



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

De fantasmas indomables

Los usos del pasado zapatista en tiempos de crisis

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:

MTRA. JULIETA PAULA MELLANO

TUTORA:

DRA. MARGARITA MILLÁN MONCAYO / CIEG UNAM

COMITÉ TUTORAL:

DR. ENRIQUE RAJCHENBERG SZNAJER / FACULTAD DE ECONOMIA

DR. CARLOS AGUSTÍN BARRETO ZAMUDIO / CICSER UAEM

CIUDAD DE MÉXICO, NOVIEMBRE DE 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

De fantasmas indomables

Los usos del pasado zapatista en tiempos de crisis

Julieta Paula Mellano

A Francisco Pineda y a la memoria indómita de nuestros pueblos.

A Graciela y Aníbal, los primeros educadores populares de mi vida.

ÍNDICE

Introducción	3
Capítulo I. Punto de partida: estado de la cuestión, fuentes y problemas	21
- Breve recorrido por la historiografía general de La Revolución Mexicana	21
- Visiones particulares: la creación del relato agrarista y la romantización de la lucha zapatista	27
- “La historia del zapatismo a partir del zapatismo”: el peso de la historia oral y la revalorización del pasado zapatista	32
- Aportes contemporáneos desde la historiografía estadounidense	47
- La oficialidad: el papel de los intelectuales orgánicos de las últimas décadas	52
Capítulo II. Apuntes conceptuales: Estado, símbolos y disputa de sentido	65
- Estado, contradicción y disputa simbólica	66
- La historia y sus silencios	80
- La memoria popular y la identidad insurrecta	92
Capítulo III. “Que todo quede en familia” El pasado como construcción de la Unidad Nacional	100
- Zapata-caudillo y la negación del proyecto revolucionario	102
- Cárdenas, el reparto agrario y la objetivación del sujeto revolucionario	123
- ¿Cómo se narró <i>La Revolución</i> ? El zapatismo en el devenir educativo	132
- Los zapatistas que no dejaron las armas: los movimientos campesinos armados “después de Zapata”	140

Capítulo IV. El zapatismo en el fuego cruzado: resistencias insurgentes y crisis del priismo	152
- El zapatismo indómito: los títulos primordiales y el 10 de abril	165
- El zapatismo recreado: desde Chiapas y por la Liberación Nacional	166
- Zapata-símbolo: rebeldes o revolucionarios	173
Capítulo V. Zapata y el zapatismo en la reconfiguración de la dominación actual	183
- La “Cuarta Transformación” y el pasado en el centro	183
- Disputando el pasado: Zapata a 100 años de su asesinato	188
- El verdugo en la escena oficial: Carranza a 100 años de su asesinato	197
- La memoria como arma: diálogos con el presente	204
Conclusiones	220
Anexo	233
Fuentes, referencias bibliográficas y bibliografía general	329

Introducción

*Hoy tenemos los resultados del Estado que pervierte,
que utiliza a los campesinos como simple reserva de votantes,
de personas que van a obedecer.
Por eso el campesino hoy vive de migajas.
Por eso hoy día al Estado nación moderno
le sirve que la tierra tenga un precio en el mercado,
para que el campesino la venda y desaparezca.
Porque mientras los campesinos sigan produciendo la tierra,
se van a producir contradicciones.*

Ehécatl Dante Aguilar Domínguez, historiador originario de Anenecuilco, abril 2019.

*Y yo creo que todos tenemos que seguir contando
a nuestros hijos, nietos, sobre la historia real de Zapata
porque pues es la que nos sirve de estandarte
para seguir en la lucha porque esto no va a terminar fácilmente.*

*A sus cien años de su asesinato
las tiendas de raya siguen... disfrazadas, ahora con otros nombres.*

Osbelia Quiróz, Frente de pueblos en defensa de Tepoztlán, julio 2019.

Los mecanismos de control sobre el relato del pasado son múltiples. Los silencios y las tergiversaciones van acomodándose sutilmente a las coyunturas y a los deseos dominantes. Ningún relato hegemónico nace de forma espontánea ni se erige como verdad de la noche a la mañana. Para legitimarse debe escurrirse por los vacíos que van quedando, aquellos que la memoria popular no logra sostener o debe incurrir en el arrebato de los sentidos que las resistencias reivindican. En el fondo, la dominación encuentra las raíces profundas -radicales, valga la redundancia- del sentido popular y busca transformarlas según la coyuntura que deba favorecerse. Por eso, rescatar la memoria popular se vuelve un trabajo analítico, político, reflexivo y necesario. Allí está la potencia y la debilidad del recuerdo: ¿Cuáles son los claroscuros hoy en la reconstrucción del zapatismo histórico¹? ¿Cuáles fueron aquellos

¹ Nos referimos al zapatismo que dio origen a su nombre, el que inició con la organización popular del Ejército Libertador del Sur entre mediados de 1910 y 1911. Más adelante hago referencia detallada de la interpretación que esta investigación se sostiene sobre dicho proceso.

otros momentos en que el relato del pasado se ha puesto en cuestión? ¿Y cuál ha sido el papel de la memoria popular en la disputa sobre lo que se recuerda?

Los objetivos específicos de esta investigación fueron variando a medida que el análisis de las fuentes avanzaba y las problemáticas contemporáneas se interponían de manera brutal ante la lectura del pasado. Sea como sea aquellas idas y venidas, de las que daremos cuenta más adelante, enriquecieron profundamente el estudio sobre el presente de la memoria rebelde y las apropiaciones oficiales del pasado zapatista. Por otro lado, los objetivos generales que permanecieron intactos fueron los responsables de guiar la lectura de las fuentes originales, de la amplísima historiografía –y la necesidad del recorte– así como la elaboración de las entrevistas.

De esta forma, el principal objetivo de esta investigación fue el de identificar la incorporación del pasado rebelde zapatista en la construcción de un relato oficial que sostenga la forma hegemónica del Estado y la imposición de una identidad nacional. Su contracara (dialéctica, compleja y en constante movimiento) fue la tarea de analizar los límites que las resistencias populares imponen a dicha apropiación y las potencialidades de una narrativa popular emancipatoria.

El imaginario hegemónico del pasado zapatista se sostiene por una estrategia constante de ocultamiento del proceso popular y sus sujetos políticos, y también del proyecto político nacional y de liberación. El propósito político está vinculado a la negación (y subestimación) de la capacidad de los pueblos de crear proyectos alternativos de nación y llevarlos a la práctica. Por momentos el discurso dominante niega la masiva participación popular; por momentos lo que se silencia es el proyecto político. También puede ocultarse su devenir histórico –sus orígenes, su desenlace, su fracaso– o pueden resaltarse otros personajes y procesos en pos de eclipsar el peso de la revolución zapatista. Los mecanismos varían según la coyuntura y el proyecto que se busque legitimar. Estas fueron las principales hipótesis que alimentaron el recorrido de nuestra investigación.

Por zapatismo se entiende al proceso revolucionario –popular, indígena y campesino– surgido en territorio morelense² durante 1910. Convocados por las luchas contra la dictadura de Porfirio Díaz y movidos por la superexplotación de los trabajadores cañeros y el despojo de los territorios campesinos que se sufría en aquella región, un grupo de hombres y mujeres –maestros, referentes locales, ex combatientes de las guerras liberales– decidieron organizarse para acompañar al Plan de San Luis Potosí, encabezado por el norteño Francisco I. Madero. Los pueblos surianos –jefaturados por Emiliano Zapata y organizados posteriormente como Ejército Libertador del Sur (ELS)– combatieron a las principales fuerzas militares porfiristas y fueron una pieza clave en la caída del dictador en mayo de 1911. Tras tomar el poder, Madero ignoró las principales demandas del ELS y exigió su desarme. Frente a esto y al continuo amedrentamiento por parte de las fuerzas federales, el zapatismo creó y publicó su programa político en noviembre de 1911.

El Plan de Ayala fue una declaración de guerra al gobierno maderista y un proyecto político concreto que buscaría sentar las bases de un modelo económico y social emancipador: se declaraba la restitución de las tierras, los montes y las aguas usurpadas desde la época colonial; se ordenaba la confiscación de los monopolios económicos (conformados por haciendas azucareras, comercializadoras y grandes empresas “transnacionales” exportadoras) y su consecuente nacionalización de los bienes del enemigo para la creación de empresas nacionales que satisficieran las necesidades básicas de los pueblos; y por último la conformación de un gobierno nacional compuesto por una junta de los principales jefes revolucionarios que nombraría un presidente interino y convocaría a elecciones nacionales.

Perseguidos y asediados militarmente avanzaron convocando, sumando militantes y pueblos enteros (sobre todo de Puebla, Guerrero, Tlaxcala, Estado de México) se expandieron militarmente hacia el sur del país (Oaxaca y Chiapas, principalmente) y construyeron alianzas con los procesos políticos del

² Conviene aclarar que los pueblos surianos que se levantaron en armas están ubicados en una de las regiones más fértiles del país y que fungió como una de las principales zonas estratégicas militares de los tepanecas (de origen chichimeca) en la época prehispánica. La región de las amilpas era para fines del siglo XIX una de las fuentes de riqueza más importantes del Estado mexicano y sus aliados españoles. Primaba el sistema colonial (o neocolonial) de expropiación territorial, de trabajo esclavo –africano, indígena y campesino– y de monopolización del comercio de la azúcar. Allí, la hacienda azucarera fundada por Hernán Cortes cuatro siglos atrás, se expandía y modernizaba, haciendo de Morelos el principal productor de azúcar a nivel nacional y entre los primeros exportadores a nivel mundial.

norte —entre 1911 y 1919, con más intensidad entre 1912 y 1915. Llevaron adelante trabajo internacionalista y de difusión de sus demandas, tejieron alianzas con otras organizaciones (fundamentalmente con el Partido Liberal —anarquista— ubicado en el noreste del país, con la División del Norte —liderada por Francisco Villa— y con organizaciones sindicales del centro del país y la Ciudad de México), y pusieron en práctica en los territorios controlados el proyecto social, económico y cultural que el Plan de Ayala defendía (proceso que Gilly nombró como “Comuna de Morelos”). Esta expresión latinoamericana, que hace alusión a una de las experiencias más radicales de la historia popular en contra de la dominación imperial, describe el proceso de control de cierta parte del territorio suriano en donde se puso en práctica el Plan de Ayala. Entonces, se nacionalizaron las haciendas y se pusieron en funcionamiento como fábricas nacionales. Se escribieron las leyes populares de organización municipal y se dejó por escrito las bases de la emancipación de las mujeres (derecho universal al divorcio, nombramiento de mujeres generalas, igualdad ante la ley y organización de espacios gremiales femeninos). Se fundaron escuelas nacionales en los territorios más recónditos del campo suriano. Con el objetivo de defender y expandir los sentidos de la revolución, se crearon y multiplicaron por todos los municipios las juntas de reformas revolucionarias y las asociaciones defensoras de los principios revolucionarios.

Durante todos esos años fueron perseguidos sus militantes, y asediados y masacrados sus cuarteles y territorios. Primero por el Ejército Federal comandado por Madero —luego por Huerta—, y finalmente por el Ejército Constitucionalista en manos de Venustiano Carranza, responsable político del asesinato de Emiliano Zapata llevado a cabo el 10 de abril de 1919. Un año después, el mismo Carranza sería asesinado por miembros de su propia alianza política. Como veremos más adelante, a partir de entonces comenzó un período de cierta consolidación política y control hegemónico del Estado en manos de aquella fracción que había allanado el camino: una resistencia popular en cierta medida abatida y cortada la cabeza de quien consideraban el culpable de la crisis política y económica (Venustiano Carranza). Ahí comenzaba el período conocido como “posrevolucionario” en manos de Álvaro Obregón y luego —tras su asesinato— de Plutarco Elías Calles: un período de absorción e institucionalización sostenida de las formas de organización popular nacidas en el período insurgente y de robustecimiento de las instancias estatales; un período en el que nace el Partido que gobernó en

México durante casi setenta años y que se apropió de “La Revolución” como una estrategia simbólica de control.

Lo que aparecerá a lo largo de esta investigación es la referencia al proceso colectivo de una de las principales y más radicales propuestas revolucionarias de aquel período: el zapatismo. Analizaremos la memoria popular sobre aquel movimiento y sus sujetos, las operaciones individualizantes de la lucha y las apropiaciones simbólicas por parte del Estado en distintos momentos históricos, las tensiones entre la figura de Zapata y la de los otros líderes de la época, los relatos contruidos sobre el pasado revolucionario y los móviles políticos que lo articularon –y articulan en el presente. Vale la pena aclarar que el estudio presente hace énfasis, en muchas ocasiones, a una escala de análisis regional (el símbolo zapatista pareciera circunscribirse más a la identidad de la región centro-sur, destino al de la región norteña), aunque se verá que las expresiones estatales e inclusive las que recrean en el presente la lucha zapatista tienen un alcance nacional e internacional.

En la actualidad perviven nociones del pasado que tienen la práctica política de los movimientos sociales: nociones vinculadas con el Estado, la nación, la revolución y la liberación nacional. El caso mexicano ha sido –y sigue siendo– punto de partida para el debate de la especificidad de *lo latinoamericano* en relación a: el sujeto político, los pueblos indígenas y el mundo campesino, las transiciones y los modos de producción. Existen imaginarios populares que revisan y reivindican aquel pasado revolucionario creando paradigmas emancipatorios. De todo esto se desprende el carácter latinoamericanista de esta investigación.

El estudio del caso mexicano funciona –según nuestra interpretación– como expresión o laboratorio de uno de los procesos revolucionarios más radicales del siglo XX. Es la revolución que sintetiza las resistencias de los pueblos contra la colonización y por la independencia, y la que inaugura aquel siglo convulso. A su vez, es la herramienta de control hegemónico para el discurso burgués que va consolidándose, un hecho insólito en comparación con el resto de las clases dominantes en el territorio. Por tanto, partiremos de estos elementos para indagar en la relación que hay entre aquella construcción simbólica, su resistencia y el recorrer abigarrado y contradictorio de la identidad nacional en la edificación del Estado en momentos específicos hasta la actualidad: ¿Cuándo la apelación al pasado

por parte del Estado se torna necesaria y por qué? ¿Qué olvidos debe perpetuar, qué relatos debe adecuar? Y por otro lado, ¿Qué implicancias tuvo y tiene dicho imaginario en la construcción subjetiva de los movimientos sociales –en México y en América Latina–? ¿Qué significados le dieron -y le dan- a la identidad zapatista y por qué?

El recorte temporal tiene una particular intención: hacer foco en ciertos momentos históricos en los que la dominación se configura o reconfigura, lo que Zavaleta Mercado llamó *momentos constitutivos*³. Este recorte responde a la necesidad de ubicar aquellas prácticas políticas relacionadas a la memoria y los usos del pasado en los siguientes períodos históricos:

- 1 La edificación del Estado posrevolucionario y la necesaria construcción del consenso nacional, producida principalmente entre los gobiernos de Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles, primero, y consolidada con Lázaro Cárdenas durante la década de 1930. La contradictoria y provocativa relación con la herencia zapatista sostenida institucionalmente en la vigencia del Artículo 27 constitucional y popularmente en la resistencia latente de los pueblos surianos, hizo de ese período un terreno fértil para la disputa constante sobre el pasado reciente. ¿Qué relatos y sujetos zapatistas se incorporaron al Estado en ciernes, cuáles permanecieron en choque -oculto o abierto- y por qué? Serán las principales cuestiones que atraviesen la investigación de este período, a través de fuentes periodísticas, fuentes secundarias y análisis histórico-críticos de historiadores contemporáneos.
- 2 Las contrarreformas neoliberales y el resurgir de la resistencia armada en el sureste mexicano que toma a Zapata como un referente histórico, ético y popular. El anuncio de Salinas de Gortari de la reforma del Artículo 27 y el ingreso de México al Tratado de Libre Comercio, junto a un acumulado de luchas que se venía gestando -en continuidad, dirán algunos autores- y se manifiesta en los “500 años de resistencia indígena”, dando lugar a un panorama de crisis de la dominación que culminó en el levantamiento del primero de enero de 1994. La figura de Emiliano Zapata en

³ Zavaleta Mercado se refiere a los momentos constitutivos como instancias de condensación del tiempo histórico en el que se reformulan los acuerdos ideológicos que contribuyen al consenso hegemónico: “En términos capitalistas, se supone que el resultado de esa combinación ha de ser la reforma intelectual. Es por eso que el vaciamiento está asociado con frecuencia a tipos de catástrofe social. (...) Esto supone la creación de un tipo particular de intersubjetividad, o al menos la calificación eficaz de la preexistente.” en René Zavaleta Mercado. “El Estado en América Latina”, *Revista de Economía*, Fac. De Ciencias Económicas, UNAM, 1985.

el fuego cruzado de este período nos dará elementos importantes a la hora de pensar la forma que adquiere el uso del pasado, los símbolos y los discursos ocultos en la disputa por el sentido.

- 3 Y por último, el momento presente, de aparente transformación y regeneración -principalmente en el terreno simbólico-, aunque con patentes continuidades en lo estructural. ¿De qué manera funciona el sentido del pasado y qué formas adquiere el rescate de la experiencia zapatista 100 años después de la “traición” estatal que implicó el asesinato de su principal líder? Un apartado que nos ayudará a desandar el camino y a visibilizar de manera crítica las reapropiaciones y expropiaciones de un pasado -que aún siendo parte de la identidad nacional- parece de fácil tergiversación.

La Revolución en México es un elemento esencial en la construcción de la identidad nacional, entendida ésta en constante movimiento y disputa, como fuente de dominación y de liberación. Esta identidad no es más que “el sentido de la vida social”, en términos de Bolívar Echeverría: “es tanto engranaje de la reproducción como elemento esencial de la posibilidad revolucionaria” (Echeverría, 2001:150). Como engranaje de la reproducción, el uso del pasado en manos del Estado alienta la idea de que la historia *vuelva a ser contada*, a la vez que revisada, representada, cuestionada. Como elemento esencial de la posibilidad revolucionaria, provoca el desafío popular de que el pasado se convierta en un instrumento de lucha y que la memoria insurrecta se transforme en un ejercicio político en el presente. En el centro de esa memoria popular, el recuerdo del momento originario, parafraseando a Echeverría, va encendiendo la posibilidad del regreso. Y si eso sucede en momentos de crisis-consolidación-reformulación, constitutivos –en términos zavaletianos– porque se condensa el tiempo de la dominación y la disrupción abre la posibilidad de nuevos paradigmas, el pasado se convierte en una referencia permanente.

La mayoría de estos temas han sido abordados por distintos autores y autoras a lo largo de por lo menos los últimos 70 años. Daremos cuenta de la diversa historiografía existente en el siguiente capítulo: las visiones clásicas, revisionistas, regionales, críticas, culturales. Reconociendo aquella amplísima producción, esta investigación se propone hacer foco en la forma que ha ido adquiriendo la construcción del imaginario zapatista (tanto desde la dominación como desde las resistencias) en aquellos momentos de consolidación, crisis y reformulación. También busca contribuir en los debates sobre la actualidad de los símbolos y del peso de la memoria popular en la reconstrucción de la historia.

Corresponde aclarar que el móvil original de la presente investigación partió de una lectura comparada con la realidad argentina⁴: ¿Cuáles son las estrategias dominantes y las subalternas a la hora de construir el relato sobre el pasado rebelde? ¿Por qué son tan distintas y cuáles son las consecuencias en el entramado identitario de una y otra? ¿Comparten ambas experiencias algún hilo conductor?

Para el caso argentino, por ejemplo, los levantamientos obreros de principios del siglo XX coinciden con la crisis del Estado oligárquico y el comienzo de una etapa de apertura o acomodo democrático (Ley de voto universal, secreto y obligatorio -para varones nativos o nacionalizados mayores de 18 años-; arbitraje estatal en los conflictos obreros; mejoras en las condiciones de trabajo). Lo relevante, según mi hipótesis -apoyada en los análisis críticos de corrientes historiográficas que se enfocan en el estudio social de la época⁵-, es que la formación y el desarrollo del movimiento obrero argentino en aquella época va a marcar significativamente las lógicas organizativas en el presente, aunque durante el período peronista dicha experiencia intentó ser sepultada⁶.

En cuanto a los imaginarios rebeldes, el contraste con el caso mexicano es evidente: un Estado que no termina de construir una identidad común hasta por lo menos mediados de la década de 1940, gracias

⁴ Con el devenir de la investigación en sí, decidí volcarme exclusivamente en el estudio del caso mexicano debido al volumen de bibliografía, fuentes y entrevistas que implicó. Junto a mi comité, decidimos postergar la comparación para subsiguientes investigaciones.

⁵ Me refiero a: Bayer, O. (1974). *Los vengadores de la Patagonia trágica*. Buenos Aires: Galerna, Bayer, O. (1999) *En camino al paraíso*; Viñas, D. (1971). *De los montoneros a los anarquistas*. C. Pérez; Camarero, H. (2013). *Antiguas controversias, nuevos enfoques: Clase obrera, sindicalismo y comunismo en la Argentina durante la primera mitad del siglo XX: Un estado de la cuestión*; Belkin, A. M. (2018). *Sindicalismo revolucionario y movimiento obrero en la Argentina: De la gestación en el Partido Socialista a la conquista de la FORA [1900-1915]*; VVAA (2020) *Entre la revolución y la tragedia. Fotografías, documentos y miradas sobre la Semana Trágica*, Buenos Aires: el topo blindado; entre tantos otros.

⁶ En enero de 1999 Osvaldo Bayer recordaba el levantamiento de los trabajadores en defensa de la jornada de 8 horas y por mejoras en las condiciones laborales, sucedido 80 años antes. La Semana Trágica, una protesta de obreros metalúrgicos de comienzos de enero de 1919 que se transformó en una huelga general con un fuerte apoyo popular y liderado principalmente por el anarquismo organizado. Se le dio aquel nombre debido a la fuerte represión estatal y paraestatal (de la mano de grupos de choque liderados por militares y miembros de la oligarquía porteña) que dio como resultado varios centenares de muertos, aunque no se sabe la cantidad exacta. “Ha sido -en palabras de Bayer- la fecha histórica más negada de nuestro pasado, al igual que los fusilamientos de la Patagonia y la represión de La Forestal. ¿O acaso en alguna escuela se hizo referencia alguna vez a lo que pasó en aquel comienzo de 1919? Fue sintomático cómo todos los gobiernos sin excepción taparon cualquier intento de recuerdo”. Y aquello no significa únicamente el olvido -y que trae como consecuencia una especie de perdón por ignorancia- de sucesos estremecedores de la historia democrática argentina (el gobernante de aquel entonces fue el primer presidente electo por voto universal, secreto y obligatorio), sino la construcción de un relato sobre un movimiento obrero que prescinde de su origen: radical, anarquista, revolucionario, popular.

a un claro proceso de institucionalización del movimiento popular. Y a su vez, una resistencia radical mermada desde la raíz de manera sistemática desde por lo menos finales del siglo XIX, pero con una fuerte tradición de organización sindical -socialista, anarquista, sindicalista revolucionaria y comunista- que sostuvo sus demandas sociales y políticas hasta la llegada de Perón en 1945-46. La estrategia discursiva del Estado peronista en relación a la radicalidad de la organización obrera tuvo que ver con negar simbólicamente el origen revolucionario de la misma – muy diferente al caso mexicano cuyo bloque dominante incluso se erige ideológicamente sobre las banderas de una revolución-. Aquella negación no fue la única táctica, también lo fue la subestimación y estigmatización: aquello de que las ideas revolucionarias tenían en verdad un origen extranjero y por ende, ajeno completamente a lo intrínsecamente “nacional y popular”.

Una parte de la historiografía revisionista⁷ de los años cincuenta y sesenta construyó un sentido común que ligaba a las corrientes socialistas y anarquistas con ideologías extranjeras (una estrategia discursiva propia del peronismo y su “tercera posición”) “que se adaptaban mal a los intereses de una clase obrera argentina que sólo habría encontrado su representación más auténtica –e incluso surgido como tal– con el movimiento peronista” (Poy, 2012).

Si bien esta mirada fue refutada por un importante caudal de investigaciones desarrolladas con más interés y empeño a partir de la crisis del 2001 -con antecedentes importantes de fines de la década del setenta y comienzos del ochenta - gran parte de aquel debate sobre los orígenes ha teñido el sentido común dominante y vuelve a escena cada cierto tiempo.

El 17 de octubre –fecha emblemática que recuerda la movilización popular que en 1945 llegó a Plaza de Mayo exigiendo la liberación del entonces Secretario de Trabajo y Previsión, Juan D. Perón– de 2011, la presidenta de entonces, Cristina Fernández de Kirchner, trazó una línea de continuidad precisa entre la conciencia, politización y formación del movimiento obrero y el peronismo, dentro del cual se enmarcó su gobierno:

...hay una cosa que sí se la debemos al peronismo en la Argentina y me disculpan, pero en este 17 de octubre lo tengo que decir porque sería muy falsa si no lo dijera: gracias al peronismo,

⁷ Entre sus principales referentes: Murmis, M., y Portantiero, J. C. (2019). *Estudios sobre los orígenes del peronismo*. Siglo XXI Editores; Jorge A. RAMOS, *Revolución y contrarrevolución en la Argentina*, Buenos Aires, Amerindia, 1957; Hernández Arregui, J. J. (1960). *La formación de la conciencia nacional (1930-1960)*.

los argentinos aprendieron a tener derechos, aprendieron que tenían derecho a comer, a tener educación, a tener salud, a tener vacaciones, a tener trabajo.

Hay mucho para contextualizar al respecto, pero no nos centraremos en esto ahora, sino en resaltar algunos elementos que vienen al caso: la construcción binómica de la política, la completa anulación del pasado radical y revolucionario del movimiento obrero y la postura teleológica acerca del peronismo como identidad nacional. Nos restaría contrastar este entramado con la vigencia de la memoria popular, que aunque diluida en comparación al caso mexicano, está presente en las organizaciones de izquierda que se reconocen socialistas, comunistas, marxistas o anarquistas. Será parte del debate saber si los orígenes del movimiento obrero y popular argentino, su memoria y su estudio, sigue siendo una cuestión fundamental para las organizaciones, como sí sucede para el caso mexicano.

De esta mirada surgen los interrogantes sobre los usos del pasado para uno y otro caso. Son diferentes porque sus alcances fueron disímiles, pero las tergiversaciones o los silencios que se han construido comparten la estrategia de construir un sentido común que niega la capacidad de triunfo, la posibilidad de autogobernarse de los sectores populares. Y con todo, lo esencial para esta investigación es que en la actualidad perviven nociones oficiales del pasado que tiñen la práctica política de los movimientos sociales. La revolución zapatista de comienzos del siglo, la construcción del Estado posrevolucionario y la continuidad de la lucha armada durante gran parte del 1900, ha hecho del caso mexicano la puerta de entrada a importantes debates en torno a la forma que adquiere la revolución, la dominación y las resistencias en América Latina y el Caribe. La especificidad latinoamericana de las insurgencias del siglo XX lo demuestran: la cuestión del sujeto político particular, los pueblos indígenas y el mundo campesino, las transiciones económicas y los modos de producción vinculados a la naturaleza colonial.

Volviendo a las formas de interpretación del pasado, Enzo Traverso (2018) elabora una reflexión que a su vez es producto de centenarios debates en torno a los mitos y la revolución (atravesando a François Furet, Maurice Halbwachs, Reinhart Koselleck, Walter Benjamin, Ernst Bloch, François Hartog, Georges Dumézil, Mircea Eliade, Antonio García de León, Alfredo López Austin y otros autores que retomaremos a lo largo de esta investigación). La memoria colectiva y la religión cívica, si bien no son expresiones completamente antagónicas, sí representan intereses y escenarios distintos. La

domesticación de la memoria colectiva, puesta en práctica a través de los aparatos culturales de la dominación (conmemoraciones estatales, materiales didácticos, programas de comunicación, monumentos, industria cultural, etc) tiene la función de unificar el recuerdo del pasado y de barrer con las reminiscencias que puedan evidenciar en el presente las contradicciones –no saldadas– de “aquello que ocurrió”. Es pertinente esta aclaración para nuestro tema puesto que se hace necesario dejar al descubierto los vínculos y los problemas de una y otra forma de pensar, representar, debatir acerca del pasado en el presente: “La historiografía no puede eludir en su totalidad las coacciones de la memoria colectiva, porque es ella la que sugiere a los historiadores sus objetos de investigación y moldea su hábitos” (Traverso, 2018: 115)

La riqueza de estos debates y su relevancia en el plano político dan cuenta del peso que los procesos insurreccionales en México (tanto el de comienzos como del fin del siglo pasado) han tenido para los movimientos latinoamericanos del nuevo siglo. Será objeto de esta investigación rastrear el devenir de los sentidos que se han construido sobre el pasado zapatista hasta llegar a sus reformulaciones. Es evidente que las características de estos procesos y sus imaginarios han sentado las bases de una interpretación propia de las revoluciones para la realidad latinoamericana y por eso resulta importante analizar el recorrido histórico de algunas de sus interpretaciones. Claro que la reproducción de las herencias está atravesada por el discurso dominante, las dimensiones simbólicas son conjuntos que comparten permanentemente sentidos que incluso pueden parecer contradictorios.

