de Guerrero*, México, Culturas Populares e Indígenas/CONACULTA, 2005, pp. 83-84.

<sup>634</sup> Catharine Good Eshelman, “El trabajo...”, *Op. Cit.*, p. 278.

<sup>635</sup> José Fernando Serrano Pérez, *Op. Cit.*, p. 205-206.

<sup>636</sup> Elfego Adán, “Las Danzas...”, *Op. Cit.* p. 186., p. 143.

<sup>637</sup> Guillermo Bonfil Batalla, “Introducción...”, *Op. Cit.*, p. 181.

comunitaria a través de los “toros” o jaripeo, que se realizaba en las fiestas patronales, en prácticamente todos los pueblos de la región morelense.<sup>638</sup>

Retornando a la representación, de acuerdo con el libreto de 1908, los personajes que participaban eran doce: a) El Amo; b) El Caporal; c) El Mayordomo; d) El Ayudante; e) El Caudillo; f) El Ligerillo; g) El Puntero; h) El Cabrestero; i) Tierra Dentro; j) Salvatierra; k) El Capotero, y; l) El Becerro.<sup>639</sup> La temática fue explicada por Elfego Adán:

*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 búsqueda 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. *Terroncillo* es el personaje cómico del sainete; lleva su papel ad libitum, agregándole chistes y gracejadas cuando lo cree conveniente<sup>640</sup>

Guillermo Bonfil, observó que en Tlayacapan, el grupo de vaqueritos, era formado exclusivamente por varones, en su mayor parte dirigidos por hombres maduros y ancianos, vestían como “gente de campo”, alguno de traje de caporal con sombrero amplio, calzón de paño con botonadura a los lados, espuelas, los otros también usaban espuelas pero vestidos más sobriamente, llevando reatas y picas adornadas.<sup>641</sup> Descripción que no varía mucho con la de Elfego Adán en Coatetelco, “el vestido de los bailadores es en general el de un ranchero, á saber; sombrero charro, blusa, chaparreras, zapatos de grandes tacones y espuelas. Llevan vestido de casimir; *el Caporal*, que porta una garrocha, y el *Terroncillo*, un calabazo adornado con papel china”.<sup>642</sup>

---

<sup>638</sup> Véase Luis Miguel Morayta Mendoza, *Los toros...Op. Cit.* pp. 24-35

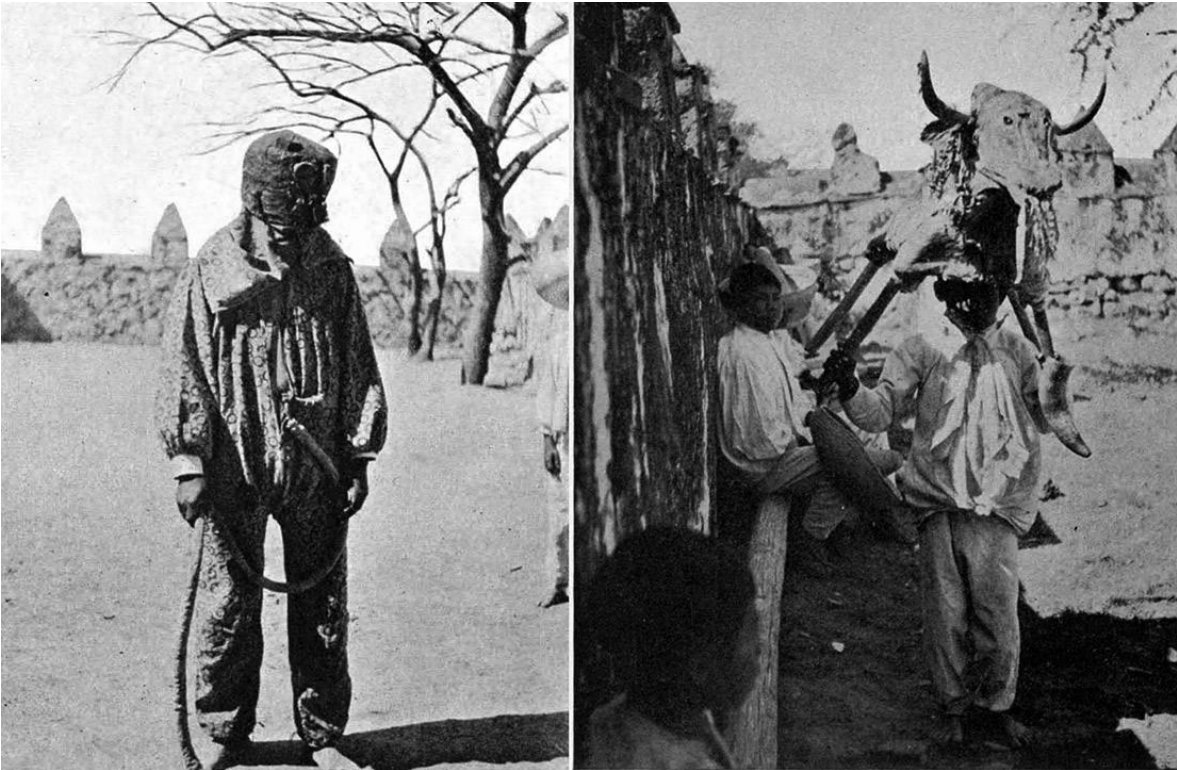
<sup>639</sup> Elfego Adán, “*Las Danzas...*”, *Op. Cit.*, p. 144.

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>641</sup> Guillermo Bonfil Batalla, “*Introducción...*”, *Op. Cit.*, pp. 180-181.

<sup>642</sup> Elfego Adán, “*Las Danzas...*”, *Op. Cit.*, p. 143.

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



FUENTE: Elfego Adán, “Las Danzas de Coatetelco”, Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, Tercera Época, (1909-1915), Tomo II.

Para cerrar este apartado, se menciona otro aspecto importante en ambas representaciones, la música; en principio, la danza de *tecuanes*, de acuerdo a Elfego Adán, ésta “imita toques de cacería y es ejecutada por un solo individuo que con su boca y la mano izquierda toca un pito de carrizo con tres agujeros, y con el índice de la misma mano izquierda sostiene un tamborcito, al que da con la mano derecha tres golpes en cada tiempo de compás”.<sup>643</sup> En el capítulo anterior, se mencionó que la flauta y tambor, están relacionados con los “aires”, con el trueno, siendo una evocación de la lluvia, debido a que, la flauta es un instrumento que evoca a dichas entidades, mientras que el tambor, simboliza la caída del trueno cuando es tocado. Sin embargo, la otra diferencia entre ambas danzas, es la evocación de dos animales distintos, pero con un simbolismo similar, el jaguar y la culebra son otorgadores del temporal. Mientras que, en los vaqueritos, remite el mismo autor, “La música es en lo general alegre, tocada únicamente por violín, y se asemeja á los jarabes ó sones esparcidos

<sup>643</sup> *Ibid.*, p. 183.

por nuestro país. El baile se ejecuta colocándose en dos filas los vaqueros, quienes llevan admirablemente el ritmo de la música, zapateado y acompañado del tintineo de las espuelas, dan también diversos pases de la danza común”.<sup>644</sup>

Foto 4. El Maestro Músico de los *Tecuanes*, circa, 1908.



FUENTE: Elfego Adán, “Las Danzas de Coatetelco”, Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, Tercera Época, (1909-1915), Tomo II.

Los pasos invariablemente buscan ridiculizar de manera festiva a los personajes que se ostentaban poderosos a nivel regional, el papel del Amo, representa a los hacendados, no obstante la danza en su conjunto es también una burla a las tertulias y fandangos que la gente acomodada realizaba (en la danza del “brinco” del chinelo, se acusaba a los españoles de no dejar participar a los pobladores en sus carnavales), Brantz Mayer, dio cuenta de un ejemplo en su descripción de 1844 en Cuernavaca,

---

<sup>644</sup> *Ibíd.*, p. 143.

Antonio, el héroe de nariz quebrada, [...] nos propuso que asistiéramos a un *fandango* en la casa de un burgués amigo suyo. [...]. En un rincón había dos o tres músicos que punteaban sus *bandolones* y que siguieron ensayándose durante media hora, para dar tiempo a que se reuniesen los invitados. Al fin, cuando hubieron llegado todos, el maestro de escuela, el bachiller y veterano, que era hombre más activo y despabilado de la tertulia, se arrogó el cargo de maestro de ceremonias, y se empeñó en que tomásemos parte en una contradanza, destinada, expresamente a los extranjeros”.<sup>645</sup>

Foto 5. Terroncillo baila su son, circa 1908.



FUENTE: Adán, Elfego, “Las Danzas de Coatetelco”, Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, Tercera Época, (1909-1915), Tomo II.

---

<sup>645</sup> Brantz Mayer, *Op. Cit.*, p. 231.



#### 4.4.2. Orígenes y difusión

Con respecto a los orígenes de la danza de *tecuanes*, Fernando Horcasitas, señalaba: “todo indica que la Danza del Tigre tiene raíces prehispánicas. No posee ningún antecedente europeo”.<sup>646</sup> Quizá la aproximación que refiere el autor se deba al ritual que se ejecutaba durante la fiesta prehispánica de *Tlacaxipehualixtli*, dedicada a *Xipe Totec*, en el que se llevaban a cabo combates rituales que realizaban guerreros que se sacrificarían en ofrenda, que parecen tener correspondencia con la “pelea de tigres” llevada a cabo en Zitlala. Fray Bernardino de Sahagún dejó testimonio al respecto:

En acabando esta pelea luego comenzaba a acuchillar a los que habían de morir acuchillados sobre la muela. Peleaban contra ellos cuatro, los dos vestidos como tigres y los otros como águilas; y antes que comenzasen a pelear uno contra uno; y si era valiente el que estaba atado y se defendía bien acometiéndole todos cuatro; en esa pelea iban bailando y haciendo muchos meneos los cuatro.<sup>647</sup>

No obstante, consideramos que hay una influencia colonial-europea, motivada posiblemente por comerciantes españoles asentados en los pueblos visiblemente desde el siglo XVIII, dado que en carnavales de algunas regiones ibéricas se llevaban a cabo danzas-drama cuya temática era la cacería de un animal salvaje, que evocaban la fertilidad de la tierra. Por ejemplo, en la zona de Gredos en la comarca de La Vera en Cáceres, al occidente de Madrid, en donde se escenificaba la cacería de un oso, que paradójicamente mantenía un paralelismo con el jaguar mesoamericano, puesto que estaba vinculado con los difuntos y con el inframundo; se le atribuía retener las almas durante el periodo invernal en su cueva sin dejarse ver hasta la llegada del carnaval, por ello se le hacían ofrendas, cantos y misas para generar protección contras las ánimas y evitar que dañaran a la comunidad.<sup>648</sup>

Otros ejemplos donde se realizaban representaciones similares eran Manlleu y San Pedro de Torrelló en la zona de la Plana de Vuch en Barcelona, donde se encarnaba “el baile del lobo” que era un drama donde se desarrollaba la cacería de la fiera. Lo interesante es que su ejecución dancística implicaba muchas similitudes con los *tecuanes* y los *tlacololeros*, pues

---

<sup>646</sup> Fernando Horcasitas, “La danza...”, *Op. Cit.*, p. 251.

<sup>647</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Op. Cit.*, p. 98.

<sup>648</sup> Guadalupe González-Hontoria, Ángel Luis Fernández Chamón, Consolación González Casarrubios, María Pía Timón Tiemblo, Carmen Padilla Montoya y María Luisa González Pena, *Op. Cit.*, pp. 6-7.

una persona encarnaba al mamífero, mientras los cazadores que se formaban en dos filas buscan apresarlos, unos ponían una tabla en la espalda y otros, una gruesa pica o pala y todos marcaban el ritmo con sus perneras de cascabeles, se bailaba al son de la música de una melodía muy sencilla, daban los de la pica fuertes golpes sobre la tabla de sus compañeros, con gran furia, produciendo un sonido sordo pero muy intenso.<sup>649</sup> Lo anterior, también se vincula a la variante de los Lobitos de acuerdo a la clasificación de Fernando Horcasitas con respecto a los *tecuanes*, señaló también que se le denominaba danza de los Tepehuantes, parecían personajes como el venado, el perro, el tigre y otros animales, Juan Tirador y el Viejo Loco, se tendía un lazo de la torre de la iglesia local y la fiera hacía piruetas en ella para divertir al público, aunque no encontró algún diálogo tenía clara cercanía con los “*tecuanes* tipo Coatetelco”.<sup>650</sup> Se realizaba en algunas localidades del Estado de México, en la zona de Chalma-Ocuilán hacia el sur hasta llegar a los límites con el estado de Guerrero y sur del Distrito Federal, en Santo Tomás Ajusco.<sup>651</sup> Lugares que históricamente han estado vinculados con las comunidades del estado de Morelos.

En cuanto a la danza de los vaqueritos, Guillermo Bonfil encuentra su posible origen en Tlayacapan:

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 en aquellas ocasiones el origen de esta danza.<sup>652</sup>

No obstante, el registro quizá más antiguo sobre ambas representaciones (*tecuanes* y *vaqueritos*) en la región morelense data 1840, y fue registrada por Ricardo Sánchez en Jojutla -reconocido por introducir el cultivo de arroz en la localidad-, el testimonio está

---

<sup>649</sup> *Ibíd.*, pp. 7-8.

<sup>650</sup> Fernando Horcasitas, “*La danza...*”, *Op. Cit.*, p 246.

<sup>651</sup> *Ibíd.*, pp. 247-248.

<sup>652</sup> Guillermo Bonfil Batalla, “*Introducción...*”, *Op. Cit.*, p. 181.

escrito en primera persona, es decir, que fue un testigo ocular de lo referido durante una procesión que realizaba el Señor de Tula, en 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.<sup>653</sup>

El acontecimiento se dio, durante la inauguración de un pequeño acueducto en el paraje de Nepantla que sería benéfico para Jojutla, en el que fue apadrinado por los pueblos de Tlayehualco (actual estado de Puebla), Tlatenchi y Panchimalco (ambos sujetos desde entonces a Jojutla). Otro elemento a destacar, es que dicha procesión se realizara el primero de enero, puesto que, al siguiente año, la feria en honor del Señor de Tula cambió de fecha del 14 de septiembre hacia el 1 de enero, día elegido por los productores de arroz, con la intención de que no coincidiera con el ciclo agrícola de ese producto.<sup>654</sup> Hubo gente de diversos pueblos que fungieron como padrinos de la inauguración, las comunidades eran de lugares relativamente cercanas y -hasta nuestros días- tienen una larga tradición en la ejecución de la danza de *tecuanes*, pues hay registros que durante la segunda mitad del siglo XIX, ya se realizaba en Tlayehualco, en Puebla, que es lugar de paso hacia Morelos, desde Acatlán de Osorio, esto es importante, puesto que, según lo registraba Efrén Jiménez Ariza en esa localidad, los *tecuanes* danzaban desde 1888.<sup>655</sup>

Otros pueblos que apadrinaron la inauguración del acueducto fueron los de Tlatenchi y Panchimalco, que en ese periodo estaban sujetos a la jurisdicción eclesiástica de San Esteban Tetelpa, por lo menos hasta 1867, momento en que son separados para formar parte de la Vicaría de San Miguel Arcángel Jojutla.<sup>656</sup> La relación construida entre las comunidades es palpable, debido a que existe el registro de que precisamente en Tetelpa (hoy sujeto al municipio de Zacatepec), la danza de *tecuanes* estaba consolidada a finales

---

<sup>653</sup> Agapito Mateo Minos, *Op. Cit.*, pp. 113-114.

<sup>654</sup> *Ídem.*

<sup>655</sup> Véase Antonieta Espejo, "La danza de los Tecuanes en Acatlán, Puebla", en *Anuario de la Sociedad Folklórica de México*, Vol. IX, 1955, pp. 117-128.

<sup>656</sup> Agapito Mateo Minos, *Op. Cit.*, p. 136.

del siglo XIX. Florentino Sorela Severiano, oriundo de la localidad recuerda: “Esta danza viene desde el año 1894 por don Ramón Sorela que fue mi abuelo. Hasta [que en] el año de 1924 por fallecimiento queda estancada esta danza, hasta el año de 1927 la toma don Lidio Sorela, que fue mi papá, igualmente por fallecimiento hasta el año de 1943 vuelve a quedar estancada la danza. En el año de 1946, la levanto yo”.<sup>657</sup>

Aunque sin certezas, pero debido a los testimonios que se han referido, se puede considerar que el sur del actual estado de Morelos puede ser probablemente un posible lugar origen, de la danza de tigre o *tecuanes*, “tipo Coatetelco”, consolidada y difundida por la región desde mediados del siglo XIX, como se aprecia también en la zona de Acatlán de Osorio, en el actual estado de Puebla.<sup>658</sup> Además, el testimonio de Florentino Sorela, también nos muestra que la danza, parece tener ciclos de auge y crisis, puesto que Ramón Sorela reinició su realización cuando prácticamente se había olvidado. Igual de importante es señalar que la cercanía entre las comunidades en la zona sur del estado de Morelos, como se muestra en la monumental obra de Agapito Minos, muestra como mantenían diversos rituales de petición de lluvias en los cerros colindantes. Por ello, contemplamos que no es difícil intuir que en ese intercambio, los *tecuanes*, resultaron ser parte de ese proceso en el que también intervenía la jurisdicción eclesiástica, por ejemplo, otras localidades que estaban sujetas a la Vicaría de Tetelpan, Tequesquitengo y Tehuixtla.<sup>659</sup>

Precisamente la participación de diversas comunidades en los rituales en los cerros o en las visitas recíprocas, en fiestas patronales o ferias regionales, permitió que las danzas se difundieran por la región, entre los que destacan del actual estado de Morelos: 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, Navidad, del 21 al 30 de

---

<sup>657</sup> Citado en Cristina Amescua-Chávez, “Identificación y agencia en las Danzas de Tecuanes: cuando los jaguares hablan” en Cristina Amescua-Chávez y Lourdes Arizpe (coordinadoras), *Renovación y futuro del patrimonio cultural inmaterial en México*, Cuernavaca, CRIM-UNAM, 2017, p. 71.

<sup>658</sup> El radio de difusión de los *tecuanes* corresponde a una región más amplia que el estado de Morelos, es decir, a la referida región del Sur que junto al endónimo de surianos de sus habitantes fueron olvidados en las décadas posteriores a la revolución con la consolidación de las identidades estatales. Pero a pesar de ello, los aspectos culturales como rituales y devociones compartidas a santos junto a las peregrinaciones o la propia la danza de *tecuanes* se mantienen en comunidades mesoamericanas de los estados de Morelos, Puebla, Guerrero y de México. Sobre la región del Sur y su olvido, véase Armando Josué López Benítez, “La Revolución olvidada. Emiliano Zapata en la memoria de los pueblos del Sur”, en *DIAPHORA. Revista del Colegio de Morelos*, núm. 5, enero-junio, 2019, pp. 85-87.

<sup>659</sup> Agapito Mateo Minos, *Op. Cit.*, p. 136.

diciembre; y 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 Temixco; en Tepoztlán, durante la fiesta del barrio de San Pedro (día de San Pedro y San Pablo el 29 de junio); en Tetecala, durante fiesta de la Candelaria y San Francisco (2 de febrero y 4 de octubre); en Atlacholoya en ritual compartido con Xoxocotla y Alpuyecá (día de la Ascensión del Señor); y Tetelpa, en la fiesta de la inmaculada Concepción, 8 de diciembre.<sup>660</sup>

Se ha señalado líneas atrás que tanto los tecuanes y vaqueritos se realizaban en honor de los santos, en forma de *huentle*, particularmente a advocaciones marianas, normalmente ejecutadas en los atrios de las iglesias que simbolizaban el cerro y las entradas eran las cuevas.<sup>661</sup> 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, el autor relata: “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”.<sup>662</sup> Mientras que los *tecuanes*, de acuerdo con María Cristina Saldaña, en el atrio de la iglesia se formaban, mientras el maestro-director rezaba frente al altar del santo, a la par que una señora sahumaba a los participantes, simultáneamente, un grupo de mujeres jóvenes llevaban maceteros nuevos y un grupo de hombres, llevaba ceras nuevas, a la vez, que los danzantes ejecutaban su representación al ritmo de la música.<sup>663</sup>

---

<sup>660</sup> Fernando Horcasitas, *Op. Cit.*, p. 243.

<sup>661</sup> Ramsés Hernández Lucas y Margarita Loera Chávez y Peniche, *El hongo sagrado del Popocatepetl*, México, CONACULTA/ENAH-INAH, 2008, p. 89.

<sup>662</sup> Bonfil Batalla, Guillermo, “Introducción”, 1971, p. 182.

<sup>663</sup> María Cristina Saldaña Fernández, *Los días de los años: ciclo ritual en el suroeste de Morelos*, México, Juan Pablos Editor/UAEM, 2011, p. 181. En un interesante relato, con respecto a la equivalencia del monte-iglesia, Samuel Villela narra la representación del *tecuan* durante la fiesta de San Nicolás Tolentino en Zitlala, “uno de los actos centrales es el ingreso del tigre en la iglesia para subir a la torre, hasta donde arribará

En Coatetelco, había el culto a la *Tlanchana* o sirena, dueña de la laguna y del cerro-*momoxtle* (del *Teponaztle*), 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. 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 que 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.<sup>664</sup> De esta manera, los *tecuanes* y vaqueros aparecían en los momentos solemnes de la localidad para solicitar buen temporal, pues a principios del siglo XX, se decía que:

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.<sup>665</sup>

Un último punto interesante, es que 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. A partir de lo anterior, podemos confirmar que simbólicamente los *tecuanes* y los vaqueros, en sus inicios fueron formas de comunicación y ofrenda con lo sagrado a través de la organización social y relaciones intracomunitarias que representaban, de igual forma, podemos comprender su impacto a nivel regional y la cosmovisión que emanaba de las propias comunidades en un contexto de despojo territorial y poca autonomía. En tal sentido, las representaciones, son parte de un complejo mosaico de resistencia cultural que los pueblos morelenses durante los años previos a la revolución zapatista.

---

tocando el instrumento. De esta manera, la figura del jaguar alcanza el punto más alto del principal recinto de la cristiandad, quizá para reivindicar la vigencia de un símbolo de matriz mesoamericana”, Samuel Villela, *Op. Cit.*, p. 127.

<sup>664</sup> *El Cronista Morelense...Cit.*, pp. 9-10.

<sup>665</sup> Elfego Adán, “*Las Danzas...*”, *Op. Cit.*, pp. 137-138.

## Capítulo 5

### El Valle de Amilpas

El espacio denominado el Valle de Amilpas correspondiente a la Tierra Caliente, primordialmente a la zona centro-oriental del actual estado de Morelos, un área que, “limita al norte con las estribaciones de las sierras del Ajusco y Nevada. Al occidente [...] límite en las sierras de Tlaltizapán y Yautepec. Al sur la sierra de Huautla marca el límite natural. Hacia el oriente no existen accidentes geográficos que constituyan una línea divisoria; sin embargo, socialmente, a través de la historia, se ha trazado un límite entre el área de Cuautla y la fronteriza región poblana”.<sup>666</sup> En cuanto a la geografía del lugar, en esta zona se encuentran una serie de cerros y pequeñas serranías como la de Yautepec-Tlaltizapán, Yautepec-Anenecuilco y la de Huautla, que dieron forma a diversos nacimientos de agua, ríos y barrancas, que en su conjunto concedieron fertilidad; la cual fue aprovechada por diversos asentamientos humanos desde el periodo prehispánico, teniendo como principal afluente el río Cuautla y otros más que riegan la parte oriental del estado, en su mayor curso bajo, antes de tributarse al Amacuzac, se le llama también Chinamenca.<sup>667</sup> El prefecto Alejandro Villaseñor describió las Amilpas de la siguiente manera en 1850,

Los ojos de agua del pueblo de Ahuehuepan y hacienda de Santa Inés, forman el río llamado Anenecuilco, que pasa por la hacienda de Mapastlan y se reúne con el de Cuautla, que nace en Achichipico, ojos de agua de la hacienda de Guadalupe, y agua hedionda del mismo Morelos que baja por la hacienda de Cuahuistla, y reuniéndose al ya dicho Anenecuilco, baja por Moyotepec á la hacienda de Tenectepango [*sic*], rancho del Meco é Ixtoluca: todos estos ríos se reúnen en el rancho de Chisco, y se mezclan sus aguas con el de Huajintlán, que sale para el Estado de Guerrero á formar el río grande de Mescala.<sup>668</sup>

El centro político y económico de las Amilpas fue Cuautla desde el periodo colonial temprano con motivo del establecimiento de la Alcaldía Mayor que llevó el mismo nombre, sustituyendo en importancia al antiguo señorío de Huaxtepec. Se desempeñó como el espacio más importante para el comercio entre los diversos nichos ecológicos de la región,

---

<sup>666</sup> Catalina Rodríguez Lazcano, “*Los pueblos...*”, *Op. Cit.*, p. 95.

<sup>667</sup> Guillermo de la Peña, *Morelos...Op. Cit.*, p. 25.

<sup>668</sup> Alejandro Villaseñor, *Op. Cit.*, pp. 39-40.

puesto que durante este periodo Cuautla funcionó como centro aduanero de producción que se enviaba a la ciudad de México a través de Chalco donde también se encontraba otra aduana, y desde el vaso lacustre que representaba el lago, salían canoas que llegaban al destino señalado.<sup>669</sup> En el aspecto ritual entre comunidades es el centro devocional de las ferias más importantes en la zona, lo que permitió la vinculación de mercados regionales relacionados entre sí, de acuerdo con los días de plaza, que recorrían los antiguos caminos de principios del periodo colonial y que seguían los deshielos de los volcanes que conformaron los principales ríos; que de alguna manera, funcionaron como articuladores de los pueblos a través de la organización que representaba la utilización del agua, gozando de gran prestigio algunas plazas importantes como la misma Cuautla, Yautepec, Ozumba, Amecameca.<sup>670</sup> La producción que se realizaba en la zona consistía principalmente en maíz, frijol, chile, garbanzo, melón, flores y legumbres.<sup>671</sup>

En las Amilpas a diferencia de los Altos presentó una serie de contradicciones en cuanto a la población a lo largo del siglo XVIII, por un lado, la recuperación demográfica indígena fue firme y en correspondencia como en las otras zonas antes tratadas, no obstante, el establecimiento de las haciendas también permitió la utilización temprana de esclavos de origen africano, en consecuencia durante dicha centuria, el mestizaje era una constante en la mayor parte de comunidades, mientras que existió un proceso de migración interna que arribó desde tierras altas a partir del despoblamiento generado por las epidemias.<sup>672</sup> Muchos de estos nuevos mestizos, como en el caso del Valle de Cuernavaca-Jojutla se asentaron en las orillas de los pueblos, enmarcando también una estructura social delimitada por la “gente de razón” y el común del pueblo, que independientemente de su origen étnico, era más marcada una relación de clase, pues los comerciantes tomaron un lugar preponderante, haciendo a un lado a la antigua nobleza indígena.<sup>673</sup>

El presente capítulo aborda la concepción que en la región morelense se tenía del Diablo, la concepción del mal y su relación con los “aires”, que en el pensamiento de los pobladores

---

<sup>669</sup> Ernest Sánchez Santiró, *Azúcar...Op. Cit.*, p. 195.

<sup>670</sup> Armando Josué López Benítez, “*Ferias y mercados...*”, *Op. Cit.*, pp. 284-291.

<sup>671</sup> Catalina Rodríguez Lazcano, “*Los pueblos...*”, *Op. Cit.*, p. 99.

<sup>672</sup> Cheryl E. Martin, “Historia social del Morelos colonial”, en Horacio Crespo (coordinador), *Morelos...Op. Cit.*, p. 87-88.

<sup>673</sup> Véase Tomás Pérez Vejo, “*La configuración...*”, *Op. Cit.*, p. 84-85; Brígida von Mentz, *Pueblos...Op. Cit.*, p. 85.



se asociaba a los problemas atmosféricos que golpeaban los brotes de la milpa a través de las Culebras de agua. Posteriormente, como caso representativo se estudia el caso focalizado en el espacio que comprende Anenecuilco-Olintepepec, al sur de Cuautla durante el siglo XIX. Se trata del mito del famoso bandido Agustín Lorenzo, personaje que aparecía en diversos relatos y representaciones de toda la región. Se le consideraba una entidad relacionada con el Maligno y desde la perspectiva de los pueblos aparecía como “Dueño” del monte, generador de Encantos y vinculado con los “malos aires”. No obstante, su presencia no se limitaba al estado de Morelos, puesto que era un mito que incumbía a la región del Sur, pues estaba presente en las narraciones en los pueblos de Tierra Caliente, centro y norte de los estados de Guerrero y Puebla.

La función del bandido estaba asociada con la captación de almas, *tonas* o espíritus de los incautos o ambiciosos que al perderse en los espacios “encantados” del monte o en la búsqueda de tesoros o riquezas eran susceptibles de perder su esencia a partir de quedar atrapados en dicha zona a través del “espanto” o “susto”. Durante el periodo que nos incumbe se realizaban una serie de rituales y representaciones denominadas loas de Agustín Lorenzo, que se llevaban a cabo en fiestas patronales principalmente, pero que enmarcaron la actualización del pensamiento de las comunidades morelenses, pues también se le atribuían características de héroe cultural que estaban en comunión con el contexto de disputa entre pueblos y los “gachupines”-hacendados. En esta zona lejos de diluirse la cosmovisión de tradición mesoamericana por el mestizaje, se fortaleció, pues muchos advenedizos se integraron a la vida comunitaria campesina como en el caso particular de Anenecuilco.<sup>674</sup>

### **5.1. Entre Olintepepec, Anenecuilco y Mapaztlán**

Desde el periodo prehispánico, en la Tierra Caliente, existía una serie de pequeños señoríos entre los que destacan Ahuehuepan, Anenecuilco, Cuauhtlan, Cuauhuitlixco, Olintepepec, Tzompanco y Xochimilcatzingo, conocidos en conjunto como *Amilpanecapan* -que posteriormente se convertiría en la región de las Amilpas-, subordinados al gobierno militar

---

<sup>674</sup> Federico Navarrete, *Op. Cit.*, 72.

mexica asentado en Huaxtepec.<sup>675</sup> Con el arribo de los españoles, la población sufrió reacomodos a través de las congregaciones, realizadas con la intención de ejercer un mayor control sobre los habitantes indígenas, también con la idea de hacer posible la explotación a través de la captación de tributo y la fuerza de trabajo; mención aparte merece la evangelización que correría a cargo de quienes recibieron el derecho a explotarlos en principio para después recaer en las ordenes mendicantes.<sup>676</sup> En las Amilpas, tempranamente encontramos los primeros pasos de la evangelización con la llegada de los frailes dominicos, que desde Oaxtepec, se desplazaban hacia los pueblos de provincia, es decir, a las comunidades sujetas a la parroquia mencionada, para llevar a cabo su tarea de conversión, asentándose en Olin-tepec entre 1532 y 1535, donde establecieron una pequeña iglesia en lo que fue la plaza del templo de la deidad que se reverenciaba en la localidad.<sup>677</sup> Con la intención seguramente de llevar a cabo la suplantación veneracional, puesto que en el centro del atrio, se hallaba un pequeño altar colocado en el eje central de lo que fue el templo principal, donde se encontraba una cruz, elemento que también era importante para los pueblos mesoamericanos.<sup>678</sup> Sin embargo, la iglesia perdió importancia paulatinamente, debido a que algunas décadas después, los dominicos dieron por concluida la obra del convento en Cuautla, que llevaría como santo patrono a Santiago Apóstol en el año de 1580.<sup>679</sup>

Así, Cuautla, ya como Alcaldía Mayor, se convirtió en la cabecera jurisdiccional de la *Amilpanecapan*, en donde los indios principales, se beneficiaron con ciertos privilegios, entre los que destacan, el derecho a vestir hábito de español, montar a caballo, usar espada y otras prerrogativas, entre las cuales el llamado “servicio de repartimiento” que fue la más importante; consistía en la utilización de mano de obra de los indios de las comunidades sujetas, como una prestación obligatoria para trabajar en las minas de Huautla que se habían descubierto y fundado en 1571 aproximadamente. Dicho trabajo no era remunerado a los naturales, por el contrario, era pagado a los mencionados principales y autoridades

---

<sup>675</sup> Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*, México, IIH-UNAM, Traducción de Stella Mastrangelo y mapas de Reginald Piggott, 1986, p. 93.

<sup>676</sup> Véase Druzo Maldonado Jiménez, “La Colonia...”, *Op. Cit.*, pp. 63.-67.

<sup>677</sup> Laura Ledesma Gallegos, “La casa dominica de Olin-tepec, Morelos”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XXI, núm. 127, mayo-junio, 2014, p. 59.

<sup>678</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>679</sup> Peter Gerhard, *Geografía...Op. Cit.*, p. 95.

virreinales.<sup>680</sup> Cuestión que acarreó múltiples problemas en la zona, por ejemplo, en 1591, el juez repartidor de Huautla, solicitaba que en adelante, ya no se llevara a trabajar más del cuatro por ciento de los naturales de Olin-tepec, de acuerdo al número de población, debido a que muchos habían muerto por las epidemias.<sup>681</sup>

En este contexto, con una población diezmada por las labores obligatorias y las enfermedades llegadas desde el Viejo Continente, en 1603, se dio un golpe tremendo a cuatro de los pueblos sujetos a Cuautla, los cuales fueron Ahuehuepan, Xochimilcatzingo, Olin-tepec y Anenecuilco. Por disposición del gobierno virreinal, se solicitó su despo-blamiento y reconcentración para formar nuevos barrios dentro de la cabecera municipal, con la intención de liberar tierras y aguas, para así, poder otorgar mercedes a particulares para la conformación de zonas de producción cañera.<sup>682</sup> Ahuehuepan y Anenecuilco a través de algunos recursos legales lograron resistir la reconcentración y mantuvieron la posesión de sus tierras, así como la habitación de sus pueblos, mientras que Xochimilcatzingo y Olin-tepec fueron desocupados. A partir de entonces, en la región se comenzó a narrar que este último pueblo había desaparecido por un terremoto, en alusión a su topónimo náhuatl *-Ollin*; movimiento; *Tepetl*; cerro-; posiblemente, debido a la influencia de la evangelización, que para estos años se encontraba en pleno ascenso, por lo que se le dio la interpretación que el temblor había sido causado por “un demonio que había movido la montaña”.<sup>683</sup> Posiblemente en alusión a la deidad venerada en tiempos prehispánicos en la localidad y que, según entendemos, también fue el motivo de la desocupación de esa primera iglesia construida sobre su estructura, por los frailes dominicos, atribuyéndose entonces la presencia del Maligno en la zona, cuestión que profundizaremos líneas abajo.

En cuanto al despojo territorial, en la zona encontramos la formación de los pequeños ingenios que paulatinamente se incrementaron hasta llegar a absorber las posesiones de las comunidades ahí asentadas. La primera hacienda que dio sus primeros visos de existencia, fue la de Coahuixtla, que alrededor de 1587, nació como una “manchita” entre las tierras de

---

<sup>680</sup> Ehécatl Dante Aguilar Domínguez, *“Dinámica...”*, *Op. Cit.*, p. 540.

<sup>681</sup> AGN, Indios, Vol. 3, Exp. 779.

<sup>682</sup> Jesús Sotelo Inclán, *Raíz...Op. Cit.*, p. 76-79.

<sup>683</sup> *Ibíd.*, p. 78.

Ahuehupan, Cuautla y Anenecuilco, que serían trabajadas por los propios frailes dominicos, mientras que los habitantes de los pueblos mencionados permitieron sin problema que éstos ocuparan las que no tenían uso.<sup>684</sup> Por otro lado, la hacienda del Hospital se fundó mediante el proceso de las mencionadas congregaciones, puesto que en 1607, la orden de San Hipólito, recién llegada a la región, recibió merced de tierras para poder explotarlas en a costa de una estancia de ganado mayor que perdería Anenecuilco. Mientras que los pobladores de Olin-tepec, congregados en Cuautla, perdieron una “banda” de tierras, ubicada en la parte oriental de Anenecuilco, de igual forma, en estos mismos años los frailes hipólitos, también recibirían otra merced que afectaba también a los pueblos de Yautepec y Tlayacapan.<sup>685</sup> Siguiendo el mismo rumbo, en 1600, Pedro Salgado, que se ostentaba como licenciado, solicitó a Alonso Pedro Romero representante virreinal, la posesión de cuatro caballerías de tierras en detrimento también de los pobladores de Anenecuilco y Olin-tepec, mismas que le fueron concedidas en 1608.<sup>686</sup>

Una de las últimas haciendas que se conformaría en la zona, es la de Mapaztlán, de la cual no se encuentra el registro de cuándo es que se estableció, sin embargo, en 1699, aparece quizá el testimonio más antiguo de su existencia, cuando el abogado de la Real Audiencia, Clemente Bugueiro, solicitó la entrega del ingenio de Santiago Tenextepango, una pequeña hacienda de Huitzilac, y un trapiche de Anenecuilco, refiriéndose a Mapaztlán, que fueron propiedad de Manuel Francisco Garcés, que delimitó sus linderos, dejando entrever que se estaba convirtiendo es una propiedad que ya era importante en la zona.<sup>687</sup> La ubicación de las haciendas con respecto a Anenecuilco la encontramos al noreste la de Coahuixtla; al norte el Hospital; al sur el mayorazgo de Salgado; y al sureste Mapaztlán.

Con el establecimiento de los trapiches convertidos paulatinamente en haciendas conforme ganaban terreno, debido al déficit de población indígena y la prohibición de ser explotados como esclavos, los dueños de las haciendas recurrieron al traslado de población esclava traída de África y algunos otros de las Antillas. Para llevar a cabo el trabajo que se requería en la siembra y cultivo de la caña, pero principalmente, para el proceso de la extracción del

---

<sup>684</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>685</sup> AGN, Mercedes, Vol. 26, fojas 2165; AGN, Hospital de Jesús, Vol. 128, Exp. 5; AGN, Hospital de Jesús, Vol. 316, Exp. 6.

<sup>686</sup> AGN, Mercedes, Vol. 23, fojas 109; AGN, Tierras, Vol. 2934, Exp. 45.

<sup>687</sup> AGN, Fisco de la Inquisición, Vol. 67, fojas 396-416.

azúcar.<sup>688</sup> La presencia de los trapiches y haciendas a lo largo del siglo XVII y principios del XVIII contribuyeron a la configuración de la población en las Amilpas, puesto que, en algunos casos creció a un ritmo más acelerado que la de algunos pueblos, mientras que estos últimos veían cada vez más reducidos sus medios de subsistencia, por lo que los latifundios se convirtieron en foco de atracción para trabajadores estacionales que necesitaban salir de sus localidades para complementar ingresos que les permitieran sobrevivir.<sup>689</sup>

### 5.1.1. El Cristo Aparecido

A largo del siglo XVIII, se dio un incremento poblacional tanto indígena, como de otros grupos étnicos, dando pie al mestizaje, entonces, negros, mulatos, mestizos y españoles, se asentaron en las comunidades, usando como herramientas el matrimonio con indígenas y el arrendamiento de tierras, por lo que adquirirían obligaciones dentro de los pueblos, cimentada en su nueva calidad de vecinos, del escape de su calidad de esclavos o dependientes de las haciendas.<sup>690</sup> Resultando de lo anterior, un reacomodo interétnico que, sin embargo, no afectó el sentido comunitario de los pueblos, en vista de que, tras ser aceptadas personas ajenas en calidad de vecinos y echar raíces con su posterior descendencia, se convertían en hijos del pueblo, sin la distinción racial emanada desde las elites novohispanas. Al respecto argumenta Dorothy Tanck: “Los habitantes de los pueblos se referían a sí mismos como ‘los hijos del pueblo’ o ‘naturales’. Estos términos ponían énfasis en el lugar de origen y no en la raza de la persona. Las autoridades españolas les decían ‘indios’. Cuando se hablaba de todos los moradores como grupo se decía ‘el común del pueblo’”.<sup>691</sup>

Autores como Serge Gruzinski y Solange Alberro, han mostrado el nivel de integración de negros, mulatos y mestizos en los pueblos y que participaron activamente en la vida comunitaria, tanto en los rituales, fiestas y la religiosidad, lo que implica un alto nivel de asimilación y de intercambio cultural, particularmente en un contexto rural.<sup>692</sup> Por otro lado, James Lockhart, observó que los patrones indígenas y españoles se reforzaron uno al otro,

---

<sup>688</sup> Beatriz Scharrer Tamm, *Azúcar y trabajo...Op. Cit.*, pp. 158-163.

<sup>689</sup> Catalina Rodríguez Lazcano, “*Los pueblos...*”, *Op. Cit.*, p. 98.

<sup>690</sup> Guillermo de la Peña, *Herederos...Op. Cit.*, pp. 70-77.

<sup>691</sup> Dorothy Tanck de Estada, *Op. Cit.*, pp. 33-34.

<sup>692</sup> Véase Gruzinski, *La colonización...Op. Cit.*, p. 225; Solange Alberro, *Op. Cit.*, p. 172.

particularmente por que la religiosidad española también era primariamente ritual, propiciatoria y corporativa, es decir, que la devoción también estaba íntimamente relacionada con el clima en comunicación del ciclo agrícola.<sup>693</sup> Tal es caso del Valle de Amilpas, donde hubo una integración de diversos actores sociales en un mismo espacio, que si bien estaba en disputa con las haciendas, funcionó a las clases menos favorecidas para conformar un complejo sistema de creencias que reflejaba una resistencia cultural. Cuestión que toma relevancia al hablar de la cohesión social al interior de las comunidades, puesto que debido a la cercanía con las haciendas, por ejemplo, en Anenecuilco se asentó un gran número de mestizos, mulatos, españoles y negros, que en principio se establecieron en las orillas del pueblo, recibiendo el término de “orilleros”, paulatinamente a través de alianzas matrimoniales con indígenas locales lograron asentarse en el mismo pueblo participando en la vida comunitaria.<sup>694</sup> Henry George Ward, quien visitó la región en 1827, observó la situación: “La población del Valle [de Amilpas] muestra evidentes trazas de una mezcla reciente con sangre africana. El color de piel es más obscuro, y el cabellos lacio, peculiar de los aborígenes, reemplaza los bucles rizados o lanudos. Los hombres son de una magnífica constitución atlética, pero salvajes, tanto en su aspecto como en sus hábitos”.<sup>695</sup>

---

<sup>693</sup> James Lockhart, *Op. Cit.*, p. 337. Ejemplo de lo apuntado es el ya mencionado caso de la Virgen del Volcán en 1761, en Yautepec, que tomo relevancia a nivel regional, debido a la cantidad de lugares en los que se profesaba la fe, desde Amecameca hasta Yautepec. En él participaban no sólo indígenas, sino que también se encontraron mulatos, negros y españoles, por lo que los procesos legales no fueron iguales para los participantes debido a su calidad étnica, según las autoridades que llevaron el caso. Ana Karen Luna, Fierros, “¿Indios idolatras...?”, *Op. Cit.*, pp. 169-208.