Pensar las estrategias simbólicas y discursivas de ciertos sectores populares que recuerdan el pasado como un acto no sólo de resistencia sino de intentos de recreación de aquello que fue fundacional, nos convoca en esta investigación. Lo que se reproduce y lo que no, y las formas en que se rememora y se transmite importa, sobre todo en épocas de aparentes transformaciones y de búsqueda de legitimidad por parte del Estado. En ese sentido, nos apoyamos en la trascendente investigación de James Scott (2004) que sostiene que la resistencia material y la simbólica componen una misma práctica de resistencia (la resistencia explícita y la *infra política*) en donde lo que se oculta o se murmura discretamente cumple el objetivo de reproducirse, transmitirse y sobrevivir a los ataques directos de las élites dominantes. Resultó inquietante para esta investigación –y la coyuntura en la que transcurrió lo potenció aquella inquietud– la presencia indómita de los fantasmas irreverentes del pasado en la vida

cotidiana y la capacidad que tienen de aparecer, legitimar y radicalizar con su recuerdo las luchas del presente.

En la actualidad, producto de las conmemoraciones centenarias y -más aún- del cambio de régimen político, hubo un especial interés en *volver a contar la revolución*. Las lagunas, los silencios, los reflectores en unos y los segundos planos en otros, nos interesan a la hora de pensar sobre qué relatos se construye la legitimidad hoy. Del mismo modo, desde la memoria popular ha florecido un discurso diferente -aunque con fuentes claras en los orígenes surianos- y su tónica fue transformando el relato clásico. Y entonces, ¿por qué las resistencias que se reivindicaban zapatistas dicen que el pasado fue así? Este esfuerzo no es tanto por develar las verdades ocultas, sino por encontrar la forma en que la identidad va marcando un rumbo, entre la resistencia y la dominación.

Entendiendo que los procesos revolucionarios implican también rupturas semióticas, es correcto plantear que en ese nuevo orden de códigos y sentidos, quienes irrumpen deben superar los límites culturales que la dominación imponen: “la plena realización de su justicia -dice Pineda- sólo es posible más allá de los límites del orden existente”. Por eso resulta interesante y necesaria estudiar las subjetividades que se crean a partir de las prácticas rebeldes (en el plano de lo estratégico, lo político, lo militar y lo simbólico) que se presentan “como lucha cotidiana y como transformación a largo plazo”.

Es claro que los debates en torno al concepto de memoria siguen vigentes, más aún en el ámbito de los estudios históricos del pasado reciente. A lo largo de esta investigación distintas interpretaciones han sido recogidas a la hora de pensar la relación de la memoria con la historia y las formas que aquella adquiere según los sujetos que la accionen y las intenciones que movilicen dicho acto. De cualquier forma es bueno dar cuenta desde un inicio la propia interpretación. En esta tesis la memoria se entiende como un espacio de disputa –entre la lucha, el conflicto y el consenso– que alerta, dialoga, busca en el pasado huellas dejadas por los acontecimientos –y sujetos– que intervienen y moldean la comprensión sobre el presente. En este sentido, y siguiendo a Pablo Pozzi, reconocemos a la memoria no como “la verdad” sino como “el reservorio selectivo de experiencias, donde los recuerdos se articulan entre sí a través del prisma de las necesidades actuales” (Pozzi, 2013: 14). Tomaremos del intelectual francés

Maurice Halbwachs la necesidad de reflexionar en torno a “los marcos colectivos de la memoria”: dispositivos morales, recuerdos territorializados y “cajas de resonancia” de memorias colectivas. Considero importante la integración de distintas propuestas interpretativas, sin caer en el peligroso relativismo que subordina el pasado histórico a cualquier forma de relato. La memoria colectiva - porque de ahí parte la inquietud sobre lo común de aquel recuerdo- no suple el estudio de la historia, sino que la complementa, la enriquece, la complejiza.

Entonces, el recurrir e incluir en los estudios históricos el peso de la memoria común resulta un trabajo necesario en sociedades de fuerte tradición oral y en contextos políticos y sociales en donde el rescate de la memoria se ha transformado también en estrategias de lucha por la justicia. En América Latina en particular la resistencia contra el olvido de los crímenes de la dominación colonial, racista, patriarcal e imperialista ha cobrado un valor político y social fundamental. Es el combate contra las formas recreadas y consensuadas de un pasado clausurado por el relato hegemónico. Y también la lucha por la construcción de una memoria colectiva insurrecta, que no sólo se ancle en el dolor de las víctimas sino que rescate el valor de lo heredado para fortalecer los procesos de liberación.

Teniendo en cuenta todo esto, la investigación comienza con un breve recorrido analítico de la historiografía seleccionada. Resulta casi imposible recoger todos los aportes historiográficos sobre el pasado zapatista, así como todos los elementos que fueron construyendo una memoria colectiva y popular. Inclusive porque uno y otro registro se confunden por momentos y es difícil discriminar. Le sigue un apartado teórico que, complementado con algunos fragmentos de las entrevistas, ayudará a comprender las perspectivas sobre las que se construyó esta investigación. Se harán explícitas las definiciones -y sus debates- sobre el poder y la historia, la memoria y los imaginarios, el Estado y la revolución, que acompañan la tesis y que cruzan las interpretaciones de las y los sujetos entrevistados.

En cuanto a las fuentes primarias su consulta fue variada y atenta a cada momento histórico. Para el período de construcción del Estado posrevolucionario, además de recuperar las investigaciones ya elaboradas, se consultaron partes militares, libros escolares oficiales, ceremonias conmemorativas del 10 de abril y algunas otras fechas simbólicas para el zapatismo, los discursos públicos desde el Estado y hasta las memorias de Lázaro Cárdenas. Por parte del imaginario popular se consultaron

fundamentalmente los trabajos y entrevistas de los investigadores e investigadoras del Programa de Historia Oral en la Biblioteca del Departamento de Estudios Históricos, “Manuel Orozco y Berra”. Para los años de crisis del régimen priista y el alzamiento neo zapatista consulté fuentes similares a las mencionadas anteriormente (actos y discursos oficiales, notas periodísticas, comunicados desde la insurgencia, etc). Para el período actual, además del análisis de los actos oficiales, se han realizado entrevistas a cronistas locales, intelectuales, funcionarios, docentes de diversos pueblos surianos y familiares de combatientes zapatistas (tercera generación) que nos permitirán tener una muestra -aún parcial- de aquellas huellas del pasado, la pervivencia de la memoria (el acto de *recordación o rememoración* del que hablábamos anteriormente) y la resistencia de la identidad rebelde que explica elementos del presente.

La metodología de esta investigación ha estado atravesada por distintas miradas. También se ha ido complejizando a medida que aprendía de experiencias de investigación similares. Sin dudas he buscado enmarcar este estudio como parte de la historiografía crítica y de la historia oral. He tomado prestados insumos de los estudios subalternos, de los descoloniales, del marxismo crítico y latinoamericano, para -a partir de la interdisciplinariedad- abordar problemáticas que atraviesan el tiempo: el del sujeto, los símbolos y la revolución. Desde una perspectiva hermenéutica de las fuentes (secundarias, primarias, orales y escritas) y apoyándome en la labor de la historia social, el recorrido de esta investigación está marcado por la búsqueda de las contradicciones en el presente (en relación a la rememoración del pasado zapatista) para indagar en el devenir histórico de aquella cuestión.

En cuanto a las entrevistas realizadas en el territorio suriano, en un primer momento realicé una selección de espacios encargados de conservar y transmitir la memoria histórica del zapatismo, no exclusivamente los oficiales sino también los de relevancia local-popular.

De esta manera me dirigí al Museo Casa Emiliano Zapata (localizada en Anenecuilco, pueblo del Municipio de Ayala y lugar natal de Emiliano Zapata) en distintas oportunidades (entre febrero y abril del 2019) y pude entrevistar a diversos personajes que componen cotidiana, social y políticamente el espacio. Inclusive, la propia observación del espacio (tanto dentro como fuera del Museo) permitió el acercamiento con personas que pudieron darnos testimonio más allá del marco institucional. Entre

ellos participaron: Lucino Luna (cronista local y ex director del Museo), Enrique Anzures Carrillo (historiador y -en ese momento- director del Museo), Amadeo Guevara Franco (cronista de Ayala y sobrino nieto de Emiliano Zapata) y Francisco Gadea (cuidador del Museo). Por otro lado, dentro de Anenecuilco (precisamente en el antiguo barrio de Olaque) entrevistamos –junto a un grupo de compañeros de Morelos que se sumaron en distintas funciones a los recorridos– al historiador y originario del lugar Ehécatl Dante Aguilar Domínguez y pudimos recorrer distintos sitios históricos - que son espacios venerados por el pueblo más que atractivos turísticos-. El recorrer los espacios, conocer la vida cotidiana de los/las habitantes y asistir incluso en las temporadas de conmemoración histórica (como el mes de abril) permitió enriquecer la mirada e ir más allá del momento exclusivo de la entrevista.

En una sintonía similar, viajé en varias oportunidades a Tlaltizapán de Zapata, primero a reconocer el espacio en general y entrevistarme con historiadores locales (Uriel Nava González y María Félix Trinidad Torres Zúñiga). Luego, junto a Francisco Pineda y el cronista jojutlense Julián Vences, logramos visitar el Museo del Cuartel General (cerrado temporalmente por las afectaciones sufridas tras el sismo del 19 de septiembre de 2019) y allí logré entrevistar a Diega López Rivas (cronista de Tlaltizapán) y al cuidador del museo Teódulo Méndez. Este tipo de entrevistas me ayudaron a construir una mirada más compleja de los relatos que se entremezclan: la oficialidad con el recuerdo familiar, la vigencia de la tradición oral -y su importancia frente a situaciones de violencia escondidas-, y la importancia del rescate de distintos espacios (desde museos hasta cuevas) para la vida social, para la cultura de los pueblos hoy en día. El presente y el pasado conviven en los relatos subjetivos de quienes trabajan críticamente el pasado (historiadores, por ejemplo) y de los habitantes de los pueblos que recrean los recuerdos como si fuesen propios.

También me trasladé a otros territorios en busca de “recordadores” (desde cronistas locales hasta familiares -tercera generación- de combatientes zapatistas) localizados en regiones emblemáticas para el pasado zapatista: Ayoxuxtla (Puebla), lugar donde se firmó el Plan de Ayala en 1911; Tepoztlán, territorio que dio una gran cantidad de combatientes zapatistas y que hoy es un espacio de resistencia territorial; Jiutepec, cuyos espacios de difusión cultural y política trabajan el papel de la memoria y el rescate del pasado zapatista; Xoxocotla y Amilcingo, bastiones de la lucha autonomista y con una fuerte presencia cultural originaria. La mayoría de los contactos con las personas entrevistadas se hicieron a

través de la búsqueda personal con referentes de los pueblos que a su vez fueron compartiendo la red de contactos en toda la región. Hay imágenes que acompañan el texto y que en su mayoría han sido tomadas en los distintos recorridos, entrevistas y actividades a las que asistí para completar esta investigación. También aparecerán imágenes de archivo que, según sea el caso, complementarán los análisis puntuales al final de cada apartado o capítulo. Su objetivo no es ornamental, sino un complemento analítico que busca enriquecer las perspectivas planteadas. Verán imágenes de archivo, fotografías propias —o de las personas que me acompañaron a hacer y videografiar las entrevistas y recorridos realizados— de las regiones estudiadas, de las muestras visitadas, de las actividades que formaron parte de la investigación de campo (actos escolares, movilizaciones y actos populares, proyecciones audiovisuales, entre otros).

Retomamos principalmente la labor de los investigadores que hicieron fuentes y reivindicaron la labor de la historia oral. Laura Espejel, Salvador Rueda Smithers, Carlos Barreto Marck, entre otros que junto a Alicia Olivera de Bonfil y Eugenia Meyer impulsaron el Programa de Historia Oral (PHO) creando fuentes que han sido piezas claves en nuestras investigaciones, y también a la hora de la elaboración y la reflexión crítica de las propias entrevistas realizadas para esta investigación. El producto de sus estudios, así como la metodología propuesta son la base para mucho de lo que desde esta tesis se ha realizado. Esto me llevó a entrevistarme particularmente con Laura Espejel y conocer más a fondo la labor de campo del PHO, sus inquietudes iniciales, su modo de trabajo, los aprendizajes y los interrogantes que surgieron durante y después de aquella experiencia. Sirvió enormemente conocer su mirada y sus aportes son esenciales para terminar de comprender el valor de la palabra para quienes estudiamos no sólo el presente, sino las narrativas populares y sus proyecciones.

Entre las importantes vicisitudes que sufrió esta investigación están: la pandemia que impidió la continuación del recorrido y de las entrevistas en los territorios (muchas de las cuales era imposible realizarlas virtualmente); y principalmente, el fallecimiento de Francisco Pineda en septiembre de 2019, miembro de mi comité tutorial y fuente principal de consulta, debate y conocimiento del pasado zapatista. Fue para esta investigación y su autora una pérdida profesional y personal que dificultó en distintos sentidos la realización de la tesis según lo planeado. Sin embargo, su investigación detallada y extensa, como así también la de aquellos jóvenes apasionados que se enrolaron en la tarea de

entrevistar a *los últimos zapatistas* durante la década del setenta, son un legado fundamental para las nuevas generaciones que buscan comprender el presente de aquella lucha centenaria.

La estructura de la presente investigación se divide en tres partes:

El Capítulo I está dedicado -partiendo de las preguntas, los objetivos y las hipótesis principales de la investigación planteados- a una breve y somera revisión crítica de las corrientes historiográficas de *La Revolución Mexicana*, haciendo foco en los estudios particulares sobre el zapatismo histórico, tanto desde una perspectiva regional como de análisis del discurso.

El Capítulo II se vuelca a la cuestión teórico-conceptual con el objetivo de presentar los elementos de análisis fundamentales sobre los que se trabajó a la hora de revisar el pasado. Contribuirá a comprender el punto de partida teórico desde el cual se problematiza el pasado y se entiende el presente. Un punto de partida en el que confluyen la mirada particular sobre el Estado, los símbolos y los discursos, y el papel de la historia y la memoria, todo esto complementado con la voz de los y las entrevistadas que también reflexionaron sobre estas cuestiones.

El Capítulo III, IV y V están dedicados al estudio de aquellos momentos históricos que, según la hipótesis de esta investigación, corresponde a *momentos constitutivos*, en los que la dominación se configura o reconfigura a partir de la fuerza y potencia que adquiere la movilización popular que se asume parte de la tradición revolucionaria zapatista: 1. La consolidación estatal posrevolucionaria y la resistencia latente, 2. Las reformas salinistas y el neozapatismo en el centro de la escena; y 3. La reconfiguración actual de la dominación y la memoria en disputa. Este último capítulo, se centra en el papel que la memoria zapatista juega en el presente, tanto para la reconfiguración de la dominación como para la fortaleza de la identidad insurrecta. Allí, además de análisis sobre discursos y documentos oficiales, se presenta el trabajo más a fondo de las entrevistas realizadas. De igual manera, decidí incluir las voces de los y las entrevistadas a lo largo de toda la investigación, ya sea en forma de epígrafes al comienzo de cada capítulo o como referencia a elementos teóricos y conceptuales planteados en general.

Por último, además de las conclusiones, hallazgos y aportes de la investigación, se encuentra el anexo que reúne la clasificación cualitativa de las entrevistas realizadas y una selección de su transcripción. Si bien las entrevistas forman parte de mi corpus documental y se encuentran presentes a lo largo de la investigación, considero pertinente –en los casos autorizados por sus protagonistas– incluirlas de la manera que se presentan como un humilde aporte para futuras investigaciones.

Capítulo I. Punto de partida: estado de la cuestión, fuentes y problemas

*La historiografía dominante ha construido una versión
de que la revolución empezó el 20 de noviembre
por una disputa presidencial-electoral.
No, los zapatistas no se levantaron por encumbrar a un hombre,
a Francisco I. Madero en este caso.
Los zapatistas se levantaron por un largo conflicto
que durante cuatro siglos hubo entre los pueblos despojados
de sus tierras, montes y aguas, y las haciendas.
Ese es el origen de la revolución zapatista:
El enfrentamiento de cuatro siglos de dominio colonial.
Francisco Pineda Gómez, agosto de 2019.*

Este capítulo se propone realizar un balance crítico de las elaboraciones historiográficas acerca del período y la temática a abordar. Se intentó realizar una clasificación particular, a la vez que una descripción general de las distintas miradas que existieron y existen en torno a las hipótesis de investigación. Reconociendo las limitaciones que puedan encontrarse y lo caprichoso que pueda juzgarse el recorte, este pantallazo general busca fungir como marco común para avanzar en el estudio particular. Los siguientes apartados están dedicados al estudio puntual de momentos históricos (críticos, entre la dominación y la resistencia) en los que el relato del pasado rebelde se construyó, reformuló, cuestionó y transformó.

Breve recorrido por la historiografía general de La Revolución Mexicana

En 1989 Alan Knight realizó un trabajo de síntesis fundamental para comprender las diversas corrientes de pensamiento que surcaron el estudio de la Revolución Mexicana. Aquel trabajo se basó principalmente en el de David Bailey escrito a fines de 1970 “Revisionismo y la historiografía reciente de la Revolución mexicana” al calor del surgimiento de una escuela (sumamente heterogénea en términos teóricos y metodológicos) de análisis cuyo principal objetivo fue rechazar las versiones oficiales que hasta el momento habían sido hegemónicas en todos los campos. Knight ayudó a reconstruir críticamente los nudos problemáticos de cada una de las generaciones que hasta entonces habían interpretado la revolución, y se encargó de cuestionar los alcances y las posibilidades del

revisiónismo vigente. Lo central en el trabajo del historiador británico, es que el revisionismo de los setentas y ochentas habían abandonado la pretensión de analizar aquel período histórico de manera general, sintetizando la diversidad de experiencias para poder explicar las causas de la revolución y su carácter. Hay algo importante en su propuesta que aún cobra vigencia: que las interpretaciones revisionistas, en la mayoría de los casos, aunque poniendo el foco en los pequeños relatos locales terminaron negando o subestimando el componente popular y agrario (con un papel limitado y dependiente en el período revolucionario). El historiador norteamericano John Womack, que no analiza Knight detenidamente, pero que será uno de los exponentes principales de esta corriente, terminará afirmando en *Zapata y la Revolución Mexicana* (1969) que la revolución fue fundamentalmente una lucha entre elites (“guerra civil burguesa”) en el que las masas participaron aunque de manera dependiente. En cierto modo, la revisionista (que inclusive seguirá vigente hasta el presente) buscará concentrarse en cuestionar de raíz los postulados “ortodoxos” de la primera y segunda generación de intelectuales que pensaron la revolución, en pos de recuperar cierta objetividad y la rigurosidad académica supuestamente relegada por los observadores o participantes directos de los primeros años.

Por supuesto que para esta investigación no nos centraremos en la recopilación de las interpretaciones de todo el período revolucionario, sino sólo en los estudios en torno a las formas de apropiación popular y estatal del pasado zapatista. Sin embargo, es necesario hacer este breve recorrido para ubicar a nuestros autores en su contexto de producción, sus antecedentes y sus corrientes. En este sentido, Adolfo Gilly había escrito en 1971 “Tres concepciones de la Revolución mexicana” (publicado como apéndice de *La Revolución Interrumpida*). Allí exponía una breve crítica a la historiografía burguesa (u oficial) por pensar la revolución como un único proceso inaugurado en 1910 y sostenido por el régimen priista. Centrado en la lógica del poder en la que las masas sólo actúan de manera subyugada con líderes (como Zapata y Villa) representados como “hombres rudos” sin capacidad de construcción política autónoma. Por otro lado, la concepción “pequeño burguesa” (podría ser representada en cierto liberalismo académico, como el de Womack o Cosío Villegas) defensora de la idea del carácter “democrático-burgués” de una revolución que no había cumplido los objetivos sociales. Una concepción que según Gilly respondía más a una visión etapista de la historia que pensaba las revoluciones en relación a los estadios o etapas del capitalismo occidental. Por su parte, la

interpretación marxista (que es la del autor) entendía la revolución como un proceso interrumpido en dos oportunidades: primero el carácter “originario y antiimperialista” desarrollado en el período 1910-1919 (interrumpido con el asesinato de Obregón), y luego el carácter anticapitalista del cardenismo (interrumpido en 1940 con el triunfo de Ávila Camacho). Esta interpretación está estrechamente relacionada a la idea de “Revolución permanente” desarrollada por León Trotsky durante el período insurreccional soviético.

En un sentido similar Enrique Rajchenberg (1994) elabora un análisis sobre la construcción de los mitos en el relato de algunos historiadores de la época cardenista que él llama “protomarxistas” y que de cierta forma reproducen discursos de heroización en torno a los personajes de la revolución. “*Las figuras heroicas de la revolución en los historiadores protomarxistas*” resulta relevante para esta investigación porque por un lado da cuenta de los problemas de la concepción heroica de la historia, y por el otro da cuenta de las reproducciones que desde las visiones críticas (protomarxistas, en este caso) se construyen a la hora de escribir el pasado pensando en el presente. A su vez, nos ayuda a pensar sobre la forma en que el Estado a través de los mecanismos de homogeneización y entronización de ciertos individuos clausura en su relato los proyectos colectivos:

(...) así como el pasado se halla consignado en el discurso heroico por la pasividad de la sociedad, el devenir igualmente le es arrebatado y expropiado, sancionando la frontera entre lo posible y lo imposible (Rajchenberg, 1994:50).

Para el caso de Zapata –y lo mismo vale para Villa– la caracterización que hacen estos historiadores en general (Rajchenberg se refiere a Luis Chávez Orozco, Agustín Cue Cánovas, José Mancisidor, Rafael Ramos Pedrueza y Alfonso Teja Zabre) está asociada a fórmulas morales, no a los elementos políticos o militares y sus capacidades en la contienda revolucionaria. Dicho método se relaciona claramente con el recurso simbólico para la construcción de los mitos y los héroes. Existe una idea común, en estos historiadores de la época cardenista y del marxismo soviético, acerca del progreso de la historia, del recorrido teleológico de la humanidad, del Estado como “una palanca poderosa de la emancipación social” (63). Muchas de estas definiciones y análisis continúan vigentes en la visión hegemónica del pasado revolucionario, por eso estas reflexiones nos permiten rastrear los tópicos y sus orígenes.

Trabajos contemporáneos sostienen la clasificación generacional de las interpretaciones, sumándole otros énfasis y problematizaciones. Guerra Manzo (2006), por ejemplo, hace foco en el contexto de reflexión en el que estaba inmersa cada generación. Para el caso de la primera (1910-1940) la fase de “reconstrucción del nuevo régimen” hace que los temas centrales sobre los que rondan sus investigaciones sean el nuevo Estado, la reformulación del Ejército, la incorporación de las masas a la política, la integración nacional y la cuestión agraria. De esta forma, esta generación está marcada por haber estado inmersos -en mayor o menor medida- en el desarrollo revolucionario y en su mayoría es parte del “nuevo Estado”, siendo José Vasconcelos uno de sus principales exponentes. Es en esta etapa donde aparecen sectores de la intelectualidad norteamericana interesados en la revolución que inauguró el siglo XX latinoamericano. Frank Tannenbaum -aunque emigrante de la Europa central- fue uno de ellos, y según el revisionismo uno de “los constructores de la visión tradicional”. Más allá de los debates historiográficos, lo cierto es que en lo general esta generación acompañó una mirada hegemónica de la Revolución, centrada en las figuras principales y en la élite política que ocupaba el Estado en los años posrevolucionarios. Ciertamente positivista y defensora de la idea de un progreso que necesitaba “la transformación del indio en ciudadano”. Miradas cargadas de un racismo galopante, que debió enfrentarse a un primer gran debate sobre la Revolución cuando en 1934 asume Lázaro Cárdenas la presidencia y lleva adelante su programa social que incluía la alianza con el movimiento obrero y el avance en el reparto agrario. Por supuesto, esta época marcaría un punto cúlmine en la vida política del país (sobre todo en la forma que adquiere el Estado post-revolucionario), y por consiguiente en las maneras hegemónicas y contra hegemónicas de interpretar el pasado.

De esta forma, el período que se inaugura con la llegada al poder de Ávila Camacho (1940-1946) da lugar al surgimiento de una segunda generación, que instauró la idea del “fin de la revolución” y de un agotamiento profundo de las metas principales de la revolución. Jesús Silva Herzog (funcionario y seguidor del gobierno cardenista) y Cosío Villegas, aunque desde perspectivas teóricas y políticas diferentes, serán referentes de esta corriente interpretativa, a la que le darán el mote de “pesimista”. Es llamativo cómo en esta época aparecen nuevamente investigadores norteamericanos -colaboradores del discurso “desarrollista” dominante en aquel entonces- que construirán una mirada distinta y “evolucionista” de la revolución: “pasó de ser radical a institucionalizarse, armonizarse”. Algo importante para esta investigación es que en estas clasificaciones propuestas, las reflexiones y los análisis

hechos desde y a partir de las fuentes originales de las expresiones populares no han sido contempladas. Es el caso de *Emiliano Zapata y el agrario en México* de Gildardo Magaña (1934) y *Raíz y Razón de Zapata* de Jesús Sotelo Inclán (1943), por lo menos para el caso zapatista del Ejército Libertador del Sur, de los cuales nos encargaremos más adelante.

La tercera generación surgirá al calor de las importantes movilizaciones y por tanto los cambios de paradigma en relación al Estado y los movimientos sociales en México, lo cual traerá aparejado una revisión de las visiones que sobre la revolución se habían elaborado hasta ese momento. La corriente “revisionista” incluirá un amplísimo espectro de intelectuales y posturas teórico-políticas: desde John Womack hasta Adolfo Gilly, Arnaldo Córdova pasando por Lorenzo Meyer y la multitudinaria producción de vertiente regional. Su heterogeneidad provoca una gran incertidumbre sobre la identidad historiográfica de esta generación, o más bien sobre la clasificación misma. Sin embargo, muchos de ellos abrieron el camino al cuestionamiento sobre el relato tradicional de la revolución, el papel del campesinado en México, el quiebre o continuidad del proceso revolucionario, entre otros temas trascendentales para el estudio del pasado zapatista.

En el último apartado revisaremos someramente la participación de intelectuales de esta generación en la construcción de los relatos oficiales, sobre todo con el objetivo de analizar los elementos que componen aquellos discursos y sus problemáticas. Esto último también aparecerá acompañando la reflexión para cada uno de los períodos estudiados.

Desde la perspectiva de análisis cultural retomaremos algunos aportes esenciales de Carlos Monsiváis sintetizados en dos artículos que aunque antiguos logran ofrecer síntesis vigentes: “Notas sobre el Estado, la cultura nacional y las culturas populares” (1981) “La aparición del subsuelo. Sobre la cultura de la Revolución Mexicana” (1985). Entre estos, además de las complejas y críticas definiciones sobre la cultura nacional, su origen y composición, está presente la avanzada de la industria cultural, que combinada con la decadencia del Estado surgido de la Revolución daría como resultado una cultura popular subordinada a los intereses privados, imperiales, comerciales. Esta última apreciación coincide enormemente con las escenas televisivas de los prime time de los medios masivos, inclusive los relacionados a temas “históricos”:

La revolución le ha dado a México un Estado fuerte, una estructura jurídica, un proyecto nacionalista, un equilibrio social y una ubicación internacional. Pero el despojo y la opresión que hacen posible lo anterior, acrecientan entre las masas la urgencia de explicaciones convincentes de su vida diaria y sus relaciones con la nación. ¿Qué significa mi vida? ¿Qué cosa es "ser mexicano"? La industria transforma las respuestas en fórmulas, y hace del espectáculo una culminación patriótica. "Lo nacional" desiste de sus arreos más ostentosos y se mide por la limitación: mexicano es aquello que no puede ser sino mexicano. A lo nacional lo ciñe una política de la sinceridad. Eres lo que no logró ser otra cosa; tu esencia es, notoriamente, una sucesión de desventajas, los errores cuya raigambre termina por enorgullecerte⁸.

La cultura nacional entre otras cosas, y a pesar de los intereses particulares de la industria cultural, sigue siendo -o intentando ser- la síntesis de las expresiones esenciales de cierta colectividad que reflejan los sentidos de liberación y en ocasiones los de la opresión. La disputa por lo nacional convive diariamente entre la dominación y la resistencia, y en la cultura se explicita el combate cotidiano. Es por eso que en la presente investigación estarán presentes algunas de esas expresiones que en la actualidad moldean sentidos y a su vez son fuente de (re)creación de otros.

Un ejemplo interesante -y que utilizaremos para nuestra investigación- del peso de la batalla cultural que dio el zapatismo, es el trabajo que Catherine Héau Lambert realizó sobre sus corridos y el estudio en particular de la "bola suriana". En sus investigaciones Catherine demuestra la labor pedagógica, cultural y política de los corridos, como productor de la lucha simbólica que el zapatismo dio también en el campo de batalla. De la misma forma, y esto coincide con nuestra hipótesis, estos corridos se enfrentan al combate cotidiano sobre sus usos y contradicciones, pero ella advierte de la posibilidad creativa y emancipatoria que los mismos tuvieron -y agregamos: siguen teniendo-:

Los corridos constituyeron un elemento relevante de la cultura popular campesina que se desarrollaba de manera autónoma en el seno de las comunidades, tras las bambalinas de las haciendas y a espaldas de la "alta" cultura; de esta manera iban tejiendo redes de sociabilidad identitarias. Sin embargo, la autonomía cultural —o "control cultural", como lo llamó Guillermo Bonfil— de los pueblos no significa en absoluto su confinamiento o aislamiento cultural. En efecto, los pueblos acostumbran integrar fragmentos culturales dispersos de otras clases sociales y lugares, reconfigurando su sentido o resignificando sus componentes para acomodarlos a sus códigos locales (Héau Lambert, 2020: 406).

⁸ Monsiváis, C. "Notas sobre el Estado, la cultura nacional y las culturas populares en México" *Cuadernos políticos*, 30, México. Sin número de página. Ver artículo completo en: <https://www.uv.mx/opc/biblioteca/repositorio-institucional/notas-sobre-el-estado-la-cultura-nacional-y-las-culturas-populares-en-mexico-carlos-monsivais/>

Hasta aquí se ha expuesto un breve recorrido sobre las corrientes generacionales de interpretación de la Revolución, centradas en el ámbito académico de producción historiográfica. A continuación el trabajo se concentrará tanto en las investigaciones de la experiencia zapatista como en las que analizan las formas de apropiación del pasado, el cual constituye la base sobre la que parte esta investigación.

Visiones particulares: la creación del relato agrarista y la romantización de la lucha zapatista

La de Gildardo Magaña fue de las primeras publicaciones con fuentes originales que pusieron en el centro el proyecto político del zapatismo. Compilada por un general del Ejército Libertador del Sur, *Emiliano Zapata y el agrarismo en México* (1934) contiene diversos documentos primarios con datos fidedignos y relatos en primera persona concentrados en cinco volúmenes. Claro que tanto la obra como su autor, contribuyeron de manera contundente la incorporación de Zapata a la esfera institucional.

Sin embargo, diversos autores y autoras coinciden en que la investigación de Jesús Sotelo Inclán *Raíz y Razón de Zapata* (1943) marcó el principal parteaguas en el estudio del movimiento zapatista. En particular porque, sin haber sido protagonista del período, expone las razones más profundas del levantamiento, inclusive las que están marcadas por la misma colonización española. Sotelo Inclán narra cómo él mismo se fue involucrando y sensibilizando por la causa zapatista a partir de su visita inicial al pueblo de Anenecuilco, cuna de Emiliano Zapata y del movimiento. Así, es en cierto sentido, el historiador que pone en el centro la relevancia de los llamados “títulos primordiales” de Anenecuilco, y da cuenta de las formas de organización indígena que se recrearon a la hora de luchar contra las apropiaciones territoriales de la conquista. No es un dato menor saber que uno de los profesores de Sotelo Inclán durante la preparatoria fuese Antonio Díaz Soto y Gama, y que su principal interés en conocer la historia zapatista tuviera que ver con injurias que había sufrido su propia familia por parte de incursiones rebeldes al sur de la Ciudad de México.

Entre otras cosas el hallazgo o el aporte del trabajo de Sotelo Inclán tiene que ver con el preguntarse por las razones más profundas que impulsaron a un pueblo a levantarse en armas lo cual supuso poner en el centro al pueblo, más allá de la figura de Emiliano Zapata. De esta manera su trabajo le devolvió

protagonismo a *lo social* y contribuyó a llenar de contenido las reflexiones académicas en torno a la revolución campesina. Quien en Anenecuilco ayudó al trabajo de Sotelo Inclán a reconstruir la historia del movimiento fue Francisco Franco Salazar, primo de Zapata y encargado de resguardar los famosos títulos de propiedad originaria del pueblo.

La reconstrucción de Sotelo Inclán es importante porque es uno de los primeros investigadores (que investiga de manera autodidacta y sin ninguna beca ni apoyo institucional) que hace referencia a la necesidad de comprender el alzamiento zapatista como una rebelión contra Hernán Cortés y la instauración de un régimen de despojo sobre territorios cuyos dueños legítimos estaban siendo explotados, y mucho de esto él lo rescata de las fuentes primarias del oidor Alonso de Zurita.

Sin embargo, su trabajo está de alguna manera moldeado por los preconceptos de la época y otros elementos propios de una historiografía positivista. Sostiene la tipología de “caudillo”, esencializar la naturaleza indígena y sostiene que la principal lucha del Ejército Libertador del Sur era la defensa de sus territorios por sobre cualquier otro proyecto. No debiera sorprender si además conocemos que una de las principales intenciones del autor -y de eso da cuenta la primera persona en que se narra en el propio libro- era hacer de esta historia una gran novela al estilo shakespeariano. Además de las aseveraciones contrafácticas como “Si Díaz hubiera podido devolver las tierras, como intentó hacerlo, es muy posible que Zapata no hubiera ido a la Revolución” (Sotelo Inclán, 2011[1943]:202).

Será John Womack, hacia la década del sesenta, quien construya un discurso común sobre la naturaleza de la lucha campesina. El desarrollo de la obra de este historiador norteamericano se enmarca en una etapa de gran conflictividad política e intelectual en Estados Unidos, y el consecuente surgimiento de la Nueva Izquierda, corriente intelectual crítica. Con Womack aparece, por lo menos en el mundo de la historiografía académica y luego en el discurso oficial, un acento distinto a la hora de pensar los protagonistas de la revolución. En *Zapata y la Revolución Mexicana* (1969) el objetivo es ubicar al movimiento campesino no solo subsidiario de aquel proceso, sino como uno de los principales frentes de batalla, eso sí desde un mirada hacia lo “micro”. La mirada hacia ese sector no está puesta en su relevancia en el plano nacional o en la forma determinante que su lucha tuvo en el terreno político, sino en la particularidad de la comunidad campesina como un edén de un pasado redentor. Una mirada

romántica sobre la sociedad rural, con sus formas de vida primitivas y sus costumbres ancestrales, elementos míticos de aquel sector que encarnó una fracción de la revolución. Esto a su vez, aparece en respuesta a los análisis marxistas en clave de análisis de clase y de tipo de revolución (lo cual aparecerá nuevamente en la investigación posterior de Adolfo Gilly), por lo que el autor lo presenta como un relato que busca encontrar elementos sociales y rescatar una *esencia campesina*.

En cierta medida la investigación de Womack aparece como una actualización de la propuesta de Sotelo Inclán, con el agregado de otro tipo de fuentes y con el sello de la academia norteamericana. En términos analíticos Womack reafirma la trascendencia latinoamericana de la figura de Zapata, pero no deja de estar presente el imaginario común sobre las comunidades utópicas, como el poblado de Anenecuilco. Existen en su relato, como en el de Inclán, construcciones arquetípicas de Zapata como héroe mitológico⁹:

Por eso, en el relato de Womack, Zapata actúa también como profeta, de ese héroe cuya función estriba en leer los signos del pasado y el presente, e interpretándose, proyectar los destinos de la comunidad hacia el futuro (San Miguel, 2009:148).

Además de la famosa frase del inicio -ampliamente comentada en diversos ámbitos- el estudio de Womack está impregnado de ese sentido primitivo del campesinado, definido por él (y ausente en la versión traducida al español) como “una criatura que pertenece a una sociedad exótica, una sociedad esencialmente foránea y ajena a nuestro tiempo”. A su vez, el asesinato de Zapata y el reemplazo del líder por personajes más afines a la institucionalidad, crea en el relato de Womack la posibilidad de vincular el reclamo local con el nuevo régimen nacional. Nada de todo esto es analizado como un componente crítico, problemático o contradictorio con el proyecto zapatista, sino como una continuidad ineludible ya que inclusive el triunfo de quienes hicieron una revolución para no cambiar podría convertirse en “un intolerable anacronismo” (Idem:152).

En *La Revolución Interrumpida* (1974) –y tal como lo mencionamos al comienzo– Gilly pone el foco en los procesos populares y traza una continuidad entre el proceso iniciado en 1910 y el cardenismo

⁹ En este sentido Pedro L. San Miguel retrata los cuatro elementos míticos que Raoul Girardet describe a la hora de pensar las mitologías políticas. “Mito e historia en la épica campesina: John Womack y la revolución mexicana” en *Secuencia* (núm. 76, enero-abril 2010)

de la década del treinta. Adolfo Gilly, historiador marxista y parte del revisionismo de la “tercera generación” busca diferenciarse de las miradas que menosprecian el papel del campesinado en la revolución, sin embargo su tesis principal es que la falta de una conducción política en manos del proletariado (“a través de la formación del partido revolucionario y de su organización de masas”). Esto último da cuenta de cierta permeabilidad de las concepciones dogmáticas sobre lo que implica una revolución, a razón de las definiciones del marxismo soviético. Inclusive las referencias que él evoca como parámetro teórico y político es la revolución bolchevique de 1917:

[...] pero la perspectiva campesina era incapaz de ir más allá, de generalizar al nivel nacional y social y dar una salida revolucionaria a la nación insurrecta. Porque una perspectiva revolucionaria nacional contrapuesta a la perspectiva de la burguesía sólo podía venir de la otra clase fundamental de la sociedad: el proletariado. Y este carecía de dirección, de partido y de organismos de clase independientes. [...] "*Si el campesino no sigue a los obreros marcha a remolque de la burguesía. No hay, ni puede haber 'término medio'*", decía Lenin. El campesinado zapatista confirmó una vez más esa tesis. La suerte de la revolución no se resolvía finalmente en los campos, sino en la ciudad (Gilly, 1974:64).

Gilly no desconoce la potencia y la organicidad de la guerrilla sureña y es crítico de las posiciones oficiales y academicistas de la vieja –y nueva– ortodoxia positivista, propia de una “historiografía burguesa”. Su propósito era encontrar también las raíces del movimiento y ubicar en su relato la historia de “los de abajo”. Esto en un contexto político de agitación y de reflexión latinoamericana acerca de las vías y las posibilidades de una revolución socialista. Sólo así se entienden las reflexiones en torno a las capacidades y los límites de los sujetos revolucionarios a lo largo de la historia, y por supuesto el énfasis a la revolución popular que inauguró el siglo xx latinoamericano. Su estudio sobre zapatismo se basa en los trabajos de Gildardo Magaña, Jesús Sotelo Inclán y a su contemporáneo John Womack. A su vez, retoma algunos manifiestos del Ejército Libertador del Sur (Plan de Ayala, Leyes generales del estado de Morelos). Su consideración sobre el desarrollo militar de la guerrilla está limitado a estas fuentes y a sus propias consideraciones iniciales sobre el rumbo de la revolución campesina. Lo que años más tarde pondrá en el centro Francisco Pineda en su exhaustivo estudio sobre la táctica y la estrategia revolucionaria del Ejército Libertador va a poner en cuestión varios de los juicios volcados por Gilly.

Con todo esto, lo recogido y expuesto en *La revolución interrumpida* marcó un parteaguas en la forma de comprender aquel proceso e incorporar -sobre todo desde las izquierdas de entonces- las lecciones acerca del papel del campesinado en la revolución. Lecciones, claro está, que parten de visiones

particulares sobre el desenvolvimiento y los caminos de los procesos de liberación en América Latina. A lo que Gilly convoca en este libro es a ubicar las características políticas de “las masas” en México y las razones del fracaso (de las “interrupciones” mejor dicho) de esa “brecha” que se abrió en la historia de este país:

Por eso, a diferencia de las guerras campesinas de otros siglos, que abrían el camino al capitalismo, la revolución zapatista, aun sin comprenderlo y en parte sin proponérselo, ponía en cuestión al capitalismo al atacar las bases mismas que se formó y se sustenta. En ese sentido, fue una precursora en de todas las revoluciones agrarias en los países atrasados en esta época, que necesariamente tienden a confundirse con la revolución mundial y a apoyarse en ella y se elevan de la guerra campesina a la lucha por el poder, la alianza con el proletariado y la revolución socialista. Emiliano Zapata sólo alcanzó a entrever este futuro, pero la brecha que abrió ya nunca volvió a cerrarse (Gilly, 1974:89).

Gilly le dedica un apartado especial a lo que él denominó “Comuna de Morelos”, el cambio de estrategia zapatista que comienza en enero de 1915. El carrancismo quiere limitar el alcance de la guerrilla suriana y logra el repliegue del zapatismo en territorio morelense. Según Gilly, Carranza y Obregón “permitieron” que en Morelos desarrollaran su “democracia campesina” porque entendían que eso implicaba un retroceso en la lucha nacional: Fenómeno típico de la revolución campesina. Su empirismo, la limitación y la ausencia de una concepción nacional de la lucha, altera los tiempos de la revolución, los descompasa por regiones” (Gilly, 1974:237).

Una reflexión fundamental es el silencio historiográfico que existe sobre este período “comunal” zapatista. Y eso se hace evidente en la actualidad: continúa vigente ese silencio o se perpetúa una tergiversación que subestima aquella experiencia. Gilly hace hincapié en esto y no en vano lo caracteriza como “Comuna” haciendo especial alusión a los comuneros de París: los de Morelos expropiaron los ingenios azucareros (las bases del capitalismo en esta región) y los pusieron en manos de los jefes militares revolucionarios, construyendo “formas precapitalistas y comunitarias que en este contexto fueron anticapitalistas”.

La explicación de Gilly sobre la naturaleza y los límites del zapatismo tiene su punto de partida en la comparación constante con la Revolución bolchevique y las consideraciones de Lenin en *El Estado y la Revolución*. Sobre el campesinado se carga la debilidad programática y de visión nacional, la falta de estrategia política y de capacidad de transformación del Estado burgués. Si bien la “Comuna de Morelos” (y el peso histórico de llamarlo de esa forma) –en palabras del autor– aparece como un

referente anticapitalista de la lucha social que llevó adelante y puso en práctica el zapatismo en su estado, las principales razones que describe Gilly del fracaso de esta experiencia tienen que ver con ciertas características que serían propias de la clase campesina:

Cuando a Emiliano lo mataron, su comuna campesina ya estaba destrozada [...] Como escribe Womack, “la ruina de la revolución originaria de Morelos no fue un derrumbamiento, sino un confuso amargor y desgarrador ir cediendo (Gilly, 1974:290).

En este sentido Gilly hace énfasis en la crisis interna más que en la avanzada criminal que sobre el territorio suriano se llevaba a cabo a través de las tropas carrancistas. Sobre Zapata y su encuentro con Guajardo concluye: “su instinto guerrillero estaba embotado por la desesperada búsqueda de aliados, dondequiera que fuese” (Idem: 293).

“La historia del zapatismo a partir del zapatismo”: el peso de la historia oral y la revalorización del pasado zapatista¹⁰

En 1973 se creó el Programa de Historia Oral (PHO), motivado por el estudio crítico del pasado revolucionario y por el rescate de la memoria de los sobrevivientes del movimiento zapatista. Ya había existido un proyecto similar a fines de la década del 50 (Archivo Sonoro, a cargo de Wigberto Jiménez Moreno) y fue a partir de éste que se lograron las primeras grabaciones de participantes de la revolución (y a historiadores del período, como Jesús Sotelo Inclán). Aunque estas grabaciones no estuvieron enfocadas principalmente a rescatar testimonios específicamente zapatistas, sí inauguraron un método que luego sirvió para el trabajo del PHO. La novedad que introdujo el trabajo de la generación del 70 fue no sólo el rescate del testimonio de todos los habitantes del territorio suriano que hayan vivido la revolución, sino sobre todo la creación de un archivo organizado y de nuevas fuentes de consulta en formato oral –el principal instrumento popular de comunicación.

Es claro que para el estudio del pasado revolucionario resulta indispensable la consulta de estas fuentes, aunque no es seguro que para la investigación historiográfica la realización de entrevistas sea considerada como un elemento central. A lo largo de esta investigación las entrevistas realizadas parten

¹⁰ Pineda Gómez, Francisco. *La Revolución del Sur. 1912-1914*, Ciudad de México: Ediciones Era, 2013. Pág. 32

de este mismo espíritu: el rescate de las memorias (ya no desde los sobrevivientes exclusivamente, sino desde sus descendientes, cronistas e historiadores) y la disposición de clasificarlas desde una mirada crítica y compartirlas públicamente para la reutilización de las mismas.

Alicia Olivera de Bonfil cuenta su labor dentro del PHO en *Estudios sobre el zapatismo*, libro que expone los trabajos del Taller de Estudios sobre el Zapatismo (1993, DEH-INAH). Allí explica las características que tuvieron las 159 entrevistas que se hicieron a ex combatientes revolucionarios “más que un cuestionario, nos propusimos realizar un temario-base, bastante amplio, el cual contenía diferentes áreas de exploración: desde lo autobiográfico [hasta] su participación en la Revolución y las actividades desarrolladas dentro del movimiento”. Quienes investigamos actualmente estos temas somos deudores de esta tradición ya que gracias a esta apuesta por transformar y enriquecer las fuentes históricas “la revolución anónima fue adquiriendo innumerables nombres”:

Lo importante no era tanto la historia que ponían ante nosotros, sino más bien lo que aquellos hombres eran capaces de recordar y el papel que ese conocimiento había desempeñado en sus vidas, y a través de estas y otras reflexiones, ubicar mejor la información que estábamos obteniendo (Alicia Olivera de Bonfil, 2000).

Entre 1973 y 1977, esta generación realizó entrevistas, entre otros, a los sobrevivientes del Ejército Libertador del Sur -y a la población civil que estuvo involucrada en el período revolucionario -; grabaron los testimonios de quienes fueron protagonistas de esa época, lo cual permitió generar fuentes primarias fundamentales para pensar (y comunicar) el pasado desde otro enfoque. Con un total de 340 horas de grabación en cinta magnetofónica se reconstruyó la experiencia –principalmente *la memoria de la experiencia*– de la guerra revolucionaria: de jefes oficiales, de la tropa, de los compositores de corridos, de esposas y de hijos de los generales. Eso dio como resultado una batería de herramientas para cierta historiografía que se dispuso a revisar y cuestionar los cánones oficiales sobre *La Revolución*. Muchos de los análisis contemporáneos sobre el Ejército Libertador del Sur son subsidiarios de este trabajo de investigación. Además de la consulta de las transcripciones conservadas por el DEH en la Biblioteca “Manuel Orozco y Berra”, más de 150 entrevistas se pueden oír en el sitio de estudios históricos del INAH: https://estudioshistoricos.inah.gob.mx/?page_id=4016.

Laura Espejel, en la entrevista realizada en febrero de 2022, me compartió una retrospectiva crítica sobre el trabajo que realizó entre 1972 y 1976 y sobre la importancia del rescate de los testimonios. También formuló una crítica en torno al valor que desde la academia se le ha otorgado históricamente al testimonio y finalmente compartió una reflexión sobre los alcances de estas investigaciones y el compromiso que se genera – o no- entre los científicos sociales y los actores principales del pasado:

Muchos habían sido campesinos, jornaleros pobres, y nos costó convencerlos de que su testimonio era valioso. Porque ellos me sacaban a mí revistas o periódicos y me decían: acá está, léanlo acá (Espejel, febrero de 2022)

Indagué un poco más sobre el método que utilizaron, sobre la forma en que consiguieron las entrevistas y sobre el contexto que permitió cierta predisposición a hablar por parte de los ex guerrilleros: durante los años setentas, el presidente Luis Echeverría Álvarez reconoció por primera vez a los últimos 3 zapatistas que quedaban vivos y que habían firmado el Plan de Ayala. El reconocimiento implicó una recompensa económica (alrededor de unos diez mil pesos para cada uno) que de cierto modo se convirtió en una aceptación de los combatientes zapatistas a la escena política de entonces. Hasta aquel momento, según nos contó Espejel, en las hojas de servicio de la Defensa Nacional (de donde sacaban los nombres de los combatientes del período revolucionario) sólo les reconocían el período constitucionalista, a través del proceso que se llamó de “unificación de veteranos”. De esta forma, los antiguos zapatistas o no constaban en los registros oficiales del Ejército o -en caso de haberse pasado a las filas constitucionalistas años después de finalizada la revolución- debían renunciar a su origen suriano. De esta forma, al aparecer este “reconocimiento” otorgado por Echeverría a los firmantes, muchos otros combatientes buscaron aparecer para reclamar lo suyo. Este contexto, junto a -como ella menciona- la apariencia de los y las jóvenes investigadoras dispuestas a escucharlos, habría permitido motivar a los zapatistas a recordar y hacer valer su relato:

Aceptaron, quedamos a una hora, nos explicaron cómo llegar y vimos que al bajar del camión tomamos un pecero. Al pasar por la avenida vi que había un grupo de gente grande afuera de las casas, como si fuese fiesta. Llegamos a la casa y cuando entramos, hasta confetis nos echaron, las mesas puestas en el centro dispuestos a escucharnos. Ellos esperaban ese reconocimiento, no los diez mil pesos, ante esto que el gobierno había reconocido a los 3 firmantes (Espejel, febrero de 2022).

Reconocer que todo aquello que acompañaba -el antes, el durante y el después- también es parte de la labor de investigación, y que las impresiones sensibles, personales y propias de la cultura popular, deben

acompañar el rescate de la memoria, demuestra la capacidad intelectual y social de quienes formaron parte de aquel Programa.

Aunque Espejel insista en que no había un único método, considero que por el resultado, lo expuesto por Alicia Olivera y por lo que ella logró contar, hubo una importante y seria investigación previa, un guión elaborado y una predisposición absoluta a escuchar, dialogar y preservar la memoria de “los últimos zapatistas”. Incluso aquella pregunta por el rol del/la investigadora demuestra la entrega no sólo científica, sino también social y humana de aquellos jóvenes que se sumergieron en rincones del campo mexicano para grabar no únicamente testimonios, sino también, parte de su historia, de la historia de su pueblo.

Luego de todo esto y ahora me lo pregunto, ¿Para qué les sirvió a ellos nuestro trabajo? Sé que sirve para la historiografía, pero a ellos personalmente ¿En qué los hemos ayudado? Yo me quedo con esa duda (Espejel, febrero de 2022).

Salvador Rueda -también integrante del PHO- caminó en un sentido similar, aunque no enfocó su labor historiográfica al estudio específico del zapatismo. Gran parte de sus aportes se centran en el análisis de los efectos culturales, del proceso de construcción del mito de Zapata. En *“Emiliano Zapata entre la historia y el mito”* (2000) Rueda brinda importantes aportes sobre el proceso de heroificación de Zapata como clave para la “unificación revolucionaria” y el proceso de incorporación del zapatismo y sus sobrevivientes al proyecto de gobierno: “La subversión campesina se convirtió así en oposición a los mismos enemigos del gobierno (hacendados, latifundistas, etcétera)”. Según el autor, ya el 10 de abril de 1922, durante el gobierno de Álvaro Obregón, Zapata pasó de ser un bandido muerto a un héroe que ayudó a justificar algunas posturas políticas de “la revolución hecha gobierno”. Y dos años después, con Calles, se consagra la incorporación de la base campesina dentro del aparato consensual del Estado con la famosa frase: “Sepan una vez más que ese programa revolucionario de Zapata, ese programa agrarista es mío”.

Una de las grandes riquezas de este análisis es la forma en que, según Rueda, el asesinato de Zapata se traduce simbólicamente desde “los pueblos” y desde “la oficialidad”. Primero como héroe trágico y luego como “luchador justo e incorruptible”, no subversivo ni peligroso. Esa tónica -similar inclusive en los análisis del marxismo crítico- también permea en el discurso presente. El autor hace un recorrido

que va desde la década del 20 (como lo mencionamos en el párrafo anterior) y llega a 1931 con la creación "Comité Nacional Pro-homenaje Integral a Emiliano Zapata" la que logra ubicar a Zapata como continuador de Hidalgo, Morelos y Juárez, y a su nombre en letras de oro en la Cámara de Diputados. Desde la oficialidad, es con Cárdenas que se logra a detalle la construcción simbólica del héroe nacional:

Pero sus contornos finales fueron adquiridos durante el régimen presidencial del general Cárdenas. Y fue en esa época cuando se equiparó la labor del presidente de la República con los "trabajos" del héroe campesino. En 1940, por ejemplo, se dijo: "Lázaro Cárdenas, que ha enriquecido con su obra la iniciada por Zapata, es el mejor zapatista de México. Los que se oponen al desarrollo de su obra, los que se oponen a ello, son traidores a su jefe" (Rueda, 2000: 21).

En esa misma ocasión, Vicente Lombardo Toledano explicó que la tierra había sido el logro zapatista, mientras que la conquista del subsuelo había sido el del cardenismo. Cárdenas y Zapata se unían en torno a un hecho histórico que se convertía en un largo presente: "las revoluciones del rebelde morelense en la década de los años 10 y la del presidente michoacano en los 30 convergen en una sola Revolución Mexicana."

De esta forma, Zapata se convertía en un símbolo de la identidad mexicana, y así lo mostraba la gráfica popular y el moralismo que lo engrandecen y lo retratan con la consigna de "Tierra y Libertad".

En ese sentido, durante esta época es que los trabajos Magaña y Sotelo Inclán son bienvenidos e incorporados al relato oficial:

El Zapata domesticado es el límite tolerado en la oposición, no en balde, en los años 20 y en 1953, durante las conmemoraciones de su muerte el 10 de abril, se hicieron críticas a quienes trataron de salir de la "familia revolucionaria" para oponerse a los candidatos oficiales y gobernantes en turno. Pues la naturaleza paradójica de Zapata como discurso lo ha hecho conjuro ante las crisis políticas y sombra terrible durante las crisis económicas. En las primeras, pone los límites a quienes suponen otro orden trasluciendo la pluralidad de un sistema que acepta aún al rebelde por antonomasia; en las segundas, como contraparte, recuerda el significado del descontento popular (Idem).

El trabajo de Francisco Pineda Gómez destaca por la magnitud (Cuatro tomos sobre la estrategia político-militar del zapatismo y un sinnúmero de artículos académicos y de difusión) y por darle a los testimonios orales un papel central en su proceso argumentativo. Su obra es una pieza clave —en términos historiográficos, pero también en términos teóricos y sociológicos— a la hora de construir un

relato contundente, argumentado, preciso y sostenido en fuentes primarias de todo tipo (desde aquellos testimonios orales, hasta archivos desclasificados del Departamento de Estado norteamericano). El objetivo fue darle al Ejército Libertador del Sur el peso político, cultural y militar que originalmente tuvo. Realizar una crítica meticulosa a las construcciones discursivas en torno al carácter parcial de sus propósitos, a la idea de “el caudillo” de Emiliano Zapata y sus generales, a los límites de la lucha campesina para dar cuenta de todo aquello que ocultada, silenciaba y tergiversaba el relato oficial (e inclusive el que buscó desprenderse llamándose “revisionista”). Los aportes de Pineda acompañan la presente investigación. El primer tomo de la tetralogía sale por primera vez publicado en 1997. El contexto que promueve dicha investigación está estrechamente vinculado con el alzamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y la motivación política y social que despierta en Pineda. En la introducción de *La irrupción zapatista. 1911* advierte que su propósito es estudiar la guerra revolucionaria como “un hecho histórico total” porque en ella se sintetizan las contradicciones, las motivaciones, las capacidades y hasta la cultura de la sociedad que está puesta en entredicho:

Su gesta debería ser contada en sus propias palabras; imaginando cómo sobrevivía la esperanza, en medio de la guerra. Muchas son las cosas que se pueden aprender aún de su voz sonriente o apagada en los archivos y viejas canciones; igual que de la viva voz de los zapatistas de hoy que enarbolan nuevamente la dignidad. Tan semejantes son la una a la otra, que parece apropiada la figura de espiral del desenvolvimiento de la historia (Pineda Gómez, 2014:12).

En los dos tomos siguientes (*La Revolución del Sur. 1912-1914* y *El Ejército Libertador. 1915*) Pineda aborda el período de mayor esplendor del zapatismo y las razones de la pérdida de fuerza a partir de 1915. “Estudiar la historia del zapatismo a partir del zapatismo”: esa fue la apuesta historiográfica y personal que llevó a cabo, haciendo explícita que dicha labor se había inaugurado con Marciano Silva, como compositor, investigador y corridista, y fue desarrollada por el Programa de Historia Oral y tantos otros investigadores que habían entrevistado a centenares de sobrevivientes rebeldes. Vuelve sobre lo actual del pasado y las motivaciones políticas de investigar a fondo las características del Ejército Libertador del Sur: “En todos lados existió apoyo [refiriéndose a la publicación de sus libros], por el respeto que hay hacia Zapata; pero también, creo, porque el saber histórico es una necesidad del presente y porque los zapatistas de hoy hicieron un boquete al tiempo, al abrir de nuevo la esperanza” (2013:33).

En *El Ejército Libertador. 1915* Pineda plantea dos hipótesis de trabajo que han motivado especialmente nuestra investigación: que el zapatismo fue la fuerza motriz de la Revolución mexicana; que fue una revolución que tuvo en el centro la lucha entre el capital y el trabajo, y que implicó la lucha por la emancipación social, total; que la historiografía dominante –“carrancista y estadounidense”- ha dificultado enormemente las enseñanzas del zapatismo debido a su “racismo, individualismo y eurocentrismo”; y que el papel de Estados Unidos en la ofensiva contrarrevolucionaria fue decisiva para el triunfo del carrancismo, lo cual garantizaría la propiedad, la ley y el orden burgués. Y estas hipótesis son las que guían el estudio histórico de la estrategia y el proyecto zapatista durante el año de 1915 -decisivo porque implicó la coyuntura en que se produjo el vuelco irreversible de la relación de fuerzas-.

En el 2019, en el contexto de conmemoraciones del Centenario luctuoso de Emiliano Zapata, Pineda publicó el último tomo *La Guerra Zapatista. 1916-1919*. En este trabajo analiza la resistencia del Ejército Libertador y los pueblos frente a las salvajes invasiones carrancistas, y las acciones de expansión que a la par continuaron realizando frente al bloqueo y cerco que la contrarrevolución sostuvo en Morelos. Hay un objetivo que resuena en todas las páginas de este libro, y es el de demostrar el carácter de liberación nacional y de liberación social que el zapatismo tuvo como lucha anticolonial y anticapitalista. Para eso estudió a fondo las estrategias de contrainsurgencia que se delinearon desde Estados Unidos (con fuentes exclusivas consultadas en el acervo histórico del Departamento de Estado, “donde se encuentran copias de los informes semanales acerca de la situación de México, elaboradas por las fuerzas armadas de Estados Unidos”).