<sup>694</sup> Alicia Hernández Chávez, *Anenecuilco...Op. Cit.*, p. 34. Por su parte, Jesús Sotelo Inclán apunta, que el mestizaje en Anenecuilco se hizo profundo una vez consumada la Independencia, al quedar rotas las instituciones coloniales sobre las diferencias de castas y razas, de tal suerte que en los pueblos indios vivieron blancos, negros, mestizos o mulatos, entonces en el pueblo se perdió el idioma náhuatl, se regularizaron los apellidos de origen español, se “mezcló la sangre” indígena con la española y africana, es decir una población netamente mestiza, mismos que se adaptaron al carácter comunal del pueblo conviviendo la posesión individual de la tierra. Es una postura con la que coincidimos parcialmente, debido a que investigaciones como las de Cheryl E. Martin han mostrado que el asentamiento de personas de diversa filiación étnica apegada a las haciendas se asentaron en los pueblos desde mediados del siglo XVIII, generando de esta forma el reordenamiento de la estructura social interna, dividiéndose entre la “gente de razón”, con una cultura orientada al pensamiento europeo, mientras que en cuanto a la gente del “común”, eran personas con vocación apegada a la cultura indígena sin importar su origen étnico primario. Por otro lado, reiteramos nuestra postura de que, a pesar del mestizaje, la tradición cultural náhuatl no desapareció sino que se sintetizó y adaptó con idiosincrasia de los nuevos pobladores. Este es quizá el motivo de que en esta zona a los “aires” o Dueños del lugar se les relacionó con el Diablo. Véase Jesús Sotelo Inclán, *Raíz...Op. Cit.*, p. 151; Cheryl E. Martin, “*Historia social...*”, *Op. Cit.*, pp. 87-88.

<sup>695</sup> Henry George Ward, *México en 1827. Selección*, México, Fondo de Cultura Económica/SEP, 1985, p. 100.

Ejemplo de lo señalado se manifestó con el caso del Cristo aparecido que, con voluntad propia “decidiría” quedarse a radicar en Anenecuilco.<sup>696</sup> La historia de la aparición aconteció durante la segunda mitad del siglo XVIII, cuando los pobladores de Anenecuilco mantuvieron un pleito legal con Antonio Abad, quien fungía como arrendatario de la hacienda de Mapaztlán, que para ese entonces ya contaba con una ranchería que estaba dispuesto a expandir a costa de las tierras de los pueblos limítrofes. La disputa se llevaba a cabo, puesto que el propio Abad, aumentó la delimitación de la hacienda, sobrepasando los límites de su propiedad, invadiendo el fundo legal de la comunidad, así comenzó un pleito en 1743, que aparentemente culminaría en 1779, echando atrás la invasión en la que había incurrido el hacendado.<sup>697</sup> A pesar de ello, pocos años después, en 1786, los pobladores de Anenecuilco todavía se quejaban de la invasión que sufrieron sus tierras y la captación de sus aguas:

Decimos que habrá cosa de ocho meses corridos hasta el presente, movido por la inquietud de don Antonio Abad, arrendatario actual de la hacienda de Mapastlán, por las introducciones revoltosas que intenta hacer en nuestras tierras mercedarias antiguamente, y ha hecho poderosamente la mayor de ellas, ofreciéndonos su maldito nivel [sic] perjuicios y gastos de dinero y pasos. [...] Y por el lado norte que sigue al oriente se halla otro apante de agua de nuestras tierras, y nos impiden el uso de ella por todos modos, de manera excelentísimo señor que no tenemos con que regar nuestros solares.<sup>698</sup>

En este contexto, sucedió la aparición del Cristo, los acontecimientos se dieron en tierras de la hacienda de Mapaztlán, punto de paso hacia Olin-tepec, posiblemente como una estrategia del citado Antonio Abad o algún personaje cercano al latifundio para controlar la porción de tierra donde ocurrió el hecho, y de esta forma también atraer trabajadores a través de la devoción que generaría, no obstante, la imagen terminó siendo reverenciada al establecerse

---

<sup>696</sup> Anenecuilco, al igual que Coatetelco, nunca fue cabecera administrativa, estando sujeto a Cuautla durante el periodo colonial y los primeros años independientes, posteriormente, cuando nació el estado de Morelos pasó a formar parte del municipio de Villa de Ayala, comunidad que emanó como satélite de la hacienda de Mapaztlán, con una población que era básicamente mestiza y en otros casos llegada de otras zonas de la región. La relación Anenecuilco-Mapaztlán a finales del siglo XVIII, fue un tanto contradictoria puesto que mantuvieron una relación amistad-hostilidad, sirviendo entonces la aparición del Cristo como catalizador para que ambas comunidades se relacionaran, hermanaran y consolidaran una relación vigente y estrecha que dio inicio a la revolución zapatista a principios del siglo XX.

<sup>697</sup> AGN, Tierras, Vol. 2679, Exp. 10.

<sup>698</sup> AGN, Tierras, Vol. 2679, Exp. 11.

en Anenecuilco.<sup>699</sup> En tales acontecimientos se observa la capacidad que tuvieron las comunidades para reinterpretar los acontecimientos que parecen ser impuestos de manera vertical por un factor externo, generando una nueva sociabilidad en beneficio de la comunidad, consolidando un mecanismo de defensa y resistencia a través, no solo de la devoción, sino de la fiesta con los intercambios que generaron, por ello, en la memoria colectiva de los pueblos se mantienen las narraciones de los acontecimientos que suelen ser refundacionales. Una versión sobre la aparición del Cristo, es narrada por Eulalio Aguilar:

Con el correr de los años, un campesino de Olin-tepec labraba las tierras, en la práctica de la labor, él arado, descubrió entre los terrones una mano que tenía un anillo de oro anexo a una cruz, llamó a los vecinos y descubrieron la parte superior de un crucifijo que había sido enterrado ahí tal vez por los antiguos habitantes de Olin-tepec, que había sufrido despoblamiento, porque casi la totalidad de sus habitantes se mudó a la vecindad de San Francisco Mapaztlán, [...].<sup>700</sup>

Cuando la población de Olin-tepec prácticamente desapareció, la hacienda de San Francisco Mapaztlán no contaba con una iglesia propia, en consecuencia, los frailes de la orden dominicos de Cuautla, decidieron que se transportara hacia Anenecuilco.

---

<sup>699</sup> En la región que comprende el actual estado de Morelos desde el siglo XVIII se encuentran una serie de casos particularmente de Cristos que aparecieron en terrenos que habían sido apropiadas por los latifundios que comenzaban a crecer de manera desmedida, muy posiblemente fue una estrategia de los hacendados para captar trabajadores, tanto temporales como fijos a partir de la devoción generada por tales manifestaciones sagradas, no obstante, como una “elección propia” los santos deciden el lugar de residencia eligiendo un pueblo que en adelante tendrá una feria o fiesta que otorga importancia regional a la comunidad elegida, generando prestigio y relación otras localidades. Recordemos que en este periodo se comenzó a articular el circuito de ferias y mercados regionales. Otro ejemplo paralelo es el caso del Cristo de Tula en 1722, aparecido el día catorce de septiembre al arriero José Cerón en las orillas del Río Chalma que corría de norte a sur y regaba los campos de caña de la naciente hacienda de San Gabriel, ambos extremos del río eran propiedad de la hacienda, denominándose al lado poniente Potrero de los Pilares, mientras que al lado este se le llamaba el Potrero de Tula, donde a pocos metros se encontraba un pequeño manantial de agua sulfurosa, lugar específico donde se dio la aparición, luego de ser colocado en la capilla de la hacienda y posteriormente ser trasladado a Tlaquilténango, se desplaza a Jojutla, y tras ser regresado en tres ocasiones, los pobladores de la primera localidad deciden dejarlo en el lugar que escogió, naciendo entonces una feria en honor al mencionado Cristo en el que se involucró a la hacienda y a diversos pueblos de la región, siendo el año de 1848 cuando se cambia la fecha hacia el primero de enero para favorecer el naciente cultivo de arroz en la zona, convirtiéndose en una de las ferias y mercados regionales más importantes para la segunda mitad del siglo XIX, también la aparición funcionó con la respectiva relación entre pueblos que asistían a la feria como mediador para lograr la repartición más equitativa de agua particularmente entre las comunidades sujetas a la república de indios de Jojutla. Véase Agapito Mateo Minos, *Op. Cit.*, pp. 23-56.

<sup>700</sup> Eulalio Aguilar, *Río sureño. Cuentos, leyendas y narraciones de los pueblos zapatistas de Morelos*, México, Libertad Bajo Palabra, 2015, p. 18.



Tiempo después hacia el sur de la hacienda el Hospital se conformó una pequeña ranchería-pueblo que paulatinamente tomaría mayor relevancia, recibiendo el mismo nombre de la hacienda –Mapaztlán-, que tendría su propia advocación santoral, San José. Dicha localidad fue conformada por mestizos y mulatos, entre los que se encontraban: José Avilés arriero y su esposa Manuela Gertrudis; José Mariano Gálvez y su esposa Rosalía Gertrudis, dueño de un terreno; Cristóbal Mora que vivía con Josefa Vicenta; posteriormente llegaron Vicente Pastrana, labrador de origen español; Juan de las Casas también español, escribano; Fernando Medina, mulato, hortelano; Francisco Cardoso, español residente en Anenecuilco, Felipe de Jesús Reyes, mulato operario de campo que se casó con Juana Zapata; Antonio Cerezo, peón y cortador de leña; José Avelar, castizo campesino, Juan Plascencia español que fue residente en Tlayacapan, dedicado a sacrificar reses, y Vicente Avelar, mestizo acarreador de leña.<sup>701</sup>

Estos nuevos residentes, pidieron a los naturales de Anenecuilco que cuando se celebrara la fiesta del Cristo, que sería el quinto domingo de cuaresma, el recorrido de la procesión llegara hasta la ranchería de Mapaztlán a lo cual accedieron, a partir de entonces, la imagen peregrinaba cada año bajando hasta donde fue solicitado.<sup>702</sup> Posteriormente se permitió también que los solicitantes cargaran las andas en términos de cordialidad, hasta que un día:

Después de reposar las andas en la capilla, [...], andas y Cristo cobraron una pesadez, que veinte hombres no podían levantar; era de admirarse cómo las fuerzas aplicadas para conducir la imagen a su iglesia de origen no servían de nada; nada logró mover al Santo Cristo, los de Anenecuilco velaban la imagen y buscaban forma de hacerla volver a su pueblo y se preguntaban por qué había sucedido aquel portento, hasta que los de Mapaztlán hallaron respuesta. El Santo Cristo había sido encontrado en terrenos de Mapaztlán por un vecino que araba la tierra, si salió de allí porque no había ni iglesia ni suficientes vecinos que se hicieran cargo de su culto, ahora que ya contaba con ambas cosas no querían volver al pueblo extraño a dónde no pertenecía; sin embargo Anenecuilco se sentía con todo el derecho sobre él.<sup>703</sup>

---

<sup>701</sup> Amador Espejo Barrera, *Guerrilleros y lugares de Zapata*, México, Libertad Bajo Palabra, Segunda edición, 2019, pp. 260-261.

<sup>702</sup> Lucino Luna Domínguez, *Anenecuilco mágico. Tradiciones, costumbres, leyendas y su ecología*, Cuernavaca, Grupo Parlamentario del PRD, LXIII Legislatura del Senado de la República, s/f, p. 67.

<sup>703</sup> Eulalio Aguilar, *Op. Cit.*, pp. 21-22.

En este contexto, a principios del siglo XIX, todavía encontramos cierto recelo por parte de los pobladores de Anenecuilco con respecto a los de San José Mapaztlán debido a su relación expresa con la hacienda de San Francisco que llevaba el mismo apellido. Paradójicamente, se suscitó otro hecho donde el Cristo mostró su voluntad, ya que cuando pudieron regresar la imagen a la iglesia de Anenecuilco, al centro de la comunidad, levantó perspicacia de la gente de Mapaztlán por temer quedarse sin protección, para lo cual entrando en desesperación:

Juntaron una cuadrilla de mancebos seleccionados por su fortaleza espiritual y física, dadas las instrucciones llegaron hasta la iglesia al peso de la noche; con mucho sigilo penetraron hasta el altar del Crucifijo, con el mismo sigilo lo bajaron y se dirigieron a la puerta que sale del atrio, cuando llegaron y la abrieron con cuidado para que los goznes no rechinaran, se dieron cuenta de que los brazos de la cruz habían crecido tanto que sobrepasaban la anchura de la puerta, buscaron y buscaron la forma de que cupiera el Cristo para sacarlo. En tanta brega se fue el tiempo sin que sintieran como, hasta que se escuchó el primer canto del gallo; enseguida se oyó un retumbo del cielo por el Oriente; con esto abandonaron su faena y se retiraron a toda prisa hacia Mapaztlán por el camino que sigue al pie del cerro, y dejaron al Cristo en el piso de la entrada de la iglesia.<sup>704</sup>

Desde la perspectiva de la gente local, la voluntad del Cristo, fue quedarse en Anenecuilco y convertirse en su protector, esperando la reciprocidad tanto de los habitantes de la localidad, como de los pueblos que lo visitarían en adelante el día de su fiesta.<sup>705</sup>

Durante estos años, entre 1798 y 1810, José Vicente Sánchez Morales, entonces dueño de la hacienda de Mapaztlán, lanzó una nueva querrela contra los naturales de Anenecuilco por tierras -en represalia por el deslinde de su fundo legal de 600 varas por cada viento que antes solicitaron-, en la que los acusaba de ser una ranchería de reciente poblamiento, que

---

<sup>704</sup> *Ibid.*, pp. 22-23.

<sup>705</sup> Ricardo Melgar Bao, estudió lo que denominó el “cristocentrismo” en Morelos, ha explicado el papel de las apariciones de diversos Cristos, las reelaboraciones simbólicas de esa “constelación”, que a su juicio ha venido operando como símbolo dominante dentro del universo religioso de los pueblos, en el seno de los respectivos complejos veneracionales locales y regionales. Siendo fundamental para la fertilidad de los campos y eje de las devociones más importantes de la región. Al estar vinculado al sol, es representado conforme al ciclo de vida, exhibiendo sus diversos rostros, edades, y jerarquías, el cual aparece asociado simbólicamente al ciclo del maíz y de acuerdo a su antigüedad se asocia a los “aires” mientras más viejo es, más “fuerza” o *chichualiztle* tiene. Ricardo Melgar Bao, *Op. Cit.*, p. 160-175.

su ganado destruía sus sementeras, por lo que solicitaba su desplazamiento.<sup>706</sup> El propio Sánchez Morales tenía problemas no sólo con el pueblo, sino también con Diego Villegas Pimentel por el arrendamiento de una fábrica de aguardiente y caña de azúcar, es decir, un pequeño trapiche, ya que la hacienda de Mapaztlán se especializaba en proporcionar metales para el trabajo en las minas de Huautla.<sup>707</sup> Es entonces que la gente de Anenecuilco, para defenderse, cuando se realizó el deslinde de tierras, expuso ante las autoridades su iglesia, para mostrar su antigüedad, sobresaliendo las imágenes del santo patrono San Miguel y su Cristo como símbolo de autoridad al elegirlos para morar en sus tierras, probando de esa forma vivir en república y policía, es decir en el orden colonial.<sup>708</sup>

Al superar la prueba y lograr el deslinde sus tierras, ésta fue interpretada por los pobladores de Anenecuilco como una muestra de apoyo de su Cristo Aparecido, al que también se le atribuía el poder de controlar el tiempo y atraer lluvia en tiempos de escasez, pues se recordaba que por esos años hubo una gran sequía, que se había prolongado pasando el día de la Santa Cruz, el día de San Antonio, y el de San Juan, llegando el día de Santiago Apóstol, ya no existía esperanza de lluvia, el maíz no jiloteaba y el frijol comenzaba a ponerse de color amarillento.<sup>709</sup> Cuando la gente de San José Mapaztlán solicitó prestado al Cristo para pasearlo por sus campos y de esta manera, en forma de rogativa, llamaría la lluvia, sin embargo, la respuesta fue negativa, y algunos oriundos de la mencionada localidad continuaron con la intención de robar la imagen, ingresaron a la iglesia de Anenecuilco pero fracasaron en el intento. Por lo tanto, el santo con su voluntad propia evitó ser llevado a otro lugar, creciéndole los brazos cuando estuvo a punto de ser sacado por la puerta principal, lo cual provocó la huida de los ladrones y entonces: “se soltó la tormenta con relámpagos y truenos que los obligó a caminar con mucha dificultad. Alumbrados por los relámpagos avanzaban en medio de la tormenta hasta que llegaron a su pueblo, pronto subió el nivel del río y con esto comenzó un periodo de lluvias que terminó hasta los primeros días de octubre”.<sup>710</sup>

---

<sup>706</sup> AGN, Tierras, Vol. 2052, Exp. 1.

<sup>707</sup> AGN, Tierras, Vol. 3547, Exp. 1

<sup>708</sup> Eulalio Aguilar, *Op. Cit.*, p. 20.

<sup>709</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>710</sup> *Ibid.*, p. 23.

Podría pensarse, que las rogativas son parte del pensamiento europeo, como manifiesta Modesto Martín Cebrián: fueron instituidas en los primeros siglos de la Iglesia para sustituir la fiesta pagana Robigalia, podían ser de dos clases: rogativas mayores y menores. Las mayores tenían lugar entre el 25 de abril, fiesta de san Marcos Evangelista, y el 15 de mayo, festividad de san Isidro, y se rezaban para atraer del Cielo bendiciones sobre las mieses y ahuyentar los males temporales.<sup>711</sup> En contraste, se encuentra una correspondencia con el pensamiento mesoamericano, pues las imágenes de Cristo, como los santos, después de la evangelización estuvieron íntimamente ligada a los “aires”, pues no existía una distinción clara entre unos y otros, ambos pueden cumplir funciones protectoras asociadas con los cerros y las cuevas más en tiempo de sequía que de lluvias.<sup>712</sup> Laura Aréchiga explica: “En el sistema agrícola [mesoamericano], Cristo presenta vínculos con el grano del maíz, pero también manifiesta su paralelismo con el agua a través de la relación simbólica y ritual que establece con la lluvia, con los señores del temporal y con aquellos espacios del paisaje conformado por cerros, manantiales y barrancas”.<sup>713</sup> Continuando con la idea, Johanna Broda, expone que, las manifestaciones rituales que acompañaban al culto agrícola en vísperas de las fiestas patronales con celebraciones en las iglesias, no se limitaban a dicho espacio, sino que se llevaban a cabo en el paisaje que rodeaba a las comunidades, estos rituales estaban íntimamente vinculados con los fenómenos de la naturaleza, el cultivo del maíz y la lluvia necesaria para su crecimiento.<sup>714</sup>

Entonces, los acontecimientos milagrosos del Cristo, lo conminaron a una devoción regional en las Amilpas, particularmente en esta zona, que sería destinada a ser el corazón del zapatismo, debido a que, durante el siglo XIX, se consolidó una feria de cuaresma que se enmarcaría en el ciclo de las ferias de toda la región que realizaría el quinto domingo de ese periodo litúrgico. Durante esos años la gente de Mapaztlán participaba activamente en

---

<sup>711</sup> Modesto Martín Cebrián, “Las rogativas”, en *Revista de Folklore*, No. 361, 2012, p. 39.

<sup>712</sup> Ricardo Melgar Bao, *Op. Cit.*, p. 159.

<sup>713</sup> Laura Amalia Aréchiga Jurado, “El agua en los rituales a la imagen de Cristo en los Altos de Morelos”, en Alicia María Juárez Becerril (coordinador), *Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena*, Tomo II, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coordinador de la serie), *Serie religiosidad Popular desde sí misma*, México, Universidad Intercontinental, 2019, p. 57. Además recalca la autora: “En el catolicismo, los crucificados se asocian con la cruz, porque ahí es donde murió Jesús, además de que se relacionan con su resurrección; sin embargo, en sus atribuciones, la cruz se despliega de Cristo y adquiere características simbólicas vinculadas con el temporal y la fertilidad de la tierra”. *Ibid.*, p. 60.

<sup>714</sup> Johanna Broda, “La ritualidad...”, *Op. Cit.*, p. 18.

las fiestas, particularmente contribuyeron con sus limosnas y misas en honor al Cristo Aparecido que tenía la fama de ser muy milagroso.<sup>715</sup> Por consiguiente, hubo cambio radical en cuanto a las relaciones entre los pobladores de ambas localidades, justo con el inicio de la revuelta que daría como resultado la Independencia, en la que participaron activamente del lado insurgente, particularmente en la toma de Cuautla en Apoyo de José María Morelos, destacando entre ellos, Francisco Ayala.<sup>716</sup>

### 5.1.2. El siglo XIX

En los años posteriores de obtenerse la Independencia, el 22 de abril de 1834, el congreso del estado de México decretó la creación la del pueblo de Mapaztlán, siendo el único caso hasta entonces, en el distrito de Cuernavaca en el que el asentamiento de una hacienda se consolidó como pueblo, afectando los intereses de los latifundios que rodeaban Cuautla, ya que de ellos se tomó el fundo legal.<sup>717</sup> El proceso consolidó la relación entre los pueblos de Anenecuilco y Mapaztlán, que ya se había afianzado con la relación ritual, festejando juntos la feria del quinto domingo de cuaresma, lo cual menguó el dominio de las haciendas el Hospital y Coahuixtla, pues en adelante ambas comunidades enfrentarán juntas los desafíos que representaron estar cerca de los latifundios. En los años siguientes la

---

<sup>715</sup> Alicia Hernández Chávez, *Anenecuilco...Op. Cit.*, p. 34. Sobre las ferias de cuaresma en diversas localidades de la región morelense que enmarcan no sólo el plano simbólico-devocional sino también como eje articulador de pequeños mercados que funcionaban para el intercambio de productos de diversos nichos ecológicos que componían el Sur. Véase Guillermo Bonfil Batalla, *"El ciclo..."*, *Op. Cit.*, pp. 186-198; Armando Josué López Benítez, *"Ferias y mercados..."*, *Op. Cit.*, pp. 276-284.

<sup>716</sup> Francisco Ayala era conocido por ser el jefe de la Acordada, que era una suerte de milicia con la facultad de patrullar caminos y capturar delincuentes, combatiendo el bandidaje, tenía a su cargo custodiar los envíos de plata llegados desde la minas de Huautla en dirección al mortero de Mapaztlán, el caso es renombrado, pues Ayala se negó a formar parte del ejército realista, en 1811 se puso a las órdenes de José María Morelos y lo acompañó durante el sitio de Cuautla, finalmente fue acorralado y derrotado junto a dos de sus hijos, teniendo el siguiente desenlace: uno fue colgado en el río de Tlaltizapán, otro corrió con la misma suerte en la plaza de la misma localidad mientras que el propio Ayala fue fusilado en Yautepec, donde también fue colgado. No obstante, a partir de entonces se convirtió en un referente de resistencia y firmeza en la memoria colectiva de los pueblos de las Amilpas; al mencionado insurgente, le sobrevivió su hijo Mónico Ayala Zapata, que en ese entonces era muy pequeño, acaeciendo que fue recogido, protegido y educado por Vicente Guerrero, convirtiéndose en su etapa adulta en profesor rural en la escuela de Anenecuilco, con lo que la memoria del capitán de la Acordada formó parte de los relatos de la región como una especie de héroe cultural regional. El propio Sotelo Inclán señala que Mónico Ayala transmitió la historia de su padre a la generación inmediatamente anterior a Emiliano Zapata, presente en la memoria colectiva del pueblo por lo menos hasta las vísperas de la revolución, de esta forma, Francisco Ayala puede vincularse con el mito de Agustín Lorenzo debido a la relación de la plata-riqueza y el bandidaje en la zona sur de Mapaztlán y Olinitepec. Véase Jesús Sotelo Inclán, *Raíz...Op. Cit.*, pp. 142-146.

<sup>717</sup> Irving Reynoso Jaime, *Las dulzuras...Op. Cit.*, p. 174.

consolidación del recién denominado pueblo de Mapaztlán se manifestó por en aspectos: la terminación de la iglesia que se convertirá en parroquia en honor a San José entre 1850 y 1877 y el 13 de mayo de 1868, recibe el nombramiento de cabecera municipal, cambiando su nombre a Villa de Ayala, en honor al jefe de la Acordada, Francisco Ayala.<sup>718</sup>

Al igual que en los casos anteriores, en los pueblos de las Amilpas se encontraba una estructura y una división social interna, entre la “gente de razón”, comerciantes y arrieros primordialmente, que tomaron el lugar de los antiguos notables indígenas, mientras que los arrendatarios, jornaleros y artesanos complementaban el estrato social más importante, que estuvo vinculado a las haciendas que rodeaban a las comunidades, enriquecido por la migración arribada desde la Tierra Fría.<sup>719</sup> El reconocimiento de sus derechos como parte de la comunidad complementando a los “naturales” era la “vecindad”, es decir, ser reconocido en calidad de vecino implicaba “ser propietario o tener acceso a los bienes de comunidad (arrendamiento), gozar de cierto prestigio o mérito y, por lo mismo, ser reconocido por el pueblo como miembro con plenos derechos. El ser reconocido como vecino conllevaba derechos y privilegios, pero también deberes”.<sup>720</sup> Las obligaciones, como se mencionó recaían en la participación de las fiestas y rituales religiosos y cívicos que sustentaban la vida de la comunidad, como en Anenecuilco, donde había colaboración en la de la feria del quinto domingo de cuaresma, la fiesta patronal en honor a San Miguel y en las ceremonias de cambio de autoridades locales; éstas normalmente se realizaban precisamente el día de la fiesta en honor al santo local, en el que se llevaba a cabo el rito de la “jura” ante la imagen, igualmente, las autoridades salientes y los ancianos narraban la historia del pueblo, desde los tiempos “inmemoriales” y los compromisos de los habitantes, ceremonia a la que asistían autoridades y vecinos de otros pueblos.<sup>721</sup> Enmarcando de esta

---

<sup>718</sup> Amador Espejo Barrera, *Op. Cit.*, pp. 64-65 y 88.

<sup>719</sup> Catalina Rodríguez Lazcano, “Los pueblos...”, *Op. Cit.*, p. 102; Alicia Hernández Chávez, *Anenecuilco...Op. Cit.*, p. 33.

<sup>720</sup> Alicia Hernández Chávez, “El zapatismo: una coalición popular nacional”, en Riccardo Forte y Natalia Silva Prada (coordinadores), *Tradición y modernidad en la historia de la cultura política. España e Hispanoamérica, siglos XVI-XX*, México, Juan Pablos Editores/UAM-I, Biblioteca Signos, 2009, pp. 222-223.

<sup>721</sup> *Ibid.*, p. 223. El ejemplo más relevante es el caso de Emiliano Zapata, que tras ser elegido como jefe de la defensa Anenecuilco en 1909, después de que los ancianos que eran autoridades locales, decidieron ceder la responsabilidad a jóvenes que mantuvieran ímpetu para mantener vigente la disputa legal emprendida contra las haciendas que rodeaban la localidad. De esta manera, Zapata entró en funciones, realizando su primera junta el día 29 de septiembre de ese año, en la fiesta de San Miguel, santo patrono de Anenecuilco, por lo que se pone de manifiesto que en las comunidades morelenses los aspectos políticos y religiosos eran

manera las relaciones sociales entre comunidades vecinas que en conjunto buscaron hacer frente al despojo que sufrían por los grandes latifundios.<sup>722</sup>

Durante el crecimiento desmedido de las haciendas y su intromisión en la vida de los pueblos, durante los primeros años de vida independiente en el Valle de las Amilpas -al igual que en otros espacios de la región morelense-, hubo una pérdida gradual de su autonomía que afectó las decisiones al interior, se consolidaron dos figuras de poder regional: el comandante militar y el hacendado. Explica Brígida von Mentz, “en el periodo de 1821 a 1867, vemos encarnada la concentración de la riqueza, del prestigio social, del poder político y del poder militar. Él es quien ejerce el monopolio de la violencia sobre la población rural, así como la implementación de la justicia, y es quien orienta la política de la zona”.<sup>723</sup> Ejemplo de ese poder ejercido por los latifundistas se dio cuando Francisco Anrubio, el administrador de la hacienda de Mapaztlán fungió como alcalde de Cuautla,

---

parte del mismo ámbito, sobre todo en las implicaciones que correspondía a los intereses de la comunidad. Cuestión que también observó Manuel Rivera Cambas en 1883 en Cuentepec, al sur de Cuernavaca, cuando apunta, “el patrono de su pueblo es San Miguel; hay un alcalde que es el jefe de la tribu, nombrado por elección que recae en un anciano respetable, que atiende á su consejo compuesto de ancianos y para ejecutar las órdenes están los *topiles*”. Jesús Sotelo Inclán, *Raíz...Op. Cit.*, p. 179; Manuel Rivera Cambas, *Op. Cit.*, p. 236-237.

<sup>722</sup> Ejemplo de ello se dio durante el año 1904, cuando el pueblo de Yautepec inició un litigio legal contra la hacienda de Atlhuayán, por el despojo territorial cuando Pablo Escandón, amplió los límites de su latifundio, anexando de manera irregular los terrenos de “El Caracol” y “Campo Grande” y la hacienda de Apanquetzalco, además de comprar la hacienda de Xochimancas. Mientras que Tepoztlán, disputaba con Francisco A. Vélez dueño de la Hacienda de Oacalco pues durante esos años despojó de tierras a varias comunidades del municipio, extendiéndose hasta las inmediaciones de Santiago Tepetlapa y Amatlán, rodeando también el cerro “Barriga de Plata” que colinda con Yautepec. Mientras que la hacienda del Hospital (que se encuentra hacia el oriente de Atlhuayán), en 1895, había despojado a los habitantes de Aneneuilco de las últimas tierras de riego que les quedaban, luego las de temporal, que no les eran funcionales para el cultivo de caña y hasta los terrenos cerriles, que eran usadas para el pastoreo de ganado, adueñándose de las extensiones de Zacoaco, Chiautla y Nopalera. Entonces los notables de las tres localidades, se organizaron en comités de representantes locales, destacando el binomio Aneneuilco-Villa de Ayala, que nombró a Fidencio Espejo, Otilio Edmundo Montaña, Pablo Torres Burgos y Emiliano Zapata; y Tepoztlán que eligió a Lucio Moreno, Bernabé Labastida y Ezequiel Labastida, mientras que Yautepec era representado por Jovito Serrano, Miguel Urbina y José María Valero. En conjunto contrataron los servicios del abogado Francisco A. Serralde, quien era un renombrado abogado y les apoyaría en la defensa de sus respectivas tierras. A pesar de que la razón pertenecía a los pueblos, Jovito Serrano fue aprehendido durante uno de sus viajes a la Ciudad de México para conferenciarse con Francisco A. Serralde, el día trece de mayo de 1905, donde fue conducido a Quintana Roo, donde murió meses después. A partir de ese momento, los representantes de cada comunidad fueron perseguidos por las autoridades, pues no quitaron el dedo del renglón para la recuperación de su territorio. Miguel Ángel Sedano Peñaloza, *Emiliano Zapata, revolucionarios surianos, y memorias de Quintín González*, México, Editorial del Magisterio, 1970, pp. 21-35; Mario Martínez Sánchez, *El Gral. Leobardo...Op. Cit.*, p. 29; Jesús Sotelo Inclán, *Raíz...Op. Cit.*, pp. 158-159.

<sup>723</sup> Brígida von Mentz, *Pueblos...Op. Cit.*, p. 58.

cabecera municipal a la que estaba sujeto Anenecuilco en estos años.<sup>724</sup> Fue una época en la que el descontento que había en las comunidades de las Amilpas se reflejó en la mayor parte de la población entre 1810 y 1855, al respecto explica Florencia E. Mallon:

Artesanos urbanos, sacerdotes, trabajadores y comerciantes, en diversas formas de alianza con campesinos y jornaleros de los pueblos y haciendas circundantes, se enfrentaron repetidamente a los abusos de los terratenientes, grandes comerciantes y autoridades políticas. A menudo quienes abusaban eran españoles peninsulares; a lo largo del siglo XIX muchas de las haciendas azucareras y de los establecimientos comerciales de mayor tamaño del distrito de Cuernavaca y Morelos [Cuautla], permanecieron en manos de los españoles.<sup>725</sup>

Al igual que en el Valle de Cuernavaca-Jojutla y en los Altos se mantenía, vigente un sentimiento “antigachupín”, es decir, antiespañol, en este periodo enmarcado por numerosas revueltas que “se expresaron políticamente bajo la forma de toma de conciencia étnica, de defensa de una identidad indígena [independientemente del origen étnico de los habitantes], identidad tan vinculada a la tierra que les permitía sobrevivir”.<sup>726</sup> Por ello, en la zona limítrofe de Cuautla y con la aparición de las Guardias Nacionales, en sincronía con el poder que concentró Juan Álvarez en el periodo que comprende desde la Intervención norteamericana hasta la Revolución de Ayutla, existieron una gran cantidad de rebeliones por la recuperación de terrenos aguas y bosques que usufructuaban las haciendas, lo cual iba en detrimento de la “raza blanca”, como lo apuntaría el general Benito Quijano, encargado de combatir la rebeliones entre Cuautla y Tepalcingo.<sup>727</sup>

Posteriormente, durante la rebelión de Ayutla, al igual que en Tepoztlán, la mayor parte de los pueblos de las Amilpas y sus respectivas Guardias Nacionales combatieron al lado de Juan Álvarez, lo que les permitió implementar una visión propia de la idea de nación y enriquecer su lenguaje orientado hacia el liberalismo, lo que no implica que lo adoptaran tal cual lo comprendían las élites nacionales, sino que al igual que el cristianismo impuesto en el periodo colonial; el liberalismo también fue adaptado y resinificado. Es un proceso sociopolítico que algunos autores han denominado “liberalismo popular”, discurso que se

---

<sup>724</sup> Irving Reynoso Jaime, *Las dulzuras...Op. Cit.*, p. 126.

<sup>725</sup> Florencia E. Mallon, *Campesino...Op. Cit.*, p. 304.

<sup>726</sup> Catherine Héau Lambert, “*Corridos zapatistas...*”, *Op. Cit.*, p. 161.

<sup>727</sup> Leticia Reina, *Las rebeliones...Op. Cit.*, p. 167.



sincretizó con las prácticas culturales y religiosas locales-regionales, de la que emergería la idea del municipio libre, la ciudadanía y la idea de la patria (relacionado con el culto a la Madre Tierra y su representación gráfica, la Virgen de Guadalupe), reforzando en consecuencia, la disputa por la autonomía de los pueblos, que será un factor de suma importancia hasta la revuelta zapatista.<sup>728</sup>

Al igual que en el caso de Tepoztlán, durante la Guerra de Reforma, los pueblos de las Amilpas fueron reprimidos por mantener vivas las incursiones en las haciendas en la búsqueda la recuperación de su espacio productivo y simbólico. Es el periodo de incursión de los famosos bandidos “Los Plateados”, que se convirtieron en un problema recurrente en la región de Tierra Caliente de Cuernavaca-Cuautla. De acuerdo con Carlos Barreto, “el surgimiento de la banda de los Plateados pueden ubicarse entre los años que van del triunfo de la Revolución de Ayutla al desarrollo de la Guerra de Reforma. A lo largo de las últimas décadas, las gavillas de bandoleros se habían multiplicado en la región ante la debilidad de mecanismos de control político-administrativo”.<sup>729</sup> En la zona de Anenecuilco-Mapaztlán, “los Plateados” tuvieron una cantidad importante de incursiones, a través de la célula comandada por Silvestre Rojas, que se estableció en la zona oriente del actual estado de Morelos, de modo que, los personajes notables de las poblaciones participaban activamente en las Guardias Nacionales, una de esas incursiones se dio en el pueblo de San José Mapaztlán, durante los primeros años de la Intervención Francesa, misma que fue repelida por el coronel Rafael Sánchez, en la que también participaron Efrén Ortiz y José Zapata.<sup>730</sup>

Durante la segunda mitad de la centuria decimonónica, Anenecuilco emprendió la defensa legal de su territorio y una de las medidas que tomaron los “notables” también que eran los representantes en 1853 -al igual que en el caso de Tepoztlán-, solicitaron las famosas copias certificadas de sus Títulos Primordiales, así como de las querellas judiciales certificadas de las disputas legales que se establecieron a sus alrededores, entre los que destacaba Olintepic, Ahuehuepan, Xochimilcatzingo. Finalmente, las copias les fueron concedidas

---

<sup>728</sup> Véase Catherine Héau, “Corridos zapatistas...”, *Op. Cit.*, pp. 157-161; Florencia E. Mallon, *Campesino...Op. Cit.*, pp. 297-303.

<sup>729</sup> Carlos Barreto Zamudio, *Rebeldes...Op. Cit.*, p. 149.

<sup>730</sup> Lamberto Popoca y Palacios, *Historia del vandalismo en el estado de Morelos ¡Ayer como ahora! ¡1600! Plateados, ¡1911! Zapatistas*, Cuernavaca, Secretaría de Información y Comunicación-Gobiernos del Estado de Morelos, Segunda edición, 2014, pp. 155-161. El citado José Zapata resulta ser tío de Emiliano Zapata.

por el licenciado Ignacio López Rayón –homónimo del general insurgente de la independencia-, que ostentaba director del Archivo y Público de la Nación.<sup>731</sup> Documentos que funcionaron a los pobladores de Anenecuilco para mantener viva la disputa por sus tierras y aguas con las haciendas de Coahuixtla, el Hospital y San Francisco Mapaztlán, las cuales se estaba apropiando de diversos parajes que afectaron a la comunidad; en tal disputa los pobladores de San José Mapaztlán apoyaron fraternalmente a los oriundos de Anenecuilco.<sup>732</sup> De la misma manera, esos papeles, pocos años después sirvieron para hacer la solicitud a Maximiliano por la restitución de tierras, la cual les fue negada por el emperador, por considerar que las haciendas habían adquirido el territorio de manera legal y legítima.<sup>733</sup>

En el plano político el Estado de México se dividió en tres zonas militares, de las que nacerían los estados de Hidalgo (la primera) y Morelos (tercera). Francisco Leyva que a la postre sería el primer gobernador de la entidad, quedó al frente de la Tercera Zona Militar, recibiendo apoyo las comunidades de Cuautla, Mapaztlán y Anenecuilco, donde sobresalió la participación de personajes como Cristino y José Zapata, tíos de Emiliano, mismos que al triunfar el bando liberal les causa descontento la administración, por ello posteriormente se agregaron a las filas de Porfirio Díaz en oposición a la reelección de Benito Juárez.<sup>734</sup>

Tras el nacimiento del estado de Morelos, que emergió por decreto, surgió de igual forma, un nuevo municipio, que tuvo como cabecera el pueblo de San José Mapaztlán y que tomó el nombre de Villa de Ayala en honor del mencionado Francisco Ayala. En adelante la defensa del territorio fue conjunta entre los pobladores de Anenecuilco con los de Villa de Ayala que adquirieron compromiso ritual, para feria del quinto domingo de cuaresma, puesto que, en 1872, Pedro Ortiz originario de Ayala y que fungía como mayordomo, envió una carta, fechada el 20 de marzo, a los de Anenecuilco para llevar a cabo el ritual compartido, que desde cien años antes se llevaba a cabo, en referencia a la “bajada” y rogativas con la imagen de Cristo Aparecido, que tenía la intención de dar inicio al ciclo agrícola en plenas discusiones políticas. La misiva señala:

---

<sup>731</sup> AGN, Tierras, Vol. 2763, Exp. 28.

<sup>732</sup> Jesús Sotelo Inclán, *Raíz...Op. Cit.*, p. 152.

<sup>733</sup> Florencia E. Mallon, *Campesino...Op. Cit.*, 348-349.

<sup>734</sup> Jesús Sotelo Inclán, *Raíz...Op. Cit.*, p. 154.

Ciudadanos, ayudantes municipales, mayordomos y demás vecinos de Anenecuilco. Los vecinos de esta villa que tengo el honor de representar me dice diga a usted, como lo verifico, lo siguiente: que unánimes desean y suplican a ustedes se dignen tomar parte en la Semana Santa, que próximamente se tiene que solemnizar en esta villa, haciéndonos la gracia de que baje la milagrosa imagen de Jesucristo Crucificado, que tanto veneran, pues están resueltos a darle la mejor adoración posible y a presentarse para su culto en lo que fueren útiles. No dudamos que por el respeto que le consagran a la portentosa imagen aceptarán gustosos nuestra súplica y les viviremos eternamente reconocidos, esperando nos contesten lo que mejor gusten.<sup>735</sup>

La disputa por el espacio productivo no cesó durante la segunda mitad del siglo XIX, por el contrario, la presión de los latifundios por tierras y aguas se hizo más intensa, por ejemplo, en el periódico *La Voz de México*, apareció una nota en julio de 1879, varios vecinos de Cuautla y alrededores solicitaron a la justicia federal un amparo contra la determinación del jefe político del Distrito, a consecuencia de que mandó tapar unas tomas de agua con el pretexto de que el agua que corría por el acueducto obstruido era propiedad de la hacienda de Coahuixtla.<sup>736</sup> Otro caso igual de grave a finales del siglo XIX, es el de Ignacio de la Torre y Mier, dueño de la hacienda de Tenextepango, al sur de Mapaxtlán que solicitaba:

Ignacio de la Torre y Mier, ante vd. y por la vía de derecho que mejor convenga comparezco y digo: que siendo insuficiente el agua de que hago uso y disfruto para regar la finca de mi propiedad llamada Tenextepango en el Estado de Morelos, me propongo tomar el agua que necesito del río de Mapaxtlán afluente del de Cuautla construyendo al efecto las obras hidráulicas necesarias para ese efecto se requieran á fin de derivar un mil litros de agua por segundo. Esas obras deberán hacerse en el trayecto del río comprendido hasta cinco kilómetros arriba, desde la afluencia del Mapaxtlán con el de Cuautla y cinco kilómetros debajo de la misma confluencia.<sup>737</sup>

Los despojos y abusos sobre los pueblos al sur de Cuautla continuaron y se acrecentó el poder de los latifundistas durante el porfiriato; en consecuencia, las expropiaciones fueron recurrentes durante la implementación del ferrocarril en la década de 1880; además continuó el despojo de las tierras productivas como en 1885, cuando el dueño de la

---

<sup>735</sup> Archivo de Anenecuilco, carpeta 8, citado en Alicia Hernández Chávez, *Anenecuilco...Op. Cit.*, p. 78.

<sup>736</sup> *La Voz de México*, 11 de julio de 1879.

<sup>737</sup> *Periódico Oficial del Estado de Morelos*, 11 de junio de 1899.

hacienda del Hospital tomó arbitrariamente terrenos de riego y de temporal, dejando a los de Anenecuilco con una porción cerril.<sup>738</sup> En este contexto general, podemos señalar que en dicha comunidad, con esas circunstancias tan adversas, se dio el nacimiento de Emiliano Zapata, heredero de esa lucha que se enraizó en Anenecuilco tempranamente en el siglo XVIII, por consiguiente, fue esa generación que nació de finales del siglo XIX, que conocían a profundidad las problemáticas que enfrentaba la comunidad, por ende, ayudaron a la reivindicación de su espacio productivo-simbólico, a través de la posesión de los documentos Primordiales, que daban sustento no solo a la propiedad de las tierras, montes y aguas, sino también de los mitos que daban sacralidad al territorio. A partir de la presencia de los santos como San Miguel, el Cristo Aparecido, los “aires” o como el Diablo-Agustín Lorenzo -que tratamos a continuación-, nos permite, pensar que a pesar de que el mestizaje era visible; había similitudes con Tepoztlán y Coatetelco, debido a que la cosmovisión de tradición nahua tenía vigencia y se manifestaba como un elemento de cohesión y resistencia cultural en los pueblos surianos morelenses.