En mayo de 2019 Pineda presentó aquel último tomo en las instalaciones de Ediciones Era. Recordó la idea que acuñó Zapata: “es formidable el empuje de los pueblos cuando se deciden a hacer justicia”. Seguido a esto agregó: “puedo decir, después de estudiar todo esto, que es aún más formidable la fuerza de la contrarrevolución apoyada por el imperialismo norteamericano”. En aquella presentación también habló sobre los silencios y ocultamientos -un acto de ilusionismo, dice- por parte de la historiografía dominante que está vigente hasta el día de hoy:

La versión de la historia dominante que niega que haya existido un genocidio y niega el carácter revolucionario y la importancia de la revolución campesina de México dirigida por Emiliano Zapata es parte del sistema de dominación. Es la versión que nos enseñan en la escuela. Cerca de mi casa hay un

monumento al caminero, pero nunca vi un monumento al Ejército Libertador del Sur. Sólo a Zapata, como una forma de individualización. El contenido político y discursivo del zapatismo, que son miles y miles de documentos, se reduce a pocas palabras (Pineda Gómez, mayo de 2019).

A la par resaltó que el riesgo mayor es cuando ese ilusionismo¹¹ construye verdaderamente al sentido común dominante, a lo que la sociedad en general asume como normal, dado y concluido: “muchas veces nosotros mismos asumimos aquellas ilusiones”, dijo en esa oportunidad.

Gran parte de sus reflexiones, orales y escritas, siguen teniendo eco en las investigaciones críticas actuales. Sus libros se han convertido en una fuente histórica en sí misma y nos ha permitido -y allanado el camino- desilusionarnos y cuestionar los discursos dominantes, así como encontrar los profundos hilos que mueven la idiosincrasia política de nuestros días. Así es cómo el trabajo de Pineda acompaña y motiva la presente investigación.

La investigación de Tanalís Padilla sobre la lucha jaramillista en Morelos aunque no centrada específicamente en el pasado zapatista, da cuenta de la herencia revolucionaria -o de su continuidad- y de las formas que adquiere el legado convertido en “marco legitimador”. La autora en *Después de Zapata. El movimiento jaramillista y los orígenes de la guerrilla en México (1940-1962)* parte de los estudios de Ilene V. O’Malley (1986), Claudio Lomnitz (1992) y Robert Redfield (1930) para caracterizar las formulaciones míticas que se crearon tras el asesinato del líder suriano tanto desde el Estado construido sobre las ruinas de la Revolución como desde los pueblos que continuaron luchando -y que dieron origen a la guerrilla campesina desde los cuarenta en adelante. En el capítulo dedicado a *El fantasma de Zapata* aparece un punto fundamental en relación a los elementos que constituyen una y otra apropiación simbólica: el control de la fuerza y la capacidad política de los sectores populares rebeldes.

¹¹ En este sentido, en su presentación del libro en las instalaciones de Ediciones Era, amplió sobre el concepto de ilusionismo dando ejemplos: “Es una forma de ilusionismo, hacer parecer algo como si fuera. Te ocultan y te muestran otra cosa. En la primaria nos dicen “Venustiano Carranza, la constitución de 1917 la más avanzada en su época” pero nos ocultan que Carranza empezó a borrar los artículos en 1917. El 123 restringió el derecho de huelga, sólo con el visto bueno del gobierno, lo cual perdura hasta nuestros días. El ejemplo más claro es el acto de Cuernavaca cuando Porfirio Muñoz Ledo va a hablarle al pueblo de Morelos de la importancia de Carranza, en territorio zapatista. El ninguneo, el racismo, que está presente en esa idea de que “no tenían un programa político”. Por eso es tan importante rescatar la palabra de los zapatistas, para conocer verdaderamente su proyecto. El zapatismo fue un torbellino que duró 9 años y que se expandió desde Chiapas a Chihuahua. No nada más fue Morelos, México, Puebla, Distrito Federal. Y hay que decir que hay una negación asumida también por parte de la sociedad, no es solamente una construcción desde el poder” (Pineda Gómez, 2019).

La cultura que rodeaba al zapatismo se difundió, tanto por medios populares como por celebraciones oficiales, al mismo tiempo que la legitimidad de la batalla dada en Morelos. Para muchos campesinos, la relevancia de la resurrección armada no estaba perdida. La idea de “tomar las armas”, sostuvo Adolfo Gilly, puede considerarse elemento constitutivo del imaginario colectivo rural. [...] Los campesinos no habían luchado en la Revolución por nada, y la memoria colectiva de esa lucha surgía de nuevas maneras. (Padilla, 2015: 70)

De esa forma, y esto importa particularmente a la presente investigación, el sentido contrahegemónico, el discurso oculto, recupera un elemento estratégico fundamental: la valoración de la capacidad política y militar. No es sólo un recuerdo heroico y romántico, sino un análisis crítico sobre lo que se tuvo y lo que se perdió, lo que implica un entendimiento común de lo que implica “tomar las armas”. Casualmente, el estudio de Padilla demuestra cómo la continuidad del legado zapatista se traducía en “un sentido real de posibilidades de un orden político diferente, uno que imaginaba que todavía era posible incorporar y ampliar los legados del zapatismo y el cardenismo.” (Idem: 84).

Víctor Hugo Sánchez Reséndiz es un autor referencial de la corriente historiográfica ligada a los estudios regionales. En ese sentido, él como Carlos Barreto Zamudio, Armando Josué López Benítez, Dante Aguilar Domínguez, Baruc Martínez Díaz, Agur Arredondo, Mario Martínez, entre otros, son quienes desde el propio territorio han buscado rescatar y preservar la memoria de los pueblos surianos. Originarios de distintos pueblos de Morelos y del sur de la Ciudad de México, muchos de estos historiadores y cronistas locales, se han caracterizado por vincular los ámbitos académicos con los espacios populares de memoria y resistencia.

En *De Rebeldes Fe* Reséndiz realiza una importante obra de rescate de la cultura revolucionaria suriana como un elemento central en la identidad popular mexicana. En el prólogo de este libro, Francisco Pineda retoma la palabra de Emiliano Zapata en 1912 (“Nuestra revolución que representa las aspiraciones del pueblo mexicano que ha estado oprimido desde hace cuatro siglos”) y junto al manifiesto en lengua mexicana que dirigió al pueblo de Tlaxcala (“Nuestra bandera pertenece al pueblo, representa la unidad de la lucha, el gran trabajo que haremos ante nuestra querida madre la tierra, la Patria”) reafirma el horizonte nacional del proyecto revolucionario. Esto lo hace, debatiendo con la historiografía dominante que insiste en limitar la revuelta del sur como una lucha local, “porque la chusma carece de una idea de nación”.

En su investigación, Sánchez Reséndiz registra las diversas aristas que componen la cultura popular y su religiosidad, y cómo aquella se articula a la organización comunitaria y juega un papel principal en el proceso revolucionario. A su vez, muestra la manera en que la memoria de la lucha por la independencia cobra sentido en el contexto de la guerra revolucionaria. Así, inclusive el liberalismo y la Guerra de Reforma aparecen en el pasado colectivo de los pueblos que se levantan a comienzos del siglo XX. La virgen de Guadalupe, como bandera enarbolada, es uno de los símbolos que logra reflejar la unidad nacional de los pueblos en lucha.

De la misma manera, el autor -y esto en consonancia con el riguroso trabajo de Pineda- busca demostrar la particularidad y solidez programática del zapatismo.

La posibilidad de crear otro orden social estaba en la conciencia de los habitantes de los pueblos, que, como ya hemos visto, era alimentada en las ferias de pueblo, presenciando loas, oyendo en las reuniones familiares los corridos, etc. Se había formado una conciencia contrahegemónica representada en el humus cultural de la región. Por eso, cuando unos líderes de pueblo, radicalizados, llaman a las armas, encuentran en los pueblos oídos receptivos a su mensaje (Sánchez Reséndiz, 2003:264).

El trabajo de Sánchez Reséndiz provoca repensar los mitos como fórmulas de supervivencia tanto del pasado y su verdad, como una forma de volver a vivir la libertad anhelada. “El recuerdo de vivir en libertad y ser dueños de su destino” -decía Salvador Rueda en 1984 – fue el motor ideológico que le abrió a los zapatistas “la posibilidad de regreso” (Idem: 248).

En febrero de 2022 entrevisté a Baruc Martínez Díaz, historiador e investigador del zapatismo en la región lacustre, originario de San Pedro Tláhuac, al sur de la cuenca de México: “un pueblo con una gran tradición chinampera que también se unió a las filas del Ejército Libertador del Sur”. En la mayoría de las autodefiniciones que algunos de estos investigadores hacen (como sucedió con Dante Aguilar o con Víctor Hugo Sánchez Reséndiz) aparecen las identidades combinadas como una forma de revalorización de su propia cultura y su ascendencia revolucionaria: un bisabuelo general escolta de Zapata (“quien recuperó el as de oro”) otro soldado de caballería; familia campesina hasta el día de hoy (“y yo mismo me dedico a producir maíz y flores y diversas hortalizas en las chinampas”).

En sus investigaciones Baruc pone el foco en lo fundamental que es enmarcar al zapatismo dentro de la lógica y cosmovisión indígena –prefiere nombrarla como mesoamericana–, hecho que según él “ha sido negado en todos los estudios”. Afirma que desde Sotelo Inclán se ha construido la idea de Zapata como prototipo de mestizo (argumentado únicamente por la forma de vestimenta con que aparece en las fotografías de la revolución). Posición que Womack defiende acudiendo a la cuestión de la lengua náhuatl (“sólo el 9% de la población hablaba esa lengua”), tesis que Brunk sostiene para la región de los Valles Centrales.

Baruc afirma que incluso Womack llegó a plantear la incompatibilidad entre la identidad indígena y el proyecto revolucionario, cualidades que no pueden combinarse según la historiografía clásica: “bueno, si el zapatismo hubiese sido indígena no hubiese existido. No hubiera sido capaz, nuevamente con una visión colonial de la historia, de hacer una revolución.” El joven historiador plantea la necesidad de comprender la cosmovisión mesoamericana (más allá de la lengua) para entender gran parte de las motivaciones políticas y sociales que impulsaron la revolución zapatista: “...en verdad era un movimiento que peleaba por otra forma de vivir y estar en el mundo”.

De la mano de este grupo de historiadores regionales se publica *La utopía del Estado: genocidio y contrarrevolución en territorio suriano* en 2018, cuyo objetivo consiste en rastrear la responsabilidad del Estado mexicano en el exterminio de la revolución. Así es que se devela rigurosamente las prácticas políticas llevadas a cabo por Venustiano Carranza con la ayuda norteamericana para liquidar al Ejército Libertador del Sur y la construcción simbólica (racista y clasista) que allana el camino genocida. Pineda, que nuevamente tiene el prólogo en sus manos, demuestra el papel de cierta historiografía -de entonces y de ahora- a la hora de hacer del pasado una herramienta para la dominación. A su vez, pone en el centro un elemento fundamental: “Si tenemos presente la revolución campesina que estaba en curso, la victoria militar del carrancismo -con apoyo imperialista de EUA- fue una contrarrevolución” (2018:14). Llamar contrarrevolución al período carrancista resulta controversial y pone el dedo en la llaga del relato presente que intenta matizar aquel período y el accionar del Estado. Pineda va más allá e inclusive cuestiona la radicalidad de la constitución de 1917: más allá de lo progresivo de algunos artículos se anuló el derecho a huelga (lo cual persiste hasta hoy) y Carranza suspendió en aquel entonces las Garantías Constitucionales en seis estados de la República “identificados con la causa del

Plan de Ayala”, al tiempo que mandó a fusilar a “todas las personas que directa o indirectamente apoyaran al zapatismo, a los que transitaran por caminos y verdes sin permiso y los que fueran hallados cerca de las vías del tren”. Todo esto cuestiona el relato oficial, y lo hace en un contexto (el actual) en el que la figura de Carranza es revalorizada en pos de revitalizar las bases del Estado mexicano:

Al año siguiente [1918], Venustiano Carranza presentó al Congreso una reforma del artículo agrario para prohibir las huelgas sin permiso del gobierno en las industrias textil, minera y petrolera, en ferrocarriles, electricidad, teléfonos, telégrafos, etc. La prensa del régimen calificó esa patria “agraria” como “conceptos avanzados acerca de la superioridad de los intereses sociales”. Desde entonces, el sistema de dominación asegura que ésta era la Constitución más avanzada del mundo. El mecanismo de poder, instaurado en aquel tiempo, continúa ampliándose hasta la fecha y las huelgas son declaradas “inexistentes”, si no tienen la aprobación del Estado (Pineda, 2019:179).

En el prólogo aparece una hipótesis que acompaña el análisis presente: Luego de la toma de la Ciudad de México en 1915 por parte del Ejército Libertador del Sur y tras su expulsión en agosto de ese mismo año, el Ejército de Carranza -con un apoyo militar determinante de parte de Estado Unidos- “se propuso exterminar a la revolución campesina” lo cual implicó el ataque hacia la población civil.

Para llevar a cabo dicho proceso, la justificación se sostuvo en una lógica racista –ya existente en los combates al zapatismo durante el gobierno maderista–: “bandoleros con rabia salvaje”, “aborígenes mal aconsejados”, “la chusma suriana” eran los partes militares que los propios miembros del Ejército Constitucionalista argüían a la hora de avanzar de forma arrasadora sobre el territorio. Francisco I. Madero había declarado que: “La única bandera de las chusmas surianas es el bandidaje (...) estoy resuelto a desplegar toda mi energía, pienso acabar con ese movimiento de retroceso inmotivado y anormal”¹². Inclusive en diciembre de 1912, bajo el mismo gobierno, en el periódico de principal tirada llamado *Nueva Era*, se decía sobre los zapatistas que “cuentan con el apoyo de mucha gente del pueblo alucinada con las absurdas promesas de reparto de terrenos que les ha hecho Zapata...Estos elementos entorpecen la libre y eficaz acción de la tropa, porque a la vez que sirven de espías a los zapatistas, niegan toda clase de informes a las fuerzas del gobierno” (Pineda, 2013: 48). Así se iba creando la justificación discursiva para avanzar en una guerra de exterminio contra la población civil.

¹² Nueva Era, 16 de febrero de 1912. Citado en VVAA (2018) *La utopía del Estado...*p. 115

Los diferentes artículos que forman esta compilación brindan pruebas contundentes, recuperan la memoria popular y denuncian el accionar del relato oficial en el presente del genocidio llevado a cabo por el Estado. En cierto sentido el libro carece de una definición común sobre el concepto de genocidio, y es desde ahí que ciertos historiadores buscan cuestionar la pertinencia de su uso. Este tema nos convoca a hacer un pequeño paréntesis que nos servirá como llamado de atención –o una aclaración del marco teórico del cual parto y de la bibliografía complementaria para esta investigación– para reflexiones futuras y necesarias. No será posible en los párrafos siguientes hacer una síntesis acabada de los aportes y definiciones sobre esta temática, pero se intentará dejar como esbozo algunas consideraciones pertinentes:

Existieron grandes debates en torno a la definición de genocidio, sobre todo a partir de la generalización del término durante la década de 1940¹³. Hoy en día, las discusiones se han complejizado, pero permanece en el fondo cierta desconfianza en relación a su uso a la hora de pensar las comparaciones o contrastes históricos. Si bien no ahondaré en este tema, considero útil presentar someramente algunos elementos teórico-conceptuales sobre esta apasionante discusión:

Daniel Feierstein¹⁴, sociólogo argentino y experto en estudios sobre genocidio, es parte de estos últimos debates, y como heredero de quienes buscaron la causalidad del nazismo (desde la Escuela de Frankfurt y los aportes de Hilberg y Arendt ya mencionados) reúne sus aportes con el objetivo de ayudarnos a reconstruir la mirada reduccionista del genocidio. Introduce la noción de *práctica social genocida* -en diálogo con otros autores- dando por entendido que el genocidio no empieza ni termina con el exterminio de un sector de la población, aunque éste último sea un elemento clave del proceso.

¹³ Diversos fueron los debates que existieron en el recorrido teórico y político del término. Dos son fundacionales para lo que nos incumbe: “el debate Katz-Charny” en relación a la uniqueness y la genérica definición de genocidios; y “el debate de los historiadores” alemanes, a través del cual se puso de manifiesto el temor latente de que las comparaciones funcionaran como un modo de minimización del nazismo y por otro que permitieran encontrar en la sociedad alemana las raíces de la Shoá.

¹⁴ Dr. en Ciencias Sociales por la UBA. Investigador del CONICET. Profesor en UNTREF (donde dirige el Centro de Estudios sobre Genocidio) y UBA (donde dirige el Observatorio de Crímenes de Estado). Fue presidente de la International Association of Genocide Scholars, miembro de diferentes experiencias del Tribunal Permanente de los Pueblos y un importante activista en temas de memoria, verdad y justicia.

A su vez, retomando los aportes que desde Lemkin¹⁵ -jurista polaco responsable de las primeras definiciones- se han esbozado, propone redefinir el genocidio, como el intento -sistemático y planificado- de destruir una forma de identidad cuyos sentidos y referencias logran poner en jaque a la dominación. Lo que la práctica social genocida busca es la desarticulación del conjunto de la sociedad y su rearmado en función de los intereses de quienes dominan: "...el genocidio moderno al apuntar hacia el interior de la sociedad se propondrá no tanto la eliminación de una fuerza social o un grupo social como la eliminación de una "relación social", precisamente la relación de paridad, un plano de igualdad entre los pares, autónomos de cualquier poder consensuado y solidarios entre sí".

Esta reinterpretación nos hace reubicar el término genocidio para comprender que no se explica exclusivamente por la cantidad de gente asesinada (por ende no es igual a definirlo como "masacre" o "crímenes atroces", como se ha intentado últimamente¹⁶); ni su objetivo es destruir únicamente a un grupo político/racial/religioso determinado (despolitizando el genocidio); y que no concluye con el exterminio material de la fuerza social, sino que se sostiene en el tiempo a través de su "realización simbólica". Esto último es lo que permite que el genocidio *se cumpla*¹⁷: la sociedad -y es por eso que el genocidio se transforma en una práctica social que involucra a todo el conjunto nacional- recuerda el hecho traumático, sin poder entender profundamente las razones de lo que pasó. La causa, las disputas, el proceso histórico se borran por completo y se crea un modelo de explicación que reasegura el terror y reniega del pasado:

Si las prácticas genocidas se entienden como un modelo de reconfiguración de relaciones sociales con eje en la destrucción de las relaciones de igualdad, autonomía y reciprocidad universal de los seres humanos, como la implantación de un nuevo modelo soberano con eje en la destrucción y/o

¹⁵ El primer autor en utilizar el término genocidio fue su propio creador, el jurista polaco Raphael Lemkin, quien sostenía que: "Por 'genocidio' nos referimos a la destrucción de una nación o de un grupo étnico [que] tiene dos etapas: una, la destrucción de la identidad nacional del grupo oprimido; la otra, la imposición de la identidad nacional del opresor" (Lemkin, 2008: 154) (Feierstein, 2016: 250).

¹⁶ Samantha Power, William Schabas y Gareth Evans como referentes fundadores de las corrientes "antiterroristas" y de la "Responsabilidad de proteger" como estrategia post <9/11> de las Naciones Unidas.

¹⁷ "Este proceso se completará con la efectiva transformación de las relaciones sociales y la constitución de los nuevos patrones identitarios. Los modos de comprender el aniquilamiento y aquello que fue aniquilado, habilitan en la sociedad que recuerda procesos de apropiación o ajenización de la experiencia que afectan las identidades presentes" (Feierstein&Silveyra, 2020:20)

reformulación del concepto de autonomía y con efectos, por tanto en las prácticas políticas de la sociedad post genocidas (Feierstein, 2003).

Por tanto, no es cierto –como suele pensarse– que tras el genocidio no haya memoria: hay una memoria, pero que no explica¹⁸; es una memoria apropiada por el poder en pos de la construcción de un sentido común dominante. Esta *forma de ser* del genocidio, más allá del exterminio *en sí*, sirve para explicar lo que sucede antes y después. Porque el genocidio se cumple cuando esa nueva identidad nacional, esa nueva forma social adaptada a la lógica dominante se impone.

Esto último es esencial: por un lado, porque demuestra la capacidad del genocidio a la hora de cumplir con su objetivo en un plano estructural, pero por otro porque esa necesidad de realización simbólica implica la pervivencia de la memoria colectiva:

Articular históricamente el pasado no significa conocerlo “tal como verdaderamente fue”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relumbra en un instante de peligro (...) El peligro amenaza tanto a la permanencia de la tradición como a los receptores de la misma. Para ambos es uno y el mismo: el peligro de entregarse como instrumentos de la clase dominante. En cada época es preciso hacer nuevamente el intento de arrancar la tradición de manos del conformismo, que está siempre a punto de someterla (Benjamin, Tesis VI).

Considero que aún hay mucho por recorrer en este sentido y aplicarlo –o no– a los casos históricos aquí expuestos. Sin embargo, esa deberá ser la tarea de otra investigación puntualmente dedicada a este tema.

En 2020 se publicó una importante y actualizada investigación sobre las formas que adquirió el zapatismo, histórica y regionalmente: *Zapatismos: nuevas aproximaciones a la lucha campesina y su legado posrevolucionario*. Esta compilación estuvo a cargo de Carlos Barreto Zamudio y María Victoria Crespo y fue publicada por la UAEM. Reúne textos -además de los de los compiladores- de Felipe Ávila, Hora Crespo, Ehecatl Dante Aguilar Domínguez, Citlali Flores Pacheco, Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, Baruc Martínez Díaz, entre muchos otros. Cada una de estas investigaciones aportan elementos para pensar la polifonía existente en el zapatismo durante el período revolucionario y el posrevolucionario

¹⁸ “Llamar a las cosas por su nombre, pensar los “porqué” y los “para qué” habilitan a seguir profundizando el proceso de elaboración del genocidio. Este ha sido el objetivo, el compromiso y el logro de quienes sobrevivieron” (Idem: 43).

(1919 y 1940, aproximadamente). Desde distintas ópticas y enfoques es un esfuerzo de conjuntar a historiadores e investigadores que han trabajado en los últimos años las características culturales, sociales, económicas y políticas de la insurrección zapatista y los resultados estructurales y simbólicos del Estado y la sociedad que se construyó tras el exterminio o la institucionalización de sus miembros. Evidentemente el libro surge al calor de debates que se encendieron en el contexto del Centenario Luctuoso de Emiliano Zapata y los sucesos políticos que tiñeron los actos del 10 de abril de 2019. Motivaciones que son compartidas por esta investigación y que se han expresado en los distintos escritos de aquella compilación, que han sido de mucha utilidad para quienes reflexionamos sobre la actualidad política de la memoria del pasado revolucionario:

Días después López Obrador regresó a Morelos para anunciar que sometería a consulta el tema de la termoeléctrica para el 23 y el 24 de febrero. Samir Flores, activista opositor, fue asesinado el 20 de febrero. La consulta se llevó a cabo pese a las peticiones de diferentes grupos de Morelos de cancelarla dado el ambiente político. Ganó el sí, en una consulta cuestionable. El presidente no llegó a Chinameca, sino que realizó un acto en la ciudad de Cuernavaca, capital del estado de Morelos. Al tiempo, en Chinameca, integrantes de agrupaciones como el Frente de Pueblos en Defensa del Agua y la Tierra y el Congreso Nacional Indígena también conmemoraron, de otra forma, el centenario luctuoso del general Zapata. Con agendas distintas, con discursos y proyectos divergentes en el centro se colocó una vez más la figura del general en jefe. En ambos espacios se volvió a escuchar: “¡Zapata vive, la lucha sigue!” (Crespo & Barreto, 2020: 12).

Aportes contemporáneos desde la historiografía estadounidense

La historiografía británica y estadounidense fue pionera en el análisis, desde distintas ópticas, del pasado revolucionario en México. Algo de esto hemos mencionado anteriormente, pero ahora daremos cuenta de la existencia de dos investigaciones particulares sobre la construcción y las contradicciones del recuerdo revolucionario: la de Thomas Benjamin *La Revolución mexicana: Memoria, mito e historia* (2003) y la reciente publicación de Samuel Brunk *La trayectoria póstuma de Emiliano Zapata* (2019). Thomas Benjamin ha hecho una importante contribución a los estudios regionales en el marco del proceso revolucionario mexicano. Referente del revisionismo, sus investigaciones, como las de otros inscritos en esta corriente entre los años setenta y ochenta, deconstruyó el mito de la Revolución promovida por el Estado priista. En *Memoria, mito e historia* (publicado originalmente en el año 2000) hace un importante recorrido que comprende el estudio de dos procesos: el de la construcción de la Revolución en la memoria, el mito y la historia de 1911 a 1928; y el de la "tradición revolucionaria"

vista en tres manifestaciones -o “encarnaciones”-: el festival anual, el monumento conmemorativo y la historia oficial.

A su vez, Benjamin da cuenta de la fuerza que la “contramemoria” posee a la hora de desafiar las construcciones dominantes. Sin embargo, a lo largo de su análisis lo principal son las diversas estrategias que el Estado va desarrollando para controlar el relato sobre el pasado rebelde. Durante la década de 1920 -con el proceso revolucionario clausurado- el gobierno insistió en hacer de los diversos personajes miembros de una sola “familia revolucionaria”: Madero-héroe / Obregón-heredero / Carranza-pausa / Zapata-apóstol del agrarismo, entre otros como Felipe Ángeles. Es en este período que la genealogía nacional vinculada a las 3 revoluciones (independencia, reforma y revolución) se transforma en sentido común dominante. Esta idea de que la revolución fue hecha gobierno junto al árbol genealógico revolucionario, fueron los insumos básicos del discurso y las conmemoraciones de la época. En este sentido, el papel del muralismo resultó esencial: Diego Rivera en la Secretaría de Educación Pública (a cargo de José de Vasconcelos) y Chapingo, de 1923 a 1929, y José Clemente Orozco en la Preparatoria de México y en la Escuela de Orizaba, de 1923 a 1926.

Como muchos otros, Thomas Benjamin ubica a la época cardenista como un momento en el que todos los elementos del mito de México moderno fueron reunidos por vez primera. En el contexto de mayor distribución agraria y de la nacionalización del petróleo, el Estado logra unificar la organización nacional campesina y obrera y ejercer sobre ella una influencia decisiva. Es entonces durante la década de 1930 que el Partido Nacional Revolucionario construye las bases formales de la “historia revolucionaria” con la creación del Archivo Histórico de la Revolución, el Museo de la Revolución y la Comisión para escribir la Historia. Junto a esto, la fiesta del 20 de noviembre, el Monumento a la Revolución y la creación oficial de una historia nacional, fueron clave a la hora de construir la “tradicción revolucionaria” algo que se tradujo a la vida cotidiana como el programa cultural revolucionario, diría Alan Knight.

Será para fines de los años cuarenta que algunos de los intelectuales más prominentes dieron por muerta la Revolución: con el advenimiento de un régimen conservador como el de Miguel Alemán (1946-1952) se perfila la idea del fin de una era en la historia mexicana moderna. A pesar de todos los

entramados burocráticos que el Partido Revolucionario Institucional teje para revivir el discurso oficial del pasado rebelde, hacia la década del sesenta, la crisis política se acelera y junto a ella los símbolos que la sostienen.

El importante movimiento social, cuyo punto nodal es el 68, dará lugar a la aparición de diversas corrientes de pensamiento que darán vuelta los discursos oficiales. El revisionismo, aunque ya hemos mencionado su heterogeneidad y gran disparidad, buscó cuestionar los dogmas impuestos por la tradición revolucionaria, cuestionar el ensamblaje familiar y la idea de “una revolución hecha gobierno”. Con ese espíritu, por ejemplo, aparece la obra de González Casanova *La democracia en México* (1965) cuyo objetivo es proponer una genealogía crítica sobre el Estado mexicano, distinta a la supuesta continuidad del progreso revolucionario.

La aparición de los trabajos de Knight, Womack y Gilly, según el autor, terminarán de construir el otro relato: el de la revolución popular interrumpida. Sin embargo, aunque se menciona al inicio de la investigación no aparece en el texto la disputa relevante desde los sectores populares por el pasado revolucionario. En su mayoría, se circunscribe a la crítica desde el ámbito académico, lo cual deja un vacío importante a la hora de pensar desde dónde se construye aquella “contramemoria” popular.

En ese sentido, y en particular sobre el cardenismo en 1994 Alan Knight publica “Cardenismo. Juggernaut or jalopy?”. Lo que busca con este escrito es problematizar tanto la mirada oficial que se ha construido sobre el sexenio de Lázaro Cárdenas como las críticas a esa visión que se hicieron desde “los revisionismos”. De ahí es el título tan peculiar que el autor decide para este ensayo: el aparato estatal que construyó el cardenismo ¿debe comprenderse como el carro soviético, irrompible, aunque anquilosado, o como un carruaje que avasalla a cualquiera que se interponga en su camino? Knight reconoce que durante el cardenismo se llevaron adelante reformas significativas, aunque resalta que fue mucho más débil de lo que opositores, críticos o fanáticos esgrimen. Y esto se evidencia a la hora de analizar su continuidad: la estructura institucional se sostuvo, pero la dinámica interna cambió completamente: “the jalopy was hijacked by new drives; they returned the engine, took on new passengers, and then drove it in a quite different direction” (Knight, 1994:107).

Desde otra perspectiva, el reciente trabajo de Samuel Brunk se concentra específicamente en la apropiación y la disputa popular en torno a la figura de Emiliano Zapata. A su vez, es una importante fuente de recursos sobre lo escrito en relación a este tema. Respecto a los mitos y su función, Brunk - y coincidimos con él en este sentido- se niega a marcar una distancia infranqueable entre aquellos y el estudio histórico de la realidad. El mito es parte de los sentidos populares y comunitarios sobre la visión del mundo de una sociedad determinada.

La “comunidad imaginada” de Benedict Anderson muestra cómo los mitos han ayudado a las personas a imaginar, o crear, comunidades nacionales en particular, a menudo por medio de la imaginación de la unidad histórica de determinada población. Sin embargo, es preciso matizar esta concepción, para inclusive pensar en los pueblos como sujetos conscientes y creadores de sus propias concepciones de nación. En ese sentido, Bolívar Echeverría ha ayudado a pensar las formas en que la refundación de un pasado mítico marca las potencialidades de transformaciones radicales, momentos excepcionales en que la identidad, incluso la nacional o las nacionales, juega un papel fundamental.

En cuanto a quienes han hecho investigaciones similares se encuentran Ilene O’Malley (*El mito de la Revolución*) y el ya mencionado Thomas Benjamin. Sin embargo, ninguno de los dos analiza el rol de la sociedad y de los sectores populares, ni como portadores del mensaje ni como creadores de otro distinto. Quienes sí lo hacen, según Brunk, y han sido mencionados junto a otros con anterioridad son Salvador Rueda y Laura Espejel, Horacio Crespo y Armando Bartra, Catalina Giménez, Arturo Warman, Claudio Lomnitz, Alan Knight. Con todos estos aportes lo que busca Brunk es evaluar el uso del mito de zapata para evaluar la naturaleza de la legitimidad del Estado a lo largo del siglo XX, y ubicar los grados de disenso social sobre todo desde la década de los sesenta.

Dejando de lado las hipótesis particulares del autor sobre los problemas del Ejército Libertador del Sur con las que no coincidimos, pero retomo de su obra los aportes en relación a la cronología de la utilización de la imagen zapatista. En ese sentido, sigue de cerca el papel de Antonio Díaz Soto y Gama, general del Ejército zapatista, como un aliado simbólico fundamental para el gobierno de Obregón: “...en combinación con el Zapata que Diego Rivera estaba desarrollando, Díaz Soto y Gama estaba ayudando a convertir a Zapata en un mártir de la patria ancestral de alcance nacional” (2018:99). Ya

hemos visto con Benjamin cómo el culto a Zapata se hace oficial hacia fines de la década del 20, producto de la crisis de esa época (con la rebelión de los cristeros y el posterior asesinato de Obregón) y que se consolida con la llegada de Lázaro Cárdenas.

En relación a la educación y la aparición de la primera generación de libros de textos sobre la Revolución, Brunk hace un breve recorrido comenzando por los primeros años de la década del treinta. Más adelante contribuiremos a analizar críticamente el contenido de los textos escolares desde la década del sesenta hasta la actualidad en relación al papel de Zapata en la revolución social. A partir de la década del cuarenta, el Zapata campesino debió acomodarse al “milagro mexicano”, un período de fuerte industrialización -junto a la llegada de inversiones extranjeras- y mayor productividad en el campo. En este contexto las resistencias campesinas se radicalizaron aunque el Estado fue amasando la figura de Zapata de manera tal que siga existiendo en el panteón revolucionario, pero sin dar explicaciones de su postura:

Para que le resultara valioso al régimen, el Zapata oficial no tenía que convencer a todos en todo momento; sólo tenía que desconcertar lo suficiente como para mantener a la gente dividida en todo momento respecto de cuál era la relación entre el Estado, la nación y Zapata, y respecto de su el recuerdo de éste último podía usarse para cuestionar las políticas gubernamentales, y de ser así, cómo (Brunk, 2019:191).

Sin embargo, para el año 68 la figura de Zapata reaparece en la escena siendo expropiada por la lucha estudiantil que se está desarrollando, junto a los levantamientos campesinos y sociales que reaparecen con fuerza en la región zapatista (con más fuerza en Morelos y Guerrero). Aquí es cuando, como lo mencionamos en distintas oportunidades, aparece una nueva historia del zapatismo con Womack y con Gilly como principales referentes.

Resulta muy interesante el apartado dedicado al zapatismo durante el gobierno de Salinas de Gortari y la mutación en la utilización de la figura de Zapata a lo largo de su sexenio. Desde la devolución de los documentos primordiales y la creación del Museo Casa Zapata en Anenecuilco, hasta el anuncio de la reforma al artículo 27 constitucional con la pintura de Zapata de fondo hasta el alzamiento de 1994 y la sustitución de Emiliano por la figura de Venustiano Carranza. Esta etapa de condensación de detalles y símbolos que calaron profundo en la sociabilidad mexicana de entonces, muestra el poder de las imágenes y la construcción de un discurso común sobre el pasado.

La concepción propia sobre el pasado zapatista -que revisaremos más adelante- está plasmada en la Primera declaración de la Selva Lacandona firmada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, quien le declara la guerra al Estado mexicano el primero de enero de 1994. De esta forma, el EZLN daba cuenta de ese otro gran relato de una revolución que nunca se hizo gobierno y de un Emiliano Zapata que no encajaba en los cánones oficiales ni en la institucionalidad contrarrevolucionaria:

En este contexto, Zapata como la conciencia de la Revolución era algo decisivo. Estaba listo para ser modelo de la “verdadera humanidad” que hizo a los héroes chiapanecos, los legitimó, que los conocí dentro de una comunidad nacional recientemente concebida y que los distinguió tajantemente de los administradores oficiales del mito de Zapata (Brunk, 2019:289).

Entre las conclusiones de Brunk se encuentra la idea de que Zapata funcionó como un aglutinante cultural para la sociedad “posrevolucionaria” y la maleabilidad de su imagen es reflejo de una hegemonía en constante movimiento, un discurso dominante en permanente disputa: “Lo que Zapata revela es un espectro de relaciones hegemónicas con muchos puntos medios entre lo que obviamente es hegemonía y lo que evidentemente no lo es.” (Idem: 312).

Ambos estudios brindan herramientas valiosas para la investigación en curso, que centrará su atención en las formas que adquiere la apropiación oficial y la expropiación popular de la memoria zapatista hasta la actualidad. El contexto presente, de reacomodo y reformulación de la dominación, es un terreno fértil para pensar no sólo en la revitalización de ciertos símbolos sino en las causas y las consecuencias de los mismos.

La oficialidad: el papel de los intelectuales orgánicos de las últimas décadas

Hasta aquí se ha intentado exponer de manera crítica las elaboraciones historiográficas académicas, populares y oficiales sobre el pasado zapatista a la luz de coyunturas particulares. Un breve recorrido de lo que académicamente se conoce como “estado de la cuestión”.

Este trabajo se hace desde una óptica particular y en un contexto de reformulación de la dominación, en el que las identidades se refundan y están en constante disputa. Hay un recorte y elecciones

puntuales de la bibliografía, las fuentes y los discursos a analizar, y responde a los objetivos de la investigación: comprender los mecanismos de apropiación del pasado revolucionario, los sentidos que se ocultan, las características de aquellos tópicos que se reproducen, las consecuencias políticas, las memorias que aparecen como armas que activan identidades rebeldes profundas.

Para el caso mexicano resulta profundamente llamativo el papel que algunos intelectuales -consagrados originalmente como críticos estudiosos del devenir de las luchas indígenas, campesinas y populares- cumplieron en la construcción de los sentidos dominantes sobre el pasado revolucionario. Todo esto con el objetivo de comprender el rol de la intelectualidad en la creación de los discursos oficiales, fundamentalmente cuando su trabajo se entremezcla con la función pública.

En el número 12 de los *Cuadernos de la Cárcel*, se recopilan las ideas de Antonio Gramsci en relación a la función intelectual: “Todos los hombres son intelectuales, pero no todos ellos tienen en la sociedad la función de intelectuales”. En la nota 1 de ese Cuaderno, Gramsci describe analíticamente el rol del intelectual: “La relación entre los intelectuales y el mundo de la producción no es inmediata, como ocurre con los grupos sociales fundamentales, sino que es “mediata” en grado diverso en todo el tejido social y en el complejo de las superestructuras, en los que los intelectuales son los ‘funcionarios’”. En ese sentido, los intelectuales-funcionarios cumplen funciones primordiales en cuanto a la construcción de la dominación hegemónica, ya sea en relación a la construcción de las ideas que le brindan a los sectores dominantes el consenso de los subalternos, y en relación a la coerción legal que permite el sometimiento de aquéllos –sobre todo para los momentos en que “no se da el consenso espontáneo”¹⁹.

A esto se refiere Gramsci con intelectuales orgánicos del Estado, y lo retomamos a la hora de pensar la función que algunos de ellos han cumplido en la construcción de discursos dominantes que aluden al

¹⁹ Gramsci, A. (1986) *Cuadernos de la cárcel*, trad. Ana María Palos. México: Ediciones Era. Cita completa: “Los intelectuales son los “empleados” del grupo dominante para el ejercicio de las funciones subalternas de la hegemonía social y del gobierno político, a saber: 1) del “consenso” espontáneo que las grandes masas de la población dan a la dirección impuesta a la vida social por el grupo fundamental dominante, consenso que históricamente nace del prestigio (y por lo tanto de la confianza) que el grupo dominante deriva de su posición y de su función en el mundo de la producción; 2) del aparato de coerción estatal que asegura “legalmente” la disciplina de aquellos grupos que no “consienten” ni activa ni pasivamente, pero que está preparado para toda la sociedad en previsión de los momentos de crisis en el comando y la dirección, casos en que no se da el consenso espontáneo”.

pasado rebelde. Esta tarea no implica una crítica a su *función social* sino una revisión analítica del modo en que opera el discurso -construido en gran parte por ellos- y los mecanismos de apropiación del pasado dentro del sentido común dominante. El objetivo entonces no es hacer evaluaciones personales sino exponer los puntos críticos sobre los cuales se sostuvieron relatos del pasado y discursos oficiales de la revolución zapatista. Esto para comprender sus consecuencias sociales, políticas y culturales dentro de la coyuntura particular de los autores y a partir de su estrecho vínculo institucional. Descifrar los sentidos que se ocultan detrás de las palabras de estos autores nos permitirá también encontrar las formas que aquellos discursos se reproducen en el sentido común dominante de ayer y de hoy.

Quizás el ejemplo extraordinario y paradigmático de esta revisión sea el de Arturo Warman, antropólogo y vasto conocedor de las tradiciones del mundo indígena mesoamericano. Pensador crítico y creador de importantes obras que condensan profundas reflexiones sobre la civilización del maíz y el papel del campesinado en la identidad de los pueblos de esta región. Autor de “...*Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado nacional*” (producto de su tesis doctoral) años después comenzó su carrera institucional que lo llevó a ser Director del Instituto Nacional Indigenista y Procurador Agrario (durante el sexenio de Salinas de Gortari) y Secretario de la Reforma Agraria (en el de Ernesto Zedillo) en plena sanción e implementación de la reforma del Artículo 27 constitucional y la firma y puesta en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN).

Sus obras originarias parten de una crítica al indigenismo estatalizado y al racismo y subestimación del campesinado y del mundo indígena sostenido de manera explícita o implícita no sólo por el poder de turno, sino también por las investigaciones hegemónicas. Su estudio doctoral titulado “Campesinos del oriente de Morelos: subsistencia y explotación” –publicada por primera vez en 1975 como “...*Y venimos a contradecir...*”– da cuenta de esto:

Desde entonces los campesinos siempre han estado presentes para contradecir, para denunciar la injusticia y defender su derecho a cultivar la tierra y a conservar su fruto. Los campesinos siguen estando ahí, contradiciendo con su presencia y con su quehacer a los nuevos explotadores, los que promueven el “desarrollo y la modernización” basada en la explotación que se impone por la violencia y que justifica con la soberbia del poderoso y a veces con su estupidez.

Yo traté de sumar mi voz a esa presencia. También a mí me gustaría contradecir (Warman, 1988: 17).

En su estudio Warman busca revalorizar la ideología zapatista, que no es más que la filosofía campesina e indígena de esta región expresada en sus formas de gobierno (“democracia local”), en su manera de crear un ejército (“liga armada entre los pueblos”), en las modalidades del liderazgo y la jefatura (“parentesco, compadrazgo, identidad de gente conocida” basadas en lógicas comunitarias) en su propio entendimiento sobre el poder (“la refundación del Estado”). De la misma manera, pone en el centro la traición del constitucionalismo e inclusive el exterminio que el carrancismo perpetró contra la población civil morelense²⁰. Su reflexión sobre la reforma agraria (desde Obregón hasta Cárdenas) como una herramienta de cooptación y de eliminación de la lógica comunitaria se vuelve polémica cuando conocemos la participación de Warman en la construcción de una argumentación política (e histórico-sociológica) sobre los beneficios populares de la reforma al Artículo 27 constitucional. A partir de esta lectura que contextualiza y ubica al autor atravesado políticamente es que podemos encontrar la forma que adquiere el relato del pasado en su presente:

La ley agraria y la presencia vigilante del gobierno imponen por otra parte una frontera a la acumulación capitalista en el campo. Después de un cierto límite, el crecimiento de la empresa agrícola demanda cambios cualitativos en la composición del capital, que implican inversiones en tierra, criterios diferentes de inversión en los que la seguridad pesa tanto como la tasa de ganancia, planes a más largo plazo, en fin, respetabilidad, solidez, seguridad y prestigio. Esto no puede lograrse en la agricultura mexicana siempre amenazada por la ley agraria, por los campesinos que la conocen, por el gobierno que la manipula (Warman, 1988: 285-285).

El contenido de estos párrafos puede interpretarse de diversas maneras: como una crítica a la forma de construcción clientelar del Estado posrevolucionario o como una crítica a la implementación del Artículo 27 y las reformas agrarias sucesivas, o ambas a la vez. Sin embargo –y como se proponía previamente– es necesario leer este análisis a partir del contexto de escritura y de la postura política del

²⁰ “La guerrilla campesina sólo podía ser aniquilada junto con la población de que salía y en la que se disolvía. Juvencio Robles, militar de carrera, fue el primero en actuar en consecuencia. Sus ataques no iban sólo, ni tan siquiera básicamente, dirigidos contra zapatistas, sino contra **el conjunto de la población y sus recursos**, fueran casas, cultivos, animales domésticos o de trabajo. Su arma predilecta fue el fuego. Por donde pasaban sus tropas se quemaban los pueblos y los sembradíos, se tiroteaba al ganado. A esta destrucción se agregaba el **terrorismo generalizado**: los asesinatos de individuos aislados o el fusilamiento sistemático de gente que parecía zapatista, y todos en Morelos lo parecían. El coronel Cartón, uno de sus subordinados más feroces, llevaba en su columna un ataúd y unas cadenas porque iba a capturar a Zapata muerto o vivo. Cuando la campaña federal fracasó fue preciso ir más allá. Otra vez Robles actuó en esa dirección y diseñó la política de reconcentración, como le decían los campesinos, **la recolonización**, como le decía los federales y la prensa. Consistía en trasladar a la gente hacia las ciudades o pueblos de mayor tamaño, donde se la instalaba de hecho en **campos de concentración** (Womack: 155-56). Robles falló aunque tuvo dos oportunidades como jefe de armas de Morelos bajo Madero y bajo Huerta, pero dejó escuela. Pablo González lo siguió fielmente y hasta añadió a la recolonización en aldeas estratégicas el último paso consecuente: **la deportación en masa** [las negritas son nuestras] (Warman, 1988: 141-142)

propio autor. Cruzar esta información permite a su vez comprender por qué el peso que tiene en esta obra la crítica a la reforma agraria será un pilar fundamental en la argumentación pública, en el discurso dominante, sobre la necesidad de la reforma salinista –de la cual Warman es artífice– inclusive expuesta como una demanda popular.

Las reflexiones volcadas en la mayor parte de este libro parten de una apuesta seria y rigurosa de poner en el centro la descomposición original del Estado mexicano y su empeño en dominar y sujetar, colonizar las veces que sea necesario al mundo campesino. De la misma forma Warman expone la complejidad de la cultura originaria y rural, discutiendo con las visiones progresistas-teleológicas/dogmáticas/racistas. Sin embargo, ya desde este texto parece haber un salto a su presente que nubla la actualidad de aquella crítica: ¿Acaso el campesinado ya abandonó su destino? Hay una potencialidad y una fuerza muy importante en el análisis de Warman, pero es preciso prestar atención a los caminos que ese mismo relato abre para llegar a argumentaciones claves a la hora de arengar el proceso de privatización del campo en México y de su producción originaria, junto con la paulatina, pero constante y contradictoria, entrada de grandes capitales, de suculentos programas sociales vinculados directamente con la individualización de la tenencia de la tierra y con la búsqueda de quebrar los lazos comunitarios ancestrales. Escenario muy distinto al que los pueblos indígenas y campesinos organizados se proponían desde hacía tiempo, y lo demostrarían pocos años después en el alzamiento de enero de 1994.

En 1990 Warman participó de la compilación encabezada por Friederich Katz con un ensayo sobre el proyecto político zapatista²¹. Un texto de una síntesis compleja en el que describe la profundidad y radicalidad del proyecto político del ejército suriano. A su vez, vuelve a centrar su análisis en el debate con las miradas paternalistas y evolucionistas que subestiman el papel revolucionario del campesinado en general: “Las derrotas de otros movimientos sociales se explican por la brutal desproporción con las fuerzas enemigas, mientras que las de los campesinos se deben a su debilidad intrínseca” (Warman, 1990: 9). Sin renunciar a la categoría de clase Warman se arriesga a decodificar los contenidos políticos

²¹ Warman, A. (1990) “El proyecto político del zapatismo” en Katz, F. (Comp.) *Revolución, Rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, México: Ediciones Era.

de un programa que no se anticipó a los hechos (como suele juzgarse erróneamente²²) sino que se fue formulando en el proceso revolucionario en sí: “La ideología zapatista fue también, y sobre todo, una práctica revolucionaria que se expresó en los hechos y procesos que agregan a sus proclamas una nueva dimensión política y analítica. Para justo afirmar que el zapatismo hizo más de lo que dijo para transformar la sociedad”. A lo largo del ensayo Warman conjuga lucha militar, política y económica como un tejido que conforma la propuesta de transformación del zapatismo para el conjunto de la sociedad mexicana: una propuesta propia y diferente a los cánones occidentales. Al contrario de los sentidos dominantes, el zapatismo no renunciaba al poder, pero lo entendía como una emanación directa de la soberanía popular. Por eso, repetían una y otra vez aquello de no querer cambiar simplemente las cabezas de quienes gobiernan, el zapatismo buscaba la reformulación del Estado.

Sin embargo, y a pesar de esta gran contribución, para el año 2001 Warman publicaba en *Nexos* aquel famoso texto impugnador del devenir del levantamiento neozapatista: “Los indios de México”. Un texto claramente ligado a los intereses hegemónicos de entonces, que haciendo escandalosa omisión a sus propios planteos sobre la riqueza política, social y cultural de los pueblos originarios, pone en el centro no sólo los límites de la insurgencia indígena sino inclusive la incapacidad de los pueblos chiapanecos de reconocer qué es lo mejor para ellos. La antítesis de lo que años atrás había reflexionado sobre la naturaleza, la radicalidad y la complejidad del mundo indígena, campesino y rural en México. No entraremos en intentos de explicación personal, sino que buscaré contrastar alguno de los puntos que considero contradictorios. Este texto y su contenido es importante para comprender las construcciones de sentido común, sobre todo a la hora de pensarlo en contraste con sus otros escritos y con su propio contexto.

Para entonces ya se había extendido la reforma al Artículo 27 y su campaña de implementación de los programas sociales asociados al Programa de Certificación de Derechos Ejidales (PROCEDE), la puesta en vigor del TLCAN y por tanto el galopante desarrollo del neoliberalismo. Warman fue uno de los principales intelectuales que participaron en estas reformas del Estado siendo funcionario

²² “Todas las revoluciones políticas han partido de una formulación básica elemental que puede estar mejor o peor expresada formalmente, que sólo se convierte en un proyecto verbal, global y coherente, después del triunfo y como una consecuencia de la lucha. La formulación del proyecto de una nueva sociedad no es un acto visionario sino el resultado de un complejo y contradictorio proceso social” (1990:11)

público y gestor del pensamiento. En consecuencia, también se enfrentó a la respuesta popular de los años noventas y dos mil. Escribió ese texto al calor de la llamada “Marcha del color de la tierra” convocada por el EZLN:

Fue el año de la Marcha del Color de la Tierra, una movilización sin precedentes en la historia de México, del Tercer Congreso Nacional Indígena y de la participación de comandancia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en el Congreso de la Unión. También fue el año de la traición de la clase política toda, del desconocimiento oficial de los derechos y cultura indígena y de la búsqueda de otros caminos, no sólo para el movimiento indígena nacional, sino para muchos colectivos, organizaciones e individuos que a partir de ese momento tuvieron claro que con la interlocución con los partidos políticos, los gobiernos y las instituciones no llegarían a ningún lado. La autonomía y la autogestión en la práctica serían el esfuerzo siguiente.²³

Haciendo un intento de síntesis crítica puede decirse que el autor:

- 1 Reduce y desconoce la identidad indígena y la noción de pueblos con los que el EZLN se nombra (lo cual se opone radicalmente a la explicación que hace sobre la interpretación zapatista: “En esta concepción, la idea de pueblo o comunidad agraria no es la de una localidad geográfica sino la de una unidad social de clase que asume una organización partidaria” (1990:20), entre muchas otras citas).
- 1 Reconoce que el principal problema del campesinado en México -sobre todo de la región sureste- es la desigualdad y discriminación producto de “inercias de procesos seculares”, por lo que la demanda por transformaciones en las leyes o en la propia Constitución es ociosa y equivocada.
- 1 Caracteriza la propuesta del EZLN como fruto del “pensamiento mágico” subestimando su proyecto político y desconociendo su capacidad de intervenir en la arena política, legislativa y constitucional.

Habilidoso trabajo de decir silenciando e intentar deshabilitar al neozapatismo como sujeto social y político, Warman entierra sus reflexiones críticas sobre el valor de la cultura mesoamericana y contra la intelectualidad evolucionista decimonónica. Lo hace porque el levantamiento que sale a la luz en 1994 impugna un modelo que él intentaba justificar como producto de las demandas y necesidades del mundo campesino que tanto estudió. Nos interesa lograr desentrañar estos mecanismos para ubicar los orígenes de discursos que aún hoy cobran vigencia y están en disputa.

²³ Gloria Muñoz Ramírez en Suplemento *Ojarasca* 167, 12/03/2011, <https://www.jornada.com.mx/2011/03/12/oja167-marcha.html>

Armando Bartra es un importante intelectual del movimiento campesino y ha sido colaborador de varias experiencias de organización de las décadas del noventa y dos mil, y actualmente es investigador asociado al Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL). En “Los Herederos de Zapata” Bartra se encargó de rastrear la continuidad de la lucha agraria, rural e indígena tras el fin de la revolución, y las contradicciones entre radicalidad y sumisión del mismo. Aquel es un ensayo etnográfico y filosófico sobre el peso que el mundo rural y campesino tiene en la identidad nacional mexicana, elemento constitutivo de la idiosincrasia mesoamericana: “La palabra política viene de polis y remite a lo urbano. Pero en México, como en otros países latinoamericanos, algunas de las propuestas más sugerentes para renovar nuestra anquilosada civilidad vienen de las añejas experiencias rurales de los pueblos indios” (Bartra, [1985] 2019: 41). Una línea muy similar a la desarrollada por Warman en “La historia de un bastardo: maíz y capitalismo”. Sin embargo, Bartra expone una postura crítica que se extiende a la visión modernizadora del campo, de alguna forma presente en las argumentaciones a favor de la “contrarreforma” agraria de los noventa:

Si el agrarismo institucional de las primeras décadas había creado la imagen de un campesinado pasivo y objeto de la reforma agraria, los mitos ideológicos del productivismo desarrollista van más lejos: reemplazan al agrarista por el productor ejidal y ven en éste una figura transitoria a la que pronto sustituirá el empresario agrícola (Bartra, [1985] 2019: 21).

En eso consiste la tarea intelectual y política de Bartra en los años en que participó de alguna u otra manera en las expresiones e intentos de unidad de la resistencia campesina: reivindicar la herencia revolucionaria en el mundo campesino y denunciar la impostura del Estado²⁴.

En 2008 CLACSO publicó un artículo –dentro de una compilación más amplia sobre movimientos campesinos en América Latina– de Bartra junto a Gerardo Otero, en el que ambos autores profundizan en la complejidad de la definición de clase para el sujeto campesino-indígena en la región mesoamericana. Partiendo de esto, analizan el recorrido histórico del movimiento campesino en México durante el siglo XX y la primera década del XXI. Al pensar la forma que adquiere la resistencia del mundo rural en los últimos años del siglo pasado llegan a la conclusión de que la lucha por la

²⁴ “El Estado surgido de la revolución no sólo arrebató las banderas agrarias al movimiento rural, también le sustrajo a sus posibles cronistas e historiadores (...) aunque esto no quiere decir que la lucha campesina se haya suspendido. Los movimientos están ahí y su historia, en gran medida, todavía espera ser escrita” (Idem)

autonomía es mucho más que independencia, ahora más asociado a la “apropiación del proceso productivo (...) y la autodeterminación” y “un grito de unión entre las organizaciones de oposición y populares-democráticas”. Sin embargo, en su análisis dejan en claro las debilidades de movimientos, como el EZLN, que restringen su participación a la esfera autogestiva, dando a entender que para poder intervenir en la esfera económica-social y política debieran optar por insertarse en el mundo democrático establecido (liberal, burgués, podríamos agregar). Queda confusa la adjetivación sobre la mayoría de edad que hacen los autores al evaluar la práctica política del movimiento indígena, pero se puede leer a la luz de aquel punto de partida en el que la adultez de las organizaciones se mide en función de su capacidad de injerencia en el sistema legislativo y en las políticas públicas del Estado²⁵. Punto importante a la hora de entender cómo se comprende, se analiza y se interviene en relación a la práctica de los sectores subalternos.

En 2019 publicó una versión ampliada de su original texto que titula “Los nuevos herederos de Zapata” y que extiende temporalmente hasta 2018. Aquel esfuerzo puede leerse a la sombra del cambio en la administración estatal a partir de diciembre de 2018, como una necesidad elemental de incluir la actualidad en el recorrido de resistencias campesinas. Permanece en casi su totalidad el viejo ensayo, y se incluyen cinco capítulos que completan la línea histórica desde los ochenta hasta el presente, con un polémico epílogo titulado “¿Apocalípticos o integrados?”. En este “Colofón” el autor plantea los problemas, las debilidades y los desafíos del movimiento social en general en el México actual. A grandes rasgos su punto de vista reside en la necesidad de que los movimientos confluyan con las organizaciones políticas que forman parte del Estado, para evitar que su condición material de excluidos no los convierta en excluidos políticos. Entonces se trastoca aquella definición original - citada previamente- acerca de la comprensión integral sobre el *quehacer* político en el México campesino, rural e indígena, en la que la política no estaba circunscrita al modo tradicional, urbano y occidental:

De antiguo las comunidades autóctonas fueron emblema de la exclusión económico-social, de modo que no es casual que el movimiento indígena de entre siglos haya elegido luchar en “exterioridad”, radicalizando el concepto de autonomía. Es entendible que quienes están afuera, expulsados tanto de

²⁵ “Durante la última década del siglo XX, el movimiento indígena llegó a la mayoría de edad y adquirió tal densidad que logró su propia identidad, estableciendo diferencias sobre la base de sus demandas, campañas, estructura organizacional, discurso, imaginario, sistemas simbólicos y procedimientos. De modo que los indígenas, que solían estar en ruinas, establecieron su hogar organizacional separado. Esto está muy bien.” (Bartra & Otero, 2008:424).

la economía como de la ciudadanía y hasta de la identidad nacional, repudien el mercado y al Estado realmente existentes (Bartra, 2019: 326).

De cierta manera, hacia el final de este libro y acercándonos a un análisis más contemporáneo, Bartra se inclina a sentenciar que las formas alternativas son una expresión de la exclusión económica y social de aquellos sectores. Por tanto para que sus demandas cuenten debe complementarse su lucha autonomista con una participación orgánica dentro de los límites del Estado, bajo una concepción utilitaria del mismo (entendiendo que es posible “utilizar al Estado” mexicano) que de cierto modo desconoce su propia concepción del Estado como “ogro filantrópico”. Según el autor, el Estado y el mercado pueden ser utilizados mientras se resiste a ellos -o contra ellos-, y los movimientos deben aprender a generar estas estrategias complementarias:

La enseñanza es -como siempre- una paradoja: lo local y lo global, lo introvertido y lo extrovertido, la parcela y el solar, lo femenino y lo masculino, no son opciones contrapuestas y excluyentes sino estrategias complementarias. Y, de la misma manera, la resistencia rebelde de los indios apocalípticos y la inserción justiciera de los campesinos integrados son el anverso y el reverso del otro mundismo rústico, la pierna izquierda y la pierna derecha del caminante rural (Bartra, 2019: 334-337).

Por su parte, Javier Garciadiego (actual presidente de la Academia Mexicana de la Historia) en el prólogo de la compilación a su cargo *Textos de la Revolución Mexicana* hace un importante recorrido histórico sobre las causas sociales, políticas y económicas del estallido revolucionario y su desenlace. El libro contiene fuentes primarias de todo aquel período con algunos comentarios del autor. En aquella introducción, Garciadiego marca algunos puntos nodales en el entendimiento sobre los orígenes y la participación del zapatismo en el proceso revolucionario. De por sí, da por hecho –aunque no esté explicitado– la conformación de una familia revolucionaria: con diversas facciones, aunque todos sus integrantes comparten el mismo “espíritu revolucionario”. A su vez, la incorporación de la lucha campesina es subsidiaria de la lucha política que encabeza en un inicio Madero. ¿Qué quiere decir esto? Que la participación zapatista sólo fue posible gracias a la “lucha política” de la fracción norteña. Distinto a lo planteado por Adolfo Gilly y Francisco Pineda, entre otros, sobre la participación decisiva del Ejército zapatista para el triunfo sobre el dictador Porfirio Díaz.