## **5.2. El Diablo y los “aires”**

Hacemos un paréntesis de la zona de Olin-tepec, Anenecuilco y Mapaztlán, para poner en contexto el papel del Diablo en la región morelense para aclarar su relación con Agustín Lorenzo y esclarecer su papel en la cosmovisión. Una vez explicado el punto, es pertinente mencionar que el presente apartado pretende acercarse a la perspectiva que los pueblos de la región morelense tuvieron sobre la figura del Maligno, más allá de los dogmas impuestos por la Iglesia, las características con las que fue concebida la imagen demoniaca -en el imaginario de los pobladores-, que mantenía una fuerte raigambre “pagana” encontrado de igual forma en el Viejo Continente por las clases populares que se asentaron en la región y entremezclaron sus creencias con la de los pobladores de la región. De tal suerte que de acuerdo a la cosmovisión local la figura del Demonio fue relacionada con la idea de los “malos aires”. El carácter ambivalente o violento de los “aires” es una de las características principales de la religiosidad popular en las comunidades de Morelos, Miguel Morayta, ha argumentado que hay una división entre “aires buenos” y “aires malos”, estos últimos eran capaces de enfermar a los trasgresores de sus espacios de habitación, las enfermedades

---

<sup>738</sup> Jesús Sotelo Inclán, *Raíz...Op. Cit.*, p. 158.

provocadas eran ataques, boca chueca, tumores, erupciones en la piel, incluso la pérdida de la vida, por lo que las personas debía solicitar el permiso de poder transitar por las barrancas, manantiales y otras moradas de estos seres.<sup>739</sup>

Lo anterior, nos obliga a formular la siguiente pregunta ¿cuál es la relación de los “malos aires” o “Dueños” con el Maligno? Quizá la respuesta sea obvia, pues este tipo de entidades estaban relacionados con el viento destructivo tanto de las sementeras, incluso las propias comunidades, en otras palabras, eran la representación misma de las Culebras de agua. Esto viene a colación debido a que desde la mirada europea dominante, particularmente de las instituciones eclesiásticas, tanto las regulares como seculares, a lo largo del periodo colonial, los ventarrones fueron atributos que representaban invariablemente a la figura del Diablo, personaje introducido en la idiosincrasia de los pueblos mesoamericanos a través de la cristianización desde el siglo XVI, particularmente de la iconografía religiosa, la doctrina y el teatro evangélico representado en los atrios de las iglesias y conventos. La relación del Maligno con los “Dueños”, es quizá la más simple, pues ambos eran simbolizados por la serpiente. Desde la teología medieval: “Ésta tiene la marcha silenciosa, sinuosa y engañadora, tiene lengua bífida, como horquilla que sirve de cetro a Satanás. Tiene sobre todo el poder de la fascinación, seduce a su víctima, la paraliza, la reduce a impotencia, tiene además el veneno. Fue la serpiente quien tiente a Eva para triunfar por medio de ella de los hijos de Adán. Así se creó el pecado original”.<sup>740</sup>

Un hecho repetido por diversos autores, pero no por ello incierto, es que las deidades prehispánicas fueron demonizadas y condenadas a la extirpación, cuando se impuso el catolicismo como religión oficial de los “naturales”, lo que de ninguna manera implicó que los denominados “pueblos de indios” se quedaran como actores estáticos e indiferentes. Por el contrario, la mayor parte de las comunidades mesoamericanas tuvieron la capacidad de

---

<sup>739</sup> Luis Miguel Morayta Mendoza, *“La tradición...”*, *Op. Cit.*, pp. 222 y 225-226; Druzo Maldonado Jiménez, *Religiosidad...Op. Cit.*, p. 67; John M. Ingham, *Mary, Michael, and Lucifer: Folk Catholicism in Central Mexico, Texas*, Latin American Monographs/Institute of Latin American Stud, 1986. p. 161-179. Carmen Macuil expresa que en Amatlán a los “malos aires”, se les conoce como “aires guardianes”, debido a que se encuentran en cualquier parte del pueblo como los cerros, las cuevas, las barrancas, los ríos y los manantiales. Cuando atacan, proporcionan el padecimiento común de “aires”, principalmente a personas que son ajenas a la comunidad, por eso, los caminos y veredas que llevan a otros pueblos, son lugares propicios para que puedan provocar un “mal”. María del Carmen Macuil García, *Tradición...Op. Cit.*, p 152.

<sup>740</sup> Joel Romero Salinas, *La pastorela y el Diablo en México. Estudio preliminar, origen y evolución*, México, Editorial Porrúa, 2005, p. 62.

reinterpretar las creencias heredadas con las recién llegadas. La Iglesia novohispana fue permisiva con respecto a las creencias “paganas” a razón de que se consideraba que podían ser suplantadas y olvidadas conforme se llevara a cabo la evangelización, tratando de ganar legitimidad, un proceso que también se había empleado en el periodo medieval. A decir de Julio Caro Baroja, “lo que llaman ‘elementos paganos’ se integran a la sociedad popular rural o agrícola, etc., no por perversidades o retorcimiento de juicio, sino por una convicción de que la fiesta, el ritmo, con sus fases constituye, en sí una expresión de piedad colectiva esencial en la que cada hombre y cada mujer participan ajustando su posición dentro de la sociedad, su participación”.<sup>741</sup> Es una estrategia que consistió en incorporar aspectos cristianos a su cosmovisión local. Coincidimos con la postura de Johanna Broda, cuando argumenta que, es necesario vislumbrar a las comunidades mesoamericanas no como receptores pasivos de una “aculturación” impuesta desde arriba, sino con una capacidad creativa que han mostrado durante los años de colonización y hasta nuestros días, para reorganizar sus relaciones sociales, sus creencias y ritos, articulándolos con las nuevas instituciones de la sociedad mayor y para mantener una identidad propia.<sup>742</sup>

El factor que no se han considerado lo suficiente, es que en Europa igualmente, la principal actividad económica era la agrícola, por lo que numerosas comunidades y regiones se mantenía el culto a la naturaleza, la cual era interpretada como entidades sobrehumanas controladoras de los fenómenos atmosféricos como las hadas, duendes y ninfas; por lo que también, se practicaba una religiosidad popular vinculada con ambos aspectos heredados desde el periodo Medieval.<sup>743</sup> Es en el contexto renacentista cuando el Diablo adquirió la imagen roja y/o negra con cuernos, tridente y patas de cabra, con una clara influencia de los dioses clásicos, convirtiéndose en la representación de la lucha del Bien y el Mal, contexto con el que apareció entre los pueblos mesoamericanos tras el contacto con los hispanos. La imagen y simbolismo de Diablo se consolidó en el proceso de tolerancia eclesiástica y retomó aspectos de distintas deidades “paganas”, que se convirtieron en una obsesión para frailes y curas, siendo clave el siglo XV, donde se inició un periodo de definición lenta de

---

<sup>741</sup> Julio Caro Baroja, *Ritos y mitos equívocos*, España, Ediciones Istmo, 1989, pp. 66-76.

<sup>742</sup> Johanna, Broda, “*La ritualidad...*”, *Op. Cit.*, p. 14.

<sup>743</sup> Véase Robert Fossier, *Gente de la Edad Media*, España, Ediciones DeBolsillo, Primera reimpresión, traducción de Paloma Gómez Crespo y Sandra Chaparro Martínez, 2018, pp. 151-188.

una verdadera ciencia del demonio, la demonología que comienza a abarcar la mayor parte de las creencias.<sup>744</sup> De acuerdo con Robert Muchembled:

Satanás se hizo cada vez más asediante en la cultura Europea de fines de la Edad Media, porque entonces los pensadores cristianos lograron imponer con toda claridad este mito monástico obsesivo. Para infundir temor en las poblaciones habituadas a una imagen más humana, y a menudo grotesca, del Maligno, desarrollaron una doctrina inquietante pero capaz de incorporar ciertos rasgos provenientes del pueblo, dándole un nuevo sentido genérico.<sup>745</sup>

En contraparte, en territorio mesoamericano y en la conformación de la Nueva España, el Maligno, arribó a la par de los primeros religiosos evangelizadores. El imaginario cristiano paulatinamente se interiorizó en los pueblos, consolidándose visiblemente en el siglo XVIII, con la recuperación demográfica y en el marco de las relaciones interétnicas. En este contexto, los conceptos europeos del bien y del mal, eran representados por Dios y el Diablo, quienes suponían un grado de benevolencia y malevolencia respectivamente, lo cual era una concepción completamente extraña y ajena a las deidades mesoamericanas.<sup>746</sup> Cada una tenía una presencia ambivalente, en consecuencia, mantenían características propias del ser humano, es decir, no eran buenos ni malos, sino que eran entidades concebidas con temperamento en correspondencia con las comunidades que les rendían culto. Así las deidades eran celosas del pacto de reciprocidad para mantener la armonía en el plano cósmico y natural.

La relación que los evangelizadores otorgaron a la religión mesoamericana con el Diablo fue encuadrada de inmediato. De ello, dejó constancia Fray Toribio de Benavente “Motolinia” al relatar un ritual en el mes del calendario nahua *Atemozli*: “de este ulli [hule] usaban mucho ofrecer a los demonios, así en papeles que quemándolo corrían unas gotas negras, y éstas caían sobre papeles, y aquellas gotas, y otros con gotas de sangre, ofrecíanlo

---

<sup>744</sup> Robert Muchembled, *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*, México, Fondo de Cultura Económica, Traducción de Federico Villegas, Primera reimpresión, 2004, p. 48.

<sup>745</sup> *Ídem.*

<sup>746</sup> Véase Fernando Cervantes, *El Diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Editorial Herder, Traducción de Nicole D’Amonville, 1996, p. 70.

a el [sic] demonio”.<sup>747</sup> En la región que se convirtió en el estado de Morelos pasó un proceso similar, tal como lo atestigua Jacinto de la Serna en 1656:

Había mucho años, que con sus ficciones, y embustes traía embabucada, y engañada toda la gente de aquella comarca al modo de Simón Mago engañaba todos los que le seguían llevados por su Magia, y embustes; vivía este embustero en el pueblo de Tlaltizapán, y así en este pueblo como en todos los que había entrado, y tenido comunicación y portando su fama, era tenido por milagroso, y casi divino, por haber contado en sí, un, embuste, y enredo bien ordenado, y más bien logrado; pues lo aprovechaba tan bien, que granjeaba aquella fama, en que se conocerá la astucia de nuestro enemigo el Demonio; pues para hazer prevaricar almas, se vale de la invención de un indio bruto, para sacar el fruto que sacaba de toda aquella miserable gente.<sup>748</sup>

La postura plasmada por de la Serna, es una constante en la concepción del catolicismo ortodoxo que los evangelizadores sostuvieron sobre las deidades mesoamericanas. Desde ese punto de vista, las prácticas populares alejadas de la vista de las autoridades eclesiásticas, los rituales vinculados con los cerros y cuevas o lugares relacionados con el agua se siguieron realizando, enmarcando la vida ritual de los pueblos, entonces el Diablo fue señalado como el causante de la “idolatría” que se mantenía en las comunidades, acusándolo de propiciar hechizos y sortilegios.<sup>749</sup> De igual forma, de acuerdo con Fernando Cervantes, “la manera en que los indios asimilaron el concepto del demonio parece haber ido de la mano con su aceptación del cristianismo y su participación con el ritual cristiano. Es irónico, sin embargo, que su utilización del demonio tuviera mucho más en común con las prácticas indígenas clandestinas que con el miedo y el rechazo que los frailes intentaban provocar”.<sup>750</sup>

---

<sup>747</sup> Fray Toribio de Benavente Motolinia, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, México, Editorial Porrúa, estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O’Gorman, octava edición, 2007, p. 47.

<sup>748</sup> Jacinto de la Serna, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, Primera época, (1877-1903), Tomo VI, 1900, p. 295. Se actualizó la ortografía.

<sup>749</sup> Félix Báez-Jorge, “El Diablo en el imaginario colonial (el catolicismo barroco y la satanización de los dioses mesoamericanos)”, en Alfredo López Austin y Luis Millones (editores), *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, México, IIA-UNAM, 2015, p. 49.

<sup>750</sup> Fernando Cervantes, *Op. Cit.*, p. 82.



Para finales del periodo colonial, el Diablo era concebido como parte de la geografía sagrada, en los cerros y cuevas apartadas de las localidades que nunca dejaron de ser importantes en los rituales, permitieron que el Maligno se empalmara con la figura del “Dueño del lugar”. Desde esa perspectiva, estaba íntimamente relacionado con los “aires” enmarcándose en el territorio que comprenderá posteriormente el estado de Morelos. A decir de Ligia Rivera, “el Diablo, al habitar en el espacio de mayor sacralidad del mundo, adopta atributos de la deidad regente del lugar, *Tezcatlipoca*, *Tláloc*, *Tepeyóllotl*, «Señor del Monte» y «Dueño de los animales»”.<sup>751</sup> La correspondencia con la geografía sagrada permite establecer de acuerdo a lo planteado, que el Diablo, en la región morelense es parte de ese complejo de los *ehecame* o “aires”, representación de las Culebras de agua, manteniendo correlación con los fenómenos meteorológicos.

#### 5.2.1. El Diablo, San Miguel y los “aires”, en la región Morelense

En el espacio que hoy corresponde al territorio morelense, la figura del Diablo ha estado íntimamente relacionado con el tiempo, es decir con los fenómenos meteorológicos. Al respecto, explica Dora Sierra: “en el ámbito atmosférico, se le relaciona con algunas fuerzas naturales como el huracán, al que imaginan como una culebra de agua en la que se encuentra el maligno, quien hace un remolino para llevarse a las personas. El granizo se concibe como ‘el malo’ y está asociado con los ‘ídolos’ y ‘santos’ de los antiguos”.<sup>752</sup> Es que el Diablo, en la región era concebido como una Culebra de agua, en su carácter ambivalente, se le asoció con el mal, al adjudicársele generar tormentas y granizo que perjudicaba a las comunidades. De igual forma, se le atribuía otorgar enfermedades relacionadas con los “aires”, es decir, las consideradas de tipo frías, de acuerdo a la concepción taxonómica del sistema médico nahua. Mismas que:

Por regla general, se producen por la intrusión de la calidad fría, que puede llegar al organismo por medio de una corriente de aire en el momento en que el hombre se encuentra

---

<sup>751</sup> Ligia Rivera Domínguez, “El Diablo en la tradición de la ciudad sagrada de Cholula”, en Alfredo López Austin, y Luis Millones (editores), *Cuernos...Op. Cit.*, p. 215.

<sup>752</sup> Dora Sierra Carrillo, *Op. Cit.*, p. 11. Además agrega la autora, que los campesinos del estado de Morelos y estados adyacentes, “atribuyen al demonio un enorme poder sobre los fenómenos atmosféricos: los aires, las tormentas, las tempestades, son obra suya y la mayoría de las veces se le consideran como la personificación del “mismísimo chamuco. Éste también tiene mucho que ver con los problemas familiares”. *Ibid.*, p. 112.

débil, o por la ingestión de algún alimento frío. Al inmoderado consumo de este tipo de comidas se atribuye, por ejemplo, un tipo de diarrea. Estas enfermedades se presentan como fenómenos de incapacidad, que aminoran o anulan las funciones sensoriales y motoras. No son exteriormente notables y se hacen patentes por el dolor o por la inmovilidad.<sup>753</sup>

De acuerdo a lo anterior, “la intrusión de la calidad fría” se refiere a la invasión corporal que realizaban los “Dueños”, cuando las personas irrumpían en sus moradas: cerros, cuevas, manantiales, barrancas, ríos, panteones y hormigueros, particularmente de hormigas arrieras conocidas en la región como *cuatalatas*, debido a que se consideraba que las víboras vivían en los hormigueros, además de creerse que por esa vía los “aires” entraban a tierra en forma de remolino.<sup>754</sup> Entonces, la trasgresión al espacio de dichas entidades anímicas provocaba entre otras cosas enfermedades respiratorias, erupciones en la piel, pero también podían ocasionar “espanto” o “susto”.<sup>755</sup> Don Ángel Rojas, conocido, que paradójicamente, en vida fue conocido como el “Diablo”, explica: “es a los hormigueros de hormigas cuatalatas, en donde vive también la coralillo que se nombra chiacalina, y es víbora muy mala y peligrosa, a donde llevan sus ofrendas quienes curan el mal de aires”.<sup>756</sup>

El papel de los “aires” también era la recolección de espíritus, sombras o *tonallis*, con el fin de que se convirtieran en trabajadores del temporal, es decir, también se transformaban en “aires”. También se consideraba que robaban las esencias de las entidades vivas, debido a que solían hurtar las verduras o tiraban las matas de maíz cuando paseaban en forma de remolino, ésta era una forma metafórica de señalar que las Culebras de agua tomaban la esencia del maíz y sus derivados, ya fuera en forma de remolino, helada o granizada.<sup>757</sup>

William Madsen, expresa que: “cuando los enanos [“aires”] necesitan más sirvientes en sus cuevas matan a gente buena mediante rayos, ahogamiento o un caso mortal de aire de las cuevas. Aquellos que mueren en las manos de los enanos de la lluvia van a las cuevas de

---

<sup>753</sup> Alfredo López Austin, *Textos de medicina náhuatl*, México, IIH-UNAM, Tercera edición, 1993, p. 16.

<sup>754</sup> Véase María del Carmen Macuil García, *Tradición...Op. Cit.*, p. 149.

<sup>755</sup> Carmen Macuil realizó una clasificación de los tipos de enfermedades provocadas por los “aires”, entre los que destacan, “aire de salación”, “aire de *casihuistle*”, “aire de fuego”, “aire durante el embarazo”, “aires guardianes-aires malos”, “aire de hormiga”, “aire de frío”, “aire de muerto”, las características compartidas por los padecimientos señalados tienen en común la irrupción de los aires provocando malestares corporales o escape del espíritu, que debían ser tratados por el especialista ritual conocidos en los pueblos como curanderos que en ocasiones también fungía como granicero. *Ibid.*, pp. 136-161.

<sup>756</sup> Rafael Gaona (entrevistador), *El Diablo en Tlayacapan*, México, Ediciones Mar y Tierra, 1997, p. 62.

<sup>757</sup> Baruc Martínez Díaz, *In Atl, In Tepetl...Op. Cit.*, p. 244.

éstos a vivir en un paraíso terrenal que se asemeja al mundo después de la muerte de los aztecas llamado Tlalocan”.<sup>758</sup>

Podemos concluir entonces, que en la región morelense, el Diablo-Culebra de agua, se convirtió en “Dueño” o “mal aire”, que tomó aspectos esenciales de las deidades mesoamericanas, se posesionó del monte, los cerros y las cuevas; en sus trasmutaciones se apropió de una forma humana y tras la consolidación de los latifundios fundados por españoles, recibió los sobrenombres de Catrín, Gachupín, Charro Negro. En consecuencia, se convirtió en el dador de la abundancia-riqueza y la abundancia-fertilidad, teniendo el ámbito nocturno como principal área de acción, convirtiéndose en el gran receptor de nuevas almas o espíritus que robará a las personas a través de sus ofrecimientos mediante el “susto” o la realización de un “pacto” con el fin de que tomaran el papel de “aires”, que a por consiguiente, cumplirán con el principio de reciprocidad.<sup>759</sup>

De igual forma, en la cosmovisión campesina europea, el Maligno estaba indisolublemente relacionado con el Arcángel San Miguel, “jefe de los ejércitos de Dios”, el que venció a Luzbel, convirtiéndose en el príncipe de los Ángeles y defensor de la Iglesia. Durante la Edad Media fue asimilado con Mitra deidad romana que representaba el sol y el rayo y a Wotan deidad germana que personificaba la guerra.<sup>760</sup> Mientras que en España el Arcángel recibía culto a diversos montes, cuevas, manantiales de agua, con un simbolismo solar, vinculado a las cimas de las montañas, sedes del rayo, con el cielo telúrico de las fuerzas germinadoras, vivificantes de la tierra.<sup>761</sup> En la Nueva España, San Miguel fue asimilado y asociado a elementos de la naturaleza, por los pueblos campesinos de tradición mesoamericana, para “preservar el equilibrio cósmico, pero sobre todo en lo relativo al régimen de lluvias y al cuidado de las sementeras para lograr buenas cosechas”.<sup>762</sup> En cuanto a la región Morelense,

---

<sup>758</sup> William Madsen, *Op. Cit.*, p. 181.

<sup>759</sup> Alfredo López Austin define al Charro Negro como una “divinidad” de la muerte, debido a que pertenece al inframundo y como se recordará, el mundo subterráneo pertenece al ámbito femenino y de la muerte, también apunta el autor que se le identifica con el Demonio cristiano. Alfredo López Austin, *Cuerpo humano...Tomo II, Op. Cit.*, p. 290.

<sup>760</sup> Dora Sierra Carrillo, *Op. Cit.*, pp. 93-94.

<sup>761</sup> Luis Maldonado, *Op. Cit.*, p. 35.

<sup>762</sup> Eduardo Merlo Juárez, “El culto a la lluvia en la Colonia. Los santos lluviosos”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 96, marzo- abril, 2009, p. 67.

El infinito poder del Arcángel sobre las lluvias del cielo y las aguas de la tierra, mediante la fuerza ígnea contenida en su naturaleza y se manifiesta en su espada, quedará ligado profundamente a la siembra y la cosecha. Él se convirtió en el principal trabajador del temporal con sus poderes de guerrero y del rayo que se desprende de su espada flamígera, y también puede destruir a los seres malignos que afectan los cultivos: el granizo, las culebras de agua, “los aires” las tormentas y otros.<sup>763</sup>

El arma del Arcángel representado por los rayos y truenos para derrotar al Diablo, va ser un indicativo de su poder en el control de los fenómenos meteorológicos y la “bondad” de éstos. Marciano Martínez Ríos de Yauatepec explica: “[...] es un “aire” que vienen [sic]...el trueno, el rayo es para dispersar todo lo malo que viene, el trueno es para deshacer las nubes, por eso son bien [buenos], los rayos, los truenos”.<sup>764</sup> En contraste el Diablo, desde finales del periodo medieval era concebido, como un ser que perjudicaba corporalmente a las personas, ya fuera atacándolas o poseyendo sus cuerpos, que tentaba y castigaba a los transgresores.<sup>765</sup> El Maligno en la región morelense guardó un paralelismo, adquirió algunas de esas características, pero debe ser interpretada con una óptica mesoamericana, al ser concebido o relacionado con las serpientes o Culebras de agua o “aires”. Como personaje eterno opositor a Dios, la Virgen y los Santos, siempre promueve las malas conductas, y en el ámbito atmosférico se le relaciona con algunas fuerzas naturales como el huracán, en el que se lleva a las personas o generando granizo concebido “el malo” y está asociado con los “ídolos” y “santos” de los antiguos.<sup>766</sup>

A lo largo del siglo XIX, las Culebras o Mangas de agua fueron una preocupación constante debido a la destrucción que ocasionaban, pues era común que arrasaran con poblaciones enteras. El periódico *La Voz de México* publicó una pequeña carta fechada el día tres de julio de 1981; la noticia giraba en torno a la destrucción que se encontraba en Tepalcingo:

---

<sup>763</sup> Dora Sierra Carrillo, *Op. Cit.*, p. 101. Una concepción similar se encuentra en John M. Ingham, *Mary...Op. Cit.*, 103-121.

<sup>764</sup> Marciano Martínez Ríos, entrevista realizada por Armando Josué López Benítez, 10 de septiembre de 2016, Yauatepec, Morelos.

<sup>765</sup> Robert Muchembled, *Op. Cit.*, p. 46. En la cosmovisión de diversos pueblos europeos sucedió un proceso similar, explica Robert Muchembled, que, “los espíritus de la naturaleza de los germanos, los celtas o eslavos considerados como demonios menores por los padres de la doctrina cristiana, conservaban a menudo una ambivalencia a los ojos de las poblaciones, a pesar del esfuerzo creciente de ‘demonización’”. *Ibid.*, p. 30

<sup>766</sup> Dora Sierra Carrillo, *Op. Cit.*, p. 111.

El día de ayer como a las 4 p.m. se cubrió el cielo de este lugar de espesos nubarrones, distinguiéndose en ellos una terrible manga de agua, que fue a descargar a un lado de este lugar, en terreno de la hacienda de Setextepango [Tenextepango], [...]. Los destrozos de sementeras así como las pérdidas de ganado han sido de bastante consideración. Los vecinos de esta población han sufrido mucho a causa de la fuerte tormenta y a la crecida que dio el río que pasa justamente por en medio de la población. La corriente de agua era tan fuerte que arrollaba a su a paso.<sup>767</sup>

En la región aún se cuentan relatos que relacionan el “mal” con los elementos naturales, por ejemplo, se dice que el Diablo es soltado y dejado en libertad por San Bartolo[mé] el día 24 de agosto, provocando trombas, remolinos, granizadas o desastres, que afectan las milpas, las casas y la armonía de la comunidad.<sup>768</sup> La vinculación de los relatos con los fenómenos atmosféricos sigue vigente, nos expone Marciano Martínez:

San Bartolo[mé] lo soltaba [al Diablo] y San Miguel lo...lo aplacaba, que bueno, desde la historia, pos...ahí lo dice que San Miguel lo derrotó, porque Luzbella, porque no se llamaba Luzbel, se llamaba Luzbella, muy allegado a Dios Padre, y él se rebeló, quiso ser más que Dios y dice: -Yo me voy a sentar en el trono de mi señor- dice...y...llega y lo hace ¿no?, dice: -¿quién como yo?- dice...Y ahí estaba cerca... este...San Miguel y dice: -¿Quién como Dios?...y de ahí empezó la guerra de los ángeles con los demonios...cuando se dio cuenta Dios Padre, ya le ordena a San Miguel, con sus tres ángeles; dice: -Vas a destruir a este hombre [se refiere a Luzbel] hasta la continuación de la tierra-, dice. Y no podía...este...dominarlo. Dice: -Señor [se refiere a San Miguel], ¿qué hacemos?-. Dice: - ¡está muy duro!-; dice [se refiere a Dios] -Pues, fabrica el rayo y el trueno-, dice; -Y te lo vas a llevar hasta el fin de la tierra-, dice: -¡Hasta que lo bajes!; dice: -que aquí ya no cabe-, dice. Y sí arrancaron el rayo y el trueno...y con eso lo reguló, pues.<sup>769</sup>

El relato de la disputa entre San Miguel y el Diablo, en un espacio etéreo, nos remite al pensamiento mesoamericano del inframundo, representado en este caso por el *Tlalocan*, lugar de origen y destino regido por Tláloc. Tenía varios significados, entre ellos “cueva larga” y “camino debajo de la tierra”. Allí habitaba el señor de los truenos y los rayos con

---

<sup>767</sup> *La Voz de México*, el 8 de julio de 1891.

<sup>768</sup> Comunicación personal con Aldegunda Montes Estudillo, agosto de 2013 e Irene Benítez Montes, septiembre de 2017, Yautepec, Morelos.

<sup>769</sup> Marciano Martínez Ríos, *Cit.*

sus aliados o servidores, los *tlaloques*, quienes se desplazaban con las nubes y se encargaban de distribuir los aires y las lluvias.<sup>770</sup> De esta manera, la continuidad cultural se dio en el imaginario campesino suriano donde San Miguel y el Diablo pasaron a ser los sustitutos de Tláloc. La diferencia radica en que el Diablo fue visto como un “aire malo” es decir, la parte negativa; mientras San Miguel fue concebido como la parte protectora con el control de los rayos y truenos, no obstante, ambas entidades son actualizaciones del “dios de la lluvia” prehispánico con dos desdoblamientos diferentes, pero enmarcando el mismo sentido atmosférico: bueno y malo, así, en su personificación maligna hace daño y que se manifiesta en forma de remolino y en su parte benigna se manifiesta con el rayo.<sup>771</sup> Este es un ejemplo de la reinterpretación que los pueblos hicieron de los elementos de dominación impuestos en el periodo colonial.

Se ha señalado, la protección contra los “malos aires” era fumar cigarrillos, encender copal o productos olorosos como la flor de pericón, esta última importante desde la época prehispánica, ya que estaba en correspondencia directamente con Tláloc. Se usaba a manera de incienso y como “objeto de culto en las ceremonias que se hacían en el crecimiento de la cosecha, sahumando para ‘hablar con los dioses’ y como ofrenda para halagarlos y agradecerles los frutos de la tierra”.<sup>772</sup> En el aspecto ritual, los curanderos lo usan para sahumar en casos de “sustos” y “espanto”, en forma de ramillete ceremonial, al secarse. La flor de pericón o *Tagetes lucida*, ha sido una planta de uso múltiple, que ha acompañado a los pueblos a lo largo del devenir histórico. Algunos usos tradicionales del pericón son como saborizante debido a su sabor anisado se implementaba en bebidas y licores, además era aprovechado como condimento de chayotes y elotes hervidos. En forma de infusión, combate del hipo y la diarrea, de forma medicinal, se emplea para combatir diferentes enfermedades, en forma de humo, usándose como fomento o infusión misma que se bebía

---

<sup>770</sup> Mauricio Ramsés Hernández Lucas y Margarita Loera Chávez y Peniche, *Op. Cit.*, pp. 86-87.

<sup>771</sup> Diversos autores como Alfredo López Austin y William Madsen plantean que el pensamiento de los pueblos nahuas tenían una concepción del cosmos dual. El primero la denominó como “opuestos complementarios”, mientras que el segundo el complejo “caliente-frío”, no obstante, ambos enmarcan que tanto en el cuerpo con el ambiente, es necesario el equilibrio para mantener el orden cósmico y la salud respectivamente, por lo que la presencia de ambos es fundamental para llevar a cabo la vida cotidiana pasando desde los factores más simples como el caminar hasta los más complejos como los fenómenos climáticos. Véase Alfredo López Austin, “*Las razones...*”, *Op. Cit.*, p. 34-39; William Madsen, *Op. Cit.*, pp. 161-179.

<sup>772</sup> Dora Sierra Carrillo, *Op. Cit.*, p. 29.

para evitar infecciones, además de alimento forrajero para ganado y aves domésticas, también combate el piquete de alacrán y la mordida de víbora.<sup>773</sup>

De esta manera, en vísperas del día de San Miguel, se llevaba a cabo un ritual de suma importancia para el ciclo agrícola, ya que es la fecha cuando los elotes estaban maduros y se podían degustar antes de convertirse en maíz. Celebración que se llevaba a cabo en prácticamente en todos los pueblos de la región, la costumbre era ir al campo y compartir con la familia en la denominada “elotiza” o “periconada”, llamada así por la tradición ancestral de poner Cruces de pericón en las parcelas, con la intención de protegerlas del Diablo, que andaba suelto desde el día veinticuatro de agosto día de San Bartolomé, que “lo dejaba libre”. Ángel Zúñiga Navarrete, dejó su testimonio:

Pues bien, en el pueblo se le llama, el Día de la Periconada, esta tradición viene de generación en generación que sería un poco difícil dar datos exactos. Esta salida al campo, no es otra cosa que recoger la flor de pericón, flor completamente olorosa de amarillo encendido, y nacida en una vara para terminar en un hermoso ramillete, tan fuerte en su olor que las pencas de la cera antes de quitarles la miel huele a esta flor porque las abejas, son las principales transportadoras de este néctar en su incansable trabajo cotidiano [...]. Se llega al terreno de labor donde luce todo su esplendor la planta de maíz, enseñando el elote al principio de sazonar, se principian a elaborar cruces con esta flor que se van colocando por los cuatro puntos cardinales, para prevenir, según la creencia de que la planta no sea arrollada por los fuertes vientos que se desatan por este tiempo, [...] otros también creen que hay que recoger estas flores y agradecer al creador de todas las cosas, para que haya buena cosecha y antes en esta flor se revuelque Satán [...].<sup>774</sup>

---

<sup>773</sup> *Ibid.*, pp. 46-51. En Amatlán, municipio de Tepoztlán, por ejemplo, para frenar la diarrea, se recomienda hacer con un té de cedrón y hojas de guayaba, pudiéndose sustituir por pericón, pues se consigue el mismo efecto. María del Carmen Macuil García, *Curar...Op. Cit.*, p. 63.

<sup>774</sup> Ángel Zúñiga Navarrete, *Breve historia...Op. Cit.*, p. 82. Complementando lo anterior, Ángel Rojas de Tlayacapan explicaba: “El día veintiocho de septiembre toda la gente de los Altos de Morelos sale y dice: - ¡Órale, amigos, vamos a la periconeada! Todos hacen sus cruces de pericón y las llevan a sus casas, el campesino va y las pone a media siembra. Las señoras en las puertas y las ventanas del hogar; hay también quien las coloca en las esquinas de las calles porque ese día, dicen llega furioso el diablo y en su furia gira y se revuelca. A las primeras horas del día, se ven grupos de familias abandonando sus casas para salir al campo, en su recorrido personas mayores y menores, se dedican a recoger flor silvestre de pericón para formar manojos [...]. Se llega al terreno de labor donde luce en todo su esplendor la planta de maíz, enseñando el elote al principio de sazonar, se principian a elaborar cruces con esta flor que se van colocando por los cuatro puntos cardinales, para prevenir, según la creencia, de que la planta no sea arrollada por los fuertes vientos que se desatan por este tiempo. [...]. Rafael Gaona (entrevistador), *Op Cit.*, p. 191.

El ritual consistía en hacer cruces de pericón que se colocaban en puertas, ventanas, y en *cuexcomates*, en el campo se ponían en los sembradíos, protegiendo los cuatro rumbos cósmicos (ahora se conocen como puntos cardinales) moradas de los “aires”, la intención además de la protección, como han manifestado los testimonios, era participar en las parcelas de manera comunitaria entre familiares y amigos para cosechar, preparar y comer el elote junto a los ríos o apantles marco primordial del territorio.<sup>775</sup> Pero también de acuerdo con Ángel Rojas: “los campesinos piensan que si viene un remolino va a tirarle la flor al jitomate y a matarles los hijos a las cañas de maíz. Y todos, cuando sopla mucho el viento, ponemos con los dedos nuestras cruces”.<sup>776</sup> El posible origen del ritual fue publicado en un pequeño relato publicado en el periódico *El Tiempo Ilustrado* en el año de 1901, firmado por Luis G. Miranda, la narración se centraba en los nacimientos de agua, denominados “los ojos de Gualupita”,

Las hermosas hijas de Cuernavaca van a cortar ramos de hipericón a las lomas de Gualupita, el 28 de Septiembre de cada año, vispera de San Miguel. Y ¿Por qué creen los lectores que van precisamente ese día a cortar esas flores? Porque las necesitan purísimas para usos medicinales, y el día de San Miguel según la “creencia” popular, el Diablo, al ser arrojado de los cielos, cae en las lomas y se revuelca en las flores...Lo que si no he podido averiguar es, quién ha vito revolcarse al Diablo alguna vez, para escribir su nombre en esta leyenda.<sup>777</sup>

Marciano Martínez, de Yautepec, permite observar la transmisión que en los pueblos existe sobre el imaginario construido en torno al papel jugado entre San Miguel, el Diablo y la cruz de pericón:

La cruz de pericón viene...este...viene como una tradición antigua...si has visto, has leído el viejo testamento, que cuando la maldición que echa el faraón, que va a morir el primogénito ¿no? Pero ya Moisés le ordena a Josué que marque todas las casas que se van a defender con la sangre de un cordero. A través de los tiempos... [No se entiende] muy buen temporal, por mal temporal el 28 [de septiembre] ponen su cruz, en la puerta...si hay exceso de agua, para malos espíritus...los aires...sí el Diablo, entonces, eso es lo que defiende; a la casa, en los campos también...en las esquinas de las parcelas, digamos esta es una parcela [señala con sus

---

<sup>775</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz y Armando Josué López Benítez, *Op. Cit.*, p. 167; Véase Dora Sierra Carrillo, *Op. Cit.*, pp. 131-141.

<sup>776</sup> Rafael Gaona (entrevistador), *Op. Cit.*, p. 191.

<sup>777</sup> *El Tiempo Ilustrado*, 15 de abril de 1901.



manos] aquí se ponía una, acá se ponía l'otra, acá l'otra; cuatro y en medio y otra ahí [vuelve a señalar con sus manos], y eso era para que el demonio no, no llegará ahí [y no echara a perder] la milpa, sí [...].<sup>778</sup>

Lo recién expuesto remite a un nivel de conocimiento profundo de teología/demonología, seguramente estaba patente en el siglo XIX. De acuerdo con el antiguo tratado de hechicería: *El libro de San Cipriano. Tesoro del hechicero*, que es una suerte de grimorio, escrito en la Edad Media, paradójicamente remite un “exorcismo” para ahuyentar pedriscos y huracanes realizados en Europa durante ese periodo, el cual expresa:

Tanto la conjuración como las cruces se han de repetir cuatro veces en la dirección de los cuatro puntos cardinales. "Yo os conjuro, nubes, huracanes, granizadas, pedriscos y tormentas, en el nombre del gran Dios viviente de Eloim, Jehovan y Mitraton, a que os disolváis como la sal en el agua sin causar daño ni estrago ninguno". Dicho esto se tomará el cuchillo de mango blanco y se harán con él cuatro cruces en el aire como si se cortara de arriba abajo y de izquierda a derecha.<sup>779</sup>

El ritual sin lugar a dudas remite a la “periconada” en su relación con los cuatro rumbos o moradas de los “aires” para evitar la llegada de los remolinos o Culebras de agua destructores de la milpa. El símbolo de la cruz y el pericón junto al ritual recién descrito, alude invariablemente al papel de los graniceros o tiemperos, en la región han estado en relación con San Miguel, siendo uno de los santos más importantes para estos especialistas rituales.<sup>780</sup> Además, la ejecución su ejecución descrita en el *Tesoro del hechicero*, coincide con el método que David Lorente nombró “atajar el tiempo”, la acción consiste en que los *tesiferos* –graniceros- acudan a “la milpas y esgrimiendo su palma bendita del Domingo de Ramos o un crucifijo de madera, entonces, trata de entablar diálogo simultáneo con los *ahuaques* y los humanos con el propósito de alcanzar un acuerdo para evitar el desastre”.<sup>781</sup> Posteriormente, la comunicación se entabla a través de la oración, entonces solicita que el clima sea propicio para el desarrollo del ciclo agrícola, de igual forma, el autor inscribió

---

<sup>778</sup> Marciano Martínez Ríos, *Cit.*

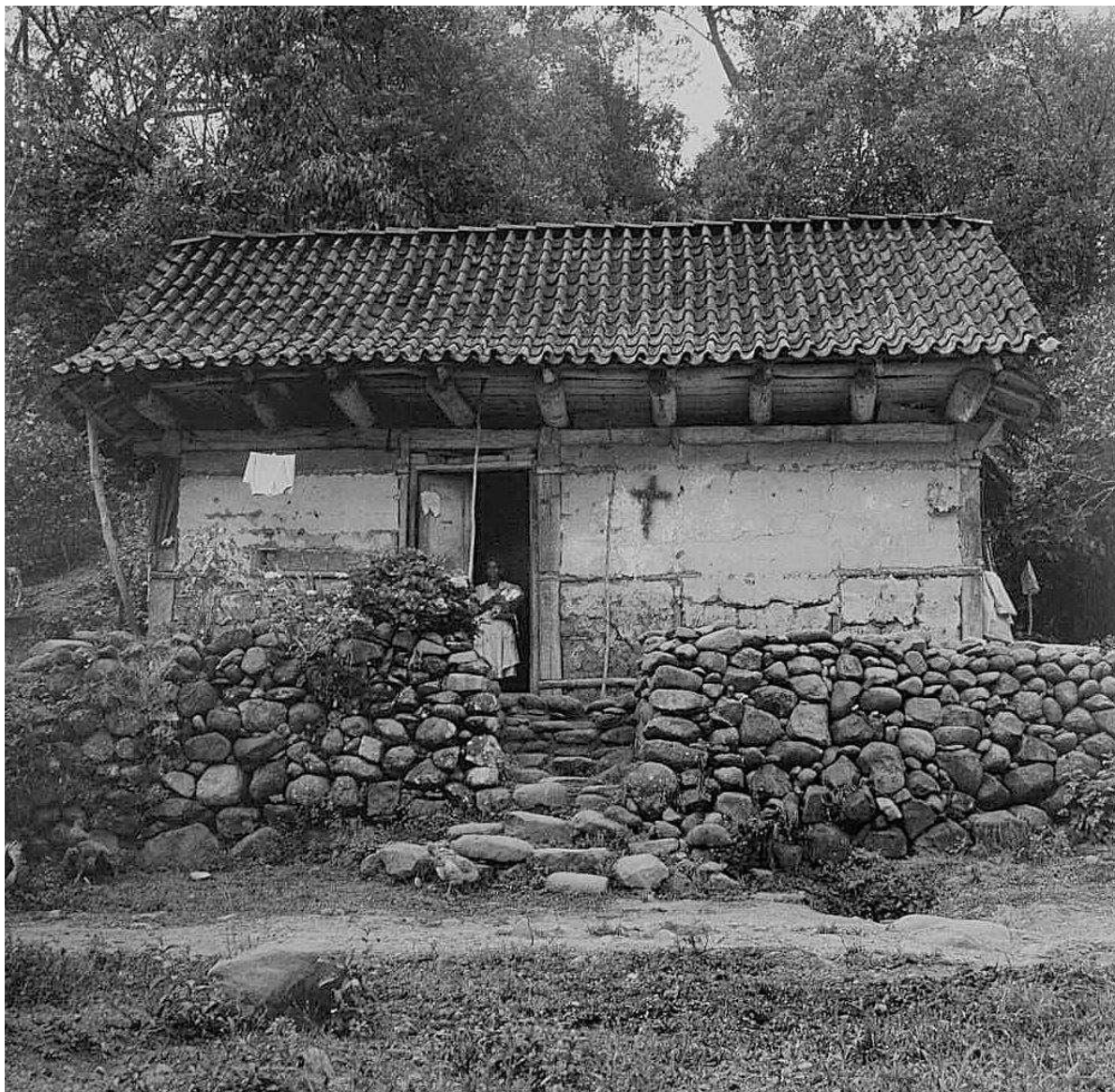
<sup>779</sup> *El libro de San Cipriano. Tesoro del hechicero*, México, Biblioteca Ciencias Ocultas, s/f, p. 87. Es de llamar la atención en nombre Mitratón, que también aparece en la loa a Agustín Lorenzo.

<sup>780</sup> Dora Sierra Carrillo, *Op. Cit.*, p. 132.

<sup>781</sup> David Lorente y Fernández, *Op. Cit.*, p. 141.

que se considera que los “aires” destructivos, causantes del “mal tiempo” son espíritus de seres humanos necesitados de alimentos.<sup>782</sup>

Foto. 1. La Cruz de pericón en la entrada de la casa, sin fecha aproximada



FUENTE: Archivo Particular de Víctor Hugo Sánchez Reséndiz

Entonces, la figura de la cruz y el pericón también tienen correspondencia con los difuntos, pues en algunos lugares como Coatetelco en Morelos o Ameyaltepec, Guerrero, “los muertos hacen su aparición en la fiesta de San Miguel, y comparten con sus familiares la

---

<sup>782</sup> *Ibid.*, p. 144-145

alegría de los primeros elotes. De esta forma, los muertos demuestran su íntimo vínculo con el ciclo agrícola, la fertilidad y la suerte de los vivos”.<sup>783</sup> En capítulos anteriores se ha explicado que los muertos o los ancestros al dejar el plano terrenal, se convierten en “aires”, por lo que su participación en el ciclo agrícola desde su plano de existencia, es la razón por la que son susceptibles de recibir ofrenda y de compartir con los vivos el producto de su trabajo mandado la lluvia, por lo que su aparición desde la fiesta de San Miguel, es otro motivo de la realización de la “periconada”, compartir vivos y muertos en comunidad. Nuevamente Don Ángel Zúñiga indica que,

Las personas mayores principian a recoger leña seca para hacer una enorme fogata, se cortan elotes tiernos y se cuecen entre las lenguas del fuego que salen de la hoguera, y que al quitarle las hojas de la envoltura dejan escapar un vapor de olor sumamente agradable y el sabor deja complacido al paladar más exigente. A veces se acompaña este banquete de elotes con jarros de ponche de leche caliente o cualquier tipo de bebida embriagante, [...] por todos los rumbos del campo que pertenecen al pueblo, se observa este movimiento y por la tarde, por los cerros y lomas [...], se observan los espirales de humo de las fogatas que se elevan al cielo hasta casi juntarse con las nubes.<sup>784</sup>

En Coatetelco, “desde el veintiocho de septiembre se ponen ofrendas, a los difuntos, San Miguel, es el Arcángel que protege a los difuntos en su etéreo viaje.”<sup>785</sup> El ciclo agrícola concluye con las ofrendas de los días veintiocho de octubre al dos de noviembre, ofrendando a los muertos lo cosechado, por eso la importancia de los tamales, *tlaxcales*, atole y en general los productos derivados del maíz y frutos cosechados en las huertas, pues se les atrae y siguen el olor de copal y la luz de las velas. Marciano Martínez, manifiesta:

Los aires, son este, son espíritus, por que digamos, el aire es ¿este no? [Hace referencia a un pequeño espacio entre sus manos], que no lo vemos, también al espíritu no lo vemos, pero si nos tumba o toca, nos enferma [...] pero no es solo el aire el que te va enfermar, si no la...como te diría, la este...la influencia de aquella persona que está nombrando, digamos...nombramos a fulano, es un muerto, pero al nombrarlo sale el espíritu [...].<sup>786</sup>

---

<sup>783</sup> Johanna Broda, “*La religiosidad...*”, *Op. Cit.*, p. 21.