La idea que recorre subrepticamente su análisis sobre el Ejército Libertador del Sur –al que no lo llama con ese nombre– es la de un grupo radical, que cada vez se va a haciendo más pequeño, marginal e incapaz militarmente de vencer al Ejército federal y al Ejército Constitucionalista. Claro que no obvia

el peso moral y social que Emiliano Zapata tuvo en el proceso, pero justamente sus caracterizaciones se vinculan más a adjetivos éticos que a su capacidad política y estratégica:

La importancia militar del zapatismo no coincide con su relevancia histórica. A todo lo largo de 1912 la lucha fue de reducida intensidad: eran pocos y pequeños los grupos de alzados; a su vez, Madero pronto dispuso que la campaña contra ellos no fuera excesivamente violenta (Garcíadiego, 2010: XLV).

A su vez, hay una clara inclinación por asimilar capacidad de gobierno con clase social, y en ese sentido su evaluación sobre las insuficiencias políticas de los zapatistas –en su fase de alianza nacional– se vincula, entre otras cosas, con la ausencia de una clase media capaz de gobernar:

En cambio, el convencionalismo estaba constituido a partir de una alianza reciente entre grupos norteños populares con campesinos tradicionales del centro y sur del país. Dicha alianza era imposible de sostener, pues pronto sobrevinieron entre ellos diferencias sociales e ideológicas que minaron su fuerza militar. Obviamente, las pocas clases medias con que al principio contaba esta facción se alejaron rápidamente, o permanecieron en ella pero sin mayor poder e influencia, lo que debilitó la capacidad gubernativa de sus gobiernos (Garcíadiego, 2010: LXVIII)

Claro que desde esta óptica, el gobierno de Carranza y la Constitución de 1917 aparecen como “la única propuesta que garantizaba la estabilidad social y la creación de un nuevo Estado” (Garcíadiego, 2010: LXXXVII). No hace falta profundizar mucho más, pero es cierto que esta tónica es la que predominó en los discursos oficiales de los últimos años, y en el presente afloran –e inclusive se profundizan– a la hora de legitimar una institucionalidad en crisis. De la misma forma, dichos discursos se ponen en tensión y desde los sectores en resistencia resurge la memoria popular que condena viejas traiciones. Episodios que se han visto reflejado en las últimas fechas conmemorativas de la Revolución (fundamentalmente: 10 de abril y 20 de noviembre).

Felipe Ávila –actual director del Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México (INEHRM)– ha sido un estudioso de la vida y acción de Emiliano Zapata en el proceso revolucionario. Su adscripción historiográfica inclusive pudiese estar ligada a los historiadores que pusieron su foco en los estudios regionales y en el proyecto político del zapatismo. A fines de los años noventas, uno de los grupos que formó parte del Programa de Historia Oral del Centro-Sur de la República (coordinado por Alicia Olivera de Bonfil) –el cual devino en el Seminario de Historia del México Revolucionario– organizó el Taller de estudios sobre el zapatismo (noviembre de 1997, aunque la publicación de los ensayos es de 2019) en donde participaron los principales historiadores e

intelectuales del zapatismo: desde John Womack, Ricardo Pérez Montfort, Horacio Crespo, Catherine Héau, Samuel Brunk, Felipe Ávila hasta quienes fueron responsables de la creación y/o la interpretación de las entrevistas realizadas a principios de los setentas por el Programa de Historia Oral, Laura Espejel, Salvador Rueda, Alicia de Bonfil y Francisco Pineda.

En su participación, Ávila nombró la relevancia del Archivo de la Palabra—realizado por aquella “segunda generación” de investigadores del zapatismo— para afirmar que el zapatismo no solamente elaboró un proyecto de nación, mediante las propuestas ideológicas, sino que éste instauró un gobierno y una administración propios en la región morelense y en una amplia franja del centro-sur del país en donde tuvo el control militar, político, económico y administrativo:

El zapatismo se propuso derrocar al gobierno nacional, tomar el poder central, ocupar la capital del país e instaurar un gobierno que diera cumplimiento a un programa de reformas económicas y sociales cuya máxima expresión fueron las propuestas de los ideólogos zapatistas dentro de la Soberana Convención Revolucionaria, en cuya etapa de mayor poderío -entre finales de 1914 y mediados de 1915-, controlaron la capital del país y la mayor parte del territorio nacional, si bien efímeramente al no poder consolidar su alianza con el villismo. Si el proyecto zapatista no pudo imponerse a los otros en la guerra de facciones, no fue por una determinación fatal, dado su carácter de clase, sino por circunstancias históricas especiales, que explican su derrota a manos de los constitucionalistas (Ávila, 2019: 38).

Resulta interesante poder contrastar estas afirmaciones, que además coinciden con gran parte de su obra, con las que actualmente surgen al calor de la dirección del INEHRM. Preguntarnos e indagar sobre las transformaciones de esta interpretación, o los acentos y los silencios de la actualidad, es parte de este trabajo. Revisando sus más actuales intervenciones, hechas en su mayoría a través de conferencias y seminarios públicos, encontramos pistas importantes a la hora de pensar la forma que ha adquirido el relato sobre el pasado revolucionario y su vinculación con el actual gobierno nacional. Nos centraremos –y analizaremos en la última parte de esta investigación– en sus más recientes aportes a lo largo de la investigación, sobre todo los destinados a pensar y revisar el papel de Venustiano Carranza frente a Emiliano Zapata.

Decía Pineda que cada cultura y cada época definen un paradigma de recuerdos y olvidos (2009), y en la mayoría de los casos el discurso oficial intentará diluir las significaciones rebeldes, incorporando sólo algunos elementos ajustados, edulcorados. El problema sería entonces reproducir las exclusiones que

el sistema de dominación imprime. El desafío cultural implicaría, por tanto, ir más allá de una re significación de los valores hegemónicos, rompiendo el orden natural para acabar con la propia vigencia del paradigma de dominación.

La importancia de reconstruir la genealogía de los discursos, nos sugería Foucault, tiene que ver con comprender que el pasado que se relata es algo reconstruido y fabricado, y que finalmente aquellos que se recuerda depende fundamentalmente de la forma como hoy se nos presenta, se nos dice, se nos muestra. Y aquello sale a la luz a la hora del combate que se desata en el tiempo presente, una lucha por crear y difundir una determinada imagen del pasado.

Hasta aquí el balance crítico sobre el recorte historiográfico que propuse para esta investigación. Lo que sigue será primero la exposición crítica de los principales elementos teóricos y conceptuales que guían la lectura propia del pasado y los modos que adquiere el relato dominante y la memoria popular. Luego de esto seguirán capítulos que trabajen en torno a los discursos y relatos del pasado rebelde en momentos críticos y de reformulación de la dominación, momentos desafiados por los contrasentidos de las rebeldías. Cómo funciona la historia como herramienta del Estado y como arma para la revolución.

Capítulo II. Apuntes conceptuales: Estado, símbolos y disputa de sentido

*Es importante poder entender la revolución como algo más allá de la tierra,
como esa expresión que alguna vez escuché como Tonan tli,
que es más que la tierra misma, tiene que ver con la cultura, con la unidad.*
Marco Antonio Tafolla Soriano, habitante de Xoxocotla, agosto de 2021.

El presente capítulo se presenta como un *excursus* teórico. Lo consideré necesario porque a partir de él pueden leerse con más claridad los análisis histórico-conceptuales acerca del uso del pasado rebelde en la construcción de los relatos dominantes y las disputas discursivas y políticas desde las resistencias y los sectores populares. En el fondo, consistirá en preguntarnos por la cultura, la identidad y los contrasentidos, la memoria y el papel de la historia y sus intelectuales. Temas que han motivado desde un inicio la presente investigación y sus principales hipótesis. Temas que en el presente delimitan los límites de la acción política y las posibilidades de romper con sus fronteras.

Las y los autores que se presentarán a continuación –y el diálogo que se propondrá con el análisis histórico– resultan cruciales para sostener las ideas teóricas que enmarcan esta investigación. Una de ellas, Florencia Mallon, hace un llamado de atención a la labor intelectual que me parece pertinente retomar: la necesidad de analizar los procesos históricos “desde abajo” con un compromiso real y sincero, no paternalista ni romántico; la fortaleza de evidenciar las contradicciones o tensiones que existen entre la apuesta por el conocimiento y la formulación teórica, y la “sorpresa” de la investigación empírica; y por el último, entender el discurso como producto de “alianzas y confrontaciones entre seres humanos que intentan construir y apropiarse del significado de sus acciones” (2003: 280). Algo que en términos de Bolívar Echeverría podría entenderse como la identidad y la puesta en práctica (crítica) de la cultura política propia de cada comunidad.

Si mi interés parte de entender el devenir de las identidades políticas a partir de la apropiación y expropiación de la memoria de un pasado rebelde, habrá que conjugar las apuestas intelectuales previas junto con los análisis actuales de las fuentes primarias y secundarias. En este capítulo intentaremos hacer una síntesis de aquello, para abrir paso al estudio puntual de los períodos históricos en los próximos capítulos.

Estado, contradicción y disputa simbólica

Pensar las construcciones de sentidos implica pensar el vínculo -contradictorio- entre Estado y sociedad, entre sujeto y colectividad, entre discurso y materialidad. Y a su vez, comprender que todas aquellas dimensiones se entremezclan y son producto de la convivencia cotidiana -y sólo por momentos, abiertamente conflictiva- entre la dominación y la resistencia. De esta forma, analizar el discurso implica algo más que una tarea lingüística: es el análisis de la disputa por el sentido de las acciones de los sujetos políticos.

El recorrido teórico de los estudios sobre el Estado mexicano es tan o más extenso que la misma historiografía sobre la Revolución. No se busca por tanto en esta investigación dar cuenta de todo lo habido, sino intentar enmarcar y situar los conceptos generales que cruzan al Estado con la memoria, la historia, la identidad y la revolución...finalmente: la cultura entendida como cultivo de las formas identitarias, como ordenamiento del sentido de la vida, en términos de Bolívar Echeverría.

Hago un énfasis especial en la obra compilada por Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent (1994): *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, libro que sintetiza un debate -aún vigente- sobre el Estado, la cultura popular y la revolución mexicana, y que reúne la reflexión de autores claves para pensar todos y cada uno de estos puntos. Nombro sólo algunos que también han acompañado la presente investigación: James Scott, Alan Knight y Florencia Mallon. Remarcaré algunos puntos y debates presentes en esta obra, en torno al problema del Estado y la cultura popular a partir de la Revolución de principios de siglo XX en México que resultan fundamentales para esta tesis. Como eje de partida resalto la polémica que suelta Scott y que la hago propia para el transcurrir de estas páginas: “¿Hasta qué punto ha influido sobre el propio proyecto hegemónico del Estado el vigor de la experiencia popular y de *las expectativas movidas por la revolución?*” (las cursivas son mías).

Si bien existen importantes discusiones sobre las características, los cambios y las continuidades del Estado que se erigió tras el alzamiento revolucionario (entre la “ortodoxia” de los años veinte -ó nombrada como “visión populista”- y la “revisionista” -conocida también como “neopopulista”-) aquí pondremos en el centro la tensión, el conflicto y la disputa que aún pervive sobre el sentido del pasado

rebelde. Esto implica analizar históricamente al Estado como un proceso cultural moldeado necesariamente por los agentes de la transformación social, o sea por los movimientos populares.

Ya ahondaremos en este tema, pero en esta investigación la cultura es interpretada, estudiada y ubicada como parte de un problema político, no como un aspecto o una descripción folclórica de una sociedad. Entonces, al estar vinculada estrechamente a las disputas por el poder, la cultura popular -¿o deberíamos ser más precisos y nombrar “cultura contrahegemónica”?- y la cultura dominante se encuentran en constante lucha -desigual, por supuesto- y transformaciones recíprocas. No puede entenderse una sin la otra, y no pueden diferenciarse estrictamente como si fuesen compartimentos autónomos, hecho que transforma en complejo el vínculo dialéctico entre autonomía y subordinación. De eso se tratan las reflexiones volcadas en *Aspectos cotidianos...* que buscan poner en diálogo el riquísimo aporte de Scott sobre los discursos ocultos -revelados así como surgidos al calor de las revoluciones- y de la idea (referida por E.P. Thompson y revisada por los sociólogos Corrigan y Sayer) del Estado como un Gran Arco surgido a partir de las transformaciones culturales, lo cual implica “comprender las formas de Estado culturalmente y las formas culturales como formas reguladas por el Estado”.

Antes que nada comenzaré por fijar los márgenes de interpretación del Estado según la perspectiva de esta investigación: la teoría ampliada del Estado. No intentaré hacer un repaso pormenorizado de las múltiples y diversas interpretaciones que han habido sobre este tema, sólo expondré a grandes rasgos las visiones desde las que parto para analizar la dimensión simbólica de la dominación y el papel del Estado capitalista en este proceso.

Partiendo de una visión general de la teoría marxista “clásica” del Estado (Marx, Engels, Lenin, Rosa Luxemburgo) consideramos necesario afirmar su carácter de clase y su aparente mistificación como ente superior y autónomo, como representante general de los intereses comunes de la sociedad (según las miradas funcionalistas, contractualistas, etc). Gramsci, entre las décadas de 1920 y 1930, amplió (conservando y superando) la teoría clásica, sumando a la reflexión los “aparatos privados de hegemonía”, la mirada sobre lo que comúnmente se reconocía como “superestructura”. En este sentido, Gramsci distinguirá entre sociedad política (como el Estado en sentido estricto ó Estado-

coerción), compuesto por los mecanismos e instrumentos que permiten a la clase dominante monopolizar los medios legales de represión y violencia; y sociedad civil (como el Estado en sentido velado ó Estado-consenso) compuesta por los “aparatos privados de hegemonía” quienes crean, difunden y promueven la ideología dominante a través del sistema escolar, las instituciones culturales, los medios de comunicación, los sindicatos, la iglesia, etc.

La clase dominante, que es a su vez clase dirigente²⁶, garantiza este control –que es objetivo y subjetivo a la vez– a través de un ejercicio de hegemonía²⁷ (otro de los conceptos que Gramsci agrega a la comprensión del Estado y de la tarea de las clases subalternas que busquen la subversión del orden y el poder establecido) que le permite asegurar la cohesión del “bloque histórico” (el marco de alianzas políticas, económicas y sociales que domina en un momento específico) e imponer una particular visión del mundo que se convierte en la visión general de toda la sociedad y que implica la gestión, la acumulación y la garantía del sistema económico dominante. Con “visión del mundo” nos referimos al sentido común, filosofía que permite la dominación no sólo a través de la fuerza, sino sobre todo a partir de un sistema de valores y costumbres que va aislando, negando y prohibiendo cualquier otra “visión de mundo” antagónica, y sujetando moralmente al conjunto nacional. El Estado, entonces, tiene la importante labor (que delega en manos de sus intelectuales) de crear una “unidad intelectual y moral” que guíe la voluntad colectiva en la construcción de un cuerpo social único, logrando que los principios, objetivos e ideas de los dominantes se presenten como universales.

Para el caso latinoamericano, estas nociones gramscianas han sido fundamentales para el análisis de la construcción y consolidación -histórica, política, cultural, económica- del Estado en los países dependientes. Nos centraremos en las interpretaciones surgidas desde la teoría marxista de la dependencia²⁸ –y particularmente en las reflexiones de Ruy Mauro Marini y en las de uno de sus

²⁶ “La supremacía de un grupo social se manifiesta de dos modos, como “dominio” y como “dirección intelectual y moral”. Un grupo social es dominante respecto de los grupos adversarios que tiende a “liquidar” o a someter incluso con la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines o aliados” (Gramsci, Antología, p. 486)

²⁷ Según su epistemología, el término hegemonía deriva de *eghestai*: “condottieri” - conducir - “ser guía” - “ser jefe”. En la antigua Grecia una Ciudad “eghemón” era aquella que dirigía la alianza de las ciudades, que luchaban entre sí.

²⁸ A partir de la década de 1970 - influenciada por los procesos revolucionarios y contrainsurgentes vividos en la región- surgió esta escuela de pensamiento (cuyos mayores exponentes fueron: Theotonio Dos Santos, Vania Bambirra, Ruy Mauro Marini, André Gunder Frank) que impugnaba la idea (promovida por la Teoría del Desarrollo de la CEPAL) de que el subdesarrollo en América Latina era sinónimo de la “falta de desarrollo”, en contraste con los países “del primer mundo”.

discípulos y colega, Jaime Osorio— y reconocemos la existencia de otras reflexiones que han contribuido al análisis complejo del Estado en la región²⁹.

El intelectual y militante —de origen brasileño y con una importante participación en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) chileno— escribía en 1991 acerca de la necesidad de comprender el Estado en América Latina en función del ejercicio del poder popular, de la democracia entendida en términos sociales. En el capitalismo dependiente, según Marini, es la “barbarie” la que predomina por sobre la “civilización”, ya que los mecanismos de superexplotación —que mantienen a la clase trabajadora en condiciones de marginalidad— que sostienen la forma de acumulación sólo pueden perpetuarse a través de un reforzamiento de la coerción y dominación. La posición autoritaria del Estado al interior de la sociedad, se contrapone con su situación débil/su soberana frente al sistema mundial capitalista, debido a la “subordinación/asociación del capital y las clases dominantes locales frente al capital y las clases dominantes del mundo desarrollado e imperialista...”.

En cuanto a las características del Estado en América Latina, Marini debate con las concepciones desarrollistas que lo definen como instancia de posible conciliación de clases. Según él el Estado es un instrumento de dominación de clase que está inmerso en la lucha y confrontación de clases, y existe en tanto persistan las relaciones de explotación. Por todo esto es un elemento fundamental a la hora de pensar las formas de organización social y también las disputas por el poder.

Para la teoría marxista de la dependencia, desarrollo y subdesarrollo son dos caras de una misma moneda llamada imperialismo. Esta reflexión contrastaba con la idea del posible carácter progresista de las burguesías nacionales. América Latina, según esta escuela, no debía volverse capitalista para salir del atraso, sino que era tan capitalista como los países centrales, pero diferenciable por la desigual participación en la reproducción del ciclo del capital. Esta escuela no sólo debatía con las trampas del capitalismo, sino también con las corrientes más ortodoxas del marxismo que se negaban a pensar la especificidad latinoamericana, el protagonismo indígena-campesino, el carácter antirevolucionario de la burguesía dependiente, entre otros puntos que atacaban directamente el etapismo en todas sus esferas. En cuanto a esto también hacía fuertes advertencias en cuanto al Estado.

²⁹ Otro de los importantes referentes de la teoría gramsciana del Estado en América Latina fue el intelectual boliviano René Zavaleta Mercado, quien centra su atención en la relativa autonomía que existe entre los aspectos políticos e ideológicos y los económicos, pero cada uno de ellos conservando cierta autonomía. El autor plantea que el Estado es una estructura de poder que no puede descontextualizarse y que no puede entenderse únicamente como un aparato de dominación de una clase sobre otra, sino que aquella “autonomía relativa” produce ampliaciones que pueden permitir la transformación por parte de la sociedad. De ahí la idea de “ecuación social” que da cuenta de la característica relacional del Estado que involucra sistema político y sociedad civil como actores fundamentales en el proceso hegemónico. Prioriza en su análisis la necesidad de historizar y contextualizar al Estado y la sociedad, entendiendo que es difícil la generalización en un continente tan diverso como el nuestro. Es por eso que hace especial énfasis al estudio de los “momentos constitutivos” de la sociedad (refiriéndose a esos momentos de quiebre, construcción o reformulación) que trabajamos en la presente investigación.

Utilizamos las reflexiones de Jaime Osorio (2014a) como una buena síntesis de las características de la dominación estatal en general. El Estado capitalista convierte los intereses sociales en intereses de toda la sociedad; sintetiza costumbres y valores compartidos y crea un único camino posible; se presenta como comunidad y es el centro del poder político (“la condensación en donde todas las redes y relaciones de poder encuentran su núcleo de articulación”). El Estado crea los tejidos fundamentales que posibilitan la reproducción de la sociedad capitalista. En concreto, el Estado se manifiesta en instituciones, burocracia, marco legal de la dominación y como “red de relaciones de poder, dominio, fuerza y lazos comunitarios que atraviesan a la sociedad”. A través de este conjunto material y simbólico, el Estado se presenta como el proyecto nacional, como expresión de la comunidad -ilusoria-, cuestión que logra a partir de la clásica ruptura entre procesos políticos y económicos, y del “imaginario de igualdad” que se logra a partir de la fragmentación de la vida social: “El Estado capitalista aparece como el resultado de un pacto entre individuos que deciden delegar soberanía a fin de encontrar condiciones de convivencia en sociedad” (2014a: 26).³⁰

El Estado que se erige en México tras la Revolución instaura una serie de pautas culturales que moldean y dan forma a la identidad dominante: el nacionalismo, el anticlericalismo, la reforma agraria, el movimiento obrero, los proyectos educativos y artísticos, y la formación del partido nacional (Knight, 1994). Claro que aquel molde permea –y es permeado– por los contrasentidos (o sentidos ocultos) de los movimientos populares que no sólo fueron protagonistas del proceso revolucionario, sino que además han construido una memoria que logra sostener los reclamos vigentes. Entonces el “Gran Arco mexicano” estaría sostenido sobre los hombros –material y simbólicamente– de los sectores populares y a su vez aquella estructura contendría las bases de una posible y latente nueva insurrección. El Artículo 27 constitucional es un ejemplo: claro que es la incorporación de una demanda popular a los estatutos hegemónicos del Estado (y como dice Pineda es la transformación simbólica que permite

³⁰ Aquello de la “comunidad ilusoria” (concepto que pareciera asemejarse a las “comunidades imaginadas” de B. Anderson para explicar la construcción simbólica de “la nación”, aunque apunta en otro sentido) ha sido trabajado recientemente por el intelectual boliviano García Linera (2015). Según él, la dominación estatal actúa cotidianamente a partir de la correlación de fuerzas existentes y también a través del mundo simbólico de las personas. Esto implica una doble comunidad ilusoria: la de los bienes comunes construidos para todos y la de los bienes repartidos y distribuidos para los miembros del Estado (2015:5).

convertir no sólo la revolución en reforma, sino también al sujeto en objeto), pero también ha sido la posibilidad de un reclamo en unidad y de un piso básico en la lucha por los derechos sociales. Como este hay otros ejemplos, que nos ayudan a ubicar esa tensión permanente en la construcción hegemónica, y en las posibilidades de revertir la dominación.

En las entrevistas realizadas a diversos actores sociales e intelectuales locales de la región suriana, podremos ver cómo persiste en la reproducción y transmisión de la memoria popular elementos propios del discurso dominante sobre la revolución, sus orígenes, sus protagonistas y el contenido social. Lo cual da cuenta de dos aspectos: por un lado, del papel que el campesinado y los subalternos jugaron en las luchas políticas que llevaron a la conformación del Estado, tanto en el plano material como en el simbólico (entendidos como caras de una misma moneda); y por otro lado, el peso que sigue teniendo el pasado revolucionario en la identidad política del pueblo mexicano, y cómo ha sido -y sigue siendo- un territorio de disputa.

En esta línea, Alan Knight como la mayoría de los autores presentes en esta compilación, afirma que la sumisión (o el “cargar sobre sus hombros”) no necesariamente implica aceptar o legitimar la dominación. Aquí es donde el término gramsciano de hegemonía se pone en el centro. Como lo hemos mencionado, Gramsci -y quienes en esta compilación siguen su interpretación- entiende la hegemonía no sólo como consenso ideológico (lo que a veces quiere usarse como sinónimo) sino como el engranaje -material y simbólico, nuevamente- que implica el control jurídico, político, moral y cultural:

Lo que la hegemonía construye no es una ideología compartida sino un marco común material y significativo para vivir a través de los órdenes sociales de la dominación, hablar de ellos y actuar sobre ellos (Joseph y Nugent, 1994:218)

Es útil entonces graficar la hegemonía como un campo de fuerza (Roseberry, 1994) multidimensional y dinámico en el que lo discursivo es parte esencial del entramado cultural. En ese campo los discursos públicos y los ocultos se entrelazan y mezclan, haciendo dificultoso la distinción de uno y otro. La manifestación de la separación de ambos sentidos aparece en los puntos de ruptura, de crisis, de transformación: allí el discurso común no puede concretarse, generalizarse o asumirse en su totalidad. A su vez, suele repetirse -en el ámbito académico, político y social- que la reproducción de los sentidos o discursos dominantes está en manos de los sectores populares, en una suerte de automatización

subjetiva -casi un oxímoron. Sin embargo, y como lo ha demostrado Scott (e inclusive el mismo Gramsci al plantear la debilidad que suele ser constitutiva de la idea de hegemonía) suele ser más bien “el cinismo”, el silencio, los sentidos ocultos y la simulación lo que hace que el sistema parezca funcionar. A su vez, la incorporación y apropiación suele suceder en sentido contrario: el Estado fagocita elementos culturales “contrahegemónicos” como mecanismos de apropiación que devuelve en forma de sentido dominante.

Para el caso mexicano Florencia Mallon da ejemplos en este sentido: El Estado se ha constituido como un Estado autoritario, racista y clasista desde la época colonial, y reforzado tras el proceso revolucionario -y a pesar de éste-:

En cierto sentido Reyes Heróles estaba en lo correcto al ver la Revolución de 1910 como la portadora del disfrute de las aspiraciones sociales de la década de 1850; lo que, sin embargo, no vio fue que además había una continuidad: frente a la renovada presión de un movimiento social aún más fuerte, la fracción burguesa recrearía un Estado militar, producto -como su antecesor- del hambre profunda y permanente de justicia social padecida por el pueblo mexicano (Mallon, 1989:96).

Sin embargo, la misma autora comprende que la hegemonía -presente en la consolidación del Estado mexicano- no puede ser entendida sólo como la incorporación ciega de la ideología dominante. Y es por esto que Mallon propone en *Campesinos y Nación...* ([1995] 2003) distinguir entre proceso hegemónico (en el que las luchas marcan el significado del poder y la definición del Estado, así como también son parte del proyecto social y moral que se acuerda) y resultado hegemónico (en el que el bloque de poder logra dominar a través de una combinación entre coerción y consentimiento, enterrando y reorganizando a las luchas).

Esta forma de comprender al Estado ubica a las clases subalternas como actores conscientes, como sujetos, no como víctimas o blancos absolutos de dominación: “Si el nacionalismo es una forma de “comunidad imaginada” ¿por qué el proceso de imaginar se da principalmente en Europa y sólo a través de la burguesía?” (43). En el proceso de formación del Estado en América Latina (según Mallon, dado a partir de un proceso de revolución democrática, se desarrolla entre las primeras luchas independentistas de 1780 hasta el aparente desarrollo soberano de 1930) la reciprocidad, la responsabilidad y la solidaridad de la cultura política comunal presente en muchas sociedades latinoamericanas fueron nociones fundacionales para el discurso nacional-democrático. Sin embargo, esa inclusión de las nociones originarias no fue una maniobra unidireccional, sino un recurso político

que las propias comunidades utilizaron a la hora de participar y legitimar sus luchas en los contextos regionales y nacionales.

En México, por ejemplo, sobre la base de una gran movilización popular y atravesado por las invasiones francesas y norteamericanas, se fue conformando un Estado que debió edificar un proyecto moral y social común, que contenía las nociones propias de los privilegiados, pero sobre todo los valores populares de la cultura política. Al calor de la negociación y la incorporación, el Estado mexicano que se fue conformando incorpora necesariamente una parte de la agenda popular y fue gestando ideas propias (emancipatorias y también excluyentes) del liberalismo, el nacionalismo y lo democrático. Estas últimas formulaciones que -a contracorriente del sentido común dominante- tanto política como culturalmente han encontrado su mayor expresión en el continente latinoamericano son nociones que se sostienen en parte sobre la política subalterna-campesina-indígena originaria.³¹

Incluso las imágenes que permea la visión común (y también extendida a ámbitos académicos y críticos) de un campesinado retrógrado y aislado son construcciones discursivas e ideológicas de los períodos de represión post-liberalismos radicales en México. En momentos como esos (también “emergentes” en términos de Raymond Williams), donde la negociación inicial se quiebra y el autoritarismo se vuelve explícito -lo cual se ha repetido en varias oportunidades- el resultado hegemónico entra en crisis y permite (o evidencia) la transformación del proyecto común, la reelaboración del proceso hegemónico en los que todos estos elementos ideológicos, políticos, culturales propios de los sectores populares se ponen al frente de la disputa por el poder.

³¹ Stefan Gandler, filósofo alemán-mexicano, y discípulo de Bolívar Echeverría nos acerca una reflexión interesante sobre la radicalidad de las ideas liberales que permeó en la sociedad mexicana en contraste con la realidad occidental: “Mientras tanto, en el continente americano no existe un sólo país al que se le haya ocurrido [haciendo contraste con Europa], en pleno siglo xx, regresar a una constitución monárquica. Los ideales de la Revolución francesa (que no concebimos como la última palabra de la historia, pero sí como una indispensable aportación para superar las formas de represión y exclusión típicas del feudalismo europeo) tuvieron mucha más presencia en este continente que en el europeo. Esa distinción geográfica tiene que ver con la estrecha relación sistemática que hay entre liberalismo político y anticolonialismo, así como con el antirracismo” (Gandler, 2013:31).