<sup>784</sup> Ángel Zúñiga Navarrete, *Breve historia...Op. Cit.*, pp. 82-83.

<sup>785</sup> Druzo Maldonado Jiménez, *Religiosidad...Op. Cit.*, p. 119.

<sup>786</sup> Marciano Martínez Ríos, *Cit.*

En la región, todavía se recibe a los difuntos que no murieron de forma natural, denominados los “matados”, desde el día 28 de octubre; también a los niños se reciben el día 31 de octubre; mientras que el primero se recibe a los adultos para el día dos visitar el panteón marcando la despedida, hasta iniciar nuevamente el ciclo agrícola el siguiente año. Esta diferenciación para la llegada de los difuntos, tiene que ver con su morada, tal como lo que se pensaba en la época prehispánica, donde los muertos iban a morar al inframundo de acuerdo a la forma de su muerte. De igual forma, si el difunto feneció antes de los seis meses -de octubre-noviembre-, no se les ofrenda, ya que al no tener la forma etérea de los “aires” antes del inicio del temporal, no cumplen con su parte del ciclo agrícola, que es su intermediación para facilitar la lluvia desde su morada. Por lo anterior, lo conveniente es esperar al siguiente año, para así completar con toda la ritualidad enmarcada por la tradición, participando conjuntamente los vivos y los muertos en generación del alimento que les servirá a todos.<sup>787</sup> Lo que permite observar esa contradicción entre continuidad y cambio en la cosmovisión de los pueblos morelenses en su devenir histórico.

#### 5.2.2. Los Encantos

La presente sección tiene como objetivo explicar la relación entre el Diablo y la figura de los Encantos, lo que permitirá abordar su correlación con el mito de Agustín Lorenzo en el Valle de Amilpas. Está presente en la tradición ibérica de origen pagano y precristiano, que fue transportada por los hispanos desde el periodo de la Conquista, ya que es una tradición arraigada en la región de Extremadura. Los Encantos se manifestaban el día de San Juan, por la noche y por la mañana, eran momentos en que la tierra se abría para dar salida a una serie de seres fantásticos o espíritus que aparecían y se ponían en contacto con el ser humano, pero también eran entidades que custodiaban el lugar de ingreso a la cavidad. En ese imaginario uno de esos Encantos tenía la forma de un gran toro negro, otro se convertía en un remolino y el tercero, en objetos hechos de oro.

Dichas manifestaciones eran las siguientes: a) el primero se aparecen en un sitio conocido como *Mingulubitu*, presentaba características de un toro bravo y negro, para desencantarlo tendría que ir una joven, que debería enfrentarse a una gran serpiente, a la que dormiría

---

<sup>787</sup> Véase Catharine Good Eshelman, “Trabajando juntos: Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (coordinadoras), *Historia y vida... Op. Cit.*, pp. 151-174.

haciéndola mamar de su pecho, antes de la salida del sol la muchacha tendría que estar frente al toro, cuando la embestiría, y ella se quedaría quieta, entonces, con un pañuelo limpiaría la baba del animal, con lo que se convertiría en un apuesto príncipe que la desposaría;<sup>788</sup> b) el segundo tiene lugar en un pozo, una mujer joven tiene que acudir a él, hasta encontrar un hilo de oro que tendría que jalar hasta encontrar al *rico moro*, que se encontraba al fondo, mismo que se convertía en un remolino de agua al romperse el mencionado hilo, por consiguiente, se mantenía una maldición sobre la comunidad;<sup>789</sup> c) el último Encanto, era conocido como *Oliveras del Tesoro*, apareciendo en la mañana del día de San Juan, emergía abriendo un “bazar”, ofreciendo a los caminantes todo tipo de productos de oro, del cual se tenía que escoger unas tijeras y cortar la barba al Encanto, de esta forma se libraría de la maldición. Por tales razones la gente se alejaba de los lugares apartados de las comunidades.<sup>790</sup>

---

<sup>788</sup> José María Domínguez Moreno, “La noche de San Juan en la Alta Extremadura”, en *Revista de Folklore*, Valladolid, Tomo 4a, Núm. 42, 1984, p. 2012. El mito guarda cierta similitud con el del *tilcuete* en Morelos, citamos una narración recopilada por Norma Zamarrón de Yautepec: “es un víbora prieta y larga que vive cerca de los ríos, los apancles y las barrancas. Se desliza imperceptiblemente por el agua y huye a los ojos del hombre. Sigue al campesino sin que éste se dé cuenta, lentamente, días tras día, hasta que descubre su hogar, y a su mujer. No le interesa cualquier mujer. Centra su atención en las que están amamantando. Es un animal paciente. Cual furtivo ladrón estudia los movimientos del hogar y aguarda a que el marido se marche a arar la tierra y el pequeño comience a gemir pidiendo alimento. Entonces el maligno reptil se introduce en la vivienda y exhala un vaho que adormece a la madre. Con su cola parada, emite el ruido de una sonaja para entretener al niño. Mientras con su boca, su asqueroso hocico, profana como el más inocente de los querubines, hasta dejarlo vacío y marchito. Harta leche, se marcha para volver una y otra vez. La madre no se da cuenta de nada y no se explica cómo su niño desmerece ante sus ojos, poniéndose cada vez más enjuto y pálido. Por más que busca la causa del llanto desesperado, no lo encuentra y no sabe porque el pequeño parece tener hambre, si, como ella piensa, acaba de comer”. Norma Zamarrón (compiladora), *La cueva del Diablo. Leyendas y relatos yautepequenses*, Yautepec, PACMyC, 1995, pp. 96-97

<sup>789</sup> José María Domínguez Moreno, *Op. Cit.*, pp. 212-213

<sup>790</sup> *Ibid.*, p. 213. Existe un versión similar en Xoxocotla, con la idea del “bazar” o “tienda” en el monte que se abre para dar paso al Encanto, en la localidad se contaba que dos morilleros de Malinalco, Estado de México, regresaban a su pueblo después de vender su morillos en Jojutla. Eran vísperas del 15 de mayo, por la noche, cuando pasaron por la localidad de Xoxocotla, en un punto donde se encontraba el paraje denominado “La Cruz”, vieron una tienda abierta, uno de ellos aprovechó para ir a comprar cigarros. El otro decidió esperar, pero al notar que no regresaba, decidió buscarlo, encontrando que la tienda donde entró su compañero desapareció, tras no encontrarlo, con el rostro desencajado, siguió su camino a Malinalco. Al siguiente año regresó a la misma hora, encontrando la tienda abierta y a su amigo, al que llamó por medio de señas. El amigo le dijo que todavía no le despachaban sus cigarros, escuchando la historia de que estuvo encerrado un año. No creyendo la historia fueron nuevamente a Malinalco. El hombre que estuvo encerrado un año en el Encanto, murió a los ocho días. La gente decía que su espíritu se quedó encerrado en la tienda de “La Cruz”. Víctor Hugo Sánchez Reséndiz (investigación y crónica), *Así nos lo contaron. Historias mágicas y de aparecidos*, Cuautla, Escuela Calpulli, 2013, pp. 8-9.

Si bien el toro es un animal que llegó desde Europa en la región del morelense, encontró cabida en el imaginario colectivo debido a que los hacendados generalmente criaban ganado, en los montes que eran despojados a los pueblos, esto quizá guarda relación con que se consideraba al Diablo-Catrín como buen jinete y montador, que es músico, se visualiza vestido de charro.<sup>791</sup> El Maligno se convirtió en el “Dueño” del monte y por ende, el custodio de los Encantos, que representan al cerro y la cueva como punto de acceso hacia el inframundo que se abre ciertas fechas; sucediendo en un momento restringido, adecuado para el contacto entre los mundos sagrado y humano. La correlación entre el Diablo y el Encanto, fue descrita por Madame Calderón de la Barca, cuando se hospedó en la hacienda de Cocoyotla, pues iba en camino a visitar las grutas de Cacahuamilpa en 1843:

La Gruta de Cacahuamilpa, cuyas maravillas igualan las fabulosas descripciones de los palacios de los Genios, era hace poco, conocida sólo por los indios, o si acaso por los españoles alcanzaron a saber de ella en el pasado, perdiéndose el recuerdo de su existencia. Pero aunque en los tiempos antiguos pudo servir de adaratorio [*sic*], un temor supersticioso impidió a los indios de ahora escrutar sus sombríos secretos, ya existía entre ellos la firme creencia de que el espíritu maligno tenía allí su morada, y que bajo la forma de macho cabrío, de grandes cuernos y larga barba, defendía la entrada de la gruta. Los que se atrevieron a aventurarse por estos lugares vieron la aparición, regresaron con extraños relatos, y los crédulos indios evitaban la cueva encantada y aun pasar cerca de ella, en particular caer en la tarde.<sup>792</sup>

Ligia Rivera asienta, “es un espacio liminar (el ombligo de la tierra), propicio para la apertura de dos puertas, la «puerta de los cielos», en la cumbre, y la cueva, «puerta al submundo». El Encanto sucede en un momento restringido, adecuado para el contacto ente

---

<sup>791</sup> Véase Berenice Granados Vázquez “«¡Diablo, te vendo mi alma!». El diablo en la literatura popular oral”, en López Austin, Alfredo y Luis Millones (editores), *Cuernos...Op. Cit.*, p. 276.

<sup>792</sup> Madame Calderón de la Barca, *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*, México, Editorial Porrúa, Decimocuarta edición, Traducción Felipe Teixidor, 2010, p. 273. Sobre el mismo lugar Cecilio Robelo consigna lo mismo en 1885: “Los antiguos mexicanos conocieron la gruta de Cacahuamilpa, y acaso la tenían consagrada como gran templo á alguna divinidad, pues últimamente se ha descubierto frente á la entrada un *teocalli*, y resto de otro en el pavimento del primer salón. [...] Este primer salón se llama el *Chivo*, porque entre las estalagmitas que hay en él, se encuentra una, de un metro de altura, que remenda la forma de un macho-cabrío, que hoy está muy mutilado. Los indígenas creían que este chivo eran un ser encantado que defendía la entrada de la cueva”. Cecilio Robelo, *Geografía...Op. Cit.*, p. 50. Lo interesante del caso, es que ambos escriben desde la perspectiva de los pueblos que corresponden al actual Estado de Morelos, pues en esa latitud donde realizaron sus descripciones.

los mundos divino y humano”.<sup>793</sup> En los pueblos del Valle de Cuernavaca-Jojutla, por ejemplo, “Se afirma que ‘todo lo que está debajo de la tierra son Encantos’. Se trata de lugares de inmensa riqueza, donde además de la obtención de tesoros como el maíz, el jitomate, la semilla de calabaza, el ganado, el dinero, las joyas o los instrumentos musicales. También se obtienen dones para poseer alguna habilidad o destreza particular, como enamorar a alguien, montar un toro, cabalgar, ser músico o tener mucho ganado”.<sup>794</sup>

En el pensamiento mesoamericano se consideraba que los montes y cerros eran huecos, depósitos de agua que regaban los campos, de igual forma, eran las diversas entidades anímicas o “Dueños” que los poblaban y que se encargaban de custodiarlos, puesto que, eran las responsables de mandar la lluvia. Era el inframundo, un espacio cóncavo lleno de abundancia y riquezas, repleto de oro, miel, vegetación perpetua, peces y animales salvajes.<sup>795</sup> Víctor Hugo Sánchez, recogió un relato que se contaba en Jiutepec, en el que se manifiestan dos aspectos: el primero es el simbolismo de las iglesias como representación del monte, lugar en el que se puede comunicar con el inframundo; y por otro lado, es la asimilación de la figura del Encanto ibérico con las representaciones de abundancia-riqueza mesoamericanas que les eran otorgadas a los cerros:

Hace muchos años debajo de la iglesia de Jiutepec, pasaba un río y que cerca de este río hay una cueva; dentro de ella hay muchos tesoros, todo lo que hay allí es de oro, monedas, alhajas [...] ¡todo el oro! Dicen muchas personas nacidas en Jiutepec han tratado de entrar a esa cueva pero los que entran ya nunca salen. Cuentan que la entrada está por la puerta de donde administran la iglesia ahí pasan por un pasillo muy oscuro y llegan al río, después una luz

---

<sup>793</sup> Ligia Rivera Domínguez, “El Diablo...”, *Op. Cit.*, p. 224. Por otro lado, Antonio García de León explica que entre los nahuas de Pajapan, Veracruz, el Encanto, “es el mundo de la abundancia y de lo montaraz y está regido por el Dueño de los animales”. Antonio García de León, “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 8, 1969, p. 292.

<sup>794</sup> María Cristina Saldaña Ramírez, “Visión del mundo...”, *Op. Cit.*, p. 133.

<sup>795</sup> Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Monte sagrado, Templo mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Secretaría de Cultura/INAH/IIA-UNAM, Segunda reimpresión, 2017, p. 50. La idea de los tesoros al interior del cerro y los Encantos, son elementos que se reiteran a lo largo de los pueblos morelenses, retomamos el testimonio de Ángel Zúñiga, que explica: “Al lado poniente de pueblo de Tepoztlán, se localiza el cerro que se conoce con el nombre de Chalchitépétl, este nombre le dieron nuestros antepasados por algo que ellos sabían pero dejó de conocerse y quedó sepultado por el paso del tiempo; su nombre se compone de dos palabras en idioma náhuatl, *Chalchihuitl*=Tesoro, *Tepetl*=cerro; por eso [...] se le conoce como el Cerro del Tesoro. [...] Se sabe que en las entrañas de este cerro, guarda grandes tesoros custodiados por dos enormes perros que se encuentran en la parte alta de la montaña”. Ángel Zúñiga Navarrete, *Las Tierras...Op. Cit.*, pp. 72-73.

resplandeciente llama la atención de todos, y es que todo brilla porque es de oro. Un día, después de que había pasado mucho tiempo sin que nadie hablara de eso, un muchacho quiso entrar. Y él, que sí logró regresar, contó que dentro de esa cueva está el Diablo y que él era el que no los dejaba salir y que los que ya nunca regresaban era porque se perdían ahí. El muchacho se volvió loco.<sup>796</sup>

Los Encantos consistían en que en cierto día del año, el cerro donde habita el “Dueño”, se abría, dando paso al *axis mundi*, existiendo entonces comunicación entre el mundo inmaterial con el material, por lo tanto, las entidades anímicas transmutando en personas, eran susceptibles de ser vistas por los seres humanos y, a su vez, los hombres pueden acceder al interior del inframundo. El momento señalado, ocurre normalmente durante la noche del veinticuatro de junio, en conmemoración de San Juan Bautista, tal como sucedía en Extremadura.

No hay casualidad en que se abran el día de San Juan, pues ha sido un día importante para los pobladores de la Tierra Caliente debido a que es el momento en que los campesinos daban por comenzada la siembra del maíz y sus derivados. No obstante, también se han señalado las noches del día 3 de mayo durante la conmemoración de la Santa Cruz, la noche del 28 de octubre durante la llegada de los “matados”, personas que murieron de forma no natural y durante la noche buena, el veinticuatro de diciembre, fechas en las que el Diablo es capaz de ofrecer el pacto ofertando la riqueza deseada. Un ejemplo es el cerro del Olinche en Olin-tepec, pues se conoce un relato que era narrado desde la centuria decimonónica, pues se comentaba que el Diablo formó un Encanto y hacía sonar una campana de oro a manera de invitación para extraerla, no obstante, era muy pesada, entonces, los incautos que intentaban sacarla trabajaban todo el día, no obstante, nunca podían, el resultado era que al abrirse el cerro-cueva la persona quedaba atrapada y según se decía, el Demonio había captado un alma más para su reino debajo de la tierra.<sup>797</sup>

---

<sup>796</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz (investigación y crónica), *Así nos lo contaron...Op. Cit.*, p. 15. La locura es una de las enfermedades provocada por los ‘aires’ cuando la entidad anímica de la persona que radicaba en el corazón (*teyolía*) era afectada provocando de esta manera la pérdida de la razón de la persona. Véase Bernard Ortiz de Montellano, “Medicina y salud en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 74, julio- agosto, 2005, p. 36.

<sup>797</sup> Eulalio Aguilar, *Op. Cit.*, pp. 15-16.



Desde nuestra perspectiva, considero que para el siglo XIX, en la región que se convertiría en el estado de Morelos, los Encantos fueron producto de la reelaboración simbólica que los pueblos hicieron de la cultura de los dominadores con una influencia tanto mesoamericana como ibérica, siendo la primera, la cosmovisión la que sobresale enmarcando el paisaje ritual y la vocación agrícola de las comunidades. Entonces el Diablo transitó por un proceso de resignificación, siendo el custodio de los cerros en muchos casos adyacentes a las comunidades, convirtiéndose en el generador de Encantos, a lo largo del territorio, tomando aspectos propios del periodo en que tenía sus manifestaciones, desde la perspectiva de los grupos dominados.

Igualmente, la noción del mal se relacionó con los dominadores, es decir, que la Culebra de agua trasmutada en ser humano, y tomaba forma de “una persona distinguida, acreditada por su posición social encumbrada, es el caso del «Caballero», el «Catrín» o el «Charro Negro», quienes destacan porque exhiben bienes materiales y una esmerada y suntuosa indumentaria o vivienda”.<sup>798</sup> Normalmente en relación con la estructura social regional, es decir, se le asoció con los capataces y los dueños de los latifundios, por que representaban la parte más alta de la pirámide socioeconómica normalmente con una riqueza acumulada que era concedida por el Diablo, y sus tesoros escondidos en los cerros y cuevas que estaban encantadas. Por ejemplo, Arturo Warman, encontró que en Hueyapan, a principios del siglo XX, creían que los hacendados hacían pacto con el Diablo, en donde los elementos como la riqueza, el cerro, y el Encanto, eran la parte central, el autor narra en una breve nota: “el dinero ganado en la hacienda no rendía porque era del diablo; menos razón tenían para creer que el dinero lo habían sacado los hacendados de los cerros concertando un pacto secreto con el mismísimo demonio”.<sup>799</sup>

La reinterpretación que los pueblos morelenses hicieron, por consiguiente, consistió en lo observado por Enrique Marroquín, la demonización de la cultura de los grupos dominantes fue susceptible de ser reelaborada, recurriendo a la misma táctica de los opresores. La satanización de la cultura antagónica, de esta forma, en las culturas indígenas coloniales, se denunciaba a los ricos locales que no participan en la vida comunitaria, se manifestaba de

---

<sup>798</sup> Ligia Rivera Domínguez, “*El Diablo...*”, *Op. Cit.*, p. 213.

<sup>799</sup> Arturo Warman, “*Y venimos...*”, *Op. Cit.*, p. 65.

igual forma, la inconformidad contra los capataces mestizos y los hacendados, a través de la figura del charro, apuesto, habilidoso para el jaripeo y con suerte para enamorar, así, diversas variantes del mito forjado por los oprimidos cumple indudables funciones de resistencia cultural, sin dejar de lado que una aspiración era llegar a enriquecerse.<sup>800</sup>

Hay otros elementos que deben ser considerados, que hablan del contexto y la manera en que la cosmovisión náhuatl fue actualizada haciéndose patente durante la centuria decimonónica. Los tesoros que se encontraban al interior de los cerros hablan de una sociedad que ya estaba habituada a la moneda circulante, misma que era recibida como pago en el trabajo en las haciendas, por esta razón la riqueza se convirtió en sinónimo de abundancia, en este sentido, la fertilidad y la acumulación de capital y metales preciosos serán otorgadas por el Diablo o Charro Negro.<sup>801</sup> Del mismo modo, la relación con el color negro habla de la continuidad en el aspecto de la cosmovisión prehispánica hasta estos años, pues existe una correspondencia con las deidades como *Tezcatlipoca*, *Tláloc* y *Quetzalcóatl*, entidades relacionadas con el interior de los cerros.<sup>802</sup> Esa es la razón por la que muchos frailes intentaron suplantar dichas deidades con Cristos negros desde el periodo Colonial temprano, manifestando “apariciones” en lo profundo de las cuevas. Mientras que las advocaciones malignas fueron asociadas con la noche, las cavernas y los cerros, pero también es visible en rituales relacionados con el ciclo agrícola en representaciones como los tiznados en Tepoztlán y la danza de negras, los cañeros y tiznados en varias localidades de Morelos.

Ilustrando lo anterior, recurrimos a dos testimonios tempranos: Fray Diego Durán, quien puntualizó que la figura de *Tezcatlipoca*, “era de una piedra muy relumbrante y negra como

---

<sup>800</sup> Enrique Marroquín Zaleta, “La cueva del Diablo”, en *La Palabra y el Hombre*, no. 68, octubre-diciembre, 1988, p. 15.

<sup>801</sup> Leticia Reina explica que algunas rebeliones campesinas durante el periodo que va desde la Intervención Norteamericana hasta la Revolución de Ayutla, en las que la Guardia Nacional apoyó a los pobladores en la región de Cuernavaca-Cuatla más que por restitución de tierras o aguas, se dio por el ajuste en el pago del jornal para los trabajadores de las haciendas, algunas de éstas se dieron en los latifundios de Santa Inés [Cuautla], Atlihuyán, Pantitlán y Cocoyoc [Yautepec], por lo que se observa que el dinero era parte de la vida cotidiana los pobladores, por lo tanto, es factible considerar que también se reflejara en la cosmovisión. Véase Leticia Reina, *Las rebeliones...Op. Cit.*, pp. 169-174.

<sup>802</sup> Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, Primera reimpresión, 2018, p. 334. Según el autor, antes de la llegada de los españoles, los sacerdotes dedicados a *Tezcatlipoca* se pintaban la piel de color negro pues se consideraba la manera en que el ser humano se acercaba a la deidad.

azabache [obsidiana] piedra de que ellos hacen navajas. En las demás ciudades era de palo entallada en una figura de hombre todo negro y de las sienes para abajo con la frente y narices y boca blanca”.<sup>803</sup> En contraste, Fray Bernardino de Sahagún describe la manera en que Tláloc estaba ataviado: “tiene la cara teñida de negro, untado de negro el cuerpo. Su pintura facial con matas como si fueran granos de salvia”.<sup>804</sup> Entonces, la figura del Charro Negro-Diablo podría ser una versión actualizada y reconfigurada de la triada *Tezcatlipoca-Tláloc-Quetzalcóatl*, que al ser considerado un “mal aire”, está íntimamente relacionado con la noche, parte del complejo que fue denominado *Yohualli Ehécatl* (viento nocturno), manifestación del mal, de los brujos-hechiceros y de las enfermedades “frías”.<sup>805</sup> Con ambos factores, la noche y las fechas señaladas, los Encantos se abrían y entonces el Diablo ofrecía la riqueza a personas ambiciosas, quien aceptaba la propuesta realizaba un pacto, entonces era denominado “empautado”, que se convertirá en su servidor, y buscaría almas o espíritus que pasarían a morar al monte convirtiéndose en “aires”, trabajadores del temporal y subordinados a la Culebra de agua.<sup>806</sup> Este es el caso del bandido Agustín Lorenzo, que recorría los caminos, cerros y cuevas de la región del Sur de la que por su puesto era parte el territorio morelense.

### 5.3. Agustín Lorenzo en el Valle de Amilpas

El presente apartado tiene como objetivo, dar una interpretación a las narraciones decimonónicas de Agustín Lorenzo, el famoso bandido, salteador de caminos que sembró tesoros a lo largo de los montes y cuevas de la geografía morelense y estados adyacentes. Desde nuestra óptica se relaciona con la figura del “Dueño del lugar”, cuya función era la de captar almas o espíritus que se irían a morar a los montes y cuevas. Baruc Martínez, expone las formas en que los espíritus cooptados recibían la facultad para convertirse en “aires”:

---

<sup>803</sup> Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme, Tomo II*, México, CONACULTA, Primera reimpresión, 2002, p. 47.

<sup>804</sup> Fray Bernardino de Sahagún, *Op. Cit.*, p. 812.

<sup>805</sup> Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca...Op. Cit.*, p. 51-55.

<sup>806</sup> William Madsen en su revelador trabajo etnográfico encontró algo similar en San Francisco Tecoxpa, “Los pingos buscan gente pobre porque la pueden convencer con más facilidad que a la gente rica. Las únicas personas que siempre ven pingos son las que están destinadas para ello. Por lo general, los pingos que habitan en la tierra se aparecen como charros para mostrar que son ricos y así impresionan a la gente pobre a la que están tratando de convencer. [...] Los pingos también viven en cuevas de los cerros”. William Madsen, *Op. Cit.*, p. 133

La transformación en *ehēcacuatl* o en *ahuahque* [...] ocurría por tres medios: 1) mediante el casamiento de un humano con un “aire”; 2) el robo del espíritu humano que podría haber ocurrido debido a enfermedades frías, muerte y acuática, o asociada al vital líquido, cuando los niños de pecho fenecían sin ser bautizados, o si el espíritu de alguien era llevado por la fuerza, ya sea que el causante hubiera sido una Culebra de agua, una sirena o la propia Llorona; y 3) la transformación, posterior a su muerte, de los espíritus de los descendientes de una persona que hubiera sido convertida en una de estas entidades.<sup>807</sup>

De acuerdo a lo anterior, podemos establecer que Agustín Lorenzo, se convirtió en un “aire”, tuvo una jerarquía superior, pues fue quizá el mito más importante de la región a lo largo del siglo XIX, al ser el más difundido a lo largo de la región del Sur. Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, es el autor que más ha profundizado en el estudio sobre la historia del bandido, logrando recopilar una gran cantidad de testimonios sobre su origen, ubicándolo en Tlamacazapa, actual estado de Guerrero, lugar donde se le relacionó con el guerrillero independentista Pedro Ascencio Alquisiras.<sup>808</sup> Lo sobresaliente del caso es que la mayor parte de relatos recopilados sobre Agustín Lorenzo, hablan sobre su relación con lo “sobrehumano”, en algunos casos se le asocia con “ídolos”, cerros y cuevas, también se le menciona como “empautado”.<sup>809</sup> Al ser un mito regional, en cada lugar se encontraban diversas versiones pero que contenían algunos puntos en común. Destacaban que era un bandido y que se escondía en las cuevas y cerros, marcando el camino para acceder a esos lugares sagrados. También se narraba que entabló relación con el Diablo que le proporcionó poderes, llegando a convertirse en Encanto o el Maligno mismo, a partir de entonces, fue capaz de conceder riqueza oculta en sus escondites.

---

<sup>807</sup> Baruc Martínez Díaz, *In Atl, In Tepetl...Op. Cit.*, pp. 202-203.

<sup>808</sup> Pedro Ascencio Alquisiras fue un insurgente nacido en Acuitlapan, en el actual municipio de Taxco, Guerrero en 1776, se decía que era hablante del náhuatl o mexicano, que se dedicaba a ser pintero, es decir, que a través de la observación del material metalúrgico determinaba el procedimiento para extraer plata y oro. Por el conocimiento que tenía de la zona, se le consideraba un nahual, pues se decía que aparecía en muchos lugares distantes en poco tiempo. Se agregó a los insurgentes después de la toma de Taxco en 1811, realizada por Hermenegildo Galeana bajo las órdenes de José María Morelos. A partir de entonces, de acuerdo con los habitantes de la región, se decía que dejó muchos tesoros enterrados en diversos cerros entre los estados de Guerrero y México. Finalmente murió en junio de 1821, después de firmar el Plan de Iguala en Tetecala, actual estado de Morelos, y su cabeza fue expuesta en Cuernavaca. Anne Warren Johnson, *Diablos, insurgentes e indios. Poética y política de la historia del norte de Guerrero*, México, Secretaría de Cultura-INAH, 2016, pp. 139-167.

<sup>809</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes...Op. Cit.*, pp. 203-208; Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *Agustín Lorenzo, el empautado: dios de la tierra, diablo y libertador*, México, Libertad Bajo Palabra, 2020, pp. 3-4.

Podemos establecer que los testimonios recopilados, sitúan a Agustín Lorenzo en el siglo XIX, es quizá el momento de mayor difusión de la creencia en su existencia y es correlativo a la complicada situación que enfrentaban diversos pueblos como Anenecuilco, que llevaban muchos años en la disputa legal por sus tierras. Durante este periodo, aprovecharon la coyuntura a nivel nacional en las pugnas entre liberales y conservadores por ostentar el poder y consolidar un sistema político que vale mencionar, distaba de las diversas realidades que acontecían a lo largo de México, pues eran proyectos de nación copiados de modelos europeos tomando como centro de referencia la racionalidad.<sup>810</sup> Durante los años posteriores a la consumación de la Independencia, los problemas que se heredaron de finales del periodo colonial, en el plano regional proyectó la concentración del poder en los planos militar, político y económico. Momento que los hacendados que compartían lazos familiares llevaron a cabo un mayor despojo sobre el territorio de los pueblos. Mientras que, en el plano nacional, la inestabilidad política y disputas internas, geminaron en rebeliones y revueltas que manifestaron el descontento en el área rural suriana, acrecentándose con la conformación de la Guardia Nacional en el periodo que va de la Intervención Norteamericana hasta la Intervención Francesa, floreciendo así, el bandolerismo.<sup>811</sup>

El bandolerismo o bandidaje presentó una serie de aristas que es necesario tomar en cuenta, puesto que se hizo presente en el aspecto más íntimo de los pueblos, en su vida cotidiana y la manera en que mostraban su descontento ante la situación que enfrentaban. Pues la descalificación de los sujetos o grupos sociales, depende del momento sociopolítico en que suscitan los acontecimientos, Carlos Barreto manifiesta que, “se puede criminalizar

---

<sup>810</sup> Federico Navarrete argumenta con atino: “La primera era la idea de la Ilustración europea que el hombre y las sociedades deberían 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. Esta definición de Razón devaluaba automáticamente cualquier otra forma de pensamiento o cultura, como la de las mujeres y las clases bajas en la sociedad europea y, desde luego, las de las culturas de otras partes del mundo como las indígenas o africanas. Por ello, según las élites gobernantes, México y los mexicanos debían seguir los dictados de la Razón y aquellos grupos que no compartirían la cultura europea ilustrada debían adoptarla para poder participar en la vida nacional. Con base en lo anterior el deber del Estado mexicano era “civilizar” 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 deben ser combatidos y eliminados, como enemigos de la patria” Federico Navarrete, *Op. Cit.*, p 68.

<sup>811</sup> Véase Irving Reynoso Jaime, “*Dos proyectos...*”, *Op. Cit.*, pp. 31-58; Leticia Reina, *Las rebeliones...* *Op. Cit.*, pp. 157-177; Florencia E. Mallon, *Campesino...* *Op. Cit.*, pp. 297-356; Carlos Barreto Zamudio, *Rebeldes...* *Op. Cit.*, pp. 105-201.

movimientos de reivindicación social o, por el contrario, se puede correr un velo que purifique excesos al interior de movimientos rebeldes”.<sup>812</sup> De acuerdo con el contexto presentado, la mayor parte de poblaciones en la región morelense a mediados del siglo XIX, vivieron una actitud de franca rebelión, en la que recibieron la etiqueta de bandidos, sin embargo, también hubo salteadores que fueron su azote, siendo el caso más representativo el caso de los famosos Plateados, que si bien eran conocidos por su participación en las disputas nacionales como guerrilleros liberales, sus principales actividades eran el plagio, la venta de protección y el abigeato.<sup>813</sup> Por su participación como guerrilleros fueron susceptibles de ser considerados luchadores sociales, ello en el periodo en el que se unieron al ejército liberal que combatió a los conservadores y a los franceses posteriormente.<sup>814</sup> Los mitos que relacionan a Agustín Lorenzo con el bandolerismo son reflejo de lo señalado, la actualización de la cosmovisión que corresponde al contexto que se vivía en las comunidades, por un lado, es un personaje que restituye la dignidad de los pueblos, al ser elegido por las entidades sagradas en favor de los desposeídos para robar a los ricos, por otro, es un bandido que realizó un pacto con el Diablo para recibir el favor de la riqueza, misma que otorgaba a los ambiciosos que se apartaban de la vida comunitaria.

### 5.3.1. Agustín Lorenzo, el Diablo y los Encantos

En el plano mítico no existen historias únicas, y cada narración está cargada de recuerdos pasados, olvidos y agregados, sin embargo, es factible encontrar el trasfondo simbólico que dan sentido al ritual, como se ha planteado a lo largo de los capítulos anteriores. De acuerdo con Víctor Hugo Sánchez, en algunas versiones Agustín Lorenzo aparece como un cuestionador del orden social existente que luchaba en contra de los gachupines o españoles, siendo un cuestionador del orden institucional dominante, el de los gobernantes novohispanos, occidental y cristiano, otras más su carácter libertario e insurgente de

---

<sup>812</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>813</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>814</sup> Eric Hobsbawm acuñó el término “bandolerismo social”, concepto que sirve para explicar las formas de protesta social, se ubica generalmente en un contexto rural, manifestación pre-política y arcaica que funciona a manera de resistencia por parte de actores sociales intermedios que confrontan a los dominadores de manera directa a través de la trasgresión de las normas establecidas. Entonces, según el autor, el bandolerismo, es aceptado por las clases populares, pues éstas consideran que con los robos y asaltos a los ricos, representan la reivindicación de tipo simbólico. Véase Eric J. Hobsbawm, *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Editorial Ariel, Traducción de Joaquín Romero Maura, 1983, pp. 27-52.

Agustín Lorenzo es central, sin dejar de estar impregnado por atributos que son producto de su pacto con elementos sobrenaturales, aquí plenamente identificados con el Diablo.<sup>815</sup> Los relatos que se narraban en los pueblos remitían a la geografía sagrada, es decir, los cerros, montes y lugares con referencia al inframundo, lugar al que se podía acceder gracias a la acción del bandido convertido en “Dueño”. En tal sentido, Christoph Wulf expone acertadamente, “cabe comprender los mitos como relatos sagrados que garantizan la validez intemporal de las acciones rituales, que en ese sentido sólo representan repeticiones de los mitos cósmicos”.<sup>816</sup> A continuación presentamos dos breves relatos sobre el posible origen de Agustín Lorenzo, en los que sobresale la voz de los pueblos. El primero fue recogido por el propio Víctor Hugo Sánchez Reséndiz en Tlamacazapa en el actual estado de Guerrero, narrado por Silvino Mancilla:

Agustín Lorenzo vivó en el barrio de San Juan, fue huérfano de papá y mamá y creció con un abuelo de él. Anteriormente se caminaba durante tres horas a Zacapalco, anteriormente había una hacienda cañera, el abuelo de Agustín Lorenzo trabajaba ahí. Diario le llevaba la comida a su abuelo. En una ocasión por el camino en el punto que se llama Malpaso, encontró una culebra pedaceada, vio al animal y no le gustó. “-¿Pues esta, qué cosa hizo? ¿Por qué la pedacearon?”. Y agarró a la culebra y la empezó a enterar, a unir los pedacitos y los unió y la dejó. “-Es malo lo que te hicieron”. Pero al llegar a la hacienda agarra un pedazo de caña y el capataz golpeó al abuelo. Agustín Lorenzo siempre pensó en una venganza. “-Así como te han maltratado, cuando yo sea grande te voy a vengar”. Ese coraje ya lo andaba llevando cuando encontró a la culebra pedaceada, por eso la enterró y dijo: “-Los que no saben defender son a los que maltratan”. Cuando regresó al pueblo, al pasar por donde estaba la culebra muerta, ya no estaba. Al día siguiente bajó y se le apareció un hombre en el mismo lugar donde había estado la culebra y le dijo: “-¿A dónde vas?”. “-A dejarle comida a mi abuelo”. “-Yo te vine a agradecer porque me curaste a un familiar”. “-¿Yo? A nadie he curado. “-Sí, tú curaste a un familiar mío. Aquí ayer ¿qué cosa encontraste?”. “-Aquí encontré una culebra y las culebras no tienen parientes”. “-Yo soy... ¿Qué cosa quieres? ¿Qué quieres hacer tú? ¿Quieres una vida mejor? ¿Qué quieres?”.<sup>817</sup>

---

<sup>815</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes...Op. Cit.*, p. 223

<sup>816</sup> Christoph Wulf, *Antropología. Historia, cultura, filosofía*, España, Anthropos Editorial/UAM-Iztapalapa, Colección Pensamiento Crítico-Pensamiento Utópico, Traducción de Daniel Barreto González, 2008, p. 225.

<sup>817</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes...Op. Cit.*, p. 215.

El relato continúa, explicando que la entidad era el Diablo, quien refiere que es pariente de la culebra [de agua] “pedaceada”, acto seguido, le otorga a Agustín Lorenzo un pequeño caballo que tuvo que enterrar en una olla y le daría de comer piedras, el animal crecería y saldría solo en señal de que sería el momento, Así sucedió el pacto. Posteriormente, el caballo salió solo y creció, entonces, fue el momento de vengar a su abuelo, matando al hacendado y quien se “pusiera enfrente”, destruyendo la fuerzas del “gobierno”, es decir, la autoridad, acabando con todos, en consecuencia, Agustín Lorenzo, huyó al cerro y convirtiéndose en bandido, dejando tesoros ocultos en cuevas y escondites.<sup>818</sup> Como se observa, es una versión en la que se reivindica al personaje, justificando su papel de bandido, debido a las condiciones que trajo como consecuencia ser justiciero.

Otra versión del “empautamiento” de Agustín Lorenzo es cuando se convirtió en bandido debido a su pobreza, acercándose al mal por decisión propia. Dicha narración fue recogida por Lucino Luna de Anenecuilco, fue relatada por el señor Candelario Barrera alrededor del año de 1940, con lo cual retornamos al Valle de Amilpas:

Yo sé que Agustín Lorenzo era un hombre muy pobre, bien parecido y de carácter fuerte y que se había casado con una mujer muy hermosa, pero también muy exigente, y que en cierta ocasión, en la ya famosa feria de Tepalcingo, Morelos, le dijo: “-Agustín, cómprame este rebozo”. A lo que Agustín Lorenzo, turbado y acongojado, caminó sin rumbo fijo, pensando en cómo salir de su pobreza. Buscando una salida supuestamente muy fácil, y camino solitario, esperó a quien asaltar y así, asesina a un hombre que para mala fortuna no traía dinero. Más decepcionado aún, siguió caminando por un camino sólido, para su sorpresa encontró a un apuesto caballero, vestido a todo lujo, más bien como catrín con sombrero alto y corto negro, como lo usaban los hacendados, un brioso y hermoso caballo blanco, quien con voz de trueno le dijo: “-¿Qué te sucede buen hombre?, te veo muy atribulado”. Agustín le cuenta su historia y le dice que haría cualquier cosa con tal de tener dinero. El apuesto

---

<sup>818</sup> *Ibid.*, p. 216. Es de notar que el relato guarda similitudes con el Tepozteco al señalar que en su faceta de niño, no fue criado por sus padres, en el caso del nacido en Tepoztlán fue atendido por unos abuelos adoptivos, tras ser abandonado por su madre; la doncella que fue “deshonrada”, en un ojo de agua, por una pluma de un pájaro rojo que representaba al viento. Otro personaje con el que guarda mucha similitud es con Emiliano Zapata, según un relato que recogió Jesús Sotelo Inclán, que señala que el niño *Miliano*, prometió vengar a su padre y al pueblo de Anenecuilco del despojo sufrido por el hacendado de Coahuixtla y también se le atribuía ser “empautado”. Véase Ángel Zúñiga Navarrete, *Breve historia...Op. Cit.*, pp. 50-51; Jesús Sotelo Inclán, *Raíz...Op. Cit.*, p. 171; Berenice Granados Vázquez, *Emiliano Zapata. Vida y virtudes según cuentan en Morelos*, México, LANMO-UNAM, 2018, pp. 63-109.



caballero ríe: “-Ja ja ja (mostrando su blanca dentadura). Veo que eres hombre de temple, yo te ayudaré, harás un pacto conmigo”.<sup>819</sup>

El relato prosigue cuando el Catrín baja de su caballo, le pide su mano, con una piedra filosa la corta y mojando con sangre una pluma de ave, le hace firmar un papel y lo hace sin temor, diciéndole: “-Desde este momento, te digo, serás inmortal y temido por la justicia, tu fama trascenderá por muchas partes, se te verá en muchos lugares y a la vez en ninguno”.<sup>820</sup> Se advierte la presencia del “Dueño” representado por el Catrín con apariencia de hacendado, que otorgó el “don” a Agustín Lorenzo. Igualmente es de notar que se señala que el pacto de sangre se debe firmar con una pluma de ave, guardando similitud con el Tepozteco y la *Tlanchana*. Pues como se recordará, el Rey nació cuando su madre fue preñada por una pluma de un pájaro rojo; mientras que la Sirena otorgaba los poderes de curar a través de ofrecer agua en una jícara roja. El elemento compatible como se puede observar es la presencia del color rojo, que en el periodo prehispánico para los nahuas representaba simbólicamente a dios viejo del fuego *Xiuhtecuhtli*, pero al mismo tiempo, representaba la aurora y el sol naciente y por consiguiente la juventud de la vegetación y el hombre.<sup>821</sup> Otro punto destacable en las narraciones es el hecho de que en el pacto del bandido y en la fecundación del Rey Tepozteco aparece una estrecha correspondencia con las aves, lo que implica ser una manifestación de los “aires”, Gabriel Espinoza considera que, ese vínculo se manifiesta al realizar un vuelo acrobático, que sería un elemento vinculado con el viento, de igual forma, en algunos lapsos, las aves, suelen volar realizando un remolino.<sup>822</sup>

La narración continúa cuando el Catrín obsequia a Agustín Lorenzo un caballo negro con una silla de montar “a todo lujo”, y dos talegas llenas de oro, entonces el primero, desaparece, y el bandido se cambia de ropa para vestir elegantemente como chinaco, comenzando sus correrías, asaltando, y formando su banda, sin que la justicia lograra su captura; los soldados españoles, que siempre estaban a punto de atraparlo desaparecía,

---

<sup>819</sup> Lucino Luna Domínguez, *Op. Cit.*, pp. 39-40.

<sup>820</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>821</sup> Danièle Dehouve, “Nombrar los colores en náhuatl (siglos XVI-XX)”, en Georges Roque (coordinador), *El color en el arte mexicano*, México, IIE-UNAM, 2003, p. 66.

<sup>822</sup> Gabriel Espinoza Pineda, “La fauna de Ehécatl”, en Yolotl González Torres (coordinadora), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México, CONACULTA-INAH/Plaza y Valdés Editores, 2001, pp. 258-260.

burlándose con sendas carcajadas. Tiempo después, “en una barranca entre Xalostoc y Huichililla, dos personas de Villa de Ayala [Mapatzlán], vieron un barril con monedas de oro, pero al querer entrar vieron en una canasta vieja a una venenosa serpiente enroscada, a lo que dijeron: ‘-Este dinero está embrujado, es de Agustín Lorenzo, vámonos’”.<sup>823</sup> La asociación del Diablo con la Culebra (de agua) no solo representó la imposición de la imagen eclesiástica sobre el Maligno, simbolizó un ajuste en la cosmovisión, debido a que, es un ser superior que le otorga poderes a Agustín Lorenzo que se convierte en su representante, en otros más, es el Diablo mismo con apariencia de Charro Negro, por lo que podemos concluir que es una variante regional manteniendo los atributos de “aire”.<sup>824</sup> Al respecto, expone Baruc Martínez:

Bajo esta lógica, los pueblos comenzaron un creativo proceso de apropiación de la figura del Diablo. En esas narraciones el demonio había las cuevas, antigua morada de los aires, entrega riquezas a cambio del espíritu de lo que realizan el pacto, sin embargo, muchos de sus favores no sólo son beneficio personal sino comunitario, motivo por el que se acerca a la función de los dioses autóctonos.<sup>825</sup>

Para rastrear los posibles orígenes de Agustín Lorenzo en el Valle de Amilpas, se debe retornar hasta el año de 1603, momento en que se llevó a cabo la congregación de Olin-tepec, que se reubicó como un barrio de Cuautla, entonces, el abandono de la estructura del pueblo fue interpretada por los de Anenecuilco como su destrucción “por el mito sobrenatural del ‘demonio’ que movía la montaña”.<sup>826</sup> Montaña y “demonio” que según la interpretación regional se manifestaba en el topónimo, pues generaba sacudidas constantemente, como se describía en la *Relación de Oaxtepec*, de la autoría de Juan Gutiérrez de Liébana y publicado en 1580: “El pueblo de Olin-tepec, cabecera así mismo...dice llamarse así porque antiguamente dicen que el demonio les hacía entender

---

<sup>823</sup> Lucino Luna Domínguez, *Op. Cit.*, p. 40.

<sup>824</sup> Es una constante que los “aires” niños o *ahuaques*, al igual que Agustín Lorenzo (Charro Negro), sean concebidos vestidos de charros, lo que remite a la centuria decimonónica, pues el periodo de su consolidación. Elemento que, en consecuencia, reflejaba la estructura social vigente en la época, como se ha mencionado, los charros, eran gente con cierto poder político y económico a nivel regional. De igual forma, se consideraba que en el inframundo había una organización social similar al plano terrenal, es decir, era una suerte de espejo. Véase Alicia Barabas, “*Cosmovisiones...*”, *Op. Cit.*, p. 124.

<sup>825</sup> Baruc Martínez Díaz, *In Atl, In Tepetl...* *Op. Cit.*, p. 218.

<sup>826</sup> Jesús Sotelo Inclán, *Raíz...* *Op. Cit.*, p. 78.

que un cerro grande que tienen al lado por la parte del Oriente se mudaba a la redonda e que así lo vían e que esto quiere decir Olin-tepec”.<sup>827</sup>

La presencia de esa entidad a la que los evangelizadores, autoridades y posteriormente los pobladores denominaron “Demonio”, pero que en esencia refiere al custodio del cerro, aparece en múltiples relatos de la zona en diversos momentos históricos, como ejemplo citamos una narración recogida por Eulalio Aguilar:

Había en Olin-tepec de los Reyes, parroquianos que recorrían la comarca. Como todavía los padres de la Compañía de Santo Domingo no evangelizaban la región, no había ninguna resistencia contra las trampas que Satanás les tendía. Olin-tepec era un pueblo muy pequeño que vivía entre las márgenes del río cercano [Cautla] y las del arroyo que nace en el Axocoche [al sur de Mapaztlán-Villa de Ayala], que es un agua zarca y abundosa y no había otro pueblo después de éste, sino hasta Anenecuilco, pues las otras estancias estaban ocupadas por haciendas que producían piloncillo y azúcar. En estos caminos por los que transitaban los lugareños, Satanás tendió sus redes y cercano al Camino Real de Olin-tepec abrió un Encanto.<sup>828</sup>

Ambos relatos marcan la presencia del Maligno que se había establecido en Olin-tepec y entonces se “abrió” un Encanto. Paradójicamente hay correspondencia con los elementos de los Encantos en la Península Ibérica adaptados al contexto mesoamericano: el toro, el remolino y el tesoro; el primero relacionado con el Catrín hacendado de origen español por otro lado; el remolino es la referencia a los “aires”; y el tercero, el tesoro, que nos remite a la idea de la abundancia que contienen los cerros, cuestión dialéctica entre continuidad-actualización del *Tlalocan* (inframundo) presente en el pensamiento de los pueblos durante este periodo.<sup>829</sup>

La idea de prosperidad y abundancia al interior de los cerros a la cual se accede a través de la apertura de los Encantos se refleja en el mismo relato recopilado por Eulalio Aguilar:

---

<sup>827</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>828</sup> Eulalio Aguilar, *Op. Cit.*, pp. 13.

<sup>829</sup> Alfredo López Austin y Leonardo López Luján explican: “Pero no hay que considerar que el Monte es simplemente un gran repositorio. Personificando, su obligación fundamental es distribuir su contenido entre las criaturas que pueblan la superficie de la tierra. Esto se extiende a los montes que son sus proyecciones terrenales. La función se remonta al origen del mundo; cuando se ordenó a los montes prominentes que guardaran las riquezas en beneficio de los hombres píos”. Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Op. Cit.*, p. 61.

Por seña [del Encanto] estaba una piedra volcánica que se llamaba la Piedra China, que el día de San Juan desaparecía, en su lugar podía verse la entrada de un jardín muy agradable donde se bebía, se comía y se disponía de diversos placeres. Precisamente en el día de San Juan le sucedió a un vecino de Moyotepec que transitaba por ese lugar, que al momento de su paso, divisó la entrada amplia de aquel pensil, de donde escapaba la música y el agradable olor a comida y bebida, entró y se encontró el gozo que enajena todo ser humano, [...]. Lo que no supo es que la anchurosa puerta se abría sólo algunos segundos y de inmediato desaparecía y en su lugar quedaba la piedra rasposa que siempre había estado allí. Mientras en su pueblo pasaban los días, su familia lo echaba de menos, así pues, comenzaron a buscarlo por todas partes y a preguntar por él sin que alguien les diera razón. El tiempo corría y transcurrieron tres años hasta que un hombre de Tenextepango les dijo que lo había visto un día de San Juan, que iba por el camino de Moyotepec; lo había visto cerca de la Piedra China. No faltó quienes le aconsejó de que podía haber sido atrapado por el por ese lugar, y les habló de los prodigios que allí sucedían; esperaron a que ese año llegara el día señalado; se apostaron junto a la famosa piedra y estuvieron atentos.<sup>830</sup>

Aquí se tiende un puente de correspondencia entre los Encantos “abiertos” por el Diablo con los posibles orígenes del bandido Agustín Lorenzo. Cuando los vecinos de la zona interpretaron que Olin-tepec fue abandonado a causa del Maligno a través de los “grandes movimientos. Lo que sucedió es que tanto la autoridades civiles como eclesiásticas para obligar a los “naturales” de Olin-tepec a trasladarse a la cabecera recurrieron a métodos más drásticos, derribando el templo cristiano e inhabilitando los aposentos, eliminando con ello cualquier lazo de unión entre los pobladores y su pasado más inmediato, el templo cristiano que fungía entonces como símbolo e identidad del pueblo de Olin-tepec.<sup>831</sup> Recordando que los lugares deshabitados como los templos prehispánicos o las iglesias, eran considerados *momoxtles*, es decir, lugar de los ancestros-“aires”. Posiblemente en ese periodo de transición, desde la perspectiva de los naturales de la región, la iglesia quedó solamente habitada por el dios tutelar, que pudo ser *Ehécatl*, según excavaciones arqueológicas recientes que han encontrado la base de un altar circular (emulando un remolino) en clara

---

<sup>830</sup> Eulalio Aguilar, *Op. Cit.*, pp. 13-14.

<sup>831</sup> Laura Ledesma Gallegos, “La conversión de los nahuas de Olin-tepec, dos sistemas indentitarios contrapuestos”, en García Mendoza, Jaime y Nájera Nájera, Guillermo (coordinadores), *Op. Cit.*, p. 626.

alusión a la deidad prehispánica.<sup>832</sup> Es factible pensar que la devoción a la deidad del viento continuara a pesar de la evangelización y la presencia dominica en la zona. Por ejemplo, Hernando Ruíz de Alarcón, en 1629, explica que el culto a diversas entidades de la naturaleza, que comenzaban a entremezclarse con el cristianismo:

Lo cierto es que las más o casi todas las adoraciones actuales, o acciones idolátricas, que ahora hallamos, y a lo que podemos juzgar son las mismas que acostumbraban sus antepasados, tiene su raíz y fundamento formal en tener ellos fe que las nubes son ángeles y dioses, capaces de adoración y los mismo juzgan de los vientos, por lo cual creen que en todas las partes habitan como en las lomas, montes, valles y quebradas.<sup>833</sup>

Es viable considerar que *Ehécatl* haya sido interpretado por los evangelizadores como el Demonio y que, según los pobladores de la zona, continuaba morando en Olin-tepec, por lo que no es difícil pensar, que tal denominación fue asimilada, entonces *Ehécatl* se convirtió en el Diablo que vivía en el *momoxtle* de Olin-tepec. Como se ha visto, la congregación de los habitantes de dicha localidad se llevó a cabo en 1603 hacia Cuautla, en la que Xochimilcatzingo, también corrió con la misma suerte, mientras Ahuehuepan y Anenecuilco lograron mantenerse en pie, evitando el desarraigo, y para 1614, el propio pueblo de Anenecuilco recibió un sitio de estancia para ganado menor y dos caballerías de tierra para propios, “en términos de dicho pueblo y en la de Quautla, en propias tierras de dicho pueblo iban a un río que baja del bosque de Diego Caballero, por la parte poniente y por la del oriente del rio Quautla, y por la parte del norte, otras tierras en unas barrancas en el camino real que baja de Quautla a Olin-tepec”.<sup>834</sup> Razón por la cual los habitantes de Anenecuilco constantemente caminaban por las cercanías del pueblo abandonado, evitando

---

<sup>832</sup> Georgia Yris Bravo López, “Un collar de cascabeles de Olin-tepec, atavío de los dioses”, en *Suplemento Cultural El Tlacuache*, INAH Morelos, No. 765, febrero 12, 2017, p. 2. Paradójicamente en el año de 1973, en Anenecuilco fue descubierta una escultura de *Ehécatl-Quetzalcóatl* entre las ruinas de una construcción prehispánica frente a lo que fuera la casa de Emiliano Zapata (Sotelo Inclán, 1976:146). Es interesante resaltar que Anenecuilco tiene como significado según Cecilio Robelo: “*En el agua que corre ó camina*: comp. De *atl*, agua; *ninenqui*; que camina, y de *co*; lugar en que. Esta palabra se refiere al origen de los arroyos ó de los ríos (donde empieza á correr el agua)”. La referencia es a los nacimientos de agua, en donde se generan pequeños remolinos, morada de los “aires”, como se puede observar en el topónimo. Jesús Sotelo Inclán, “Breve noticia sobre el Plan de Ayala”, en Rosoff, Rosalind y Aguilar Anita, *Así firmaron el Plan de Ayala*, México, SEP, Colección SEPSetentas, 1976, p. 146; Cecilio Robelo, *Nombres Geográficos...Op. Cit.*, p. 11.

<sup>833</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, *Op. Cit.*, p. 131.

<sup>834</sup> AGN, Tierras, Vol. 2763, Exp. 3.

ingresar a su estancia. Factor que sin duda ayudó a la conformación del mito del Demonio en Olin-tepec, que se introdujo en el imaginario colectivo, sustituyendo al antiguo culto al viento. La asociación con el “Catrín,” “gachupín” o Charro Negro, elegantemente vestido al estilo de los dueños de los grandes latifundios; concepción relacionada con el establecimiento de los ingenios azucareros que para el siglo XVIII estaban ya consolidadas, Coahuixtla, el Hospital, Mapaztlán y el Mayorazgo de Salgado.

La presencia de Agustín Lorenzo se puede escudriñar desde el intento de repoblamiento de Olin-tepec, en 1724, cuando un grupo de veinte familias compuestas por indios “extravagantes” [que no tenían ningún asentamiento regular], españoles, mulatos y mestizos solicitaron la autorización para refundar la localidad, comprometiéndose a reconstruir la iglesia, cuyas ruinas legitimaban la antigüedad del asentamiento; entre los peticionarios destacan los nombres de un tal Tomás Pérez y un tal Agustín Lorenzo. En primera instancia se les negó su petición, e insistieron una vez más, entonces las autoridades de la Alcaldía Mayor de Cuautla, levantaron información para saber si tenían bienes con que pagar los gastos de la refundación solicitada, teniendo como respuesta que “apenas si los más afortunados tenían uno que otro animal”, mientras que el propio Agustín Lorenzo declaró “tener un caballo y el trabajo de su coa”, la mayoría, señalaba que “sólo tenían su trabajo corporal como aportación”, pero con la disposición de sembrar y trabajar con mucho ahínco y tesón, con la finalidad llevar a cabo el repoblamiento de Olin-tepec.<sup>835</sup> A finales de ese mismo año, el Alcalde Mayor de Cuautla, recibió la solicitud de “ejecutar las diligencias acordadas”, en las que se hizo saber a los solicitantes que la autorización había sido rechazada, con las siguientes razones, en primer lugar, la demanda no era legal, puesto que la composición de la población era diversa y la congregación de indios con mulatos y españoles estaba prohibida, en segundo lugar, eran un grupo distante a dicha “patria”. Igualmente se supo que la prohibición también se debía a que esas tierras ya estaban “asignadas” y estaban en litigio entre las haciendas del Hospital y Coahuixtla.<sup>836</sup>

La construcción del pensamiento mítico en un sentido práctico, argumenta Claude Lévi-Strauss, consiste en elaborar conjuntos estructurados utilizando residuos y restos de

---

<sup>835</sup> AGN, Tierras, Vol. 3569, Exp. 4.

<sup>836</sup> AGN, Indios, Vol. 49, Exp. 9, fojas 8-9.

acontecimientos fósiles de la historia de un individuo o de una sociedad.<sup>837</sup> De esta manera, encontramos el cruce entre lo tangible e intangible para la construcción del mito, Jesús Sotelo Inclán señala que entre los documentos con los que Anenecuilco defendió sus tierras, luego de solicitar en 1854, una copia certificada de “las constancias primordiales relativas a la fundación del pueblo”, en los que iban incluidos todos los litigios que mantuvieron con las haciendas desde la fallida congregación de 1603, hasta mediados del siglo XIX, se encontraba un expediente en el que incluían documentos sobre la destrucción, congregación y despoblamiento de Olin-tepec.<sup>838</sup> De tal suerte que fue normal que los naturales de la localidad tuvieran el conocimiento de la existencia de un Agustín Lorenzo que existió en la localidad que según la tradición oral era morada del Maligno.

Proporcionalmente, un punto coincidente entre Agustín Lorenzo, del mito y el personaje real, es la pobreza. Pues el solicitante de 1724, señalaba “que solo tenía un caballo y su coa”, mientras que en el relato recopilado por Lucino Luna, tenía una esposa exigente y al no poder dale obsequios, opta por convertirse en bandido, realizando un pacto con el Diablo. Para finales del siglo XIX, la figura del bandido estaba bastante difundida por la región como dejaría testimonio Miguel Salinas en 1917: “los golpes de mano dados por éste, han sido numerosos y de importancia; pues no hay cueva, barranco o recoveco del áspero agro morelense, en que no se crea que yacen escondidos los tesoros de aquel célebre infractor del sétimo mandamiento”.<sup>839</sup> Mientras que en otra de las narraciones recopiladas por Lucino Luna ya aparecía como el “empautado” buscando incautos:

Por el año de 1902 entre los mismos trabajadores de dicho ingenio [se refiere a la hacienda el Hospital] y de quienes acarreaban la caña en carreta que Agustín Lorenzo existía y que tuvieran mucho cuidado sobre todo al atardecer, porque se les podía aparecer y era muy hábil para engañarlos, según les regalaba dinero pero en realidad cuando estaban dentro de la cueva, ahí morían para que cuidaran su tesoro por toda la eternidad que muchos ya habían muerto, así que la cueva del murciélago tenía su dinero escondido pero nadie se atrevía a

---

<sup>837</sup> Claude Lévi-Strauss, *La Pensée...Op. Cit.*, p. 36.

<sup>838</sup> Jesús Sotelo Inclán, *Raíz...Op. Cit.*, p. 192.

<sup>839</sup> Miguel Salinas, *Op. Cit.*, pp. 116-117.

sacarlo porque estaba maldito por eso se les recomendaba que anduvieran en parejas y que así no se les aparecía.<sup>840</sup>

La búsqueda de los tesoros en los cerros y la asociación con el Maligno parece encajar con lo expuesto por Lluís Duch, el señalar que en el ámbito de la mentalidad religiosa, existen dos esferas que dividen al mundo: una que abarca todo lo sagrado, que compete a la mayor parte de la sociedad y otra que comprende todo lo que podría considerarse profano, el cual se identifica con una “vida individual” desprovista de fundamento y de sanciones sociales.<sup>841</sup> Entonces, en ese mismo ámbito de lo sagrado y colectivo corresponde a la territorialidad que implicaba el control de espacio, cuya pertenencia se construye a través de mitos, -que ahora denominamos leyendas-, pero que durante aquel periodo eran parte de la vida cotidiana. En el caso particular de Anenecuilco se puede señalar que se fortaleció por sus Títulos Primordiales y demás documentación en 1853, que les permitió también

---

<sup>840</sup> Lucino Luna Domínguez, *Op. Cit.*, p. 43. Otro relato que tiene la repercusión sobre el territorio fue documentado por el profesor Juventino Pineda de Yecapixtla, nacido a finales del siglo XIX: “Una tarde de mayo tres valientes se propusieron desentrañar el misterio y darse el encuentro con el Charro Fantasma. A nadie le contaron su propósito; fuéronse con cautela más allá de Zopiloapan, doblaron hacia el Rancho del Tábano y se detuvieron en una hondonada para fumar un cigarrillo de hoja. Sobra decir que iban bien armados, que eran jóvenes, animosos y entusiastas, y que no le tenían miedo ni al mismo demonio. El sitio elegido para la entrevista tenía tal disposición que forzosamente verían a lo largo del camino a cualquier viandante, por mucho que tratara de esconderse y sorprenderlos de improvisto. Quien haya dormido a campo raso conocerá la majestad de la noche; ésta se venía encima y ya pensaban regresar a sus hogares los tres valientes, cuando un “jupa!” estentóreo. El tintineo de finas espuelas y una carcajada burlona les dió a entender que ante ellos estaba nada menos que el mentado Agustín Lorenzo. Como movidos por un resorte, pusieron en pie y a una señal autoritaria del jinete echaron a andar tras de él con rumbo ignorado. Cuánto tiempo caminaron y en qué dirección, no pudieron saberlo más. De lo único que conservaron memoria fué de haberse detenido frente a una gran caverna, dentro de una barranca profunda. La cueva inmersa, estaba alumbrada en forma fantástica con luces de tonalidades varias, que reflejaban unos ojillos de párpados movedizos, enclavados en las paredes de la gruta, o tal vez esa luz irradiábanla los objetos esparcidos por el suelo. En éste había una enorme cantidad de cofres abiertos, totalmente repletos de brillantes peluconas de lado estaban diseminados, en aparente abandono, una diversidad notable de cosas, así vasijas, como candelabros, arañas, espejos, etc., todo cincelado maravillosamente en figuras caprichosas. Una atmósfera pesada, de humedad, con fuerte olor de azufre, predominaba en aquella espelunca, donde jamás había pisado tal vez la planta del hombre. En el centro de la estancia y sobre una caja trasparente conteniendo alhajas deslumbradoras, estaba el diabólico Agustín Lorenzo, en ademán de invitación para que tomasen de esos tesoros todo lo que quisieran, sin limitación. Se disponían ya nuestros valientes a rellenar sus bolsillos de esas riquezas fabulosas, cuando otra vez la carcajada burlona resonó en ecos repetidos a lo largo de la cueva, quedando ésta sumida en la más negra oscuridad. A la mañana siguiente nuestros protagonistas fueron encontrados, privados de sentido, en el mismo paraje donde la noche anterior hizo su aparición el terrible Charro Fantasma. Los tres murieron semanas después agobiados por extraña enfermedad, contra la cual fracasaron los remedios, las brujerías y las boticas de yerbas. No valieron evangelios, letanías ni aun la sombra del señor San Pedro”. Juventino Pineda Enríquez, *Morelos legendario*, Cuernavaca, Ediciones Bernal Díaz, s/f, pp. 33-35.

<sup>841</sup> Lluís Duch, *Op. Cit.*, p. 95.



conocer los motivos de las desapariciones de otras comunidades como Olin-tepec o Ahuehuepan. Experiencia y memoria que conformaron para enfrentar el despojo sufrido por las haciendas del Coahuixtla, Tenextepango y el Hospital, que para finales del siglo XIX continuaban con el despojo territorial y de los recursos como el agua.<sup>842</sup> Entonces los relatos –mitos y leyendas- que involucraban el territorio más allá de las estructuras físicas de las comunidades, implicaban la posesión simbólica del espacio quizá sagrado, quizá pernicioso, pero que daba soporte al equilibrio cósmico.

Durante la infancia de Emiliano Zapata –que nació en 1879-, le fueron contadas historias sobre el Diablo, San Miguel, los “aires”, Agustín Lorenzo y los Encantos, posiblemente, eso explique el conocimiento del territorio, su participación en algunos rituales y comenzar a tener reconocimiento social para llegar a ser el máximo líder primero de su comunidad y después del Ejército Libertador del Sur.<sup>843</sup> Lucino Luna rescató el siguiente relato: “Decían los viejos del pueblo que al cerrito del Chiltepec también le llamaron del Encanto y que allá por los años 1887-1888, los niños de Anenecuilco de aquella época como Bartolo Parral, Modesto González, Emiliano Zapata, Doroteo Luna, Francisco Franco, entre otros, se sentaban en unas piedras y los viejos de aquella época como Don Eugenio Pérez y Don Trinidad Gutiérrez, miren niños, ese cerrito que tienen enfrente tiene Encanto”.<sup>844</sup> En otro testimonio invaluable Jesús Sotelo Inclán tuvo que esperar a la segunda edición de su libro para esta vez, darle un peso histórico a los relatos que le fueron legados por los habitantes del pueblo y que comprendió eran de suma importancia para comprender el fundamento práctico de la estructura social de los pueblos, escribe el autor:

El niño a quien empezaron a llamar *Miliano*, escucharía 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

---

<sup>842</sup> AGN, Tierras, Vol. 2763, Exp. 3, fojas 3-4. Además de la memoria escrita, también la memoria colectiva de los pobladores estaba activa, pues se recordaba la mencionada historia del Cristo Aparecido y el origen de la feria del quinto domingo de cuaresma.

<sup>843</sup> Existen una gran variedad de relatos en los que se habla de Emiliano Zapata como un “héroe arquetípico”, que desde niño da muestra de su poder sobrehumano así como defensor de su pueblo, oponiéndose a los invasores, la salvación, la justicia, la redención de los hombres, guardando similitudes con personajes como el Tepozteco y Agustín Lorenzo, pues a Zapata se le comenzó a relacionar con la redención y la libertad de los pobres y los pueblos sometidos. Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes...Op. Cit.*, p. 310; Víctor Hugo Sánchez Reséndiz y Armando Josué López Benítez, *Op. Cit.*, pp. 161-162.

<sup>844</sup> Lucino Luna Domínguez, *Op. Cit.*, p. 31.

Xochicalco y combatió a quienes querían capturarlo. Oiría también la leyenda de los CUATRO DONES DE ANENECUILCO, que vamos a transcribir: Al norte, por Guastepec, está la corona de un rey; al poniente hay oro enterrado; al sur, en el cerro del Tenayo, hay fortalezas y armas enterradas que dejó el general Morelos; al oriente, por Olin-tepec, hay una campana de plata, que el día se San Juan sonaba a la media noche. Era muy fina.<sup>845</sup> Un día subió un leñero, *vido* las asas que el temporal descubrió. Le dio aviso al amo de la hacienda, y éste llevó hombres con barretas y doble yunta. Tentaron a los bueyes para que jalaran la cadena que, atada a las asas, desenterraría la campana; pero la cadena se rompió y la campana se hundió más y más. Ya nunca se le oyó tocar porque *tiene genio*, que la cuida y solamente la dará a un hombre del pueblo, no al hacendado; cuando aquél la saque volverá a sonar. Más tarde el niño oiría con los corrillos que se forman en los velorios, las hazañas de Agustín Lorenzo, el bandido que asaltaba a los ricos entre Taxco y Puebla, para socorrer a los pobres; tenía un gran tesoro escondido en una gruta, y esperaba que lo fueran a desencantar.<sup>846</sup>

Lo anterior permite considerar que Agustín Lorenzo era un mito compartido y difundido por la mayor parte de comunidades del estado de Morelos a finales del siglo XIX. Su relevancia era evidente, pues sobreasaba sus fronteras, circunscribiendo a la región suriana en la construcción de una identidad regional que todavía se observó en la revolución con la conformación del Ejército Libertador del Sur. No obstante, lo que las narraciones permiten observar, es la sacralidad del territorio que era el sustento de la vida en comunidad para los pueblos de la región.

---

<sup>845</sup> Para conocer la “leyenda” de Oaxtepec, sobre el Encanto del cerro de Sombrerito, véase Héctor Alexander Mejía (compilador), *Leyendas y relatos de Oaxtepec*, Mecnografiado sin publicar, s/f, pp. 7-11; sobre el Encanto del oro enterrado al poniente, véase Lucino Luna Domínguez, *Op. Cit.*, pp. 31-32; sobre el Encanto de la campana de oro, véase Eulalio Aguilar, *Op. Cit.*, pp. 15-16; Sobre las fortalezas y armas enterradas por José María Morelos véase Lucas Alamán, *Episodios históricos de la guerra de Independencia*, México, Imprenta “El Tiempo”, 1910, pp. 37-47. La correspondencia de José María Morelos sea quizá porque se le atribuían poderes sobrehumanos con características de curandero y posiblemente granicero, por lo que su relación con dichas entidades sagradas, posiblemente, le fue concedido el acceso al mundo subterráneo, dejando tesoros enterrados formando Encantos. Al respecto Alfonso Teja apunta: “Entre las clases más bajas de su ejército corrió la voz de que el cura Morelos, directamente o por intermedio de su hijo Juan, nacido de Brígida Almonte, podía resucitar muertos a los tres días”, Alfonso Teja Zabre, *Vida de Morelos*, México, UNAM, 1959, p. 101. Otro caso similar al de Morelos, es el mencionado Pedro Ascencio Alquisiras del que se dice, Agustín Lorenzo militó bajo sus órdenes, ambos eran “empautados”, dejaron tesoros enterrados a lo largo de la geografía suriana, se les relacionaba con el monte, las cuevas; y vestían a la usanza del Charro Negro. Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes...Op. Cit.*, pp. 185-188; Anne Warren Johnson, *Op. Cit.*, pp. 158-164.

<sup>846</sup> Jesús Sotelo Inclán, *Raíz y razón de Zapata*, Cuernavaca, Gobierno del Estado de Morelos, Edición facsimilar de la edición publicada por la CFE, 2012, p. 419.

### 5.3.2. La loa a Agustín Lorenzo

En la construcción de la memoria colectiva regional, la figura de Agustín Lorenzo, es una pieza clave que entremezcló el plano mítico con los hechos tangibles. En un contexto dialéctico dieron continuidad a la cosmovisión de tradición mesoamericana, pero también permitió una reelaboración e incorporación que podríamos denominar “modernas”, en el periodo que se actualizó. Maurice Halbwachs describe sobre la memoria, “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”.<sup>847</sup> De esta forma, la relación de Agustín Lorenzo con los tesoros y la plata corresponde al contexto de las concepciones del bandidaje decimonónico, la elegancia del bandido hizo que a mediados de la mencionada centuria se le relacionara con los Plateados. Juventino Pineda describiría su forma de vestir: “el mero AGUSTÍN LORENZO, charro como ninguno, con el sombrero sobre la espalda, el cabello enmarañado, negro el bigote, [...] lo que más llamaba la atención era el costosísimo vestido, completamente recamado de oro y plata de admirables filigranas que, esparcidas así en la chaquetilla como en el pantalón, causaban impresión atrayente, y siniestra a la vez, de que el poseedor de tal indumentaria debía ser, a no dudarlo”.<sup>848</sup> Mientras que Lamberto Popoca, describiría a los famosos bandidos Plateados en 1911 de la siguiente manera:

Se prodigaban un lujo escandaloso en la confección de sus trajes de charro. Usaban pantalonerías de fino paño, con tres, cuatro y cinco vistas de abotonaduras caprichosas de plata, chaquetas bordadas con hilo de oro, y cuajados también de grandes botones y colgajos de plata maciza y flecos de galón; los sombreros cubiertos casi de galones de oro y plata; espuelas de plata; muchos de ellos; las sillas de montar, plateadas también completamente, con vaquerillos bordados de plata.<sup>849</sup>

La conexión del bandidaje con la plata es indisoluble en las versiones de Agustín Lorenzo, por ello, los dos lugares que se han tratado y que pueden guardar un posible origen del personaje, Tlamacazapa y Olin-tepec guardan una relación estrecha con la idea de los

---

<sup>847</sup> Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, Traducción de Federico Balcarce, 2011, p. 129.

<sup>848</sup> Juventino Pineda Enríquez, *Op. Cit.*, p. 32.

<sup>849</sup> Lamberto Popoca y Palacios, *Op. Cit.*, p. 55.

asaltos. El primero, como lugar de paso en el camino real entre Acapulco y Cuernavaca, estando cerca de Taxco también, como apuntaría Miguel Salinas en 1917:

Un tramo de camino real de México a Acapulco —el comprendido entre Cuernavaca e Iguala— y los muchos caminos vecinales que entroncan con él, fueron seguramente teatro de los robos de Agustín Lorenzo. Las selectas mercaderías asiáticas venidas en la Nao de China, las barras de plata sacadas de Taxco y el dinero efectivo que semanariamente se enviaba a los ingenios para sus rayas, eran el blanco de los audaces ataques del salteador.<sup>850</sup>

Mientras que Olin-tepec, era también un lugar de paso de la plata extraída de las minas de Huautla que tomaba rumbo hacia el mortero de Mapaztlán, que como se recordará, el custodio —en vísperas de la guerra de Independencia— era el héroe regional Francisco Ayala que se ostentaba como jefe de la Acordada. Dicho lugar era donde había un mortero donde se amalgamaban los metales llegados de las minas, siendo el mismo espacio que se convirtió en Villa de Ayala.<sup>851</sup> En correspondencia con ello, de acuerdo a Lucino Luna, a principios del siglo XX, Agustín Lorenzo se aparecía a personas nativas en Ayala, haciéndoles ver un barril con monedas de oro y plata pero al entrar al lugar señalado por el bandido se encontraban con una serpiente enroscada.<sup>852</sup> Razón por la cual, a Agustín Lorenzo se relacionó con los Plateados, puesto que durante los años posteriores a su existencia, explica Carlos Barreto, “el término plateado incluso llegó a usarse en la región para referirse a cualquiera que pudiera ser identificado como un bandido”.<sup>853</sup> La plata, guardó vinculación con el pensamiento mesoamericano pues era un símbolo del agua, y estaba asociada con la idea de riqueza en las comunidades, pero también de la abundancia.<sup>854</sup>

De igual forma, en su calidad de “aire” o “Dueño del lugar”, era susceptible de recibir ofrenda-ritual, al igual que en el caso de las representaciones como el Reto al Tepozteco o las danzas-drama de los *tecuanes* y vaqueros a finales del siglo XIX, se consolidó en diversos pueblos una representación que cumplirá la misma función: la loa a Agustín Lorenzo. La loa, explica Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, “es una representación de teatral,

---

<sup>850</sup> Miguel Salinas *Op. Cit.*, p. 116.

<sup>851</sup> Amador Espejo Barrera, *Op. Cit.*, pp. 85-86.

<sup>852</sup> Lucino Luna Domínguez, *Op. Cit.*, p. 40.

<sup>853</sup> Carlos Barreto Zamudio, *Rebeldes...Op. Cit.*, p. 152.

<sup>854</sup> Baruc Martínez Díaz, *In Atl, In Tepetl...Op. Cit.*, p. 239.

en la que los parlamentos se encuentran versificados (...). El hecho mismo de recibir el nombre de 'loa' como las obras dramáticas medievales muestra su vinculación a las representaciones antiguas de los pueblos".<sup>855</sup> Mientras que, Jorge Escamilla explica que, "para finales del siglo XVIII, las loas de Hispanoamérica hacen referencia a los problemas políticos internos, especialmente a los generados por los núcleos criollos e indígenas de la población, de carácter contestatario o sedicioso".<sup>856</sup> Elemento que se reflejó en la figura de Agustín Lorenzo y en la loa en su honor, ya que el personaje es un bandido que se rebela al ver las condiciones que los hacendados-españoles mantienen en contra de los "pueblos indígenas", saqueando las riquezas y aprovechando la fertilidad de la tierra para su beneficio particular.<sup>857</sup> Lo anterior lo podemos observar en la loa en su versión de Puente de Ixtla:

Y vámonos para la montaña / Deje esas leyes de España / Deje ese gobierno español / Que estando fuera de aquí / Con él me he de vengar yo".<sup>858</sup> Mientras que en la versión de Tepalcingo -Jumiltepec, en el que el propio Agustín Lorenzo advierte, "Esa gente renegada/que abunda en este país, / miserias llevan y traen / haciendo papel de burros, / pero yo les aseguro / que mientras viva Agustín Lorenzo / ha de dar con ellos fin / a costa de su dinero...."<sup>859</sup>

La loa llegó tempranamente a la región debido a que "fue practicada en general por todas las órdenes religiosas y adecuado a sus propias circunstancias, integrando al mismo tiempo los temas clásicos europeos y los mitos indígenas en contante surgimiento".<sup>860</sup> El teatro evangelizador como herramienta para cristianizar a los pueblos, llegó desde muy temprano y se reelaboró en un proceso de subordinación. Fernando Horcasitas plantea que en la región oriente del actual estado de Morelos y nororiental del actual estado de México los religiosos mostraron como realizar la representación de Semana Santa; el autor denominó:

---

<sup>855</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes...Op. Cit.*, p. 231.

<sup>856</sup> Jorge Escamilla Udave, "Religiosidad Popular y teatro indígena en el centro de Veracruz", en Johanna Broda (coordinadora,) *Religiosidad...Op. Cit.*, p. 56.

<sup>857</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes...Op. Cit.*, p. 236.

<sup>858</sup> Loa a Agustín Lorenzo, versión Puente de Ixtla, Archivo Particular de Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, p. 1. Agradezco al Dr. Víctor Hugo Sánchez el facilitarme el mecanografiado de los diálogos que recopiló en las comunidades morelenses que le facilitaron las versiones que denominó Tepalcingo-Jumiltepec, Puente de Ixtla y Tetelpa.

<sup>859</sup> Loa a Agustín Lorenzo, versión Tepalcingo-Jumiltepec, Archivo Particular de Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, p. 3.

<sup>860</sup> Jorge Escamilla Udave, *Op. Cit.*, p. 56.

“el Ciclo de la Pasión”, debido a que, se llevaba a cabo la personificación de la Pasión de Cristo, obras que se consolidaron aproximadamente entre 1768 y 1769, los lugares que son registrados son Ozumba, Amecameca, Yecapixtla, Cuautla-Amilpas, Yautepec.<sup>861</sup> Mientras que Louise M. Burkhart, complementa diciendo que también se podría considerar a Tepalcingo y Axochiapan como parte de ese mismo corredor evangelizador, dado que, contaban con representaciones que datan de la misma época.<sup>862</sup> Elemento significativo, ya que refirma nuevamente la región devocional con el caso de la Virgen del Volcán.

Los esfuerzos de los eclesiásticos para evangelizar fueron complementados por las reinterpretaciones que los pueblos hicieron de los preceptos aprendidos, por ejemplo, en la Pasión de Tepalcingo, se representaban personajes como La Virgen María, con un carácter abnegado y terco, buscando evitar a toda costa el sacrificio de Jesús o Judas Iscariote, como un rol más reflexivo, tirado de un lado por sus sentimientos nobles y por otro por sus necesidades materiales.<sup>863</sup> Coincidimos con Louise M. Burkhart, cuando manifiesta que debió haber habido múltiples representaciones en circulación, de los cuales hubo redactores en diferentes comunidades, los cuales seleccionaron escenas para sus propias actuaciones locales o agregaron escenas de su invención, tal vez después de ver u obtener copias escritas de lo que otros pueblos realizaron.<sup>864</sup> Lo que da pie a pensar que las representaciones en los atrios de las iglesias y otros espacios se difundieron también a través del intercambio comercial y ritual, tal como sucedió precisamente con la loa a Agustín Lorenzo. El profesor Miguel Salinas quien llevaba cerca de treinta años de residir en el estado de Morelos, señalaba en 1917: “En todas las poblaciones de Morelos y en las de la parte septentrional de Guerrero, se conserva por tradición las hazañas –o más bien fechorías- de un célebre ladrón y famoso salteador llamado Agustín Lorenzo”, subrayando que le tocó presenciar en 1879 la representación “reto” o “loa”, en un barrio de Tlaltizapán, una de las muchas que se realizaban en la región.<sup>865</sup>

---

<sup>861</sup> Fernando Horcasitas, *Teatro Náhuatl. Épocas novohispana y moderna. Tomo I*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Prólogo de Miguel León-Portilla, Segunda edición, 2004, pp. 521-526.

<sup>862</sup> Louise M. Burkhart, “Pageantry, passion and punishment”, in Barry D. Sell and, Louise M. Burkhart, *Nahuatl Theater. Volume 4. Nahua christianity in performance*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2009, pp. 13-20.

<sup>863</sup> Fernando Horcasitas, *Teatro...Tomo I, Op. Cit.*, pp. 405-406.

<sup>864</sup> Louise M. Burkhart, *Op. Cit.*, p. 19.

<sup>865</sup> Miguel Salinas, *Op. Cit.*, p. 116.

La temática de la obra, ambientada en el periodo de la guerra de Independencia, giraba en torno a la vida del bandido Agustín Lorenzo, el proceso en el que se convierte en rebelde tras la muerte de su papá Damián fusilado por los realistas, en consecuencia, nace su sentimiento patriota, convirtiéndose en bandido que roba a los hacendados para de esta forma, reivindicar a la patria, siendo apoyado por el Diablo a través de la vía del pacto, convirtiéndose en un “empautado”, por lo que al recibir esos “dones”, se convierte en el azote de los “extranjeros”.<sup>866</sup> La loa a Agustín Lorenzo, en sus diversas variantes, es una representación que entremezclaba la religiosidad y elementos del liberalismo, ambos en su aspecto popular, es decir, entendidos desde la perspectiva misma de los pueblos que los interpretaron, actualizaron y reorientaron correspondiendo a las necesidades particulares de su contexto. En Tetelpa, por ejemplo, la representación tomaba en cuenta el aspecto del “ampautamiento”, recibiendo sus “dones” de tres dragones –posiblemente en referencia a las Culebras de agua- representantes del Diablo: Mitractón, Adenay y Adonay.<sup>867</sup> Poderes que el bandido usará para combatir a los españoles que han lastimado a la patria y defender la republica indiana, conceptos emanados del liberalismo popular:

EXPLICACIÓN: Se sienta. En el lugar de honor está Agustín Lorenzo acompañado de la primera dama; a su derecha se colocan Adonay y la segunda dama; en seguida, Mitractón y la cuarta dama; A su izquierda de Agustín Lorenzo, se colocan Adenay y la tercera dama. Habrá pieza de música y al terminar principian los brindis. / ADONAY: Brindo con gran placer, con regocijo y esmero; QUE VIVA AGUSTÍN LORENZO Y EL ESTADO DE MORELOS. / DAMA 1: Brindo por la reunión, con regocijo y agrado, QUE VIVA AGUSTÍN LORENZO Y TODOS LOS MEXICANOS. / MITRACTON: Brindo por los presentes, con mucha solemnidad, QUE VIVA NUESTRA AMADA PATRIA Y VIVA LA LIBERTAD. / DAMA 3: Brindo con gran placer, con una dama ingeniada, QUE VIVA AGUSTIN LORENZO Y LA REPÚBLICA INDIANA.<sup>868</sup>

En este punto podemos apuntar que la representación manifestaba dos tipos de conocimientos que requerían un nivel de profundidad, por un lado, es evidente, como se explicó, que se tenían conocimientos sobre teología y/o demología, dado que dos de los

---

<sup>866</sup> Véase Loa a Agustín Lorenzo, versión Tetelpa, Archivo Particular de Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, pp. 1-69; Loa a Agustín Lorenzo versión Puente de Ixtla, *Cit.*, pp. 1-64.; Loa a Agustín Lorenzo versión Tepalcingo-Jumiltepec, *Cit.*, pp. 1-58.

<sup>867</sup> Loa a Agustín Lorenzo versión Tetelpa, *Cit.*, pp. 4-8.

<sup>868</sup> *Ibid.*, p. 8.

nombres que aparecen en la loa, corresponde a los “espíritus superiores”, que eran “representantes de la luz”, de acuerdo con el citado *Libro de San Cipriano*, los personajes eran:

El primero de todos es Adonay, llamado Ángel de Luz, que recibe directamente del Ser Supremo las órdenes que ha de transmitir a los demás. A su inmediato servicio y con idéntica potestad, hay otros dos, cuyos nombres son Eloin y Jehovam, que tienen la misión de hacer cumplir los mandatos que Adonay recibe y que ellos transmiten a su vez a los espíritus encargados de su ejecución. Luego siguen en jerarquía Mitratón, Azrael, Astroschio, Eloy, Milech, Ariel y Zenaoth, que también tienen a sus órdenes otros muchos espíritus que les rinden gran obediencia absoluta.<sup>869</sup>

Además, como se advirtió Mitratón, junto a Eloim, Jehovan, tomaban parte en ritual de la conjuración de granizo en Europa durante la Edad Media, que no sólo consistía en representar cruces a los cuatro rumbos y rezar invocando a las tres potencias, debido a que, después: “Dicho esto se tomará el cuchillo de mango blanco y se harán con él cuatro cruces en el aire como si se cortara de arriba abajo y de izquierda a derecha”.<sup>870</sup> Actividad que encaja con el papel de los graniceros, pues una de las formas que tenían para desviar las tempestades “era colocarse hacia donde se veían las formaciones de nubes negras cilíndricas, las que eran consideradas *ehcacuatl*, y, viéndolas de frente el *atero* [granicero], portando en su mano una rama de ahuejote o su hoz, se dirigía a ella y hacia movimientos como si las estuviera cortando. Entonces se decía que el ritualista peleaba contra las Culebras de agua, y cuando lograba herirlas, éstas se alejaban”.<sup>871</sup> Por consiguiente, inferimos que la loa a Agustín Lorenzo, tenía como intención, ser un ritual de “mantenimientos”, para evitar que cayera el granizo sobre la milpa y mantener a raya a los “aires”, una vez más, representados en las caracterizaciones comunitarias al interior de los pueblos.

Por otro lado, es notable igualmente, que los dragones mantuvieran un el lenguaje liberal decimonónico, pues las comunidades surianas, se apropiaron del vocabulario y lo reinterpretaron para manifestar su orientación autonómica, con la idea del municipio libre.