En el famoso escrito “50 años del PRI. El Partido del Estado” (1979)³² Pablo González Casanova hace un detallado análisis sobre la historia y las características del Estado mexicano a partir del estudio del partido en el poder. Allí González Casanova afirma que lo que sucede en el desenlace del proceso revolucionario, es que la misma clase gobernante decide “retirar al dictador” (Porfirio Díaz) y construir un “proyecto de democracia limitada” (sostenida sobre una economía latifundista y neocolonial):

Se afirma el proyecto de los herederos de la cultura oligárquica y los caudillos del norte, éstos más modernos y burgueses, e igualmente preocupados y ocupados con la lógica del poder. Unos y otros abordan el problema de la hegemonía como coalición, fuerza y persuasión. Después, con mayor o menor capacidad de innovación, descubren que es necesario conceder lo que otros piden, para arrebatar las masas a sus líderes. Van haciendo suyos los gritos y consignas de los grupos rebeldes: El “Sufragio efectivo y no reelección” de Madero, el de “Tierra y Libertad” de Zapata (González Casanova, 1979).

De esta forma, según el sociólogo crítico mexicano, bajo este paradigma se fue construyendo un imaginario simbólico y una identidad nacional estatalizada fundada -más o menos y según el contexto- en el nacionalismo, agrarismo, obrerismo, expresiones socialistas, “algunas de remoto aire bolchevique”. Conjunto de ideologías que sólo podían ser gestionadas y acumuladas por el Estado y su partido, “de modo que siempre quedará margen para el ataque ideológico a cualquier fuerza autónoma que sostuviera las mismas ideas”, manifestado en el vicioso mecanismo paternalista-represivo-negociador/cooptador. Y aquí lo que nos incumbe:

México había hecho una revolución de ecos mundiales. No era eso lo importante, sino destacar que *en México no podía haber más Revolución que la Mexicana*, ni más pensamiento revolucionario que el de caudillos y líderes en el poder. Estos prohijaban toda organización autónoma y toda ideología autónoma, sujetándolas. Las hacían suyas, las regulaban, asediando en cambio a las organizaciones, y descalificando las expresiones y actos que se ostentaran como revolucionarios y contrariaran a la Revolución triunfante, a ellos (las cursivas son mías) (González Casanova, 1979).

Para la presente investigación esta reflexión resulta nodal. Expropiación simbólica de un proceso popular, dominación subjetiva a través de la imposición de una ideología particular como sentido colectivo, construcción de una historia oficial fundante del Estado mexicano que involucraba a la primera y última revolución: “sólo pareció faltarle, un glosario oficial”. La imbricada, compleja y exageradamente contradictoria representación simbólica del Estado, ha dado como resultado un

³² Puede consultarse el artículo “50 años del PRI. El Partido del Estado. I. Antecedentes y umbral” (así como la segunda parte: “50 años del PRI. El Partido del Estado. II. Fundación, Lucha Electoral y Crisis del Sistema”, 1 de mayo de 1979) en la Revista Nexos, 1 de abril de 1979. Disponible -sólo bajo suscripción- en: <https://www.nexos.com.mx/?p=3317> y <https://nexos.com.mx/?p=3334>. La edición digital impide que pueda completarse las citas textuales con números de páginas exactas.

sistema de dominación adaptable a los momentos históricos, no sólo nacionales sino también internacionales. Es por todo esto que resulta más indescifrable de lo común los engranajes que sostienen la dominación hegemónica del Estado y las particularidades de las disputas por el poder y los sentidos.

Existe por otro lado la particularidad mexicana (que igualmente se replica en otras territorialidades latinoamericanas) que tiene que ver con el peso político y “moral” de la figura presidencial. Esto hará que a lo largo de la investigación la palabra, las expresiones simbólicas, los actos oficiales y las memorias inclusive de los presidentes o funcionarios estratégicos sean cabales para evidenciar el eje sobre el que se construyó históricamente los relatos hegemónicos. El mismo González Casanova nombró y estudió los elementos de esta forma de gobernanza priista acumulada o llevada a su máxima expresión durante las décadas de 1960 y 1970:

La historia del partido del gobierno es, durante todos estos años, una historia de control de los caudillos y caciques. Y ésta es una de sus funciones principales. En general puede decirse que todos los procesos de concentración del poder presidencial tienen en su origen, como una de sus funciones, el control de los caciques —de sus partidos, de sus secuaces, de sus presidentes municipales—, fenómeno que no implica sino indirectamente la desaparición de los caciques (González Casanova, 1975:48)

Esta apreciación servirá para guiar gran parte de los textos y símbolos analizados para el período de consolidación del partido gobernante hasta su crisis política en 1994 —momentos propuestos para esta investigación. El presidencialismo, su origen y fórmula devenida, ha sido estudiado por diversos autores y existen importantes debates al respecto de los que no daremos cuenta aquí, pero tomamos como aporte para complejizar la investigación³³.

En Anenecuilco el joven historiador local Ehécatl Dante Aguilar Domínguez reflexionaba sobre el rol del Estado en la subestimación del sujeto campesino, de la transformación cultural y simbólica que implica convertirlo de propietario legítimo a objeto mercantil. Sobre eso, Dante advierte que es necesario entender desde dónde “el Estado-Nación mexicano” se posiciona material y simbólicamente

³³ Ver: González Casanova, P. (1975) *La democracia en México*. México: Ediciones Era; González Casanova, P. (2002) *El estado y los partidos políticos en México* México: Era; Garrido, L.J., (1985) *El partido de la Revolución Institucionalizada. La formación del nuevo estado en México(1928-1945)*. México: siglo XXI; Carpizo, J. (2000) *El presidencialismo mexicano*. México: Siglo XXI Editores; Meyer, L. (2000). *El presidencialismo mexicano en busca del justo medio. Istor: revista de historia internacional, año I, número 3, invierno de 2000, pp 41-57.*

en relación al campesinado: “como simples instrumentos de atraso”. De esta forma, silencian “los procesos de resistencia de larga duración histórica que significa desafiar a la modernidad occidental y al Estado Nación”. De esta forma el Estado:

Los desecha, los desdeña y los subestima porque el campesinado, más allá de ser el propietario legítimo de las tierras, ha sido tratado por el Estado mexicano como clientelismo política, al cual se le puede utilizar.

El uso político y material del sujeto social campesino –transformado en clientela– está estrechamente ligado, según este testimonio que en muchos sentidos acompaña la argumentación de Mallon, con la construcción de una mirada iluminista y decimonónica de lo que significa el progreso capitalista para las sociedades latinoamericanas de principios del siglo XX.

Sobre la injusticia y la desigualdad, y sobre las demandas y las presiones de los sectores populares se ha construido de una manera particular el Estado mexicano. Y en esto “La Revolución” ha permanecido -simbólica, histórica y políticamente- como una brújula de los movimientos y también como cimiento del Estado. Esa contradicción no es más que el proceso dialéctico de dominación hegemónica y de la potencia -cotidianamente oculta y esporádicamente explosiva- rebelde de los movimientos populares:

A los subordinados se les recuerda repetidamente su identidad de subordinados mediante rituales y medios de regulación moral, y no sólo a través de su opresión concreta y manifiesta. En síntesis, “el estado afirma” (“states state”) y (...) al afirmar puede parecer que se ha establecido de manera exitosa un marco discursivo común, que deja a un lado términos centrales alrededor de los cuales puede haber controversias y luchas. El marco discursivo común proporciona un lenguaje articulado lo mismo mediante licencias de conducir, lemas o banderas, que mediante palabras (Joseph y Nugent, 2002:50).

La cultura aparece acá entonces como referente de la existencia humana, como instancia de reproducción así como de transformación. La cultura, y volvemos a Bolívar Echeverría, ese cultivo de las formas identitarias, que hacemos “sin darnos cuenta” es también una actividad autónoma -y por ende intrínsecamente humana- que implica la autocrítica y el poner en cuestión la existencia rutinaria. Aquella ruptura con lo ordinario es lo propiamente político de un momento histórico: “es el recordatorio de que el ser humano es libre” –diría Bolívar Echeverría. La enajenación, la subsunción de la vida a la reproducción capitalista no implica que el sujeto -en cuanto tal- deje de existir, sino todo lo contrario: el capitalismo necesita que exista. Es por ello que el recordatorio de libertad es la constante que alimenta la posibilidad latente -oculta o explosiva- de transformar la realidad opresora. Vida

cultural y vida material acontecen en el mismo momento, una no es subsidiaria, accesoria, apéndice de la otra: cuando se produce le damos sentido al mundo. La identidad, en este sentido, no es entendida como un cúmulo de “usos y costumbres” particulares, sino como lo que otorga cierta coherencia colectiva -siempre transitoria- en el juego dialéctico entre consolidación y cuestionamiento, cristalización y disolución:

La identidad actual de un sujeto es, así, la que le viene del compromiso en cada caso principal y dominante en torno al cual se define la red de reciprocidades en la que se desenvuelve su existencia concreta (...) La identidad del sujeto es, por lo tanto, una identidad ella misma proteica, hecha de las muchas identidades divergentes, a veces en conflicto entre sí -entre las que elige y a las que combinan en sus metamorfosis-, que lo reclaman según las circunstancias y que sólo al unificarse en torno a una de ellas “en última instancia” dotan de una “integridad” a su metamorfosis (Echeverría, 2010: 152).

La cultura entendida como expresión de la vida cotidiana, de la identificación de lo propio -*del jugo de la sociedad*, diría uno de los entrevistados, habitante del pueblo de Xoxocotla- como un elemento común y paradigmático y de los valores propios frente a los impuestos. El zapatismo, en este sentido, luego de su momento disruptivo-revolucionario, pasa a ser absorbido por el sentido popular como un elemento esencial de la definición de esa cultura y se convierte en la politicidad de la reproducción social -que veremos a continuación-. “*Somos zapatistas incluso antes de Zapata*” -nos decía Dante- y aquí el signo del mensaje se complejiza. Por un lado, quiere decir que Zapata representa más que una figura, por el otro que su figura es la síntesis de la cultura comunitaria de los pueblos en resistencia desde hace siglos. En la cotidianidad de la vida, el recuerdo del momento extraordinario -latente y expectante- aparece como posibilidad de una nueva irrupción.

En este sentido, y en cuanto a los momentos de crisis-transformación como bisagras en la apropiación del pasado, Bolívar Echeverría se refiere a dos: el de la politicidad de la reproducción social y su doble mecanismo. Según él existe un momento ordinario de la existencia rutinaria y hay momentos extraordinarios en los que la existencia se lleva al límite. En ambos momentos la identidad -el nivel político de la reproducción de la forma de su sociabilidad- se transforma: de manera acumulativa o de forma disruptiva. Y aquí encontramos el vínculo con la presente investigación: incluso en el momento ordinario de la reproducción existen (en el plano imaginario) episodios simulados del momento extraordinario (revolucionario o de la politicidad revolucionaria-diría Echeverría). Son momentos profanos en los que se recrea la posibilidad de lo que aparenta ser imposible, en los que se recuerda (o

se recrea simbólicamente) lo sagrado (entendido como un momento de refundación “apocalíptica” o de reconformación de la forma social).

El momento profano no está sujeto únicamente a la reproducción automatista de la forma social establecida, sino que se “combina con otra -la temporalidad imaginaria- que la quiebra e interrumpe de manera sistemática, trabajando críticamente sobre el sentido que ella hace y dice” (158). Esta combinatoria que aliente el quiebre, alimenta o avizora lo que podrá convertirse en extraordinario: en los que la comunidad “se encuentra obligada a tomar una decisión radical acerca de la forma de sociabilidad”, o sea un momento de reformulación identitaria:

El momento extraordinario o “sagrado” de lo político altera así, desde el plano imaginario, el funcionamiento automático de la rutina del ser humano. En el medio de una ejecución ciega (...) aparecen unas burbujas de libertad.

La rutina de los seres humanos está invadida por momentos imaginarios de ruptura, de antiautomatismo, de libertad; momentos en los que el ser humano afirma lo específico de su animalidad: su politicidad (Echeverría, 2010: 163).

Entonces, el modo en que se recuerda, se rememora y hasta se recrea el período revolucionario es parte esencial del carácter imaginario -del momento rutinario de la reproducción- que de cierta forma puede permitir la aparición de momentos extraordinarios. Ambos, tanto el real como el imaginario, son sellos fundamentales del modo revolucionario o sagrado de la politicidad. Claro que también existe la forma “profana” -no revolucionaria- de la realización política, la cual aparece a su vez como real (rutinizando el momento extraordinario) y como imaginaria (simulándolo). Estudiar la institucionalización de aquella politicidad (fundada a partir de lo revolucionario) y la recreación simbólica/silenciosa de lo sagrado es analizar la forma que adquiere la reproducción de lo concreto:

En la cotidianidad humana la rutina, es decir, el momento puramente animal o automático de la reproducción (...) se encuentra interferido sistemáticamente, interrumpido por momentos de ruptura que se caracterizan porque en ellos lo político se hace presente mediante la construcción de un plano imaginario de comportamiento en el cual tiene lugar un simulacro de la politicidad revolucionaria (Echeverría, 2010: 162).

Resulta interesante traer a colación un tema recurrente en los testimonios recabados: recordar a Zapata como un hombre común y qué implicancias tiene para la memoria del zapatismo, su sujeto colectivo. Sobre este tópico volveremos en los próximos capítulos, pero resulta pertinente nombrarlo. ¿En qué

sentido aquella reflexión abona al simulacro de la politicidad revolucionaria o a la reproducción de la vida rutinaria?

Lucino Luna, ex director de la Casa Museo Emiliano Zapata y actual cronista del pueblo de Anenecuilco hacía hincapié en la necesidad de sacar al líder popular del bronce y ubicarlo como un habitante del pueblo: “Y yo antes que ver a Emiliano Zapata en los grandes combates, yo lo veo caminando por las calles de Anenecuilco, lo veo bañándose en el río y lo veo como un ciudadano no común, un ciudadano interesado en la problemática social que ya se vivía.”

Mostrarlo como un *hombre común* aparece como respuesta a la entronización del líder revolucionario –mecanismo de apropiación estatal cuyas consecuencias hemos visto y veremos a lo largo de esta investigación– y en ese sentido posee un sentido propio y original. Al reducirlo a nuestra cotidianidad puede ser potencial, subversivo, ya que la asimilación puede traer al presente la posibilidad de repetición. Aún así, ese mecanismo también puede ser una forma de minimizar la tarea, en este caso, revolucionaria, y puede vincularse a la reducción de la Revolución zapatista a una lucha por la tierra y no por el poder –tema que también tocaremos más adelante.

La idea de que Zapata era un hombre común puede tener la potencialidad histórica de creer que todos pueden serlo; y por otro lado, niega la excepcionalidad de quienes asumen los liderazgos populares. El momento sagrado se encuentra en un límite difuso entre la reproducción de la vida social y la irrupción transgresora. Ahí es donde el papel del sujeto en la disputa por el recuerdo y la identidad cobra sentido. De cierta manera, Dante Aguilar formula una síntesis de la contradicción que encarna el sentido común -en su faceta dominante/rutinaria como en la transformadora/excepcional- y de aquellas potencialidades y límites que se manifiestan. Zapata era un “líder social”, “no una simple figura de guerrillero, tampoco de un monumento” dice, y seguido explica por qué la “pedagogía deshumanizante” -oficial- construye una “estatua impasible” de Zapata:

...el Estado Nación siempre va a querer pervertir el legado de los líderes sociales y de su razón de ser. Más allá de la razón de la tierra, Emiliano Zapata era un líder social, humanista para sus compañeros de la sociedad. (Ehécatl Dante Aguilar Domínguez, abril de 2019).

Bolívar Echeverría intenta demostrarnos que la cultura no es un área de estudio accesoria; complementaria, pero ajena a lo estructural; compuesta por detalles costumbristas ni al servicio de una clase social determinada. La cultura, como cultivo crítico de la identidad, es una dimensión esencial de la vida humana, que como tal se hace evidente en los escenarios en que la contradicción entre dominación y resistencia lleva al límite la “subcodificación” identitaria que se presenta como dominante: “cultura (...) implica salir a la intemperie y poner a prueba la vigencia de la subcodificación individualizadora”. Los actos oficiales, los discursos presidenciales, las expresiones artísticas institucionalizadas, así como los testimonios populares, las consignas o declaraciones políticas radicales o la memoria colectiva comunitaria que pervive -todos elementos que se analizan en esta investigación- dan cuenta de aquella disputa por sentido del momento revolucionario, sagrado, fundador de una identidad que se pone cotidianamente en juego.

La reafirmación de Plutarco Elías Calles a principios de la década de 1920 sobre la identificación directa de sus políticas de Estado con los objetivos del zapatismo y la construcción historiográfica que a la par se da y que alimenta aquel discurso dominante; la devolución de los títulos primordiales de Anenecuilco que Salinas de Gortari realiza personalmente a comienzos de la década de 1990 frente a un hervidero popular que se estaba cocinando y que explotaría pocos años después; y la reivindicación sonante de personajes como Madero y Carranza –dejando a un lado a Zapata y Villa y al pueblo organizado– en este período de aparente transformación social por parte de la oficialidad gobernante son análisis pertinentes para quienes ubicamos lo cultural como centro, como reflector social y político de la disputa entre la reproducción cotidiana y la explosión extraordinaria. Del mismo modo entendemos que la intención de destruir, silenciar, acabar con la memoria revolucionaria del pasado rebelde (pensada como el plano imaginario del momento sagrado) puede ser considerada una herramienta de una práctica social que, en ocasiones y en extremo, implica la devastación de una identidad insurrecta.

La historia y sus silencios

El historiador y antropólogo haitiano, Michel-Rolph Trouillot, escribió a mediados de la década del noventa lo siguiente:

La Historia es fruto del poder, pero el poder mismo nunca es transparente para que su análisis sea algo superfluo. La mayor característica del poder puede ser su invisibilidad; el mayor reto, mostrar sus raíces [...] Los seres humanos participan en la Historia como actores y narradores, tanto de lo que pasó como lo que se dice que pasó [...] La forma en la que sucedió y lo que se dice que sucedió sean y no sean lo mismo puede también ser algo histórico en sí mismo (2017 [1995]: 2-3)

Él estaba interesado en pensar los silencios de la revolución haitiana en la historiografía en general y el peso de los significados populares en el presente. En el fondo, su objetivo es entender “cómo funciona la Historia” -las mayúsculas son suyas- y sus consecuencias hoy: “Lo que necesita denunciarse aquí para restaurar la autenticidad no es tanto la esclavitud sino el presente racista dentro del que las representaciones de la esclavitud son producidas. La incongruencia moral proviene de este incómodo solapamiento de las dos caras de la historicidad” (2017: 129). Para lograrlo, busca las huellas no sólo en el ámbito académico sino en los contextos de producción, entendiendo de esta manera a los pueblos como sujetos creadores y conscientes de la historia. Así, *la Historia* se transforma en un proceso social que encubre un ejercicio de poder “que hace posible algunas narraciones y silencia otras” (2017 [1995]: 21). En ese sentido, Trouillot afirma que para deconstruir esos silencios es necesario encontrar los tropos que se repiten y se actualizan en el presente particular.

Para el marco de esta investigación resulta sumamente útil este abordaje porque, si bien el contexto histórico y territorial es distinto, la manera en la que Trouillot aborda la temática tiene llamativas similitudes con lo investigado aquí, además de una propuesta teórico-metodológica que trasciende el recorte temporal. El historiador haitiano deja claro que su tema de estudio se vincula estrechamente con el quehacer de la historia en el presente, por lo tanto, la Revolución actúa como excusa para pensar el pasado a través de la vigencia de sus problemas y del papel que los historiadores y la academia juegan en la perpetuidad de sus vacíos:

...la historicidad de la condición humana también requiere que las prácticas de poder y de dominación se renueven. Es esa renovación la que nos debe preocupar más, incluso en el nombre de nuestros pasados. Así, incluso en relación con el pasado nuestra autenticidad reside en las luchas de nuestro presente. Sólo en ese presente podemos ser verdaderos o falsos respecto al pasado que elegimos admitir (Trouillot, 2017:131).

Trouillot advierte, alerta y sentencia la responsabilidad de quienes son parte de la reproducción no sólo del pasado, sino de los silencios, y justamente porque *la Historia* perpetúa y actúa sobre las formas identitarias, es en *momentos de crisis* -en sintonía con la idea de “momentos constitutivos” que

nombramos anteriormente- que su actualidad se politiza. Los años en que termina de escribir este libro están empapados de pasados en presente: entre los 500 años de la conquista de América y los bicentenarios de la revolución francesa y haitiana, entre otras importantes fechas llenas de conmemoraciones de todo tipo. Y todo esto en un mundo, como Estados Unidos, con un racismo vigente y galopante que le atraviesa al propio autor, quien termina sus estudios en aquel país.

En *Tradicón, revuelta y conciencia de clase* (compilación de ensayos a cargo de Josep Fontana y publicada por primera vez en 1979) E.P. Thompson agita la polémica con las visiones esquemáticas provenientes tanto del marxismo dogmático/ortodoxo como de la historiografía liberal eurocentrista. Por un lado, en su famoso análisis “¿Lucha de clases sin clases?” Thompson demuestra que las clases sociales (tal y como lo había formulado el propio Marx) sólo pueden comprenderse al calor de las luchas y a partir de sus características históricas particulares. Este tema -sobre el cual no ahondaremos en este momento- le permite criticar las miradas estancas y teleológicas sobre la lucha de clases, para romper con la idea althusseriana de la superestructura y ubicar a la cultura y su historización en el centro de la disputa. En “La economía `moral` de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII” Thompson distingue el mecanismo analítico que predomina en los estudios académicos y que permea el discurso común dominante que ubica a la Revolución Francesa como el modelo primordial y el antes y el después de las revoluciones. Esta forma -positivista, eurocéntrica y etapista- de comprender el movimiento social impide analizar históricamente y de forma situada los procesos políticos, y en el fondo silencia y esconde la subjetividad de lo humano. Las “revueltas” previas a la francesa, son estudiadas como episodios sociales disruptivos movidos principalmente por “el hambre” del “populacho” y toman el carácter de “motín”. De esta forma la determinación social, subjetiva, la politicidad propia de lo humano, su cultivo crítico de la identidad (y podemos seguir sumando adjetivaciones a lo político) se desdibuja o se mide en función de su cercanía (temporal, geográfica y política) a la que aparentemente dio origen conceptual a todas las revoluciones modernas. Thompson advierte que esta forma de análisis no sólo subestima y oculta la particularidad, la fuerza y la legitimidad de las revoluciones “pre-francesas” sino que prioriza una forma estructural, esquemática y ahistórica (ignorando la voluntad y la subjetividad) de estudiar las sociedades.

Esto coincide en cierta medida con lo que Florencia Mallon y Alan Knight plantean en sus estudios (ya mencionados anteriormente) acerca de la deficiencia de los estudios históricos dominantes sobre el carácter de los movimientos campesinos. Mallon en particular busca explicar cómo la participación de los sectores populares (que para el caso mexicano está compuesto en una gran proporción por campesinos) es central a la hora de pensar la conformación política, simbólica y cultural del Estado-nación. En este sentido, aquella mirada oficial que ubica a la política campesina como pre o anti nacional alimenta la visión de pureza romántica en la que los subalternos de nuestro continente cumplen un papel de negación frente al poder del Estado. Según la investigadora “ha operado la represión y la amnesia frente a otras propuestas sobre cómo construir la nación formuladas desde los pueblos y comunidades indígenas” (2003:35). De esta manera Mallon nos da argumentos para analizar las formas de nacionalismo campesino y la creatividad intelectual que los subalternos imprimieron en la formación del Estado, que no es sinónimo de incorporación sumisa y silenciosa a una política de Estado triunfante. Volvemos con la palabra del historiador Dante Aguilar sobre los sentidos comunes dominantes contruidos desde el Estado y en la forma de dominación simbólica que compone relatos edulcorados de la revolución y sus alcances:

Es lo que no nos han enseñado en los sistemas educativos después de la revolución, porque contradice el discurso del Estado: porque se sustenta en la alternativa de otras formas de gobierno. Es decir que es otra forma de ver la modernidad. No necesariamente son formas atrasadas de pensar el gobierno, son formas alternativas. (Ehécatl Dante Aguilar Domínguez, abril 2019).

En ese sentido, la subestimación del sujeto popular –en consonancia con lo planteado por Mallon– e inclusive el papel de los historiadores oficiales –en sintonía con Trouillot– son los cimientos fundacionales de este discurso.

En una línea similar, Trouillot además de estudiar el rol del campesinado y la construcción de la identidad nacional en el siglo XIX caribeño, se propuso reflexionar sobre el papel del historiador en el andamiaje del relato hegemónico. Por eso traemos su análisis a colación y proponemos un diálogo que nos permita exponer los presupuestos teóricos de la presente investigación. Usando como punto de partida pasajes de la historia revolucionaria haitiana, Trouillot cuestionó los silencios que ponderan visiones del pasado tergiversadas y cargadas de sentidos dominantes. Según él “la forma en la que sucedió y lo que se dice que sucedió sean y no sean lo mismo puede también ser algo histórico en sí

mismo” y eso es completamente pertinente con una de nuestras hipótesis: el discurso que se construye en torno al pasado revolucionario no sólo es parte, reproduce o condena sentidos dominantes, sino que tiene consecuencias políticas profundas para el presente. Tomamos prestadas apreciaciones contundentes del historiador haitiano para graficar el caso mexicano en torno al pasado y sus usos en tiempos en los que la dominación se pone en juego:

Pero cuando varias crisis de nuestra época tienen efecto sobre las identidades que se creen largamente establecidas o silenciadas, nos acercamos a la era en que los historiadores profesionales tendrán que situarse más claramente dentro del presente, para que no sólo los políticos, los magnates o los líderes étnicos escriban la Historia por ellos (2017:132).

Para el caso haitiano el autor encuentra dos tropos -de borrado y de banalización- que aparentan ser distintos, pero que esconden el mismo sentido: “El primer tipo de tropos es especialmente característico de generalistas y de divulgadores -autores de libros de texto, por ejemplo. El segundo son los tropos preferidos de los especialistas” (2017:81). Esta caracterización que hace Trouillot ilustra claramente cómo diferentes áreas de creación -o recreación- de la Historia alimentan los silencios del sentido común dominante. Y va más allá, dando cuenta que hasta quienes estudian la Revolución (haitiana, en su caso) -“los plantadores, los políticos y los administradores tanto antes como durante la lucha revolucionaria”- pueden reproducir los tropos de los dominadores.

Dentro del tropo banalizador, una temática que él encuentra con frecuencia en el relato histórico es la búsqueda de influencias externas con el fin de evitar dar cuenta del programa político con el que contaban los esclavos haitianos:

Entre la normal conexión con lo francés, aparece también la propensión a usar términos más “prudentes” para nombrar a quienes se levantaron contra la esclavitud: “insurgentes, rebeldes, bandas, insurrectos”. Un mecanismo que subestima su capacidad revolucionaria y que además refuerza la imposibilidad -al igual que en siglo XVIII- de creer que los esclavos pudiesen ser sujetos políticos (2017:88).

Aquí aparece un punto nodal que teje la apuesta reflexiva de Trouillot con la presente investigación: una de las principales consecuencias políticas de los mecanismos de apropiación del pasado rebelde es crear un sentido dominante que niegue la capacidad a los sectores subalternos de ser sujetos políticos. Claro que aquel discurso se actualiza, se *aggiorna*, inclusive -y aquí reside otra de las hipótesis- responde o absorbe parte de los contrasentidos creados por las resistencias actuales. Sin embargo, va encontrando

otros vértices por donde cambiar el foco para subestimar, banalizar o borrar el contenido que pueda - en términos de Bolívar Echeverría- representar en el presente para los sectores subalternos la posibilidad de triunfar.

Ahora bien ¿Cuáles son los fragmentos del pasado apropiables por el Estado, las causas y las consecuencias? ¿Cuáles son los contrasentidos, los sentidos rebeldes recreados? Reaparece entonces, un debate que aunque antiguo continúa vigente y despierta pasiones: la historia y la memoria; el pasado y el mito.

Empezamos por considerar que el sentido de la historia está ligado a la experiencia, siendo que transformación-conservación de lo dado conviven contradictoriamente, y se expresa en el terreno de lo simbólico, dentro del plano cultural. Aquella dimensión cultural se expresa en la identidad, como el elemento central de coherencia -siempre transitoria y cambiante- del sujeto social en la disputa constante entre lo dado y lo posible. Ese tire y afloje entre uno y otro momento -escenario de la reproducción social- sólo se resuelve si el sujeto colectivo decide -en un contexto límite- transformar radicalmente su forma de vida. Según Bolívar Echeverría ese proceso revolucionario, en el que se reformula la identidad dada, remite a un tiempo originario/sagrado de refundación social, un pasado que busca venganza. La cultura, escenario de esta lucha simbólica y material, se transforma en espacio de "cultivo crítico de la identidad", la cual permanece en disputa constantemente, en movimiento y en contradicción.