---

<sup>869</sup> *El libro de San Cipriano...Op. Cit.*, p. 62.

<sup>870</sup> *Ibíd.*, p. 87.

<sup>871</sup> Baruc Martínez Díaz, *In Atl, In Tepetl...Op. Cit.*, p. 227.



El liberalismo como práctica política fue fomentado desde la implementación de las Reformas Borbónicas y paulatinamente adaptado a las necesidades de los grupos populares que lo recibieron, en un proceso que guardó paralelismo con el cristianismo impuesto y readaptado a la cosmovisión de las comunidades que lo practicaron a su manera. Entonces, adoptar el discurso y prácticas del dominador para cambiarlo a un contexto más apegado a los grupos subordinados es el factor de la resistencia cultural. Coincidimos con Peter Guardino cuando asienta que “en algunas regiones los subordinados aprendían a usar muchos de los nuevos discursos y argumentos que fueron introducidos a partir de finales del siglo XVIII”.<sup>872</sup> Por eso, desde las vísperas de la independencia los términos de ciudadano (equiparable a la de vecino), nación o patria (equiparable a tierras, montes y aguas) se irán adecuando paulatinamente al vocabulario habitual de los pueblos, en función de poner de manifiesto sus objetivos; territorio y autonomía. En este caso representado por la república indiana, que a decir de Catherine Héau, era un concepto que,

Suena como un eco lejano de la antigua autonomía de las ‘repúblicas de indios’ de la época colonial asentadas en sus tierras comunales –y que quizás por eso mismo sirvió para lograr la adhesión de las huestes del sur a la ideología liberal-, connota ahora la revalorización de la ‘raza’ indígena y el resurgimiento del orgullo étnico frente al ‘español’ opresor reencarnado en los hacendados y su protector: Porfirio Díaz.<sup>873</sup>

Según la propuesta de la autora, y siguiendo lo planteado por Florencia Mallon, la participación activa de los pueblos del Sur y sus Guardias Nacionales en los grandes acontecimientos de México del bando de Juan Álvarez, particularmente en la Revolución de Ayutla las comunidades surianas, tomaron términos propios de la orientación política a la que apoyaron, entonces, adoptaron el lenguaje por las élites liberales.<sup>874</sup> El papel de Juan Álvarez en la región morelense durante la primera mitad del siglo XIX, fue fundamental en la manera en que los pueblos se involucraron en el ámbito nacional y sus discursos

---

<sup>872</sup> Peter Guardino, *El tiempo...*, *Op. Cit.*, p. 16.

<sup>873</sup> Catherine Héau, “*Cultura popular...*”, *Op. Cit.*, p. 88. Por su parte, Víctor Hugo Sánchez lo define como: “Un resultado de ese sincretismo político es la idea de la República Indiana, que aparece en textos como la *Loa a Agustín Lorenzo* y en corridos. Un espacio del imaginario popular de los pueblos de Morelos en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX, es dicha república, una construcción utópica cuya idea está formada con recuerdos de la República de Indios, jirones de ideas liberales, de la historia nacional positivista repetida en poemas patrióticos, además de discursos de maestros pueblerinos y la misma enseñanza en las escuelas rurales”. Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes...**Op. Cit.*, p. 242.

<sup>874</sup> Florencia Mallon, *Campesino y nación...**Op. Cit.*, p. 326.

permearon en la manera en que los pueblos se percibieron posteriormente.<sup>875</sup> Por ejemplo el líder regional expresaba en 1856:

Los hacendados, su mayoría y sus dependientes comercian y enriquecen con el mísero sudor del infeliz labriego: los enganchan como esclavos, y deudas hay que pasan hasta la octava generación creciendo siempre la suma y el trabajo personal del desgraciado, y menguando, la razón, la justicia y la recompensa de tantos afanes, tantas lágrimas y fatigas tantas. La expropiación y el ultraje es que barómetro que aumenta y jamás disminuye la insaciable codicia de algunos hacendados; porque ellos lentamente se posesionan, ya de los terrenos de particulares; ya de los ejidos o de los de comunidad, cuando existían éstos; y luego con descaro más inaudito alegar propiedad sin presentar un título legal de adjudicación, motivo bastante para que los pueblos clamen justicia, protección, amparo; pero sordos los tribunales a sus clamores y a sus pedidos, el desprecio, la persuasión y el encarcelamiento es lo que se da en premio a los que reclaman suyo.<sup>876</sup>

Continuando con lo presentado por Catherine Héau, al resaltar la revalorización de la idea de “raza” indígena, siendo manifiesta una especie de “racismo al revés”, es decir, desde la perspectiva de los pueblos; los españoles, hacendados, capataces, curas, gente ajena a las comunidades y políticos encumbrados con la riqueza eran la gente bárbara que robaba a la “nación”, en referencia al territorio que les era despojado.<sup>877</sup> Por lo que el rechazo, surge como respuesta al racismo implementado por las élites nacionales, tanto liberales como conservadores que gobernaban con una óptica eurocentrista dictada por la doctrina de la razón, que tuvo como piedra angular el modelo francés, sin que se comprendieran las diversas realidades de los pueblos. Ejemplo de ese racismo de las élites decimonónicas fue manifestado por el hacendado Francisco Pimentel,

¿Qué analogía existe en México entre el blanco y el indio? El primero habla castellano y francés; el segundo tiene más de cien idiomas diferentes en que da a conocer sus ideas. El blanco es católico, o indiferente; el indio es idolatra. El blanco es propietario; el indio proletario. El blanco es rico; el indio, pobre, miserable. Los descendientes de los españoles están al alcance de todos los conocimientos del siglo, y de todos los descubrimientos

---

<sup>875</sup> Véase Carlos Barreto Zamudio, *Rebeldes...Op. Cit.*, p. 87-103.

<sup>876</sup> Juan Álvarez. *Manifiesto del ciudadano Juan Álvarez a los pueblos cultos de Europa y América, 1856*, Cuernavaca, Instituto Estatal de Documentación de Morelos, Cuadernos Históricos Morelenses, 1996.p. 28.

<sup>877</sup> Catherine Héau Lambert, “Corridos...”, *Op. Cit.*, p. 161.

científicos; el indio todo lo ignora. El blanco viste conforme a los figurines de París y usa las más ricas telas; el indio anda casi desnudo. El blanco vive en las ciudades en magnificas casas; el indio está aislado en los campos, y su habitación son miserables chozas.<sup>878</sup>

De esta forma, el diálogo de la loa de Agustín Lorenzo en su versión de Tepalcingo-Jumiltepec, el bandido apuntaba, “Pues a ellos mis defensores, / no merecen ni perdón / estos que a nuestra Nación / no son más que salteadores”.<sup>879</sup> Ese “racismo al revés” se manifestó en la memoria de los pueblos a finales del siglo XIX y hasta el inicio de la revolución zapatista en corridos, loas y representaciones como las danzas en las que aparecen los hacendados y sus trabajadores, mostrando el descontento con las condiciones prevalecientes en la estructura social de la región.

En capítulos anteriores se ha hecho mención que en la danza del chinelo, los *tecuanes*, vaqueros e inclusive la personalización de los “Dueños” eran un reflejo de la estructura social, con una jerarquía que daba sentido a la realidad, pero que principalmente en los rituales aparecían los hacendados explotadores, como objeto de mofa, y la loa a Agustín Lorenzo no es la excepción. Nuevamente coincidimos con Christoph Wulf cuando expone, “los rituales contienen dos elementos irreductibles el uno al otro, *la visión del mundo*, esto es los aspectos cognitivos y existenciales de una cultura, y sus condiciones para la acción. [...] Los símbolos y acciones rituales proporcionan una imagen de las situaciones sociales y transmiten al mismo tiempo un impulso hacia la acción. En los sistemas simbólicos de una cultura se desarrollan experiencias que tienen efecto sobre la acción ritual”.<sup>880</sup> En este sentido, se iban resaltando las causas, motivaciones y razón de ser del zapatismo.

Agustín [Lorenzo]: / Señores en presencia del señor madera, Marcelo / Santeyan y usted señor González Tierradentro, y en / Presencia de los habitantes de este pueblo, tengo el / Honor de manifestar a todos, cual es mi opinión para / Con el extranjero. / Señores ha llegado el momento de unirnos / Y hacer causa común para la nación / Y nos libramos del yugo español / Y he pensado que la independencia de México / Es una grande necesidad para el país / Ya no es tiempo de dormir libres para pelear / Y valor para morir, y así no admito respuesta: / Debéis de pensarlo primero hasta de aquí a seis meses / Voy a participarles mi

---

<sup>878</sup> Francisco Pimentel, *Op. Cit.*, p. 134

<sup>879</sup> Loa a Agustín Lorenzo versión Tepalcingo-Jumiltepec, *Cit.*, p. 26.

<sup>880</sup> Christoph Wulf, *Op. Cit.*, p. 227.

plan a otros pueblos / Y así mis fieles vasallos y los habitantes / Del mismo pueblo haber [sic] que me resuelven de esto.<sup>881</sup>

Para finales del siglo XIX, se sabe que la loa a Agustín Lorenzo se escenificó en diversos poblados morelenses y más allá de su territorio, por ejemplo: Anenecuilco, Tlaltizapán, Achichipico, Galeana, Puente de Ixtla, Tepalcingo, Yautepec, Tetelpa, Jumiltepec, Panchimalco; además de Huejotzingo (Puebla) e Iguala (Guerrero).<sup>882</sup> En Anenecuilco por ejemplo, su realización prácticamente se perdió y fue retomada después de la Revolución para ofrendar a Emiliano Zapata (que le gustaba vestir como los Plateados), ¿quizá por considerarlo un ser de igual naturaleza que Agustín Lorenzo? No obstante, el bandido, es parte de esa lucha que las comunidades surianas realizaron por la posesión del espacio y la autoorganización planteada en el Plan de Ayala, además Emiliano Zapata también recibió el mote de “bandido” por sus detractores.<sup>883</sup>

La obra se representaba en las fiestas patronales, en espacios abiertos, como los atrios de los conventos e iglesias, en el campo cerca del pueblo, participaban hombres a caballo y muchos actores, hombres y mujeres. Había una persona encargada de montarla a la que se le denominaba el “maestro”, mismos que guardaba con mucho recelo, el cuaderno en donde había sido escrita, los libretos eran considerados papeles sagrados y difícilmente permitían que alguien los tocara; puesto que existía el riesgo de sufrir un mal, porque Agustín Lorenzo era un “empautado”, un enviado del Diablo a veces siendo la misma

---

<sup>881</sup> Loa a Agustín Lorenzo versión Puente de Ixtla, *Cit.*, p. 61.

<sup>882</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *Agustín Lorenzo...Op. Cit.*, pp. 10-11; Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *De rebeldes...Op. Cit.*, p. 230.

<sup>883</sup> Berenice Granados recogió un algunos de testimonios que otorgan a Emiliano Zapata las mismas facultades que a Agustín Lorenzo, por lo que se puede considerar una nueva actualización de los mitos, comenzando con la idea de que ninguno de los dos personajes muere, siendo “empautados” simplemente desaparecen, no obstante, se manifiestan temporalmente, como en el relato expresado por Antonio Soriano y su esposa, “Dicen que él venía porque según dejó un tesoro enterrado, que después vino a sacar, asegún. Pero disfrazado, pues. Tons, ya había unos puntos donde sacaba. [...] De lo que robaba, pues asaltaba. Entonces enterró hasta plata, oro”. Otro relato es otorgado por Esteban Soriano (hermano de Antonio) que explica, “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”. Un tercer testimonio es narrado por el citado 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”. Berenice Granados Vázquez, *Emiliano Zapata...Op. Cit.*, pp. 296 y 319-320.

representación del Maligno, muy posiblemente guardando íntima correlación con las muertes ocurridas durante las representaciones.<sup>884</sup>

No se puede perder de vista y precisamente, es que si bien, la loa de Agustín Lorenzo tenía tintes de una modernidad liberal (popular), es en esencia una representación que evocaba la religiosidad de los pueblos que la presentaban, por ello, la maldad del Diablo y su búsqueda de almas; de acuerdo a la noción del mal y su relación con Agustín Lorenzo, en algunas comunidades se le atribuía tomar el alma de algún tipo de persona que tuviera presencia en la realización de la loa ya fuera como actor o como espectador, que a través de una acción accidentada perdía la vida ¿quizá una ofrenda de sangre? Como se recordaba en Puente de Ixtla. Cuando en una ocasión los actores fueron invitados a presentar la obra en San Gabriel Las Palmas, al momento de realizarse la escena denominada la relación, en que se fusilaba al padre de Agustín Lorenzo, el actor se derrumbó, misteriosamente, muerto.<sup>885</sup> Así, las diversas variantes de la loa mantenían entre sus personajes a actores sociales que estaban presentes en la estructura social regional, en el que aparecen los famosos bandidos, militares, arrieros, e indios.

Al igual que en el caso del Reto al Tepozteco, que fue fomentado por las élites locales o “gente de razón”, implicó el conocimiento de su pasado, promovido por la educación y la formalización de pequeñas escuelas que si bien, mantenían un bajo porcentaje de aprobación en las localidades morelenses, si marcaron una pauta importante debido a que los maestros formados mantenían raigambre local. Destacó por ejemplo, el citado Mónico Ayala y posteriormente Otilio Montaña, por lo que esos conocimientos se vieron reflejados en las representaciones donde aparecían personajes como los soldados del ejército imperial, con sus respectivos grados, seguramente influenciados también por la presencia de la Guardia Nacional.<sup>886</sup> Por ejemplo, en la loa que se efectuaba en Tepalcingo y Jumiltepec,

---

<sup>884</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, *Agustín Lorenzo...Op. Cit.*, p. 11.

<sup>885</sup> *Ibid.* p. 233

<sup>886</sup> Sobre el proceso de educación en Anenecuilco desde 1870 y sus implicaciones en la vida comunitaria, la asimilación de conceptos que implicaban una visión nacional del territorio y conceptos propios de la modernidad porfirista, véase, Gabriela Pellegrino Soares, “Mediadores y participación política de poblaciones indígenas en México y Argentina, siglo XIX: Perspectivas comparadas”, en Ingrid de Jong y Antonio Escobar Ohmstede (coordinadores y editores), México, *Las poblaciones indígenas en la conformación de las naciones y los Estados en América Latina decimonónica*, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/CIESAS, 2016, pp. 356-367.

aparecen los siguientes personajes: de Los Plateados: Agustín Lorenzo, González Tierradentro, Madera, Santillán; de Los Soldados del Ejército Imperial: Coronel, Capitán, Sargento, Cabo, Chávez, Salgado, Torres, Castañeda; Primer Arriero y Segundo Arriero, El Guacalero o Indio, dos Olleros, el primero Chelo y el segundo Goyo (que arrean un burro).<sup>887</sup> Mientras que en las versiones de Tetelpa y Puente de Ixtla se agregan los emisarios del Diablo, Mittractón, Adenay y Adonay, dándole a la obra la relación con las entidades anímicas, quienes le otorgan sus facultades o poderes a Agustín Lorenzo, mediante el pacto, el bandido, buscará la reivindicación de la raza india en oposición a los españoles ladrones que despojan a los pueblos de su bien máspreciado, sus tierras.

En un proceso paralelo, en Huejotzingo, actual estado de Puebla, alrededor de 1869 y 1876, el carnaval sufrió una actualización y con la memoria fresca de la Intervención Francesa, particularmente de la batalla del cinco de mayo, ésta se comenzó a personificar de una manera teatral. En ella un pequeño grupo realizaba la representación del rapto y boda que el bandido Agustín Lorenzo realizó con la hija del corregidor de la localidad.<sup>888</sup> De igual forma, retomó una de las variantes de Huejotzingo, en donde se encuentra de inmediato su relación con el mundo mesoamericano. Se cita un fragmento de la narración publicada por Rafael García Granados y Luis MacGregor, publicada en 1934:

Hace muchos años existió una temible cuadrilla de siete bandidos que capitaneaba un individuo, declarado fuera de la ley, que lleva por nombre Agustín Lorenzo. Los demás se llamaron “Tierra Adentro”, segundo del grupo, “El Tocotén”, “El Pato”, “El Gachupín”, “El Cuervo” y, por último, “El meco”, que era el hombre de las confianzas de Agustín y el que desempeñaba los más difíciles y atrevidos encargos. Tenían sus madrigueras en las arrugas que forman las estribaciones de la Sierra Nevada y, con frecuencia, se escondían en unas cuevas que se encuentran en el Cerro Gordo, entre el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl.<sup>889</sup>

Es significativo que el número de bandidos sea siete, tal como el mito de los pueblos nahuas prehispánicos sobre *Chicomoztoc*, traducido literalmente como el “lugar de la siete

---

<sup>887</sup> Loa a Agustín Lorenzo versión Tepalcingo-Jumiltepec, *Cit.*, p. 1.

<sup>888</sup> Joel Dávila Gutiérrez, Francisco Serrano Osorio y Alma Yolanda Castillo Rojas, *Guerra al pie de los Volcanes. El Carnaval de Huejotzingo*, Puebla, ICSyH-BUAP, 1996, pp. 117-133. Es un mito que en la región que se contaba por lo menos desde principios del siglo XIX, dado el cargo que ostenta el padre de la raptada.

<sup>889</sup> *Ibid.*, p. 119; Véase Luis Leal “The Legend of Agustín Lorenzo”, in *Western Folklore*, Vol. 24, No. 3, July, 1965, pp. 177-183.

cuevas”, considero puede ser una referencia al mismo, y cada asaltante representa cada una de las cuevas usadas como guaridas, inclusive, los “nombres”, están relacionados con los “Dueños”; el propio Agustín Lorenzo, el “Gachupín” y el “Meco” (negro), todos son sinónimos del Diablo: “El Tierra Dentro”, más allá de significar la tierra alejada de la cosa, se interpreta como la mundo debajo de la tierra, es decir, el inframundo o *Tlalocan*; por otro lado, “El Pato” y “El Cuervo” son aves, que por su naturaleza están asociadas a los “aires”,<sup>890</sup> quedando pendiente solamente “El Tocatén”, que no se pudo relacionar con alguna entidad anímica, sin embargo, es claro que los otros seis están claramente en relación con los “Dueños” del lugar, sobre todo si tenemos en cuenta que a poca distancia se encuentra la ciudad prehispánica de Cholula dedicada a *Quetzalcóatl*, advocación de *Ehécatl*.

Otro paralelismo es que ambas localidades tienen como santo patrono a San Miguel, es posible que el punto que implicó la elección de tal santo haya sido precisamente la posible “presencia” del Maligno, como se recuerda en Anenecuilco al estarse edificando la que se convertiría la iglesia a principios del siglo XVII, “para ahuyentar al Demonio, que había sentado sus reales en la región entronizaron al Arcángel San Miguel y al pueblo le pusieron San Miguel Anenecuilco. El príncipe de las milicias celestiales que combate siempre en los cielos y en la tierra, contra el Ángel caído que no pierde ocasión para tentar a los hombres”.<sup>891</sup> Desde entonces en Anenecuilco se le rinde culto al Arcángel.<sup>892</sup> Además, el intercambio comercial entre el valle de Amilpas, particularmente de Cuautla, con Chalco y Puebla es un factor que permite remarcar que las rutas comerciales no solo servían para el intercambio económico, sino también para el intercambio ritual de mitos y narraciones que

---

<sup>890</sup> Félix Báez Jorge, “Los ladinos y el Diablo (Reinterpretaciones de la noción del Mal en contextos interétnicos”, en *La palabra y el hombre*, No. 109, enero-marzo, 1999, p. 28; Gabriel Espinoza Pineda “*Animales...*”, *Op. Cit.*, pp. 46-51; Gabriel Espinoza Pineda. “*La fauna...*” *Op. Cit.*, p. 259-260..

<sup>891</sup> Eulalio Aguilar, *Op. Cit.*, p. 17.

<sup>892</sup> Recordemos que Ramsés Hernández y Margarita Loera han argumentado acertadamente que la estructura arquitectónica de las iglesias pudo interpretarse como la imagen de un cerro; en el interior como espacio sagrado donde se legitiman las creencias locales, donde al entrar al templo sería la entrada de la cueva, coincidimos con ello, el pueblo de Anenecuilco recibe dos ramales del río Cuautla que lo atraviesan uno de ellos muy cercano a la iglesia de San Miguel, espacios donde también se encuentran una serie de ojos de agua que forman remolinos que le dan su nombre en náhuatl, como también advirtió Cecilio Robelo. Véase Sotelo Inclán, *Raíz...Op. Cit.*, p. 172.

permitieron crear un imaginario y una identidad regional.<sup>893</sup> Por lo tanto, las diversas variantes sobre la vida, nacimiento y no muerte de Agustín Lorenzo son parte esencial de la identidad del Sur de la región. Exteriorizando de esta forma, la resistencia cultural, que se exteriorizará de manera directa en 1911, cuando la irrupción zapatista, según la definió Francisco Pineda, puso en juego todo el capital simbólico de la vida en comunidad de los pueblos contra el despojo que continuaban realizando las haciendas.<sup>894</sup>

Años después de la Revolución, la figura del bandolero representado por Agustín Lorenzo, fue retomada como un irruptor de la dominación, ya que “robaba a los ricos, para dar a los pobres”, se verá reflejada también en Emiliano Zapata, al que desde asumir el liderazgo del Ejército Libertador del Sur, los pobladores de la región le atribuyeron ser un “empautado” o que representa al Diablo. Con esto queremos señalar que los mitos entretejen la historia con la cosmovisión, los pueblos echan mano de hechos tangibles e intangibles para reactualizarse y generar mecanismos de resistencia contra el dominador, el papel de ambos personajes como reivindicadores de los pueblos campesinos, entonces, la utilidad del mito en un contexto de subordinación, mantiene “otra finalidad [que] consistía en emplear las tradiciones legendarias para fundamentar reivindicaciones contra los blancos - reivindicaciones territoriales, políticas y otras-”.<sup>895</sup>

---

<sup>893</sup> Sobre la relación Cuernavaca-Cuautla con Chalco y Huejotzingo-Tochimilco desde el siglo XVI, véase Tomás Jalpa Flores, *Tierra y sociedad...Op. Cit.*, pp. 23-25.

<sup>894</sup> Francisco Pineda Gómez, *Francisco Pineda Gómez, La irrupción zapatista, 1911*, México, Ediciones Era, primera reimpresión, 2014, pp. 57-79.

<sup>895</sup> Claude Lévi-Strauss, *Mito y significado*, España, Alianza Editorial, Tercera edición, traducción de Héctor Arruabarrena, 2012, p. 70.



## Epílogo

A partir de lo planteado a lo largo de este trabajo, podemos concluir que en la región morelense a finales del siglo XIX y principios del XX, la sociabilidad y la vida cotidiana estaba menguada por la cosmovisión de tradición mesoamericana, misma que sufrió un proceso de adaptación y ajuste en correspondencia con el contexto en su proceso de dominación y despojo de los pueblos, manifestándose la resistencia cultural en referencia a la posesión del territorio y autonomía relativa para la toma de decisiones al interior de las comunidades. Las representaciones de sacralidad sobre las tierras, montes y aguas es una constante en la historia de larga duración que tiene sus reminiscencias en la figura de los *altépeme* prehispánicos convertidos en pueblos. Por ello la territorialidad se manifestó en diversas fuentes, en distintos momentos del devenir histórico. Ejemplo de ello, fue descrito por Jacinto de la Serna que en 1656, señaló tajantemente: “Tenían estos miserables indios particulares, y señalados lugares de sus idolatrías, y á quienes daban, y atribuían deidad, como a los Serros [*sic*], á los Montes, á las Aguas, y Lagunas, [...]”.<sup>896</sup> Elementos que también fueron enmarcados por el documento más importante del zapatismo: el Plan de Ayala, rector de su lucha, y que fue escrito con la intención de que las personas ajenas a la región comprendieran los motivos de su rebelión después de ser tachados de bandidos y salvajes. El apartado número seis expone claramente: “Como parte adicional de Plan que invocamos hacemos constar: que los terrenos, montes y aguas que hayan usurpado los hacendados, científicos o caciques á la sombra de la tiranía y de la justicia venal entrarán en posesión de estos inmuebles desde luego, los pueblos [...]”.<sup>897</sup>

La posesión del territorio era fundamental para la reproducción de la vida cotidiana de los pueblos, el despojo que realizaron las haciendas desde el periodo colonial, no solo involucraba la pérdida de los medios de subsistencia, sino que también llevaba consigo la merma de su reproducción social y cultural. Anteriormente señalamos que “la Revolución del Sur fue la experiencia acumulada de por lo menos 150 años de tumultos, revueltas, rebeliones y resistencia cultural, que los pueblos surianos pusieron de manifiesto,

---

<sup>896</sup> Jacinto de la Serna, *Op. Cit.*, p. 299.

<sup>897</sup> Plan de Ayala, *El Diario del Hogar*, 15 de diciembre de 1911.

organizados disputando lo más preciado; la autonomía y el territorio sagrado”.<sup>898</sup> El cultivo del maíz era el eje rector de la cosmovisión mesoamericana que a su vez, era la base de la organización al interior de las comunidades que a través de las fiestas y rituales consolidaban una organización social que, en consecuencia, era el baluarte de su autonomía. Un proceso observado por Pierre Vilar cuando suscribió que la permanencia de diversas prácticas culturales, desempeñan un papel importante en los grupos étnicos, formando parte de las estructuras mentales de larga duración, observación que también hizo Fernand Braudel.<sup>899</sup> En este sentido, coincidimos completamente con Francisco Pineda cuando apunta que:

En la historia de larga duración, el cultivo del maíz ha operado como eje de la autoorganización 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. El autoabastecimiento de los bienes necesarios, [...], ha sido una barrera de resistencia hacia la monetarización de todo.<sup>900</sup>

En este punto vale aclarar que lo mesoamericano, no necesariamente refiere a los conceptos de prehispánico o indígena; pues es mucho más abarcador si consideramos a “todos aquellos conglomerados humanos que basaron su establecimiento sedentario, antes o después de la llegada de los europeos, un elemento primordial que extiende sus orígenes con el inicio mismo de la remota historia mesoamericana: el complejo de la milpa, es decir, la asociación de varios cultivos en donde el eje central la conforma la siembra de maíz”.<sup>901</sup>

No obstante, en el año 2017, el famoso historiador John Womack, conocido por su obra *Zapata y la revolución mexicana*, tomó nuevos bríos por el recién corregido error de

---

<sup>898</sup> Víctor Hugo Sánchez Reséndiz y Armando Josué López Benítez, *Op. Cit.*, p. 155.

<sup>899</sup> Pierre Vilar, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Barcelona, Editorial Crítica, Traducción de M. Dolors Folch, Sexta Edición, 1999, p. 72.

<sup>900</sup> Francisco Pineda Gómez, “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*, México, Fundación Zapata y los Herederos de la Revolución/Ediciones Era, 2013, p. 217.

<sup>901</sup> Baruc Martínez Díaz, *Op. Cit.*, p. 11.

traducción al español, que decía originalmente: “Este es un libro acerca de unos campesinos que no querían cambiar y por eso hicieron la revolución.”<sup>902</sup> La nueva versión rectificadora 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”.<sup>903</sup> Sin embargo, el autor, niega rotundamente que pueblos de tradición mesoamericana fueran los principales actores de la lucha zapatista:

[...] 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.<sup>904</sup>

El argumento central es que, la conformación del Ejército Libertador del Sur no pudo haberse dado sin la presencia de los descendientes de esclavos de las haciendas, el autor 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 *fuera viva* revolucionaria, amplia expansiva e impulsora, en busca de justicia a nivel nacional de 1911 a 1920, fue la del Morelos afro-mestizo”.<sup>905</sup> Negando la capacidad de las comunidades campesinas de articular una posición completa más allá de sus pueblos. Posiblemente cayó en la trampa del segregacionismo “racial”, en la que los diversos sectores sociales se agrupan por su color de piel, teniendo un carácter propio, que no coincide con ningún otro, en consecuencia, Womack no alcanzó a observar es que en el marco de las relaciones interétnicas la comunidad rural “mestiza” guarda similitudes con pueblos considerados “netamente indígenas” tales “como la vivienda, la alimentación, la agricultura milpera, las prácticas

---

<sup>902</sup> John Womack Jr., *Zapata y la revolución mexicana*, México, Siglo XXI Editores/SEP-Dirección General de Publicaciones, Traducción de *Francisco González Aramburo*, 1985, p. XI

<sup>903</sup> John Womack Jr., *Zapata y la revolución mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, Traducción de *Francisco González Aramburo*, Revisión de Víctor Altamirano García, 2017, p. 45.

<sup>904</sup> *Ibidem*, pp. 21-21.

<sup>905</sup> *Ibidem*, p. 42.

médicas y muchos otros campos de la vida social”, pues comparten un mismo espacio social y –como hemos visto- ritual.<sup>906</sup> Un proceso descrito por Fredrik Barth:

La identificación de otra persona como miembro del mismo grupo étnico entraña una coparticipación de criterios de valoración y de juicio. Por lo mismo, se parte del supuesto de que ambos están fundamentalmente "jugando al mismo juego"; esto significa que existe entre ellos una posibilidad de diversificación y expansión de su relación social capaz de cubrir, en caso dado, todos los sectores y dominios de su actividad.<sup>907</sup>

Womack 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.<sup>908</sup>

Reiteramos nuestra postura el subrayar que los habitantes de la región, más allá de un fenotipo indígena, negro, español o mestizo, la relaciones sociales gestadas en las inmediaciones de los pueblos, parajes, en las haciendas, ya fueran entretejidas por trabajadores temporales o permanentes en las haciendas, arrendatarios, trabajadores libres del campo o alguna otra actividad y que estaban consolidadas desde finales del siglo XVIII, integrados en la vida de las comunidades y los latifundios por igual entrado el siglo XIX. Consideramos que Womack, se equivoca rotundamente cuando niega que el Ejército Libertador del Sur haya sido “definido culturalmente” por la tradición mesoamericana.

---

<sup>906</sup> Guillermo Bonfil Batalla, *México...Op. Cit.*, p. 42.

<sup>907</sup> Fredrik Barth, *Op. Cit.*, p. 17.

<sup>908</sup> John Womack Jr., *Zapata...Op. Cit.*, pp. 36-37.

A lo largo de este trabajo se ha remarcado la inserción de personajes “no indígenas” en la vida comunitaria y devocional, pues consideramos que no es una cuestión de la tonalidad del piel, sino de sociabilidad, misma que se daba en diversos espacios; muchos de ellos en las fiestas y rituales que engarzaron a los pueblos y las haciendas. En este sentido, Ernest Gellner, expone, “La conducta cultural, no está dictada genéticamente ni puede producirse tampoco por obra de algún *Diktat* genético interno y ni siquiera por una simple conjunción de una programación genética y de estímulos exteriores no sociales”.<sup>909</sup> Por su parte Edward Palmer Thomson matizó, que las revueltas agrarias, como lo fueron a lo largo del siglo XIX en la región, corresponden respuestas a estímulos económicos, “son rebeliones de estómago”, donde los grupos dominados participan de manera ocasional y espasmódica, ocasionadas por malas cosechas, disminución en el comercio, cuando el desempleo y los altos precios se combinaban para crear condiciones insostenibles.<sup>910</sup> Es un factor que también se reflejó en la vida social de las localidades, las estructuras sociales internas y la estructura económica regional implicó una relación que podríamos denominar de clase más que de filiación étnica, no obstante, de acuerdo al mismo autor, que 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”, así se podrá comprender de manera profunda las motivaciones que emergen para la gestación de las revueltas populares.<sup>911</sup> Cuestión que este trabajo ha buscado poner de manifiesto a través de las fiestas y rituales que ordenaban la vida cotidiana al interior de las comunidades, sin dejar de lado, la relación con los grandes latifundios que significaron grandes transformaciones, no obstante, el maíz como medio de subsistencia fue lo que permitió la vigorosa vida social, representada por las manifestaciones culturales sobre los cerros, cuevas, manantiales, ríos, lagunas, sintetizado en el Plan de Ayala como “tierras, montes y aguas”, tal como explica Francisco Pineda

---

<sup>909</sup> Ernest Gellner, “Cultura, restricción y comunidad”, en Joan Vendrell Ferré (compilador), *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social*, México, Instituto Mora, Colección Antologías Universitarias, 2005, p. 88.

<sup>910</sup> Edward Palmer Thompson, *Op. Cit.* pp. 62-63.

<sup>911</sup> *Ibid.*, p. 66.

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, nuestra madrecita tierra, la que se dice patria.<sup>912</sup>

También es menester manifestar que la lucha zapatista mantuvo vigor de 1911 hasta 1919 debido a que tuvo la capacidad de incorporar más demandas, con una visión nacional, que se enriqueció con los intelectuales que se adhirieron al movimiento a partir de 1913, durante el tiempo que duró la Soberana Convención al lado de los villistas legislaron en materia agraria, obrera, mujeres y niños [voto femenino, 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 primordial de la división del trabajo.<sup>913</sup> Sin embargo, la base social del Ejército Libertador del Sur siempre fueron pobladores de la región que tenían al maíz como la base fundamental de su alimentación, además, de que su religiosidad y cosmovisión a lo largo de la lucha, tal como lo manifiestan una gran cantidad de fuentes, de las cuales se reproduce una breve selección para culminar este apartado.

Carta dirigida a Emiliano Zapata aproximadamente en el año de 1914, dirigida desde el pueblo de Xoxocotla, Morelos,

Tenga U[sted]. la dignidad de pasar su visita por esta carta y después de tanto[s] sentimientos de sea [*sic*]. El pueblo de Xoxocotla la cargo que más hectáreas el terreno de San José V[ista] hermosa, el campo de la Pinteza para sembrar una mata de maíz en la [temporada de] aguas [...] de sus diferencias U[sted]. nos conceda el favor que le pide el pueblo cuanto le viviremos agradecido[s] señó[r] general.

Rep. Lib. Justicia y Ley

Agustín Flores

---

<sup>912</sup> Francisco Pineda Gómez, *La irrupción...Op. Ci.t.*, p. 67.

<sup>913</sup> Véase Francisco Pineda Gómez, *Ejército Libertador, 1915*, Ediciones Era, 2013, pp. 45-85.

Ayudante Municipal.<sup>914</sup>

En el pueblo de Tepoztlán, Morelos, la señora Leonor Díaz, hija de revolucionario Francisco Díaz Rivera, zapatista local, recuerda lo que le fue narrado por su padre,

Mi papá decía que cuando no iba a la lucha se ponía a sembrar, que había como algún tiempo en que tenían un poquito de libertad pa' trabajar la tierra, que tenía su *tlacolol*, porque no había pa' más, y solo así tenían un poco de maíz, fríjol, calabaza y chile. Bueno cuando era mucha la cosecha, la guardaban en las "Sacas", que eran unos petates que se amarraban para guardar el maíz desgranado, pero cuando era poquito sólo se guardaba en algún corredor de la casa.<sup>915</sup>

Asimismo, el revolucionario Tepozteco Emiliano López Valdepeña, nacido en 1901, explicaba la situación en 1914, tras la derrota de Victoriano Huerta,

Fue la generalidad de todas las zonas ocupadas por los zapatistas, y la población *pacífica* que en las más veces también contribuía gustosa a cooperar. En todas estas zonas se contaba con amplias garantías de libertad y solo se llegaba a alterar el orden por algunas desavenencias, por el efecto del abuso en el consumo de alcohol y cuando se trataba del reparto de parcelas, pues hubo algunos que se interesaron por las mejores, pero el principal objetivo era hacerlas producir, no se llegaba a mayores, es así como [en] esos ciclos de temporal de significativa bonanza, y eso nos daba tranquilidad.<sup>916</sup>

En octubre de 1914 se publicó un artículo cuyo título era "Cuentos surianos", firmado por D. León, en el que ponía de manifiesto la supuesta inferioridad intelectual de los zapatistas, y en la que se lee:

[...] 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

---

<sup>914</sup> AGN, Fondo Emiliano Zapata, Exp. 20, Caja 20.

<sup>915</sup> Leonor Díaz, "Sacar la vida por la tierra", en Mario Martínez Sánchez (compilador), *Op. Cit.*, p. 60.

<sup>916</sup> Emiliano López Valdepeña, *Memorias de un zapatista*, Mecanografiado inédito, s/f, Archivo Particular Armando Josué López Benítez.

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. Que cuando se ven en los cementerios unas lucecitas movientes, son las ánimas de los muertos. Que para curar del habla a los mudos, es necesario ponerles sobre la cabeza una gícara [sic] y pegarle a ésta de papirotazos, al momento preciso de pasar en vuelo una chachalaca graznando. Que los brujos se valen de artilugios para enfermar a sus enemigos, echándole dentro del cuerpo sapos, culebras, estropajos, etc. Sería ardua y terca dar una lista completa de estas absurdas y descabelladas ideas creencias, [...]. Nosotros, también de “allá”, pero que hemos visto automóviles, buques, mares, elevadores, etc., 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.<sup>917</sup>

El zapatista Miguel Castro Peralta, nacido en 1894, oriundo de la comunidad de Tierra Fría, de San Juan Tehuixtitlán, Atlautla, Estado de México,

Después en el año de 1911, mi papacito era la autoridad del pueblo, toda la mayoría del pueblo lo respaldaba [...] lo venían buscando los soldados que cuidaban la hacienda de Guadalupe para matarlo...lo mataron, en el año de 1911...entonces [Francisco I.] Madero era presidente de la república, [...] él pensaba irse con el general Zapata, porque él tenía cincuenta hombres en su poder...para la guerra...Entonces el general Zapata, pos este iba a ser General, iba a ser general, por qué él me dijo que estaba durmiendo y que vino el águila se sentó en su cara y lo acarició [...] después, esas cosas de ser jefe, no es por decir, ya es uno jefe, viene de lo alto. El general [Alejandro] Juárez persiguió a todos los brujos del pueblo...aquí el general Goyo Rivero mató a una bruja.<sup>918</sup>

Los santos como “Dueños del lugar”, fueron los protectores ante las invasiones enemigas, como en Tlayacapan, de acuerdo con el testimonio de Ángel Rojas “el diablo”, le fue legado el testimonio sobre la imagen de Santiago apóstol, posiblemente en 1913,

---

<sup>917</sup> *El Diario del Hogar*, 28 de octubre de 1914.

<sup>918</sup> Miguel Castro Peralta, entrevista realizada por Laura Espejel López y Salvador Rueda Smithers, 23 de enero de 1977, San Juan Tehuixtitlán, Atlautla, Estado de México, Proyecto de Historia Oral Zapatista (PHOZ), Dirección de Estudios Históricos, INAH.



Me contaba mi tía que por órdenes de Huerta los generales Juvencio Robles y Luis Cartón venían quemando las haciendas y los pueblos de Morelos. Cartón vino sobre Tlayacapan., Lo atacó por el barrio de Santiago con sus tropas, que eran muchas. Los tlayacapenses respondieron con las poquísimas armas que tenían, y cuando ya estaban por entrar los federales, que se oye el galopar de dos caballos. Eran dos caballeros que a machetazo limpio atacaban a los hombres del general Cartón. Y que todos los soldados se le entumen, todititos se quedaron así como pasmados y mirándolos nomás subir a las torres de la iglesia y echarse desde allí sobre ellos. Apenitas volvieron a moverse tiran las carabinas y huyen despavoridos. ¿Sabe usted quiénes eran? Eran Señor Santiago y Señor San Martín que ellos solitos, según mi tía me dijo, derrotaron a las tropas del general Cartón.<sup>919</sup>

Testimonio de Luz Jiménez, nacida a finales del siglo XIX, en Villa Milpa Alta, relatado a Fernando Horcasitas,

El santo de mi barrio, el santo llamado San Mateo, azotaba muy duro. Cuando entraron los carrancistas dizque lo iban a desnudar de todas sus vestiduras. Un hombre de Milpa Alta estaba parado en la iglesia con otros hombres del pueblo. Estaban parados viendo lo que iban a hacer los carrancistas. "-Este endemoniado carrancista", dijo el hombre del barrio, "-ya se subió adonde está San Mateo. Quiere ponerse su manto. ¡También las ropas de San Marcos, hijo de Mateo!". Cuando oyeron estas palabras los hombres del pueblo le dijeron: "-No te preocupes; no pueden quitarle nada a San Mateo. Al que lo llegue a tocar lo matará." "-¿Cómo va a matar?" dijo un carrancista, "-¿cómo va a pegar o dar de balazo?" "-Le va a dar una enfermedad que se llama calentura", dijeron los del pueblo. "Ni andando de cabeza se les quitará. ¡Es muy milagroso!". Y el carrancista bajó la capa de San Mateo. Empezó a hacerla pedazo y luego le empexó la fiebre. El otro carrancista que estaba debajo decía: "-¡Yo no te hago nada, Mateo! ¡Ni tampoco te rompo tus vestiduras! Por lo tanto te ruego que no me vayas a dar la fiebre. Yo creo que eres muy milagroso. Yo no lo quería creer. Ahora lo he visto con mis ojos cómo le diste la enfermedad a mi compañero carrancista. A ése le diste fiebre".<sup>920</sup>

En Jolalpan, Puebla tras la llegada del ejército federal al mando del General Luis G. Cartón cometiendo toda clase de atropellos en contra de la población, la Virgen María de la

---

<sup>919</sup> Rafael Gaona (entrevistador), *Op. Cit.*, p. 45.

<sup>920</sup> Fernando Horcasitas (recopilación y traducción), *Op. Cit.*, p. 123.

Concepción, Santa Patrona de la comunidad, sale a la defensa de su pueblo, Don Juan Bonfil recuerda;

En una ocasión el Gral. Luis G. Cartón<sup>921</sup> llegó al pueblo sorpresivamente, a la gente no le dio tiempo de huir pues fueron sitiados en la noche. Los soldados acamparon alrededor del poblado [...] el jefe de los carrancistas pidió comida para todos sus soldados, así como agua y pastura para sus caballos, los cuales encerraron en el atrio de la iglesia y ahí les daban de comer hasta por chiquigüites, mismo que era desperdiciado y pisoteado también les daban mucha pastura y agua. Al otro día ordenó que se juntara toda la gente del pueblo a punta de bayoneta, nadie se quedó en casa, mientras los soldados robaban lo que querían. El motivo de juntar a la gente era de llevarse a los hombres y mujeres a la fuerza para incorporarlos al ejército carrancista como un acto de leva. En el centro había mucho alboroto, la gente se resistía a ir, pero eran atajados con caballos, muchos lloraban y los adultos suplicaban que no se llevaran a sus hijos. La intención principal era quemar el pueblo. De pronto sus soldados vieron a una señora que portaba una bandera blanca, paseando de un lugar a otro hasta arriba de la iglesia y corrieron a visarle a su jefe. Para ese momento ya habían cometido muchos atropellos a la ciudadanía, se habían burlado de las ancianas por que no sabían hablar bien el español [...] y como no pronunciaban bien, los soldados se carcajeaban burlándose de ellas y les daban de culatazos [...] la amenaza de quemar el pueblo estaba a punto de realizarse [...] Sus soldados le insistían que habían visto a una señora paseándose en lo más alto de la iglesia portando una bandera blanca, el jefe después de tanta insistencia fue a ver que lo que le platicaron, al verla, preguntó, ¿Quién es esa señora?, alguien le contestó-es la Virgen de la Concepción-, -¿y qué quiere? Una voz entre la multitud se oyó diciendo, -va a jalar las campanas si nos empiezan a matar. ¿Para qué?, preguntó el general, -para que vengan los zapatistas que no andan muy lejos, dijeron muchas voces. El Gral. Cartón se puso nervioso, de pronto vislumbró a lo lejos sobre el cerro Huilotzin ubicado por el lado sur del poblado a miles de zapatistas con sombrero grande y calzón de manta blanco apuntando con sus rifles hacia el lugar donde ellos estaban [...] Sin más tardanza, el General ordenó que se organizaran para la retirada, cuando él ya no estaba, desapareció la señora. Todos dijeron que había sido un milagro, porque tampoco se llevaron a la gente que habían reclutado, ni

---

<sup>921</sup> En el testimonio se refieren al General Luis G. Cartón como carrancista, en realidad, era un Militar Federal bajo las órdenes de Victoriano Huerta, es famosa la derrota que sufrió en Chilpancingo a principios de 1914.

incendiaron el pueblo. La Virgen, María de la Concepción, patrona del lugar ¡los había salvado!<sup>922</sup>

Maximina Granados Pozos, del pueblo de Ayotzingo, entre lo que fue en esa zona el espacio lacustre y la Tierra Fría, en el municipio de Chalco, Estado de México, en frontera con Mixquic [Tláhuac], Distrito Federal, recordaba,

Salí de la casa y me dirigí a la tienda; de pronto miré mucha gente con sombreros grandes y pies descalzos, con armas unos y otros montados a caballo, vestidos de charros. Me dio tanto miedo que ya no entré a la tienda por los cigarros y asustada corrí de nuevo a mi casa y le dije a mi hermano Pancho que no le había comprado sus cigarros porque afuera de la tienda mucha gente no dejaba entrar, y como había caballos qué tal si uno me fuera a patear. Inmediatamente todos salimos a la esquina y fue como supe que eran los zapatistas, que llevaban dos estandartes, uno con la imagen de nuestra señora de Guadalupe, con letras que decían “viva la virgen de Guadalupe”, y otro con el rostro del caudillo del sur, don Emiliano Zapata, que decía “viva Zapata”. Cuando pasaron frente a nosotros gritaron ¡viva la virgen de Guadalupe! ¡Viva Zapata! Si algún señor tenía un sombrero puesto, se lo quitaba y todos decíamos a coro ¡viva, señores! algunos emprendían la marcha con ellos y así el bando zapatista se hacía más grande. La gente decía: “cuántos van cuántos no vendrán”, y dándoles la bendición se ponían a llorar.<sup>923</sup>

Manifiesto de Emiliano Zapata hacia los pueblos tlaxcaltecas y particularmente a la División Arenas, que en 1918, tuvieron un acercamiento con el carrancismo, en el que señala el motivo la Madre Tierra que a su vez, simbólicamente era equiparada a la Virgen de Guadalupe, motivo de tantos estandartes que los zapatistas mostraron a lo largo de sus años de actividad.

*-tlanahuatiani, de neca moxicoani, tecamocaya, de non zemihcac te ixcuecuepa tlenitoca Venustiano Carranza, que quimahuiz quixtia in netehuiliztle ihuan quipinahtla to tlalticpac-nantzi,... “México”, zeme qui mahuiropolóhtica. Tehuanti, tlalxelóhca-netehuialonime, tic páhpaquiliz-ita cuac nan huitze ihuan nan quimiactilia aquihque quitláhtani tlalli, ihcon ti mo nechicóhtazque ihuan ti mo zepam-palehuizque non aquihque aic o ti xexelihtaz-quiaya.*

<sup>922</sup> Gonzalo Sánchez Javana, Jolalpan, México, Libertad Bajo Palabra, 2016, pp. 54-55.

<sup>923</sup> Rafael Pozos Acatitla, “Ayotzingo durante la revolución”, en Alicia Olivera Sedano (coordinadora), *Mi pueblo durante la revolución. Volumen I*, México, INAH, Colección Divulgación, Segunda edición, 2010, p. 79.

mandón de hombres, aquel envidioso, que se burla de la gente, de allí siempre hace dar vuelta al rostro de la gente, que su nombre es Venustiano Carranza, que hace salir afrentada a la lucha y avergüenza a nuestra madrecita la tierra, "México", conjuntamente la deshonra. Nosotros, porque se dividan las tierras luchadores, vemos con alegría cuando vosotros venís y os sumáis a aquellos que demandan tierras, con ello nosotros fortaleceremos y conjuntamente nos ayudaremos, quienes nunca nosotros debíamos habernos separado.<sup>924</sup>

---

<sup>924</sup> Miguel León Portilla (compilador y traductor), *Los manifiestos en Náhuatl de Emiliano Zapata*, México, Secretaría de Cultura de la Ciudad de México, 2007, pp. 104-105

## Consideraciones finales

El presente trabajo se abordó desde una óptica regional en el espacio que corresponde al actual estado de Morelos. La intención desde el inicio fue encontrar puntos de concordancia en cuanto a expresiones culturales de tradición mesoamericana y de resistencia cultural durante los años previos al levantamiento armado zapatista entre las comunidades que conformaron la mencionada entidad federativa. Para realizar dicha encomienda se partió de una perspectiva de análisis que combina la historia y la antropología, esto permitió poder contextualizar los estudios de caso presentados, que al final mostraron tener puntos en común a pesar de las particularidades. No obstante, quizá uno de los retos fue no perder de vista que las representaciones sociales corresponden a momentos coyunturales del devenir histórico, de tal suerte que fue necesario poner en contexto la situación imperante durante nuestro periodo de estudio.

A lo largo del escrito se observa que durante del siglo XIX y las primeras décadas del XX, el incremento desmedido de las haciendas y la inestabilidad política fueron factores que condicionaron la vida cotidiana de las comunidades “morelenses” que siempre estuvieron involucradas en los grandes acontecimientos nacionales desde la consumación de Independencia. Muchos pueblos del Sur, como se denominaba en aquellos años a la región, participaron activamente en la guerra de intervención Norteamericana, la Revolución de Ayutla y la Guerra de Reforma, hasta la Intervención Francesa como parte de la Guardia Nacional creada en 1848. Teniendo este marco de participación política, las comunidades campesinas fueron grandes protagonistas de su devenir histórico. Como consecuencia de esa cooperación, su acervo cultural no sólo se incrementó y permitió la actualización de la cosmovisión, sino que, también se fortalecieron las relaciones sociales intra y extra comunitarias. Lo anterior no es menor, si tomamos en cuenta que el sustento de la identidad son precisamente las relaciones sociales.

En este contexto, los pueblos morelenses implementaron diversos mecanismos de resistencia entre los que destacaron la defensa legal de sus tierras mediante litigios y quejas ante tribunales, echando mano de un recurso que parecía exclusivo de las elites coloniales y decimonónicas, es decir, la escritura, a través de la solicitud de sus documentos

Primordiales, en algunas ocasiones se recurría a documentación apócrifa. Otra herramienta, fue la de aprovechar la conformación de las denominadas Milicias Cívicas o Guardia Nacional, modelo que fue tomado de la experiencia constitucional de Cádiz, el cual, radicaba básicamente tener contantemente a los ciudadanos en armas, costumbre que quedó muy arraigada en las comunidades, pues el zapatismo es parte de ese mismo proceso, dado que, el fin era recuperar su territorio; de acuerdo a algunos documentos y testimonios: “con las armas en las manos”. Un tercer método de resistencia, que es el motivo de este trabajo, fue el cultural, a través de la cosmovisión y religiosidad popular que se actualizó de acuerdo a las necesidades de las comunidades en su contexto particular, no obstante, se nutrió de las dos anteriores reflejándose en las representaciones rituales y festivas.

Con base a lo anterior, la perspectiva regional permitió observar que las manifestaciones culturales no son unitarias, ni cerradas y al contrario de lo que se ha considerado tradicionalmente, los pueblos nunca estuvieron aislados del “mundo exterior” y no se puede desvincular el sistema de creencias del contexto general como se apreció a lo largo del capitulado. Las élites nacionales tanto liberales como conservadoras y sus conflictos por implementar un sistema político, generaron inestabilidad nacional, sin embargo, ese proceso facilitó que las habitantes de pueblos que participaron tuvieran la oportunidad de conocer, comprender y reinterpretar las posturas ideologías exógenas. De igual forma, las fiestas y rituales surgidas durante este periodo, parecen tener un origen en la historia de larga duración, es decir, en el marco de la cosmovisión de tradición mesoamericana que se actualizó en correlación con los conflictos que enfrentaban las comunidades, particularmente por el despojo territorial por parte de las haciendas, la corrupción cuando perdían un litigio o traición de alguna autoridad local cuando se aliaban con los explotadores.

Es claro que los procesos nacionales tuvieron impacto en la vida cotidiana de los pueblos. De esta suerte, que las injerencias de la cosmovisión no podrían entenderse sin las implicaciones de la estructura social que sufrió transformaciones durante este periodo. En la región se encontraban básicamente tres tipos de actores sociales que dieron forma a la estructura social. En la cúspide se encontraban los hacendados que como se observó, habitualmente a la par de conservar sus grandes latifundios también detentaban cargos

militares igualmente puestos políticos que les aseguraba conservar su dominio. Un sector intermedio, que era conocido como “gente de razón” o los notables de los pueblos, quienes eran representados por dos tipos de persona, la antigua nobleza indígena o caciques de raigambre indígena colonial, quienes siguieron ostentando el poder a nivel local adaptándose a las nuevas condiciones después de la independencia, mientras que los comerciantes y artesanos, eran también eran “gente ilustrada” que ostentaban riqueza a nivel local, algunos de ellos perteneciente a otros grupos étnicos asentados en los pueblos, donde era visible que su orientación cultural giraba más hacia el mundo occidental. Finalmente, el estrato más bajo eran los habitantes o el “común del pueblo”, principalmente campesinos, jornaleros o arrendatarios, otras veces dueños de sus propias tierras, eran la mayoría de la población, pero mantenían una gran vinculación debido a su labor agrícola tanto en las tierras de los pueblos como en las de las haciendas. A partir de ese intercambio social, en los espacios de trabajo, en los mercados y centros de los pueblos, se observa la raíz profunda de la territorialidad.

En el plano local, cómo se observó en los valles de Tierra Caliente se llevó a cabo un proceso de mestizaje paulatino desde muy temprano a través del arribo de esclavos de origen africano, además también llegaron españoles que no necesariamente encajaron con el perfil de latifundistas y que al no tener alternativa, se agregaron a las comunidades favoreciendo un entramado comunitario más diverso, lo cual no implicó ruptura al interior. Mientras que en los pueblos de Tierra Fría el mestizaje fue menor, no obstante, los notables locales adoptaron los patrones culturales de las élites regionales y nacionales, que de igual forma no afectó la organización social. En ambos casos, la occidentalización del pensamiento de la “gente de razón” e intelectuales locales ayudaron a la conformación de nuevas formas de representaciones rituales que se beneficiaron del lenguaje escrito. Mientras que los campesinos, algunos con tierras propias, otros más trabajadores de las haciendas, mantuvieron un pensamiento condicionado por la religiosidad, los fenómenos atmosféricos y la participación en la vida comunitaria.

De este modo, el territorio que se convirtió en el estado de Morelos, desde el periodo prehispánico fue ocupado por comunidades de tradición cultural náhuatl, que si bien particularmente las de los Valles de Tierra Caliente pasaron por un proceso marcado de

mestizaje, mantuvieron viva su vida comunitaria y sus representaciones sobre la geografía a pesar de los embates colonizadores que sufrieron. Dichos pueblos mostraron la capacidad de adaptarse a una serie de transformaciones tanto en lo político y en lo económico, como hemos matizado, por el despojo territorial que implementaron los grandes latifundios y la pérdida de autonomía que representó el sistema de ayuntamientos consolidado durante el periodo liberal.

Los cambios en el exterior no implicaron la pérdida de la vocación agrícola apegada a la cultura de la milpa. La raíz mesoamericana de la religiosidad, se siguió manifestando en diversos aspectos que son significativos para el territorio, el más importante, es una organización vinculada al ciclo agrícola del maíz, como eje articulador de la vida campesina que comparte con demás productos como, el frijol, chile y calabaza, pero también con los productos frutales, vegetales y animales propios de los nichos ecológicos que en conjunto proporcionaba una dieta variada, para lo cual era de imperiosa necesidad mantener en posesión el espacio productivo que paralelamente era simbólico.

En este sentido, la presencia de las haciendas y el despojo de agua que realizaron, en ambos casos implicaba la necesidad tener buen temporal, por lo tanto, una constante fue la preocupación, conocimiento y la búsqueda del control de los fenómenos atmosféricos y climáticos, cuestión que acerca invariablemente al vínculo con el pensamiento mesoamericano de la región que además por su geografía accidentada permitió dar esa continuidad en la relación cultura-medio ambiente. De esta forma, las manifestaciones religiosas en sintonía con el ciclo anual del maíz de temporal, retomó relevancia en vista de que los pueblos de Tierra Fría tenían poca captación de agua, mientras que los de los Valles de Tierra Caliente fueron despojados del vital líquido por los latifundios que la captaban para regar los campos de caña.

La cosmovisión y las representaciones del mundo que los pueblos mantuvieron no fueron un sistema de pensamiento arcaico, sino por el contrario, fue un proceso dinámico de articulación y resignificación de aspectos culturales preexistentes que se sintetizaron con algunos que se agregaron a la vida cotidiana y correspondieron a las necesidades particulares, de acuerdo al difícil contexto que se presentó para los pueblos en la defensa de su territorio y otorgar ciertos rasgos de autonomía. La actualización fue perceptible a través



de diversas variantes de la figura de “Dueño del lugar”, es decir, entidades anímicas que serían representadas por los “aires” y por los santos, mismos que otorgaron vitalidad a la vida ritual y una dinámica propia a las estructuras sociales, manifestando de esta forma su apego a la tradición cultural mesoamericana, pero también la forma en que ésta era correspondía al contexto en la que se manifestaba. Entonces, las expresiones de los mencionados “Dueños” se daban en lugares sagrados como los cerros, manantiales, ríos, barrancas, lagunas, es decir, mantenían una relación intrínseca con el gua como su lugar de residencia, de igual forma, se les consideraba ser controladores de los fenómenos meteorológicos y climáticos.

Los “aires”, como eje central de este trabajo que nos permitió ver que, precisamente tenían un papel similar a los santos, asimismo eran concebidos como parte de un sistema “sagrado” y poseían diversos niveles de influencia. Eran representaciones del inframundo, el espacio subterráneo que en el periodo prehispánico fue la morada de Tláloc y sus ayudantes los *tlaloques*, de esta forma, los “aires” tomaron ese lugar, eran los otorgadores de la lluvia, propiciadores de enfermedades o tormentas. Dichas entidades tomaron una variedad de formas y se les concebía como una estructura social que era una suerte de espejo de lo que sucedía en el plano terrenal. En nuestro estudio de caso, se pudo observar que tanto el Tepozteco, la *Tlanchana* y Agustín Lorenzo son parte de ese complejo de los “aires”, en los que también se encontraban los muertos o ancestros que al dejar el cuerpo se iban a morar a los espacios del monte y espacios acuáticos.

La concepción que se tenía sobre los “aires” implicaba una fuerte territorialidad que dio continuidad a la organización básica prehispánica, el *altépetl*, que si bien, se habían transformado en la figura de pueblo, referenciaba la posesión de “tierras, montes y aguas”, según lo había establecido también la legislación colonial, que desde esa concepción no se limitaba a la estructura física del espacio. Los pueblos, en esta óptica, eran también los habitantes del territorio, los humanos y no humanos como los ancestros, “aires”, santos, etcétera. Este sistema de creencias y representaciones sobre el espacio, también imbricaban una relativa autonomía que se reflejó en la actualización de mitos y rituales, que provocaron la organización social que implicaban la realización de las fiestas patronales, ferias regionales, *huentle*, las danzas y dramas en honor de las entidades sagradas.

Por ello, no es casual que durante la segunda mitad del siglo XIX el mosaico cultural de la región se nutrió de danzas como los chinelos, los *tecuanes* y vaqueros, así como los dramas como la loa a Agustín Lorenzo o el Reto al Tepozteco que fueron promovidos por los notables que manejaban la escritura para redactar los diálogos. Pero también, estos rituales enmarcaron el reforzamiento de la estructura social, pues no todas las personas al interior de las comunidades tienen la capacidad para participar, algunos lo harán personalmente, otros de forma monetaria. Estas contradicciones son parte de la vida cotidiana, así como lo fue la correspondencia entre el pensamiento mesoamericano con los aspectos llegados de fuera. Así, la vida cotidiana de los pueblos morelenses transcurría entre explotación, despojo, hacendados, maquinaria, policías rurales y políticos, pero otro lado, también transcurría entre nahuales, brujas, graniceros, “aires” y santos.

El mito y el ritual fueron parte del acervo cosmogónico de los pueblos que generaron resistencias simbólicas en los espacios considerados sagrados, con ello la fiesta y el ritual se respaldaban a través del imaginario colectivo proyectado, es decir, que las narraciones y representaciones, eran las aspiraciones y reflejos de sí mismos. Lo que permite asomar a la identidad, que se fundamentó ideológicamente a partir de la manera en que los pueblos se veían a sí mismos, a través de las relaciones sociales cimentadas en la religiosidad popular. Entonces, la memoria colectiva que se construye a través de testimonio de los pobladores ya sea de forma oral, escrita y fotografías, todas en conjunto son herramientas para comprender los procesos políticos y sociales regionales, en nuestro caso, conocer la cultura local-regional de los pueblos surianos. Lo anterior fue lo que permitió proponer esa perspectiva de análisis a través de fiestas, ferias, danzas y mitos. Éstos últimos, particularmente diseminados en “leyendas” y han llegado a nosotros a través de relatos grabados, entrevistas y libros en ediciones locales y hemerografía. Todas en conjunto, deben ser consideradas para futuros trabajos de investigación, pues aportan datos que no se encuentran en la información documental.

Asimismo, el tema de la religiosidad popular nos dejó dos perspectivas abiertas para futuros trabajos de investigación, que sí bien, se abordaron tangencialmente merecen mayor profundidad. El primero corresponde al papel que jugaron las Vírgenes y Cristos aparecidos que generaron un impacto regional. tras consolidarse diversas ferias en el siglo XIX e

involucraron a muchas comunidades y la manera en que los festejos se relacionan con el ciclo agrícola de la milpa. El otro tema que consideramos debe ser profundizado es la propia religiosidad dentro del zapatismo, concentrándose en el común de los pobladores como la base primordial del Ejército Libertador del Sur. Ambos casos deben ser analizados desde la óptica de la tradición mesoamericana.

## Fuentes y Bibliografía

### Entrevistas

Banderas Téllez, Güilebaldo, entrevista realizada por Javier Zapotitla Rodríguez y Armando Josué López Benítez, 19 de octubre del 2013, Tlayacapan, Morelos.

Castro Peralta, Miguel, entrevista realizada por Laura Espejel López y Salvador Rueda Smithers, 23 de enero de 1977, San Juan Tehuixtlán, Atlautla, Estado de México, Proyecto de Historia Oral Zapatista (PHOZ), Dirección de Estudios Históricos, INAH.

Martínez Ríos, Marciano, entrevista realizada por Armando Josué López Benítez, 10 de septiembre de 2016, Yautepec, Morelos.

Montes Astudillo, Aldegunda, entrevista realizada por Armando Josué López Benítez, 15 de agosto de 2013, Yautepec, Morelos.

Rodríguez García, Benito Isidoro, entrevista realizada por Juan Carlos Lara Gómez y Armando Josué López Benítez, 6 de marzo de 2020, Tepoztlán, Morelos.

### Fotografías

Carnaval de Tepoztlán, *circa* 1940, Fototeca Digital “Tepoztlán en el Tiempo”, Colección Mario Martínez Sánchez.

Chinelo con representación del Tepozteco, *circa* 1943, Fototeca Digital “Tepoztlán en el Tiempo”, Colección Mario Martínez Sánchez.

El Maestro Músico de los *Tecuanes*, *circa*, 1908, Elfego Adán, “Las Danzas de Coatetelco”, Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, Tercera Época, (1909-1915), Tomo II.

El tigre, *circa* 1908, Elfego Adán, “Las Danzas de Coatetelco”, Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, Tercera Época, (1909-1915), Tomo II.

El toro, *circa* 1908, Elfego Adán, “Las Danzas de Coatetelco”, Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, Tercera Época, (1909-1915), Tomo II.

La Cruz de pericón en la entrada de la casa, sin fecha aproximada, Archivo Particular de Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.

Los Zopilotes, *circa*, 1908, Elfego Adán, “Las Danzas de Coatetelco”, Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, Tercera Época, (1909-1915), Tomo II.

Terroncillo baila su son, *circa* 1908, Elfego Adán, “Las Danzas de Coatetelco”, Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, Tercera Época, (1909-1915), Tomo II.

## **Hemerografía**

*El Cronista Morelense*, 29 de noviembre de 1886, en *Tamoanchán. Suplemento del Regional del Sur*, Estudio introductorio de Carlos Barreto Mark, Cuernavaca, INAH-Morelos, Año II, Tomo II, Época II, No. 88, 1 abril de 1990, pp. 9-10.

*El Despertador*, 23 de septiembre de 1896.

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

*El Diario del Hogar*, 15 de diciembre de 1911.

*Diario del Hogar*, 28 de octubre de 1914.

*El Relámpago*, 7 de diciembre de 1894.

*El Siglo XIX*, 12 de junio de 1887.

*El Siglo XIX*, 19 de diciembre de, 1891.

*El Siglo XIX*, 27 de febrero de 1856.

*El Siglo XIX*, 27 de agosto de 1849.

*El Tiempo*, 24 de julio de 1885.

*El Tiempo Ilustrado*, 7 de julio de 1885.

*El Tiempo Ilustrado*, 15 de abril de 1901.

*El Xinantécatl*, 17 de enero de 1897.

*El Zurriago Literario*, 21 de junio de 1851.

*La Patria*, 22 de diciembre de 1909.

*La Voz de México*, 5 de octubre de 1899.

*La Voz de México*, el 8 de julio de 1891.

*La Voz de México*, 11 de julio de 1879.

*La Voz de México*, 16 de junio de 1897.

*La Voz de México*, 18 de junio de 1891.

*La Voz de México*, 21 de febrero de 1888.

*Periódico Oficial del Estado de Morelos*, 2 de abril de 1904.

*Periódico Oficial del Estado de Morelos*, 11 de junio de 1899.

*Periódico Oficial del Estado de Morelos*, 14 de mayo de 1910.

*Periódico Oficial del Estado de Morelos*, 20 de septiembre de 1902.

*Periódico Oficial del Estado de Morelos*, 24 de septiembre de 1910.

*The Mexican Herald*, July 28, 1908.

### **Fuentes documentales**

Archivo General de la Nación,

AGN, Ayuntamientos, Vol. 80, Exp. 36.

AGN, Bienes Nacionales, Vol. 133, Exp. 6.

AGN, Bienes Nacionales, Vol. 573, Exp. 4.

AGN, Fisco de la Inquisición, Vol. 67.

AGN, Fondo Emiliano Zapata, Exp. 20, Caja 20.

AGN, Indios, Vol. 3, Exp. 779.

AGN, Indios, Vol. 49, Exp. 9.

AGN, Inquisición, vol.722, exp.12.

AGN, Inquisición, Vol. 1397, Exp. 14,

AGN, Instrucción Pública y Bellas Artes, Caja 151, Exp. 2.

AGN, Instrucción Pública y Bellas Artes, Caja 150, Exp. 3.

AGN, Hacienda Pública, Caja 22, Exp. 19.

AGN, Hospital de Jesús, Vol. 128, Exp. 5.

AGN, Hospital de Jesús, Vol. 316, Exp. 6.

AGN, Justicia, Vol. 49, Exp. 5.

AGN, Justicia, Vol. 56, Exp. 3.

AGN, Justicia, Vol. 208, Exp. 48,

AGN, Mercedes, Vol. 23, fojas 109.

AGN, Mercedes, Vol. 26, fojas 2165.

AGN, Tierras, Vol. 1626, Exp. 5.

AGN, Tierras, Vol. 1939, Exp. 10.

AGN, Tierras, Vol. 1973, Exp. 5.  
AGN, Tierras, Vol. 2052, Exp. 1.  
AGN, Tierras, Vol. 2353, Exp. 2.  
AGN, Tierras, Vol. 2679, Exp. 10.  
AGN, Tierras, Vol. 2679, Exp. 11.  
AGN, Tierras, Vol. 2763, Exp. 3.  
AGN, Tierras, Vol. 2763, Exp. 28.  
AGN, Tierras, Vol. 2830, Exp. 3.  
AGN, Tierras, Vol. 2904, Exp. 4,  
AGN, Tierras, Vol. 2934, Exp. 45.  
AGN, Tierras, Vol. 3547, Exp. 1.  
AGN, Tierras, Vol. 3569, Exp. 4.  
AGN, Tierras, Caja 5777, Exp. 2.

Archivo Municipal de Tlayacapan,

Documento sin clasificación.

Justicia, Vol. 7, Núm. 8, Paquete 6, Folder 4.

Justicia, Vol. II, Núm. 7, paquete 5, folder 33.

### **Archivos particulares**

Loa a Agustín Lorenzo, versión Puente de Ixtla, Archivo Particular de Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.

Loa a Agustín Lorenzo, versión Tepalcingo-Jumiltepec, Archivo Particular de Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.

Loa a Agustín Lorenzo, versión Tetelpa, Archivo Particular de Víctor Hugo Sánchez Reséndiz.

### **Fuentes primarias impresas**

Aguilar, Eulalio, *Río sureño. Cuentos, leyendas y narraciones de los pueblos zapatistas de Morelos*, México, Libertad Bajo Palabra, 2015.

Alamán, Lucas, *Episodios históricos de la guerra de Independencia*, México, Imprenta “El Tiempo”, 1910.

Altamirano, Ignacio Manuel, “La fiesta de Guadalupe”, en *Paisajes y leyendas. Tradiciones y costumbres de México*, Editorial Porrúa, novena edición, 2015.

Altamirano, Ignacio Manuel, *El Zarco*, México, Grupo Editorial Tomo, Séptima edición 2013.

Altamirano, Ignacio Manuel, *Navidad en las Montañas*, México, Grupo Editorial Tomo, Sexta edición, 2007.

Álvarez, Juan, *Manifiesto del ciudadano Juan Álvarez a los pueblos cultos de Europa y América, 1856*, Cuernavaca, Instituto Estatal de Documentación de Morelos, Cuadernos Históricos Morelenses, 1996.

Benavente Motolinia, Fray Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España. Relación de los ritos antiguos idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado*, México, Editorial Porrúa, estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O’Gorman, octava edición, 2007.

Calderón de la Barca, Madame, *La vida en México durante una residencia de dos años en ese país*, México, Editorial Porrúa, Decimocuarta edición, Traducción Felipe Teixidor, 2010.

Ceballos Novelo, Roque J., *Ruinas arqueológicas de Tepoztlán y Teopanzolco*, México, SEP, 1929.

Conde Cabrera, Celia, “¡Seguimos en la lucha, mi general zapata!”, en Mario Martínez Sánchez (compilador), *Tepoztlán. Voces de un pueblo suriano*, México, Libertad Bajo Palabra, 2020, pp. 53-56.

Dávila Padilla, Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de la orden de predicadores*, Bruselas, Casa de Iván de Meerbeque, 1625.

Domínguez, Francisco. *Investigación folklórica en México. Materiales, volumen I*, México, SEP-INBA, 1933.

Díaz, Leonor, “Sacar la vida por la tierra”, en Mario Martínez Sánchez (compilador), *Tepoztlán. Voces de un pueblo suriano*, México, Libertad Bajo Palabra, 2020, pp. 57-67.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme, Tomo II*, México, CONACULTA, Primera reimpresión, 2002.

Gadow, Hans, *Viajes de un naturalista por el sur de México*, México, Fondo de Cultura Económica, Traducción de Teresa Moreno, 2011.

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



García Cubas, Antonio, *Diccionario Geográfico, histórico y biográfico del estado de Morelos, 1885. Tomo I*, Cuernavaca, Instituto Estatal de Documentación de Morelos (Cuadernos Históricos Morelenses), 2000.

Horcasitas, Fernando (recopilación y traducción), *De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria Náhuatl de Milpa Alta*, México, IIH-UNAM/INBA, Primera reimpresión. 2000.

Lewis Oscar, (recopilador), Pedro Martínez. Un campesino mexicano y su familia, Editorial Joaquín Mortiz, Traducción de José Luis González (Introducción) y Rafael Rodríguez Castañeda (Apéndices), 1966.

López Valdepeña, Emiliano, *Memorias de un zapatista*, Mecanografiado inédito, s/f.

Luna Domínguez, Lucino, *Anenecuilco mágico. Tradiciones, costumbres, leyendas y su ecología*, Cuernavaca, Grupo Parlamentario del PRD, LXIII Legislatura del Senado de la República, s/f.

Mayer, Brantz, *México, lo que fué y lo que es*, México, Fondo de Cultura Económica, Traducción de Francisco A. Delpiane, Prólogo y notas de Butler, 1953.

Mejía, Héctor Alexander (compilador), *Leyendas y relatos de Oaxtepec*, Mecanografiado sin publicar, s/f.

Minos, Agapito Mateo, *Apuntaciones históricas de Xoxutla a Tlaquiltenango*, Cuernavaca, Patronato de la Biblioteca de Jojutla/Cocinando Letras Ediciones, Edición facsimilar, 2007.

Miranda y Marrón, Manuel, *Una excursión a Tepoztlán. El teocalli de Ometochtli*, México, Imprenta del Gobierno Federal, 1905.

Molina, Alonso de, *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*, Puebla, Talleres de Imprenta, Encuadernación y Rayado "El Escritorio", 1912.

Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, México, Secretaría de Cultura/INEHRM, 2016.

Nosari, Elvira, *Una visita a las grutas de Cacahuamilpa*, México, Imprenta y Casa Editorial J.M. Mellado S. en C., 1899.

Pimentel, Francisco, "Memorias sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena de México y medios de remediarla", *Obras completas*, México, Tomo III, Tipografía Económica, 1903.

Pineda Enríquez, Juventino, *Morelos legendario*, Cuernavaca, Ediciones Bernal Díaz, s/f.

Plancarte y Navarrete, Francisco, *Apuntes para la geografía del Estado de Morelos*, Cuernavaca, Imprenta de José D. Rojas, Segunda edición, 1913.

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

Popoca y Palacios, Lamberto, *Historia del vandalismo en el estado de Morelos ¡Ayer como ahora! ¡1600! Plateados, ¡1911! Zapatistas*, Cuernavaca, Secretaría de Información y Comunicación-Gobiernos del Estado de Morelos, Segunda edición, 2014.

Pozos Acatitla, Rafael, “Ayotzingo durante la revolución”, en Alicia Olivera Sedano (coordinadora), *Mi pueblo durante la revolución. Volumen I*, México, INAH, Colección Divulgación, Segunda edición, 2010, pp. 77-85.

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

Rivera Cambas, Manuel, *México pintoresco, artístico y monumental*, Tomo III, México, Imprenta de la Reforma, 1883.

Robelo Cecilio (paráfrasis), *Dialogo mexicano entre el Tepozteco y sus vasallos*. Cuernavaca, Tipografía “Cuauhnahuac”, Traducción de Bernardino J. de Quiroz, 1907.

Robelo, Cecilio, *Diccionario de mitología nahoa*, México, Imprenta del Museo Nacional, 1905.

Robelo, Cecilio, *Geografía del estado de Morelos*, Cuernavaca, Instituto Estatal de Documentación de Morelos (Cuadernos Históricos Morelenses), 1999.

Robelo, Cecilio, *Revistas descriptivas del estado de Morelos, 1885*, Cuernavaca, Instituto Estatal de Documentación de Morelos (Cuadernos Históricos Morelenses), 1999.

Robelo, Cecilio, *Nombres geográficos mexicanos del Estado de Morelos*, Cuernavaca, Gobierno del Estado de Morelos, Summa Morelense, Edición facsimilar, 1982.

Rodríguez Flores, Inocencio, “¡Herencia tochtli!”, en Mario Martínez Sánchez (compilador), *Tepoztlán. Voces de un pueblo suriano*, México, Libertad Bajo Palabra, 2020, pp. 79-119.

Rodríguez Villamar, Abraham, “Pedro Martínez: La historia narrada por mi padre”, en Mario Martínez Sánchez (compilador), *Tepoztlán. Voces de un pueblo suriano*, México, Libertad Bajo Palabra, 2020, pp. 121-132.

Ruiz de Alarcón, Hernando, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentilicias que hoy viven entre los indios naturales de esta Nueva España” en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, Primera época, (1877-1903), Tomo VI, 1900, pp. 123-223.

Ruiz de Velasco, Felipe, *Historia y evoluciones del cultivo de la caña y de la industria azucarera en México, hasta el año de 1910*, Cuernavaca, Gobierno del Estado de Morelos/Instituto de Cultura de Morelos, (edición facsimilar), 2010.

Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Editorial Porrúa, Decimoprimer edición, 2006.

Salinas, Miguel, *Historias y paisajes morelenses*, México, Imprenta del Asilo Patricio Sanz, 1924.

Sánchez Javana, Gonzalo, Jolalpan, México, Libertad Bajo Palabra, 2016.

Serna, Jacinto de la, *Manual de ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrías y extirpación de ellas*, en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, Primera época, (1877-1903), Tomo VI, 1900, pp. 261-480.

Tirlau, Andrés, *Trotando por tierras morelenses*, México, Editorial Hidalgo, 1943.

Tylor, Edward B., *Mexico and the mexicans ancient and modern*, London, Longmans, Green, Reader, and Dyer Publisher, Second impression, 1877.

Vera, Fortino Hipólito, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México. Reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias que comprende hoy el estado de Morelos*, 1880, Cuernavaca Instituto Estatal de Documentación de Morelos (Cuadernos Históricos Morelenses), 2000.

Vera, Fortino Hipólito, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística del Arzobispado del mismo nombre*, Amecameca, Imprenta del “Colegio Católico”, 1880.

Villaseñor, Alejandro, *La prefectura del Distrito de Cuernavaca*, Cuernavaca, Instituto Estatal de Documentación de Morelos (Cuadernos Históricos Morelenses), Edición facsimilar, 2000.

Villaseñor y Sánchez, Joseph Antonio, *Theatro Americano. Descripción de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, UNAM, Colección Nueva Biblioteca Mexicana, 2005.

Ward, Henry George, *México en 1827. Selección*, México, Fondo de Cultura Económica/SEP, 1985.

Zamarrón, Norma (compiladora), *La cueva del Diablo. Leyendas y relatos yautepequenses*, Yautepec, PACMyC, 1995.

Zúñiga Navarrete, Ángel, *Breve historia y narraciones Tepoztecas*, Tepoztlán, Edición del autor, Decimoprimer edición, 2013.

Zúñiga Navarrete, Ángel, *Las tierras y montañas de Tepoztlán, Mor.*, Tepoztlán, Edición del autor, 1996.

## **Bibliografía**

Adán, Elfego, “Las Danzas de Coatetelco”, en *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología*, Tercera época, (1909-1915), Tomo II, 1910, pp. 133-194.

Adje Both, Arnd, “La música prehispánica. Sonidos rituales a lo largo de la historia”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XVI, núm. 94, noviembre-diciembre, 2008, pp. 28-37.

Aguilar Domínguez, Ehécatl Dante, “Dinámica social en los pueblos de la alcaldía mayor de Cuautla de Amilpas (periodo colonial temprano), en Jaime García Mendoza y Guillermo Nájera Nájera (coordinadores), *De los señoríos indios al orden novohispano*, Tomo III, en Horacio Crespo (director), *Historia de Morelos. Tierra, Gente, tiempos del Sur*, Cuernavaca, Congreso del Estado de Morelos/UAEM/H. Ayuntamiento de Cuernavaca/Instituto de Cultura de Morelos, 2010, pp. 537-553.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, México, SRA-CEHAM, 1981.

Alberro, Solange *Del gachupín al criollo. O de como los españoles dejaron de serlo*, México, El Colegio de México, Tercera reimpresión, 2006.

Albores, Beatriz, “Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepec, Estado de México”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coordinadoras), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio de México/El Colegio Mexiquense/IIH-UNAM, 1997, pp. 379-446.

Alpuche Garcés, Óscar, *El cuezcomate de Morelos. Simbolismo de una troje tradicional*, Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos/UAEM/Casa Juan Pablos, 2008.

Amescua-Chávez, Cristina, “Identificación y agencia en las Danzas de Tecuanes: cuando los jaguares hablan” en Cristina Amescua-Chávez y Lourdes Arizpe (coordinadoras), *Renovación y futuro del patrimonio cultural inmaterial en México*, Cuernavaca, CRIM-UNAM, 2017, pp. 57-88.

Aréchiga Jurado, Laura Amalia, “El agua en los rituales a la imagen de Cristo en los Altos de Morelos”, en Alicia María Juárez Becerril (coordinador), *Religiosidad popular en contextos campesinos de origen indígena*, Tomo II, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (coordinador de la serie), *Serie religiosidad Popular desde sí misma*, México, Universidad Intercontinental, 2019, pp. 51-67.

Aréchiga Jurado, Laura Amalia, “La Ascensión del Señor y su relación con el ciclo agrícola en Totolapan, Morelos”, en Alicia María Juárez Becerril y Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (compiladores), *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, México, Artificio Editores, 2015, pp. 233-250.

Arias Gómez, María Eugenia, *Selección y guía de memorias administrativas del estado de Morelos*, México, Instituto Mora, 2004.

Ávila, Felipe, *Breve historia del Zapatismo*, México, Editorial Crítica, 2018.

Ávila Sánchez, Héctor, *Aspectos históricos de la formación de regiones en el estado de Morelos (desde sus orígenes hasta 1930)*, Cuernavaca, CRIM-UNAM, 2002.

Báez-Jorge, Félix, “El Diablo en el imaginario colonial (el catolicismo barroco y la satanización de los dioses mesoamericanos)”, en Alfredo López Austin y Luis Millones

(editores), *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, México, IIA-UNAM, 2015, pp. 31-63.

Báez-Jorge, Félix, “Los ladinos y el Diablo (Reinterpretaciones de la noción del Mal en contextos interétnicos)”, en *La palabra y el hombre*, No. 109, enero-marzo, 1999, pp. 13-28.

Báez-Jorge, Félix, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2013.

Báez-Jorge, Félix, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998.

Báez-Jorge, Félix, *La parentela de María. Cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1999.

Báez-Jorge, Félix, *Las voces del agua. El simbolismo de las Sirenas y las mitologías americanas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1992.

Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988.

Ball, Philip, *H2O. Una biografía del agua*, México, Turner/Fondo de Cultura Económica, Traducción de José Aníbal Campos, 2010.

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.

Barbosa Sánchez, Alma, *Cerámica de Tlayacapan, estética e identidad cultural*, Cuernavaca, UAEM-Campus Oriente, 2005.

Barreto Zamudio, Carlos, “El estado de Morelos: región, fronteras y tiempo. Hacia una reconfiguración histórico-territorial del Sur”, en Horacio Crespo, Luis Gerardo Morales y Mina Alejandra Navarro (coordinadores), *En torno a fronteras e intelectuales. Conceptualizaciones, itinerarios y coyunturas institucionales*, México, Editorial Itaca/UAEM, 2014, pp. 83-103.

Barreto Zamudio, Carlos, “‘Gavillas de ladrones religioneros’. La crisis del conflicto religioso en la región de Morelos, 1856-1861”, en Carlos Barreto Zamudio, Amílcar Carpio Pérez, Armando Josué López Benítez y Luis Francisco Rivero Zambrano (coordinadores), *Miradas históricas y contemporáneas a la religiosidad popular. Una visión multidisciplinaria*, Cuernavaca, CICSER-UAEM, 2017, pp. 79-101.

Barreto Zamudio, Carlos, *Rebeldes y bandoleros en el Morelos del siglo XIX (1856-1876). Un estudio histórico-regional*, Cuernavaca, Gobierno del Estado de Morelos, 2012.

Barth, Fredrik, “Introducción”, en Fredrik Barth (compilador), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, Traducción de Sergio Lugo Rendón, 1986, pp. 9-49.

Bastida Salomón, Héctor Daniel, *El carnaval de Yautepec*, Yautepec, El Impresor Tlahuica, 1993.

Bernal, Juan Pablo y Uruchurtu, Gertrudis, “Revelaciones de una cueva”, en *¿Cómo ves? Revista de divulgación de la ciencia de la UNAM*, no. 155, octubre, 2011, pp. 10-14.

Bernand, Carmen y Gruzinski, Serge, *Historia del Nuevo Mundo, Tomo II. Los mestizajes 1550-1640*, México, Fondo de Cultura Económica, Traducción de María Antonieta Neira Bigorra, 1999.

Bonfil Batalla, Guillermo, “Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos, México”, en *Anales de Antropología*, vol. 8, 1971, pp. 168-202.

Bonfil Batalla, Guillermo, “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada, México”, en *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Tomo I*, México, INI/CIESAS/INAH/CONACULTA, 1995, pp. 239-270.

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Ediciones Debolsillo, Séptima reimpresión, 2012.

Braudel, Fernand, *La historia y las ciencias sociales*, Madrid, Alianza Editorial, Traducción Josefina Gómez Mendoza, Segunda edición, 1970.

Bravo López, Georgia Yris, “Un collar de cascabeles de Olintepec, atavío de los dioses”, en *Suplemento Cultural El Tlacuache*, INAH Morelos, No. 765, febrero 12, 2017, pp. 1-2.

Broda, Johanna, “Algunas reflexiones acerca de las continuidades culturales en la historia de México”, en *Cuiculco*, Vol. 1, No. 1, mayo-agosto, 1994, pp. 27-38.

Broda, Johanna, “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica”, en Johanna Broda y Catharine Good (coordinadoras), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas*, México, INAH/UNAM, 2004, pp. 35-60.

Broda, “Cosmovisión como proceso histórico. El estudio comparativo del calendario anual de fiestas indígenas en Mesoamérica y los Andes”, en Alejandra Gámez Espinoza y Alfredo López Austin, *Cosmovisión. Reflexiones, polémicas y etnografías*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica/BUAP, 2015, pp. 161-2012.

Broda, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto a los cerros en Mesoamérica”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (editores), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, IIH-UNAM, 1991, pp. 461- 500.

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

Broda, Johanna, “El culto mexica de los cerros y el agua”, en *Multidisciplina. Revista de la ENEP-Acatlán*, No. 7, Año 3, 1982, pp. 45-56.

Broda, Johanna, “El mundo sobrenatural de los controladores de meteoros y de los cerros deificados”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XVI, núm. 91, mayo-junio, 2008, pp. 36-43.

Broda, Johanna, “El simbolismo de los volcanes. Los volcanes en la cosmovisión mesoamericana”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XVI, núm. 95, enero-febrero, 2008, pp. 40-47.

Broda, Johanna, “Introducción”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA/Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 15-45.

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

Broda, Johanna, “La ritualidad mesoamericana y los procesos de sincretismo y reelaboración simbólica después de la conquista”, en *Graffylia*, No. 2, 2003, pp. 14-28.

Broda, Johanna, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia. Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI”, en *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 6, 1971, pp. 245-327.

Broda, Johanna, “Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México”, en Johana Broda (coordinadora), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, CONACULTA/ENAH-INAH, 2009, pp. 7-19.

Broda, Johanna y Maldonado Jiménez, Druzo, “Culto en la cueva de Chimalatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coordinadoras), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio de México/El Colegio Mexiquense/IIH-UNAM, 1997, pp. 175-211.

Broda, Johanna y Robles, Alejandro, “De rocas y aires en la cosmovisión indígenas: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán”, en Johanna Broda y Good Eshelman, Catharine (coordinadoras), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas*, México, INAH/UNAM, 2004, pp. 271-289.

Brotherston, Gordon, “Las cuatro vidas del Tepozteco”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 22, 1995, 185-205.

Brotherston, Gordon, “Los textos calendáricos inscritos en el templo del Tepozteco”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 28, 1998, pp. 77-97.

Burke, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Editorial, Primera reimpresión, Traducción de Antonio Feros, 1996.

Burkhart, Louise M., “Pageantry, passion and punishment”, in Barry D. Sell and, Louise M. Burkhart, *Nahuatl Theater. Volume 4. Nahua christianity in performance*, Oklahoma, University of Oklahoma Press, 2009.

Caro Baroja, Julio, *El Carnaval (Análisis Histórico-Cultural)*, Madrid, Alianza Editorial, 2006.

Caro Baroja, Julio, *Ritos y mitos equívocos*, España, Ediciones Istmo, 1989.

Carrasco, Pedro, “La transformación de la cultura indígena durante la colonia”, en *Historia Mexicana*, Vol. 25, Núm. 2 (98), octubre-diciembre, 1975, pp. 175-203.

Carrasco, Pedro, *Estructura político-territorial del imperio tenochca. La Triple Alianza de Tenochtitlán, Tetzaco y Tlacopan*, México, Fondo de Cultura Económica/Colegio de México, 1996.

Casasús, Mario, *Ignacio Manuel Altamirano en Morelos (1853-1901)*, México, La Jornada Morelos/Libertad Bajo Palabra, 2015.

Cervantes, Fernando, *El Diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Editorial Herder, Traducción de Nicole D’Amonville, 1996.

Crespo, Horacio, *Modernización y conflicto social. La hacienda azucarera en el estado de Morelos, 1880-1913*, México, Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México, 2009.

Dávila Gutiérrez, Joel; Serrano Osorio, Francisco y Castillo Rojas, Alma Yolanda, *Guerra al pie de los Volcanes. El Carnaval de Huejotzingo*, Puebla, ICSyH-BUAP, 1996

Dehouve, Danièle, “Nombrar los colores en náhuatl (siglos XVI-XX)”, en Roque, Georges (coordinador), *El color en el arte mexicano*, México, IIE-UNAM, 2003, pp. 51-95.

Domínguez Moreno, José María, “La noche de San Juan en la Alta Extremadura”, en *Revista de Folklore*, Tomo 4a, Núm. 42, 1984, pp. 208-213.

Duch, Lluís, *Antropología de la religión*, Barcelona, Editorial Herder, Traducción de Isabel Torras, 2001.

Enríquez Valencia, Raúl, “Conquista y construcción alegórica de la historia cristiana en Tepoztlán Morelos: siglos XVI-XIX”, in *Religioni e Società. Rivista di scienze sociali della religione*, Año XXX, N. 82, Maggio-Agosto, 2015, pp. 98-102.

Enríquez Valencia, Raúl, “Memoria histórica y representaciones culturales tepoztecas en el contexto de un pueblo mágico”, en María Ángela Galicia Gordillo, Karina Pizarro Hernández y Maricruz Romero Ugalde (coordinadoras), *Identidades en contexto: teorías, métodos y análisis de caso*, México, IIA-UNAM, (En prensa).

Enríquez Valencia, Raúl, “Memorias locales y la reinvención de la tradición en el Estado de Morelos: siglo XIX”, en Rafael Pérez Taylor y Miguel Ángel Segundo Guzmán, *La construcción de la memoria en México*, México, IIA-UNAM (En prensa).



Escamilla Udave, Jorge, “Religiosidad Popular y teatro indígena en el centro de Veracruz”, en Johana Broda (coordinadora), *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, México, CONACULTA/ENAH-INAH, 2009, pp. 51-61.

Espejo, Antonieta, “La danza de los Tecuanes en Acatlán, Puebla”, en *Anuario de la Sociedad Folklórica de México*, Vol. IX, 1955, pp. 117-128.

Espejo Barrera, Amador, *Guerrilleros y lugares de Zapata*, México, Libertad Bajo Palabra, Segunda edición, 2019.

Espinoza Pineda, Gabriel, “Animales y símbolos del viento entre los nahuas”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XXVI, núm. 152, julio-agosto, 2018, pp. 46-51.

Espinoza Pineda, Gabriel, “La fauna de Ehécatl”, en Yolotl González Torres (coordinadora), *Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana*, México, CONACULTA-INAH/Plaza y Valdés Editores, 2001, pp. 255-303.

Falcón, Romana, “Descontento campesino e hispanofobia. La tierra caliente a mediados del siglo XIX”, en *Historia Mexicana*, Vol. 44, núm. 3 (175), enero-marzo, 1995, 461-499.

Favier Orendáin, Claudio, *Ruinas de utopía. San Juan de Tlayacapan (espacio y tiempo en el encuentro de culturas)*, México, Fondo de Cultura Económica, Segunda edición corregida, 2004.

Flores Mercado, Georgina, y Martínez Vergara, Araceli, *Músicos y campesinos. Memoria colectiva de la música y las bandas de viento en Totolapan, Morelos, Cuernavaca*, PACMyC-CONACULTA/Libertad Bajo Palabra, 2013.

Robert Fossier, *Gente de la Edad Media*, España, Ediciones DeBolsillo, Primera reimpresión, traducción de Paloma Gómez Crespo y Sandra Chaparro Martínez, 2018.

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

Galinier, Jacques, *Una noche de espanto. Los otomíes en la obscuridad*, México, Universidad Intercultural del Estado de Hidalgo/Société d'Ethnologie/CEMCA, 2016.

Gallart Nocetti, María Antonieta y Lozano Nathal, Luz, “‘Con azúcar por favor’. Cultura y caña de azúcar”, en Beatriz Scharrer Tamm (coordinadora), *Un dulce ingenio. El azúcar en México*, México, CONACULTA, 2010, pp. 135-171.

García de León, Antonio, “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 8, 1969, pp. 279-311.

García Martínez, Bernardo, *Las regiones de México. Breviario geográfico e histórico*, México, El Colegio de México, 2008.

García Rodríguez, María del Rosío; Campos Valencia, Alma Angélica y Liévanos Ramos, Mario, *Totolapan. Raíces y testimonios*, Cuernavaca, UAEM/UCEDS/H. Ayuntamiento de Totolapan, 2000,

Gellner, Ernest “Cultura, restricción y comunidad”, en Joan Vendrell Ferré (compilador), *Teoría social e historia. La perspectiva de la antropología social*, México, Instituto Mora, Colección Antologías Universitarias, 2005, pp. 87-105.

Gerhard, Peter, “La evolución del pueblo rural mexicano: 1519-1973”, en *Historia Mexicana*, Vol. 24, Núm. 4 (96), abril-junio, 1975, pp. 566-578.

Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España México*, México, IIH-UNAM, Traducción de Stella Mastrangelo y mapas de Reginald Piggott, 1986.

Giménez Montiel, Gilberto, *Cultura Popular y religión en el Anáhuac*, Aguascalientes, UAA, 2013.

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

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, “Los santos, vecinos presentes, enigmáticos, pero confiables”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (compilador), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, 2013, pp. 41-72.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso, *Los santos, mudos predicadores de otra historia (La religiosidad popular en los pueblos en la región de Chalma)*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz, 2009.

González-Hontoria, Guadalupe; Fernández Chamón, Ángel Luis; González Casarrubios, Consolación; Timón Tiemblo, María Pía; Padilla Montoya, Carmen y González Pena, María Luisa, “El animal como protagonista en los carnavales españoles”, en *Narria: Estudios del Arte y Costumbres Populares*, núm. 31-32, 1983, pp. 3-9.

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.

González Quezada, Raúl Francisco, “Política académica en la producción de zonas arqueológicas con visita pública en el estado de Morelos: más de un siglo de desencuentros en la cuenta pública local”, en *Boletín de Antropología Americana*, No. 47, enero 2011-diciembre 2012, pp. 247-260.

González Villalobos, Santano (compilador), *Danzas y bailes tradicionales del estado de Guerrero*, México, Culturas Populares e Indígenas/CONACULTA, 2005.

Good Eshelman, Catharine, “El trabajo de los muertos en la sierra de Guerrero”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 26, 1996, pp. 275-287.

Good Eshelman, Catharine, “Las cosmovisiones, la historia y la tradición intelectual en Mesoamérica” en Alejandra Gámez Espinoza y Alfredo López Austin, *Cosmovisión*.

*Reflexiones, polémicas y etnografías*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica/BUAP, 2015, pp. 139-160.

Good Eshelman, Catharine, “Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual”, en Johanna Broda y Catharine Good (coordinadoras), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas*, México, INAH/UNAM, 2004, pp. 307-320.

Good Eshelman, Catharine, “Trabajando juntos: Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en Johanna Broda y Good Eshelman, Catharine (coordinadoras), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas*, México, INAH/UNAM, 2004 pp. 151-174.

Granados Vázquez, Berenice, “«¡Diablo, te vendo mi alma!»». El diablo en la literatura popular oral”, en Alfredo López Austin y Luis Millones (editores), *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, México, IIA-UNAM, 2015, pp. 275-322.

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

Granados Vázquez, Berenice y Cortes Hernández, Santiago, “Juego de aire: relatos, mitos e iconografía de un ritual curativo en Tlayacapan (Morelos, México)”, en *Revista de Literaturas Populares*, Año IX, Núm. 2, julio-diciembre, 2009, pp. 388-407.

Gruzinski, Serge, *El poder sin límites. Cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, IFAL/INAH, Traducción de Phillippe Cheron, 1988.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, Sexta reimpresión, Traducción de Jorge Ferreiro, 2007.

Guardino, Peter, *El tiempo de la Libertad. La cultura política popular en Oaxaca, 1750-1850*, México, Congreso del Estado de Oaxaca/El Colegio de San Luis/El Colegio de Michoacán/UAM, Traducción de Mario Brena Pinero, 2009.

Guerra Ulaje, Angélica, “Población y epidemias en el municipio de Jiutepec”, en Horacio Crespo y Luis Anaya Merchant (coordinadores), *Historia, sociedad y cultura en Morelos. Ensayos desde la historia regional*, Cuernavaca, UAEM, 2007, pp. 11-30.

Halbwachs, Maurice *La memoria colectiva*, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, Traducción de Federico Balcarce, 2011.

Haskett, Robert, “El cabildo indígena dentro del marco legal del Estado del Marquesado”, en Brígida von Mentz (coordinadora), *La sociedad colonial, 1610-1780*, Tomo IV, en Horacio Crespo (director), *Historia de Morelos. Tierra, Gente, tiempos del Sur*, Cuernavaca, Congreso del Estado de Morelos/UAEM/H. Ayuntamiento de Cuernavaca/Instituto de Cultura de Morelos, 2010, pp. 379-414.

Héau, Catherine, “Corridos zapatistas y liberalismo popular”, En *Las músicas que nos dieron patria. Músicas regionales en las luchas de independencia y revolución*, México, CONACULTA, 2011, pp. 155-169.

Héau, Catherine, “Cultura popular y política: el liberalismo popular en México, siglo XIX”, en Gilberto Giménez (coordinador), *El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales*, México IIS-UNAM, 2017, pp. 83-99.

Hernández Chávez, Alicia, “El zapatismo: una coalición popular nacional”, en Riccardo Forte y Natalia Silva Prada (coordinadores), *Tradición y modernidad en la historia de la cultura política. España e Hispanoamérica, siglos XVI-XX*, México, Juan Pablos Editores/UAM-I, Biblioteca Signos, 2009, pp. 221-251.

Hernández Chávez, Alicia, *Anenecuilco. Memoria y vida de un pueblo*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, Segunda edición, 1993.

Hernández Chávez, Alicia, *La tradición republicana del buen gobierno*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1993.

Hernández González, María Isabel, “La culebra, la sirena y la virgen en la región lacustre del alto Lerma”, en Beatriz Barba de Piña Chan (coordinadora), *Iconografía mexicana II. El cielo, la tierra y el inframundo: águila, serpiente y jaguar*, México, INAH, 2000, pp. 197-207.

Hernández Lucas, Ramsés y Loera Chávez y Peniche, Margarita, *El hongo sagrado del Popocatepetl*, México, CONACULTA/ENAH-INAH, 2008.

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

Hobsbawm, Eric J., *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Editorial Ariel, Traducción de Joaquín Romero Maura, 1983.

Horcasitas, Fernando, “La danza de los Tecuanes”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 14, 1980, pp. 239-285.

Horcasitas, Fernando, *Teatro Náhuatl. Épocas novohispana y moderna. Tomo I*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Prólogo de Miguel León-Portilla, Segunda edición, 2004.

Huicochea, Liliana, “Yeyecatl-yeyecame: petición de lluvias en San Andrés de la Cal”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coordinadoras), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio de México/El Colegio Mexiquense/IIH-UNAM, 1997, pp. 233-254.

Ingham, John M., “On Mexican Folk Medicine”, in *American Anthropologist, New Series*, February, Vol. 72 (1), pp. 76-87.

Ingham, John M., *Mary, Michael, and Lucifer: Folk Catholicism in Central Mexico*, Texas, Latin American Monographs/Institute of Latin American Stud, 1986.

Iwaniszewski, Stanislaw, “Reflexiones en torno de los graniceros, planetnycy y renuberos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 34, 2003, pp. 391-422.

Jalpa Flores, Tomás, *Tierra y sociedad: la apropiación del suelo en la región de Chalco durante los siglos XVI-XVII*, México, INAH, Colección científica, 2008.

Johnson, Anne Warren, *Diablos, insurgentes e indios. Poética y política de la historia en el norte de Guerrero*, México, Secretaría de Cultura/INAH, 2016.

Juárez Becerril, Alicia María, “De santos y divinidades de la naturaleza. La interacción de los especialistas meteorológicos con las entidades sagradas”, en Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes (compilador), *Los divinos entre los humanos*, México, Artificio Editores, 2013, pp. 127-155.

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*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2017, pp. 465-485.

Juárez Becerril, Alicia María, “Ofrenda propiciatoria para los aires en San Andrés de la Cal, Morelos”, en Johanna Broda (coordinadora), *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, México, Instituto Veracruzano de la Cultura/IIH-UNAM, Segunda edición, 2016, pp. 261-297.

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

Juárez Becerril, Alicia María, *Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central*, México, IIH-UNAM, 2015.

Juárez Vidal, Axelle, *Redes interculturales: superstición, hechicería, brujería y curanderismo en las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas, siglos XVII-XVIII*, México, Tesis de Maestría en Humanidades, UAM-Iztapalapa, 2015.

Katz, Friedrich, *La servidumbre agraria en México en la época porfiriana*, México, Ediciones Era, Decima reimpresión, 2010.

Kennieth Pittman Jr., Dewitt, *Hacendados, campesinos y políticos. Las clases agrarias y la instalación del Estado oligárquico en México, 1869-1976*, México, Fondo de Cultura Económica, Segunda reimpresión, Traducción de Mercedes Pizarro, 1994.

Konieczna, Bárbara, *Coatetelco, Morelos*, Cuernavaca, CONACULTA/INAH, 1992.

Leal, Luis, “The Legend of Agustín Lorenzo”, in *Western Folklore*, Vol. 24, No. 3, July, 1965, pp. 177-183.

Ledesma Gallegos, Laura, “La casa dominica de Olintepepec, Morelos”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XXI, núm. 127, mayo-junio, 2014, pp. 58-63.

Ledesma Gallegos, Laura, “La conversión de los nahuas de Olintepepec, dos sistemas indentitarios contrapuestos”, en Jaime García Mendoza y Guillermo Nájera Nájera (coordinadores), *De los señoríos indios al orden novohispano*, Tomo III, en Horacio Crespo (director), *Historia de Morelos. Tierra, Gente, tiempos del Sur*, Cuernavaca, Congreso del Estado de Morelos/UAEM/H. Ayuntamiento de Cuernavaca/Instituto de Cultura de Morelos, 2010, pp. 617-630.

León Portilla, Miguel (compilador y traductor), *Los manifiestos en Náhuatl de Emiliano Zapata*, México, Secretaría de Cultura de la Ciudad de México, 2007.

Lévi-Strauss, Claude, *La pensée sauvage*, París, Ágora-Plon, 1985.

Lévi-Strauss, Claude, *Mito y significado*, España, Alianza Editorial, Tercera edición, Traducción de Héctor Arruabarrena, 2012.

Lewis, Oscar, *Tepoztlán un pueblo de México*, México, Editorial Joaquín Mortiz, Traducción de Lauro J. Zavala, Tercera edición, 1976.

Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios de México central, del siglo XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, Primera reimpresión, Traducción de Roberto Reyes Mazzoni, 2013.

Loera Chávez y Peniche, Margarita y Hernández Lucas, Ramsés, *El espíritu de los volcanes*, México, CONACULTA/ENAH-INAH, 2015.

López Austin, Alfredo, “Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coordinadores), *De hombres y de dioses*, Toluca, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense/Fondo Editorial del Estado de México, Gobierno del Estado de México, 2013, pp. 203-224.

López Austin, Alfredo, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 7, 1967, pp. 87-117.

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*, México, Ediciones Era, 2008, pp. 15-144.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, México, IIA-UNAM, Tomos I y II, 2012.

López Austin, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, IIH-UNAM, segunda reimpresión de la tercera edición, 2016.

López Austin, Alfredo, *Textos de medicina náhuatl*, México, IIH-UNAM, Tercera edición, 1993.

López Austin, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

López Austin, Alfredo y López Luján, Leonardo, *Monte sagrado, Templo mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Secretaría de Cultura/INAH/IIA-UNAM, Segunda reimpresión, 2017.

López Benítez, Armando Josué, “Ferias y mercados tradicionales en la región suriana, (1850-1911)”, en Raúl Enríquez Valencia, Andrés Enrique Miguel Velasco y Rosalía Camacho Lomelí (coordinadores), *Las fronteras de la tradición. Mercados tradicionales y mercancías en Valles Centrales de Oaxaca*, México, CLACSO/TecNM-ITO/CONACyT, Editorial Ítaca, 2019, pp. 271-295.

López Benítez, Armando Josué, “La reconfiguración de la identidad regional en Tepoztlán, Tlayacapan y Yautepec”, en *Revista Otrredades*, año 2, núm. 2, agosto, 2015, pp. 11-16.

López Benítez, Armando Josué, “La resistencia cultural de los pueblos surianos, antecedente del zapatismo”, en María Victoria Crespo y Carlos Barreto Zamudio (coordinadores), *Zapatismos. Nuevas aproximaciones a la lucha campesina y su legado posrevolucionario*, Cuernavaca, CICSER-UAEM, 2020, pp. 31-69.

López Benítez, Armando Josué, “La Revolución olvidada. Emiliano Zapata en la memoria de los pueblos del Sur”, en *DIAPHORA. Revista del Colegio de Morelos*, núm. 5, enero-junio, 2019, pp. 69-103.

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

López González, Valentín, *Esclavos negros e indios en el Marquesado del Valle; Alcaldía Mayor de Cuernavaca y Cuautla*, Cuernavaca, Instituto Estatal de Documentación de Morelos (Cuadernos Históricos Morelenses), 2003.

López González, Valentín, *Morelos: Historia de su integración política y territorial, 1200-1977*, Instituto Estatal de Documentación de Morelos (Cuadernos Históricos Morelenses), Tercera Edición, 2002.

Lorente y Fernández, David, *La razzia cósmica. Una conceptualización sobre el clima, deidades del agua y graniceros en la sierra de Texcoco*, México, Universidad Iberoamericana/CIESAS-Ediciones de la Casa Chata, 2011.

Luna Fierros, Ana Karen, “¿Indios idólatras o cristianos supersticiosos? Un análisis acerca de la religiosidad en Yautepec, siglo XVIII”, en Gerardo Lara Cisneros (coordinador), *La idolatría de los indios y extirpación de los españoles*, México, Editorial Colofón/IIH-UNAM, 2016, pp. 169-208.

Luna Fierros, Ana Karen, *La Virgen del Volcán. Rebelión y religiosidad en Yautepec, siglo XVIII*, Tesis de Licenciatura en Historia, FFyL-UNAM México, 2012.

Lupo, Alessandro, “La cosmovisión de los nahuas de la Sierra de Puebla”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coordinadores), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA/Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 335-389.

Macuil García, María del Carmen, *Curar el cuerpo, curar el maíz. Una metodología para el estudio del complejo de los aires a través del género del rezo: Norte de Morelos*, México, Tesis de Doctorado en Estudios Mesoamericanos, IIF-FFyL-UNAM, 2018.

Macuil García, María del Carmen, *Tradición oral en la zona norte del estado de Morelos, y el Sur del Distrito Federal: El caso de los aires*, México, Tesis de Maestría en Estudios Mesoamericanos, IIF-FFyL-UNAM, 2012.

Madsen, William, *Los niños de la Virgen. La vida hoy en un pueblo azteca*, México, Traducción y publicación con autorización de la University of Texas Press, 2018.

Maldonado, Luis, “La religiosidad popular”, en Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó Rey y Salvador Rodríguez Becerra (coordinadores), *La religiosidad popular, Tomo I. Antropología e Historia*, España, Anthropos Editorial, 2003, pp. 30-43.

Maldonado Jiménez, Druzo, “Cerros y volcanes que se invocan en el culto a los ‘aires’ en Coatetelco, Morelos”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coordinadores), *La montaña en el paisaje ritual*, México, IIF-UNAM/CONACULTA/ENAH-INAH, Segunda reimpresión, 2009, pp. 395-417.

Maldonado Jiménez, Druzo, “La colonia en Morelos”, en *Arqueología Mexicana*, Vol. XXVI, núm. 153, septiembre-octubre, 2018, pp. 63-67.

Maldonado Jiménez, Druzo, “Tlalhuicas y xochimilcas en Morelos prehispánico. Desarrollo histórico (1376-1519), organización territorial, producción agrícola, tributación y mercados: una perspectiva etnohistórica”, en Jaime García Mendoza y Guillermo Nájera Nájera (coordinadores), *De los señoríos indios al orden novohispano*, Tomo III, en Horacio Crespo (director), *Historia de Morelos. Tierra, Gente, tiempos del Sur*, Cuernavaca, Congreso del Estado de Morelos/UAEM/H. Ayuntamiento de Cuernavaca/Instituto de Cultura de Morelos, 2010, pp. 53-175.

Maldonado Jiménez, Druzo, *Deidades y espacio ritual en Cuauhnáhuac y Huaxtepec. Tlalhuicas y xochimilcas de Morelos (siglos XII-XVI)*, México, IIA-UNAM, 2000.

Maldonado Jiménez, Druzo, *Religiosidad indígena. Historia y etnografía Coatetelco, Morelos*, México, CONACULTA/INAH, Colección científica, 2005.

Mallon, Florencia, “Los campesinos y la formación del Estado en el México del siglo XIX: Morelos, 1848-1858”, en *Secuencia*, no. 15, septiembre-diciembre, 1989, pp. 47-96.



Mallon, Florencia, *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, CIESAS/Colegio de Michoacán/Colegio de San Luis, Traducción de Lilyán de la Vega, 2003.

Manzanilla, Linda, “Las cuevas en el mundo mesoamericano”, en *Ciencias. Revista de la Facultad de Ciencias*, no. 36, octubre-diciembre, 1994, pp. 59-66.

Marroquín Zaleta, Enrique, “La cueva del Diablo”, en *La Palabra y el Hombre*, no. 68, octubre-diciembre, 1988, pp. 14-24.

Martin, Cheryl. E., “Demografía y estratificación social en el valle de Yautepec, 1610-1760”, en Brígida von Mentz (coordinadora), *La sociedad colonial, 1610-1780*, Tomo IV, en Horacio Crespo (director), *Historia de Morelos. Tierra, Gente, tiempos del Sur*, Cuernavaca, Congreso del Estado de Morelos/UAEM/H. Ayuntamiento de Cuernavaca/Instituto de Cultura de Morelos, 2010, pp. 95-132.

Martin, Cheryl. E., “El desarrollo de las haciendas en el valle de Yautepec, 1610-1760”, en Brígida von Mentz (coordinadora), *La sociedad colonial, 1610-1780*, Tomo IV, en Horacio Crespo (director), *Historia de Morelos. Tierra, Gente, tiempos del Sur*, Cuernavaca, Congreso del Estado de Morelos/UAEM/H. Ayuntamiento de Cuernavaca/Instituto de Cultura de Morelos, 2010, pp. 237-263.

Marsily, Ghislain de, *El agua. Una explicación para comprender. Un ensayo para reflexionar*, México, Siglo XXI Editores, Traducción de Juan José Utrilla Trejo, 2005.

Martin, Cheryl. E., “Historia social del Morelos colonial”, en Horacio Crespo, (coordinador), *Morelos. Cinco siglos de historia regional*, Cuernavaca, CEHAM/UAEM, 1984, pp. 81-93.

Martín Cebrián, Modesto, “Las rogativas”, en *Revista de Folklore*, No. 361, 2012, pp. 38-51.

Martínez Baracs, Rodrigo, “Los indios de México y la modernización borbónica”, en Clara García Ayluardo (coordinadora), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, CIDE/CONACULTA/Fondo de Cultura Económica/INEHRM/Fundación Cultural de la Ciudad de México, Serie Historia Crítica de las Modernizaciones de México, 2010, pp. 23-82.

Martínez Díaz, Baruc, “Mitos chinamperos y cosmovisión mesoamericana en Tláhuac”, en *Crisol Mágico del Sur*, Año, 6, No. 21, agosto-octubre, 2017, pp. 8-10.

Martínez Díaz, Baruc, *Aztekayotl-Mexihkayotl. Una aproximación histórica al movimiento de la mexicanidad (1922-1959)*, México, Tesis de Licenciatura en Historia, FFyL-UNAM, 2010.

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

Martínez Sánchez, Mario, *El Gral. Leobardo Galván y la revolución suriana en Tepoztlán*, México, Museo del Chinelo/Fototeca Tepoztlán en el Tiempo/Fundación Zapata y los Herederos de la Revolución/ Libertad Bajo Palabra, 2017.

Mateos Segovia, Elizabeth, “Venado-serpiente y monte”, en *Artes de México*, No. 117, 2015, pp. 40-45.

Melgar Bao, Ricardo, “Una constelación veneracional entre los nahuas de Morelos”, en *Convergencia*, núm. 28, mayo-agosto, 2002, pp. 155-180.

Mendicuti Navarro, Ana Lilia, *La Banda de Tlayacapan, Morelos: Tradición, Resistencia y Refundación*, México, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM-I, 1989.

Mentz, Brígida von, *Pueblos de indios, mulatos y mestizos, 1773-1870. Los campesinos y las transformaciones protoindustriales en el poniente de Morelos*, México, SEP/CIESAS-Ediciones de la Casa Chata, 1988.

Merlo Juárez, Eduardo, “El culto a la lluvia en la Colonia. Los santos lluviosos”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 96, marzo- abril, 2009, pp. 64-68.

Molina del Villar, América, *Diversidad socioétnica y familias entre las calamidades y crisis del siglo XVIII*, México, CIESAS-Ediciones de la Casa Chata, 2009.

Morayta Mendoza, Luis Miguel, “La tradición de los ‘aires’ en una comunidad del norte del estado de Morelos”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coordinadoras), *Graniceros, cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio de México/El Colegio Mexiquense/IIH-UNAM, 1997, pp. 217-232.

Morayta Mendoza, Luis Miguel, *Los toros una tradición compartida de gusto y reciprocidad de los campesinos morelenses*, México, CONACULTA/INAH, Colección Divulgación, 1992.

Montes Marín, Natalia, *Actualidad de las chirimías en Tepoztlán, Morelos. Una tradición sonora incorporada en diversas prácticas socio-religiosas*, México, Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas, UAM-Iztapalapa, 2018.

Muchembled, Robert, *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*, México, Fondo de Cultura Económica, Traducción de Federico Villegas, Primera reimpresión, 2004.

Nájera Coronado, Martha Ilia, *Dioses y seres del viento entre los antiguos mayas*, México, IIF-UNAM, 2015.

Navarrete, Federico *Las relaciones interétnicas*, México, UNAM, Colección Pluralidad Cultural en México, Segunda reimpresión, 2006.

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*, México, Institut de Recherche pour le Développement/CEMCA/CIESAS, 2008, pp. 323-341.

Nickel, Herbert J., *La morfología social de la hacienda mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, Traducción de Angélica Scherp y Alberto Luis Gómez, Segunda edición, 1996.

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

Olivier, Guilhem, “Venados melómanos y cazadores lúbricos: cacería, música y erotismo en Mesoamérica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. 47, 2014, pp. 121-168.

Olivier, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, Primera reimpresión, 2018.

Ortega Torres, Sofía, *Cambios en las mayordomías del municipio de Totolapan, Morelos*, México, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM-I, 2000.

Ortiz, Fernando, *El huracán. Su mitología y sus símbolos*, México, Fondo de Cultura Económica, Segunda edición, 2005.

Ortiz de Montellano, Bernard, “Medicina y salud en Mesoamérica”, en *Arqueología Mexicana*, vol. XIII, núm. 74, julio- agosto, 2005, pp. 32-37.

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

Pellegrino Soares, Gabriela, “Mediadores y participación política de poblaciones indígenas en México y Argentina, siglo XIX: Perspectivas comparadas”, en Ingrid de Jong y Antonio Escobar Ohmstede (coordinadores y editores), México, *Las poblaciones indígenas en la conformación de las naciones y los Estados en América Latina decimonónica*, México, El Colegio de México/El Colegio de Michoacán/CIESAS, 2016, p. 349-376.

Peña, Guillermo de la, *Herederos de Promesas. Agricultura, política y ritual en los Altos de Morelos*, México, CIESAS-Ediciones de la Casa Chata, Traducción de Pastora Rodríguez Aviñoá y Victoria Miret, 1980.

Peña, Guillermo de la, *Morelos. Monografía estatal*, México, SEP, Segunda edición, 1997.

Pérez Vejo, Tomás, “La configuración de una nueva sociedad. Las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas en las décadas finales del virreinato”, en Ernest Sánchez Santiró (coordinador), *De la crisis del orden colonial al liberalismo 1760-1860*, Tomo V, en Horacio Crespo (director), *Historia de Morelos. Tierra, Gente, tiempos del Sur*, Cuernavaca, Congreso del Estado de Morelos/UAEM/H. Ayuntamiento de Cuernavaca/Instituto de Cultura de Morelos, 2010, pp. 81-100.

Pérez Vejo, Tomás, *España en el Debate público mexicano, 1836-1867. Aportaciones para una historia de la nación*, México, El Colegio de México/ENAH-INAH, 2008.

Pineda Gómez, Francisco, “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, 2013, pp. 213-242.

Pineda Gómez, Francisco, *Ejército Libertador, 1915*, Ediciones Era, 2013.

Pineda Gómez, Francisco, *La irrupción zapatista, 1911*, México, Ediciones Era, Primera reimpresión, 2014.

Reina, Leticia, *Cultura política y formas de representación indígena en México, siglo XIX*, México, INAH, Colección Historia, 2015.

Reina, Leticia *Las rebeliones campesinas en México (1819-1916)*, México, Siglo XXI Editores, Quinta edición, 1998.

Reynoso Jaime, Irving, “Cuernavaca, 1834: el rescoldo castellano. Los intereses locales y el fracaso del primer federalismo”, en Carlos Barreto Zamudio (coordinador), *La Revolución por escrito. Planes políticos-revolucionarios del estado de Morelos, siglos XIX y XX*, Cuernavaca, Secretaría de Información y Comunicación del Gobierno del Estado de Morelos, 2013, pp. 35-57.

Reynoso Jaime, Irving, “Dos proyectos de Nación: Liberalismo y campesinado en la región morelense, 1848-1876”, en Horacio Crespo y Luis Anaya Merchant (coordinadores), *Historia, sociedad y cultura en Morelos. Ensayos desde la historia regional*, Cuernavaca, UAEM, 2007, pp. 31-58.

Reynoso Jaime, Irving, *La conformación de las elites locales. El caso de la región de Tetecala*, Cuernavaca, Tesis de Licenciatura en Historia, UAEM, 2005.

Reynoso Jaime, Irving, *Las dulzuras de la libertad. Haciendas, ayuntamientos y milicias durante el primer liberalismo, distrito de Cuernavaca 1810-1835*, Cuernavaca, Secretaría de Información y Comunicación del Gobierno del Estado de Morelos, Segunda edición, 2013.

Reynoso Jaime, Irving y Castro, Jesús, *Notas etnográficas: Coatetelco*, Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos/Dirección General de Culturas Populares/PACMyC, 2002.

Rivera Domínguez, Ligia, “El Diablo en la tradición de la ciudad sagrada de Cholula”, Alfredo López Austin y Luis Millones (editores), *Cuernos y colas. Reflexiones en torno al Demonio en los Andes y Mesoamérica*, México, IIA-UNAM, 2015, pp. 207-238.

Rodríguez Flores, Inocencio V., *El brinco del chinelo. Orgullo y tradición de Tepoztlán (Hacia dos siglos de Carnaval)*, Tepoztlán, H. Ayuntamiento de Tepoztlán, 2001.

Rodríguez Lazcano, Catalina, “Los pueblos del área de Cuautla en el siglo XVIII”, en Horacio Crespo (coordinador), *Morelos. Cinco siglos de historia regional*, Cuernavaca, UAEM/CEHAM, 1984, pp. 95-105.

Rojas Rabiela, Teresa, “La cerámica contemporánea de Tlayacapan, Morelos, México”, en *Anales de Antropología*, Vol. 10, 1973, pp. 241-264.

Rojas Rabiela, Teresa, *Las siembras de ayer. La agricultura indígena del siglo XVI*, México, SEP/CIESAS, 1988.

Romero Salinas, Joel, *La pastorela y el Diablo en México. Estudio preliminar, origen y evolución*, México, Editorial Porrúa, 2005.

Ruiz Medrano, Ethelia, “Negociación indígena para conservar tierras. Historia, títulos y mapas, siglos XIX y XX”, en Ethelia Ruiz Medrano, Claudio Barrera Gutiérrez y Florencio Barrera Gutiérrez, *La lucha por la tierra. Los títulos primordiales y os pueblos indios en México, siglos XIX y XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 19-89.

Saldaña Fernández, María Cristina, “Visión del mundo: territorialidad sagrada y los ‘aires’ desde el poniente de Morelos”, en Luis Miguel Morayta Mendoza (coordinador), *Los pueblos nahuas de Morelos. Atlas etnográfico. Tohuaxca, togente, lo nuestro, nuestra gente*, Cuernavaca, Instituto de Cultura de Morelos/Gobierno del Estado de Morelos/CONACyT/CONACULTA/INAH, 2010, pp. 131-149.

Saldaña Fernández, María Cristina, *Los días de los años: ciclo ritual en el suroeste de Morelos*, México, Juan Pablos Editor/UAEM, 2011.

Saldaña Fernández, María Cristina, *Ritual agrícola en el sureste de Morelos: la fiesta de la Ascensión*, México, CEAMISH/UAEM/Editorial Plaza y Valdés, 2010.

Salgado, Christian, “La calle Nacional en Santa María Ahuacatlán, conformación como itinerario cultural”, en Juan Antonio Siller Camacho (coordinador), *El itinerario cultural del Galeón de Manila. Prestamos culturales entre México y Filipinas*, México, Fundación Rayuela/Secretaría de Cultura/Secretaría de Cultura del Estado de Morelos/Fondo Editorial del Estado de Morelos, 2018, pp. 47-53.

Salinas Sandoval, Carmen, “El proceso electoral de ayuntamientos como método para dirimir las diferencias. Provincia y estado de México, 1820-1825” en Leticia Reina (coordinadora), *Pueblos indígenas de Latinoamérica. Incorporación, conflicto, ciudadanía y representación. Siglo XIX*, México, Secretaría de Cultura, INAH, Colección Historia, 2015, pp. 53-87.

Sánchez Reséndiz, Víctor Hugo, *Agua y autonomía en los pueblos originarios del oriente de Morelos*, México, Libertad Bajo Palabra, 2015.

Sánchez Reséndiz, Víctor Hugo, *Agustín Lorenzo, el empautado: dios de la tierra, diablo y libertador*, México, Libertad Bajo Palabra, 2020.

Sánchez Reséndiz Víctor Hugo (investigación y crónica), *Así nos lo contaron. Historias mágicas y de aparecidos*, Cuautla, Escuela Calpulli, 2013.

Sánchez Reséndiz, Víctor Hugo, *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*, Segunda edición, Cuernavaca, Casa de Cultura de Morelos-Editorial la Rana del Sur, 2006.

Sánchez Reséndiz, Víctor Hugo, *La infraestructura hidroagrícola en Morelos*, Cuernavaca, Secretaría de Cultura/Secretaría de Cultura del Estado de Morelos-Gobierno del Estado de Morelos, 2017.

Sánchez Reséndiz, Víctor Hugo y López Benítez, Armando Josué, “Tradición 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 a la religiosidad popular. Una visión multidisciplinaria*, Cuernavaca, CICSER-UAEM, 2017, pp. 155-184.

Sánchez Santiró, Ernest, “Las incertidumbres del cambio: redes sociales y mercantiles de los hacendados-comerciantes azucareros del centro de México (1800-1834)”, en *Historia Mexicana*, Vol. 56, Núm. 3 (223), enero-marzo, 2007, pp. 919-968.

Sánchez Santiró, Ernest, *Azúcar y poder. Estructura socioeconómica de las alcaldías mayores de Cuernavaca y Cuautla de Amilpas, 1730-1821*, México, UAEM/Editorial Praxis, 2001.

Santamaría, Cornelio, *La Banda de Tlayacapan ¿Quién ha visto un quetzal en cautiverio?*, México, CONACULTA/Comisión Nacional de los Derechos Humanos/UAEM/Gobierno del Estado de Morelos/H. Ayuntamiento de Tlayacapan, 2012.

Scharrer Tamm, Beatriz, “El azúcar: de rareza a necesidad”, en Beatriz Scharrer Tamm (coordinadora), *Un dulce ingenio. El azúcar en México*, México, CONACULTA, 2010, pp. 19-38.

Scharrer Tamm, Beatriz, *Azúcar y trabajo. Tecnología de los siglos XVII y XVIII en el actual estado de Morelos*, México, Miguel Ángel Porrúa/Instituto de Cultura de Morelos/CIESAS, 1997.

Scott, James, *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Ediciones Era, Segunda reimpresión, Traducción de Jorge Aguilar Mora, 2007.

Sedano Peñaloza, Miguel Ángel, *Emiliano Zapata, revolucionarios surianos, y memorias de Quintín González*, México, Editorial del Magisterio, 1970.

Serrano Pérez, José Fernando, *La Danza de la Culebra de Tlaxcala. Permanencia y cambio en el imaginario de un carnaval mexicano*, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala/SEP/Instituto Tlaxcalteca de la Cultura/CONACULTA, Segunda edición, 2013.

Sierra Carrillo, Dora, *El demonio anda suelto. El poder de la Cruz de Pericón*, México, CONACULTA/INAH, Colección fuentes, 2007.

Sotelo Inclán, Jesús, “Breve noticia sobre el Plan de Ayala”, en Rosalind Rosoff y Anita Aguilar, *Así firmaron el Plan de Ayala*, México, SEP, Colección SEPSetentas, 1976, pp. 133-150.

Sotelo Inclán, Jesús, *Raíz y razón de Zapata*, México, CONACULTA, Colección Cien de México, Segunda edición, 2011.

Sotelo Inclán, Jesús, *Raíz y razón de Zapata*, Cuernavaca, Gobierno del Estado de Morelos, Edición facsimilar de la edición publicada por la CFE, 2012.

Soustelle, Jacques, *México, tierra india*, México, SEP, Colección SEPSetentas, Traducción de Rodolfo Usigli, 1971.

Tanck de Estrada, Dorothy, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999.

Teja Zabre, Alfonso, *Vida de Morelos*, México, UNAM, 1959.

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

Tortolero Villaseñor, Alejandro, “Cambios productivos en la industria azucarera de Morelos: Tecnología, impuestos y crecimiento regional durante el porfiriato (1867-1911)”, en Alejandro Tortolero Villaseñor (coordinador), *Agricultura y fiscalidad en la historia regional mexicana*, México, UAM-Iztapalapa, Biblioteca signos, 2007, pp. 71-90.

Tortolero Villaseñor, Alejandro, *De la coa a la máquina de vapor. Actividad agrícola e innovación tecnológica en las haciendas mexicanas*, México, Siglo XXI Editores, Segunda edición, 1998.

Tortolero Villaseñor, Alejandro, *Notarios y Agricultores. Crecimiento y atraso en el campo mexicano, 1780-1920*, México, UAM-Iztapalapa/Siglo XXI Editores, 2008.

Valverde Valdés, María del Carmen, “El jaguar entre los mayas. Entidad oscura y ambivalente”, en *Arqueología Mexicana*, México Editorial Raíces, Vol. XII, Núm. 72, marzo-abril, 2005, pp. 46-51.

Vargas-Betancourt, Margarita, “Legend of the Tepozteco: *Popol Vuh* and Catholic mythology”, in *Human Mosaic*, Vol. 35, no. 1, 2004, pp. 41-49.

Vargas-Betancourt, Margarita, “Continuity and Transformation in Central Mexico: ‘The Legend of Tepozteco’ and the People of Tepoztlán”, in *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, Vol. 25, 2015, pp. 50–58.

Vilar, Pierre, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Barcelona, Editorial Crítica, Traducción de M. Dolors Folch, Sexta Edición, 1999.

Villamil Tapia, Enrique, *El origen del carnaval en el Pueblo de Tepoztlán, Morelos*, Tepoztlán, Edición del autor, 1986.

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*, México, INAH, 2000, pp. 123-130.

Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o Reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, Tercera reimpresión, 2005.

Warman, Arturo, *...Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el estado nacional*, México, CIESAS-Ediciones de la Casa Chata, Segunda edición, 1978.

Wobeser, Gisela von, “El gobierno en el marquesado del Valle de Oaxaca”, en Woodrow Borah (coordinador), *El gobierno provincial en la Nueva España 1570-1787*, México, UNAM, Segunda edición, 2002, pp. 183-205.

Wobeser, Gisela von, “El uso del agua en la región de Cuernavaca, Cuautla durante la época colonial”, en *Historia Mexicana*, Vol. 32, núm. 4 (128), abril-junio, 1983, pp. 467-495.

Wobeser, Gisela von, “La agricultura en el Porfiriato”, en Teresa Rojas (coordinadora), *La agricultura en tierras mexicanas desde sus orígenes hasta nuestros días*, México, CONACULTA/Grijalbo, Colección Los Noventa, 1990, pp. 255-299.

Wobeser, Gisela von, “Las haciendas azucareras de Cuernavaca y Cuautla en la época colonial”, en Horacio Crespo (coordinador), *Morelos. Cinco siglos de historia regional*, México, CEHAM/UAEM, 1984, p. 107-113.

Wobeser, Gisela von, *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de tierra y agua*, México, IIH/UNAM, 1983.

Wobeser, Gisela von, *La hacienda azucarera en la época colonial*, México, SEP/UNAM, 1988.

Womack Jr., John, *Zapata y la revolución mexicana*, México, Siglo XXI Editores/SEP-Dirección General de Publicaciones, Traducción de Francisco González Aramburo, 1985.

Womack Jr., John, *Zapata y la revolución mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, Traducción de Francisco González Aramburo, Revisión de Víctor Altamirano García, 2017.

Wulf, Christoph, *Antropología. Historia, cultura, filosofía*, España, Anthropos Editorial/UAM-Iztapalapa, Colección Pensamiento Crítico-Pensamiento Utópico, Traducción de Daniel Barreto González, 2008.

Young, Eric van, “Haciendo historia regional: Consideraciones metodológicas y teóricas”, en Pedro Pérez Herrero (compilador), *Región e historia en México (1700-1850)*, México, Instituto Mora/Universidad Autónoma Metropolitana (Antologías Universitarias), 1991, pp. 99-122.