Según Enzo Traverso, la "memoria colectiva"³⁴ -aunque ahora esté en boga- siempre existió como fenómeno que moldea identidades: como estructura elemental está relacionada a la conmemoración de los muertos; luego se seculariza para centrarse en el mensaje hacia los vivos; durante el siglo XIX aparecen los valores laicos (la patria) y los principios éticos y políticos (el bien, la libertad) y se constituyen los hechos fundacionales como las guerras y las revoluciones que crean el sentimiento nacional; hacia mediados del siglo XX -fundamentalmente a partir de la Shoah- aparece la figura del testigo/sobreviviente que pone en un primer plano la memoria, poniendo en entredicho la tarea

³⁴ Término analizado por Maurice Halbwachs (sociólogo francés, 1877-1945) en el que ahondaremos a continuación.

convencional del historiador y “su método”. El papel del sujeto se pone en un primer plano, aunque - y de aquí deriva uno de los principales nudos problemáticos- como testigo/víctima y no como sujeto-héroe-protagonista, que poseía otro grado de responsabilidad en la historia. Este es un punto esencial en nuestro análisis puesto que veremos cómo el sujeto, aún siendo creador de discursos desde la subalternidad, puede reproducir los discursos del poder al asumirse como víctima de aquél y no como redentor de un pasado que le pertenece.

Los temas de memoria histórica y colectiva han sido trabajados por distintos autores. En el mundo occidental -y con fuerza desde la segunda posguerra- los más reconocidos van desde Maurice Halbwachs, E.P. Thompson, Michel Foucault o Carlo Ginzburg hasta la escuela de la nueva historia francesa (Pierre Nora, Hartog, Chartier, entre otros). En general ha sido difícil conciliar y crear definiciones únicas, puesto que el problema de “lo simbólico” en contraposición a “lo científico” ha generado brechas imposibles de zanzar. En particular, las interpretaciones de Halbwachs (entre 1920 y principios de 1940) sobre memoria colectiva y marcos colectivos de la memoria son referentes para esta temática. Para el intelectual francés de formación durkheimiana la memoria colectiva se entiende como un hecho social cohesionador. Preocupado, como su maestro, por el fenómeno sociológico del individualismo, Halbwachs encontraba en la acción subjetiva del recuerdo un eslabón fundamental para el fortalecimiento del entramado social. Es por eso que va a prestar especial atención a la fuerza moral que otorga los marcos colectivos de la memoria para el actuar social en el presente. La memoria individual está siempre suscrita a una memoria colectiva, que la trasciende, la engloba y le aporta un sentido moral. El asunto se complejiza cuando Halbwachs distingue la memoria como elemento vivo, de la historia como racionalización de un hecho pasado, consumado. Cuando, algunos años después, el debate sobre la memoria vuelve a ponerse en el centro en el mundo occidental (hacia finales de los setenta) aparecen con fuerza las interpretaciones que critican los grandes relatos, la carga positivista sobre el estudio histórico y le dan a las narrativas testimoniales un lugar protagónico a la hora de conocer el pasado. Uno de los principales riesgos de esta nueva escuela será el subordinar los hechos sociales e históricos a cualquier forma de relato ponderado, que además puede ser mediatizado y espectacularizado (que entretenga, pero que no cuestiones analíticamente).

Sin embargo, desde el entramado latinoamericano las reflexiones en torno a estos temas ha tenido distintas derivas y se ha apoyado en contextos políticos particulares. Permeadas por el hecho colonial y su continuidad cultural, simbólica, política y por ende, las múltiples formas de resistencia y revolución, las interpretaciones sobre la memoria y la historia han complejizado el campo de estudio y la práctica política. No podré dar cuenta de la amplísima bibliografía que hay al respecto³⁵, pero dejaré sentadas algunas nociones elementales que considero pertinente mencionar para lo que sigue. Durante los últimos 50 años ha habido un recorrido propio sobre el papel de la memoria en la construcción histórica del pasado. Una deriva que implica poner en el centro: el testimonio, la oralidad, la conciencia colectiva, la represión simbólica, la justicia y la verdad. En este sentido la memoria se convierte especialmente en un acto (una práctica colectiva, diría Pilar Calveiro) que está intrínsecamente relacionada con su carga política. Y por ende está en constante transformación porque es una acción que parte del presente para mirar el pasado, y según cómo se planteen -quiénes y para qué- los problemas que activan esa memoria ésta “puede ser resistente o funcional al poder” (Calveiro, 2006: 379). El desafío nuestro -de quienes estudiamos desde y con la memoria colectiva- parte de interpretar los sentidos que componen el recuerdo y se expresan en los testimonios.

Eugenia Meyer, historiadora mexicana y una de las coordinadoras del Programa de Historial Oral -encargado de las entrevistas a ex combatientes del período revolucionario durante la década de 1970- escribió en el primer número de la revista *Historia, Voces y Memoria* (una coedición entre FFyL-UBA) un texto dedicado a pensar la memoria como un acto siempre es colectivo, en constante movimiento y que debe ser objeto de la deconstrucción crítica y constante. Sin embargo, para ser más precisa y retomar la particularidad latinoamericana de los debates sobre la memoria en las últimas décadas quiero poner el foco -y a partir de eso dejar claro mi punto de partida- en relación a las y los sujetos que construyen las fuentes orales que se analizan, el papel de la memoria y el rol de quien la rescata, la interpreta, la escribe, la socializa, la analiza. Pablo Pozzi, historiador argentino y experto en temas de memoria de la lucha obrera durante la última dictadura argentina, es contundente al respecto:

³⁵ Ver: Revista “Historia, voces y memoria” del INDEAL, FFyL, UBA (2009-2018); Calveiro, P. (2006) “Los usos políticos de la memoria”, Buenos Aires: CLACSO; Coudannes Aguirre, M.A. (2014) *Historiografía y políticas de memoria en la Argentina (1977-2013)*; Pozzi, P. (2012) “Esencia y práctica de la historia oral”, *Revista Tempo y Argumento*, vol.4, núm.1, enero-junio.

La historia oral y la tradición oral sirven de fundamento para reescribir la historia, pero también para combatir las injusticias del pasado. Pueblos que fueron conquistados o colonizados, en el presente recurren a su tradición oral y rescatan su memoria para reclamar derechos territoriales, lingüísticos, o para recuperar una identidad cultural propia (Pozzi, 2012: 63).

Hay una toma de posición y hay un compromiso particular con la labor historiográfica. Existe, en esta interpretación, un recorte particular del sujeto testimoniante y una clara intención de hacer de la oralidad un recurso ineludible para la reconstrucción sobre el pasado común -silenciado, reprimido, negado- de los sectores oprimidos. Para esto es preciso reconocer que, como ya hemos mencionado, necesariamente la memoria combina las percepciones individuales con las sociales, dando como resultado un estudio sobre las subjetividades colectivas atravesadas por ese recuerdo. Por último, que el recuerdo puede estar –es más, casi siempre está– permeado por sentidos que reproducen “la oficialidad o el discurso dominante” aunque no necesariamente esa historia dominante sea aceptada en su totalidad. Reproducimos, aunque no siempre lo hagamos consciente o convencidos de que es lo correcto, y esto, dice Pozzi, no quiere decir que la memoria se pierda, sino que pervive como potencia y se reinterpreta según el contexto en el que vuelve a ser revisitada.

Por último, y en consonancia con lo que veníamos mencionando sobre las características particulares del *quehacer* de la historiografía oral en América Latina, Pozzi menciona la subjetividad de quienes decidimos estudiar la memoria de los oprimidos en un territorio en que -hasta el día de hoy- el olvido y el silencio han sido instrumentos fundamentales de la dominación. Da ejemplos que van desde la vigencia del terror sembrado en el recuerdo del pasado genocida hasta las dificultades técnicas para el estudio de la historia de las clases subalternas (la no conservación de los archivos, por ejemplo) para aclarar que nuestro punto de partida como historiadores tiene un componente político-estructural determinante:

Al incorporar la subjetividad como materia central al proceso histórico el historiador se ve obligado a democratizar sus prácticas y su esencia, en el sentido de que la historia una vez más se guía por el gobierno del demos. Y no sólo democratizamos la producción (de hecho sin esto no se puede hacer historia oral), sino que marcamos un elemento particular que hace a la esencia de la historia oral y no sólo a su práctica. La esencia democratizadora se nutre, además, de ese demos y por ende si el demos se ha forjado en procesos históricos latinoamericanos esa esencia no puede ser la misma que la de otras latitudes y otros procesos históricos (Pozzi, 2012:69).

En relación a todo este campo de estudio y su particularidad latinoamericana, en la Revista Chiapas n.10 (2000) el sociólogo e historiador guatemalteco Sergio Tischler Visquerra publicó un artículo³⁶ en torno al Debate Stoll-Menchú³⁷. Más allá de las cuestiones puntuales del debate, considero relevante retomar algunos elementos que Tischler pone sobre la mesa a la hora de reflexionar, una vez más, acerca de la memoria y la verdad. Por un lado, marca la necesidad de analizar al sujeto que da el testimonio, sobre todo de aquel o aquella que lo hace desde una posición política particular y con una intención propia de interpretar el pasado e intervenir en el presente. Un sujeto emergente, que responde a una colectividad, y que produce una mirada particular: cuestiona el sentido común, resignifica la realidad y denuncia la trama de poder que los domina. Por el otro, deja claro que es con la caída definitiva del bloque soviético que las perspectivas historiográficas relativistas o “posmodernas” han ganado total aceptación en el mundo académico, dando por hecho un descrédito rotundo al concepto de revolución y sus sujetos emergentes. Esto tendría especial interés para el caso latinoamericano ya que este escepticismo académico y la contraofensiva conservadora tuvo un especial empeño en el contexto de hegemonía neoliberal en nuestra región. Su manifestación ideológica ha tenido un peso considerable en los ámbitos intelectuales y también de construcción de nuevas historias oficiales.

Entonces a la pregunta de “¿Qué memorias permanecen y por qué?” resulta necesario incluir en nuestro estudio la cuestión de “¿Qué sujeto recuerda y produce aquella mirada del pasado?” Allí se esconden también las respuestas a la forma que adquiere la comprensión del proceso zapatista y la aparición constante en el presente. Pasado y futuro se cruzan y dialogan en el presente, tiempo en el que éstos se fabrican y reinventan permanentemente. Volvemos entonces al uso político del pasado y la urgencia

³⁶ Tischler V., S (2000) “Rigoberta Menchú: memoria y sujeto. El tiempo roto de la nacionalización revolucionaria del indígena y el campesino en Guatemala” en *Revista Chiapas*, 10, México: Era, IIEc.

³⁷ Se refiere a una polémica surgida a partir de una nota publicada en el New York Times (1998) sobre las supuestas mentiras que la militante guatemalteca y Premio Nobel de la Paz, Rigoberta Menchú, había escrito en su autobiografía. El denunciante principal era el antropólogo norteamericano, David Stoll, que en su reciente libro demostraba que Menchú había inventado, silenciado y construido otra realidad en torno a la guerra que se estaba llevando a cabo en contra de los movimientos armados y el pueblo guatemalteco. Todo esto abrió un campo de debate en torno a la memoria, la verdad, los sujetos testimoniantes y -una vez- a la imparcialidad del/a historiador/a. Para ver más: Mario Roberto Morales(coord.) (2001) *Stoll-Menchú: la invención de la memoria*, Guatemala, Consucultura, 2001; Warren, K (1999) “Decir verdades: tomando en serio a David Stoll y al exposé sobre Rigoberta Menchú”.

en el presente de redimir al pasado que "no sólo se nutren de la esperanza de una descendencia liberada, sino también "de la imagen de los ancestros sometidos" (Traverso, 2012:322).

El Estado estandariza la memoria y moraliza la historia, construyendo un sentido común dominante que se alimenta de la memoria colectiva existente, muchas veces portadora de elementos liberadores que construyen la siempre cambiante y contradictoria identidad nacional. Y tal como lo afirma el historiador francés, Raoul Girardet es en momentos de crisis o rupturas donde las mitologías se intensifican, reformulan y potencian. Como ya mencionamos, es evidente que la identidad nacional mexicana se ha erigido -y se erige en el presente- sobre la mitología dominante de la "revolución triunfante". Algunos de los elementos e ideas que alimentan aquel mito son: el problema de "la silla presidencial"; las incansables "guerras fratricidas"; el factor "conservador" de las luchas campesinas; la mirada estatista del grupo sonoreense; el norte desarrollado frente al sur indígena; entre otros. Referencias ideológicas que no sólo han sido reproducidas por las industrias culturales hegemónicas o por los sistemas de educación universal, sino que -producto de las formas contradictorias e imbricadas de la dominación simbólica- son acogidas y repetidas por el sentido común dominante y, por ende, incluso por los sectores populares organizados, en México y en América Latina en general.

Thomas Benjamin en su libro ya mencionado *La revolución mexicana: memoria, mito e historia* elabora un análisis interesante que integra los elementos de la memoria colectiva, los mitos nacionales y la historiografía para reconocer al pasado como un terreno de disputa:

Así como el poder, el pasado es disputado en la política, la guerra y la revolución... Los más poderosos privilegian determinados recuerdos y mitos a costa de otros y buscan crear una memoria oficial (con miras a convertirla en nacional o dominante) para así legitimar la autoridad existente" (Benjamin, 2003: 40).

Considerando que el verdadero sentido del estudio de la historia es partir del presente, buscar en el pasado huellas que permitan comprender los aspectos discursivos que en la actualidad perviven, los olvidos premeditados y la construcción simbólica y material de todo tipo, que en México particularmente permiten continuar reproduciendo lógicas políticas que -fundamentalmente para los movimientos sociales- implican un abandono de la lucha por el poder.

Un estudio reciente realizado por Mario Bravo Soria (2017) analiza -lo que él nombra- “Dispositivos de Contrainsurgencia Simbólica” que alimentan los mecanismos de construcción del “miedo como idea política” a través de los medios de difusión masiva. Valiéndose de imaginarios coloniales reactualizados crea un consenso general de dominación sustentado en el racismo y la consecuente inferiorización del otro. La materialización de esta construcción -aparentemente simbólica-, es la prueba fehaciente de las consecuencias políticas de las prácticas subalternas. Entonces, el silenciamiento de la práctica política, la apelación a las simples pasiones y deseos (acciones propias de los sectores populares) que por supuesto subestiman la capacidad de transformación de los mismos y una “pedagogía contrainsurgente” que fomenta el miedo, la desconfianza y la apatía, construyen un sistema de subjetividades que da sustento a la hegemonía. En su estudio, Bravo Soria demuestra la operatividad de aquellos Dispositivos a comienzos del siglo XX con la criminalización de Zapata y su movimiento. En esto también nos apoyaremos para el análisis crítico que esta investigación propone.

Francisco Pineda Gómez -en una entrevista a propósito del centenario del asesinato de Emiliano Zapata en abril de 2019- denunciaba los dispositivos de la dominación que tienen un origen y un por qué. Sus reflexiones servirán como base para el análisis de los nudos problemáticos que fueron construyendo la historia de los actos oficiales que analizaremos en los siguientes apartados

El régimen emanado de la Revolución Mexicana se apropió de la Revolución y seleccionó lo que quería: Madero, Zapata, la frase sufragio efectivo, el título del Plan de Ayala, pero el contenido nunca lo van a decir, porque es la declaración de guerra contra Madero. (La Jornada, 31/05/2019).

La memoria como símbolo de gobierno y como arma de combate, de rescate y de resistencia de la cultura popular fue uno de los bastiones del zapatismo, durante y después de la revolución. La forma en que los tlaltizapanense insisten en que el cuerpo de Zapata -ya tantas veces relocalizado- descansa en el mausoleo -junto a *sus fieles guerrilleros*- puede parecer a primera vista una mera exigencia localista. Aquello sería desconocer la propia cultura zapatista y su empeño por hacer de la historia un frente de batalla:

El movimiento revolucionario en el sur, muy especialmente entre los de Ayala y Anenecuilco, manifestó desde el principio el sentido de la historia; que mantiene vivo el recuerdo de los agravios y traiciones; que percibe el sometimiento como una situación transitoria, reversible y que proyecta los acontecimientos históricos a su propia actuación. La memoria histórica no era sólo una reflexión, sino principalmente una fuerza más en la construcción de su identidad política. Pensaron en la guerra de independencia, en cómo se inició y, por eso, decidieron levantarse en armas a las once de la noche y

dar el grito en el kiosco de Villa de Ayala para arengar a la población; abrieron simbólicamente la cárcel y luego iniciaron una marcha para recorrer pueblos y llamar a las armas (Pineda, 2014: 77).

La memoria popular y la identidad insurrecta

En la posibilidad de regreso o de repetición de la experiencia se encuentra lo constitutivo de aquel tiempo excepcional en el que la comunidad/la sociedad se encuentra obligada a reformular su sociabilidad: entre el mantenimiento de la reproducción o la transformación. Y allí, en la revolución se produce la reformulación identitaria, las nuevas pautas de cultura. Son momentos de refundación, en clave de Bolívar Echeverría, *sagrados*, en los que se corren los límites de lo posible. Lo importante finalmente, es que inclusive en los momentos ordinarios, de rutinización de la vida, aquel imaginario y recuerdo de ruptura, de libertad, “de la identidad consagrada de la comunidad” se hace presente y abre la posibilidad a nuevos ciclos extraordinarios de refundación (“Zapata vive, la lucha sigue”). Algo similar concluye James Scott contra las ideas que le destinan al discurso oculto el papel de válvula de escape y mero sostén de la dominación:

Desde esta perspectiva singular, se puede concebir la infrapolítica como la forma elemental -en el sentido de fundacional- de la política. Es el cimiento de una acción política más compleja e institucionalizada que no podría existir sin ella. En las condiciones de tiranía y persecución en las que vive la mayoría de los sujetos históricos, la infrapolítica es vida política: Y cuando las escasas cortesías de la vida política abierta son restringidas o destruidas, como sucede con frecuencia, las formas elementales de la infrapolítica permanecen como una defensa a fondo de los desvalidos (Scott, 2004:237).

El movimiento zapatista de principios del siglo XX tenía su propio modo de historiar y de conservar la memoria: los corridos, los archivos y los nombres de los guerrilleros. Salvador Rueda decía que los zapatistas actuaron en el centro de la historia, como “sujetos emergentes” – siguiendo a Tischler y su debate sobre los productores de la memoria– que construyeron y reprodujeron los relatos sobre su pasado mientras actuaban en el presente:

(...) narraron historias de los trabajos de sus propios héroes y, sobre todo, hablaron del enorme valor que, campesinos en su mayoría analfabetos, otorgaban a un documento con “carácter de cosa sagrada [...] valor de Sagrada Escritura”: el Plan de Ayala (Rueda, 2012: 12).

Aquella *Escritura* le otorga al grupo insurrecto un reconocimiento, una significación, un programa político revolucionario y una reivindicación cultural propia. Algo que le permitió al movimiento, diría

Carlos Barreto Zamudio, “desmarcarse de acusaciones de bandolerismo, transgresión del orden y criminalidad” y dejar por escrito “un compromiso revolucionario”. Tomando esto en cuenta y revalorizando la teoría gramsciana sobre filosofía y sentido común, es que podemos conjugar la práctica política del sujeto zapatista con el acto intelectual que construyó -o reconstruyó, reactualizó- una identidad propia -contrahegemónica- sostenida en una memoria popular que, aunque en ocasiones oculta, prevalece latente hasta el día de hoy. Ahí radican los “núcleos de buen sentido” que Gramsci analiza como elementos que habitan -en conflicto y contradicción- dentro del sentido común dominante, pero que afloran en los momentos de crisis y confrontación directa. En nuestro caso, los núcleos de buen sentido recrean cotidianamente -aunque disimulada, cual infrapolítica- la identidad insurrecta, la memoria de los agravios, “la posibilidad del regreso”, la historia de resistencias pasadas, las mitologías originarias, los ciclos de cultivo, las fiestas “paganas”, los corridos surianos:

la infrapolítica está siempre ejerciendo presión, probando, cuestionando los límites de lo permisible. Si se descuidan un poco la vigilancia y los castigos, entonces las tácticas dilatorias en el trabajo amenazan con volverse una huelga declarada; los cuentos populares de agresión indirecta amenazan con volverse una confrontación desafiante y despectiva; *los sueños milenaristas amenazan con volverse política revolucionaria* (las cursivas son mías) (Scott, 2004: 237).

En marzo de 2019 –un mes antes del Centenario luctuoso de Emiliano Zapata– en el patio de lo que ahora es el Museo del Cuartel General de Tlaltizapán de Zapata (en el estado de Morelos) entrevistamos como parte de esta investigación a Diega López Rivas, cronista local. Ella dio testimonio de la memoria que su propia familia conservó sobre las invasiones militares a su pueblo: “Yo narro no nada más porque lo haiga leído en algún libro. Hago de cuenta que lo viví porque mi familia lo vio, lo contó y todas las personas que sobrevivieron a la revolución”. Y comprobando los argumentos que el periódico oficial daba para justificar las atrocidades que se iban a cometer contra las poblaciones, Diega contaba:

Como sabían que en el pueblo lo conocían todos [a Zapata] por eso se aviolentaban con el pueblo, porque querían que dijeran dónde estaba, dónde vivía, cómo era, porque no lo conocían. Entonces el pueblo empezó a sufrir esos estragos: se metían a las casas, robaban, violaban mujeres, golpeaban niños porque les decían: `a ver, tú conoces a Zapata'; y ellos aunque lo conocieran lo negaba. Y ahí comenzó el maltrato para este pueblo. Él [Zapata] muere en abril, y aquí en diciembre y enero del 20 el pueblo era un desastre. No había qué comer y había miedo porque el gobierno seguía viniendo y haciendo destrozos (...) La revolución en este pueblo no nos ha hecho justicia todavía. Estamos destrozados, como si fuéramos empezando después de la revolución. (Diega López Rivas, marzo de 2019)

Una vez apagado el grabador Diega, aún con la emoción que la invadía de recordar *por los ojos de sus padres*, nos contó de las vejaciones que miembros de su familia habían sufrido en las invasiones a Tlaltizapán entre 1916 y 1919. Aquella acción de narrar en primera persona es parte de la memoria colectiva que activa en el presente los sentidos de resistencia. Es la memoria del horror, una memoria que fue heredada y que se conserva latente, entre el miedo a contarlo y la rabia ante injusticias de un pasado que busca venganza, diría Walter Benjamin. ¿La narración en un plural incluyente remite al sujeto colectivo zapatista? ¿Es la memoria popular la que salva del olvido los horrores aún sufridos y las gestas del pueblo organizado? ¿El silencio es otra forma de infrapolítica que preserva la memoria y permite la supervivencia.

Según Mircea Eliade (1992) el mito surge para poder “soportar la historia” con todo lo que eso implica: las luchas, las victorias, las derrotas, la vida en libertad, los desastres de la guerra. Comprender la forma en que los sujetos configuraron su historia, y atender a las maneras en que hoy en día se recuerda y recrea es parte de nuestra tarea en esta investigación:

El miedo, el terror, la psicosis de guerra fue un elemento fundamental en el surgimiento de una conciencia mitológica, que pudo ser la única eficaz defensa de su sociedad en el momento de la derrota. La conciencia cotidiana no puede explicarse a sí misma. Su misma existencia depende de una capacidad desarrollada de negar los hechos que explicaban su existencia: no esperamos que los soñadores expliquen sus sueños (Sánchez Reséndiz, 2020: 305).

Esto que menciona Reséndiz tiene mucho que ver con aquello que Echeverría analizaba sobre la cultura en nuestros territorios, dentro de la lógica de la modernidad barroca: “hacer vivible lo invivable”. Crear una conciencia mitológica, no para negar la realidad, sino para defender “su sociedad en el momento de la derrota” o como vida política -infrapolítica- en contextos de tiranía y persecución. A esta memoria popular se le suma, la impronta de la cosmovisión mesoamericana que pervive –incluso hasta nuestros días– en la vida cotidiana de los pueblos. El resultado es una identidad insurrecta, que aunque silenciosamente, es capaz de sobrevivir y transmitirse generacionalmente y estallar en los momentos en que los sujetos oprimidos organizados se deciden por irrumpir y accionar el freno de emergencia.

En este sentido y para esta identidad, es importante comprender que la muerte es sinónimo de trascendencia para los hombres que expresen un carácter “encantado o invencible”. La “no muerte” de Emiliano Zapata, diría Reséndiz, más que un misticismo “premoderno”, es al mismo tiempo la

negación de la derrota y el genocidio, como la gestación –el recuerdo, la resurrección, el volver– de un “nuevo tiempo”.

Teniendo en cuenta todo esto podemos decir que no todo mito es –como pareciera mencionar Eliade– una especie de acción o construcción ex profeso. Los mitos son parte de la construcción ideológica que teje a una sociedad particular. Los mitos, parafraseando a Georges Dumézil, cumplen la función de reconocer valores propios que han sido transmitidos, y de una u otra manera sostienen la estructura – los vínculos, los equilibrios y las tensiones– de los pueblos. Claro que hay formas de construcción mitológica, y en nuestra caso puntual de estudio, responden a “acontecimientos y acciones auténticas más o menos estilizados, adornados y propuestos como ejemplos por imitar” (Dumézil, 1971: 15). En este sentido, podemos decir que el pensamiento mítico –nos guste o no decía el historiador mexicano Alfredo López Austin³⁸– es el pensamiento que establece la esencia de las cosas. Para Austin, la historia en todo caso es la que estudia los procesos sociales, el pasado en movimiento y transformación; es eso que los seres humanos creamos para fundamentar las intenciones para el futuro. Por eso, siempre termina habiendo un momento en que la historia tiene que tomar en cuenta al mito. Y aunque eso dificulta la separación quirúrgica entre mito e historia, ahí, en la mezcla constante del entendimiento humano, es donde este tipo de propuestas analíticas cobran sentido.

A inicios de febrero entrevisté a uno de los principales investigadores contemporáneos sobre el zapatismo y la cultura mesoamericana: Baruc Martínez. En su entrevista hizo fuerte hincapié en el papel que el relato oral tiene en la vida cotidiana de los pueblos mesoamericanos. Aquel relato se sostiene en una memoria que funciona como recreación del pasado inconcluso. Más que cíclica, es una memoria en espiral, porque va sumando al pasado elementos que el presente otorga:

Hay una idea de que la lucha zapatista fue un momento muy importante en la historia de las comunidades. De las pocas ocasiones en que los pueblos pudieron decidir el destino que querían vivir y cómo lo podían hacer. Es un pasado idealizado, pero que tiene mucho de realidad porque es cierto, es el único momento en que los pueblos en armas deciden cómo dividir su territorio y cómo trabajarlo. La legislación zapatista posibilitó que cada pueblo decida. Un proyecto que fue truncado (Baruc Martínez, febrero de 2022).

³⁸ López Austin, A. & Millones, L. (2016) *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*. México DF: Ediciones Era.

Según el joven investigador es claro que el marco de rememoración (en términos de Halbwachs) es común para los pueblos: la revolución zapatista no triunfó. Aunque algunas tierras se hayan repartido, dice Baruc, el campesinado indígena -más aún con la urbanización de la época de Ávila Camacho- continuó empobreciéndose y cada vez más sujeto al control estatal. Sin embargo, prevalece el recuerdo de lo que pudo ser y de esa manera la negación de una aparente realidad científica se transforma en la disputa frontal con el Estado: que Zapata no haya muerto significa para la memoria popular un aviso de eterno retorno, de posibilidad de regreso, de amenaza latente.

Y esto es producto de lo que durante la revolución se fue consolidando. Catherine Héau Lambert demuestra en sus investigaciones el papel de los corridos como un ejercicio de historiar y de disputar los sentidos sobre el pasado. Son fuentes de estudio, así como herramientas actuales de la memoria popular. Los corridos y la bola suriana en particular se transformaron en un lenguaje particular que le permitió al movimiento crear una conciencia histórica logrando que “la *palabra censurada deje de ser discurso oculto para volverse discurso público*”:

La revolución liberó la palabra, pero se insertó en las estructuras mentales como una prolongación inevitable de la vida cotidiana (...) Los conceptos ideológico-políticos se cantaron con músicas vernáculas en boga, lo cual atestigua que la acción política era parte de la vida cotidiana de los pueblos: amar la tierra implicaba defenderla; por ella los surianos marcharon a la guerra y a la revolución cantando sus corridos con música de baile. No podemos desvincular la labor política de las tareas cotidianas de las comunidades (2017: 411).

Los corridos –una expresión de la tradición oral de los pueblos mesoamericanos– le otorgó –en términos históricos y políticos– la capacidad innegable al movimiento revolucionario zapatista de dejar sentadas las bases de su propia tradición, de los alcances de su proyecto, de las aspiraciones políticas, el peso de la cultura política en la vida cotidiana y la voluntad de trascender. Así da cuenta uno de los corridos que rescata Lambert -que a su vez es labor del corridista morelense Jesús Peredo- sobre el Plan de Ayala. En él está presente –y damos cuenta a través de estos fragmentos– del entretejido simbólico que involucra: la concepción histórica sobre la explotación y dominación (inaugurada con la colonización europea), la situación de esclavitud que sufrían los “indios mexicanos”, la voluntad de “redención” de la “nación”, la contraposición entre Hernán Cortés y “el antojo a gusto de los españoles” y la nación mexicana, la historia como forma de rendición y justicia, y Zapata como enviado divino y como “defensor, amparo y consuelo de los indios mexicanos”:

El Plan de Ayala constituye el credo de redención
Porque defiende al pobre pueblo de la nación.
El que pretende al intentar contra ese credo sin razón,
el que provoca el hundimiento al pobre pueblo
Que esclavituado en cuatro siglos de opresión
Por la ambición de Hernán Cortes que fue su anhelo
Por la inocencia de los indios hizo de nuestra nación.

Ya no queríamos en nuestra patria esas crueles dictaduras
Que gobernaron a su antojo a gusto de los españoles
Por la causa se ha regado en este pueblo sangre pura
de miles de indios mexicanos a causa de los traidores.

a Zapata nuestro jefe, a Carranza aquel tirano,
llevemos ante el tribunal invencible de la historia,
Nuestro jefe con bandera de principios en la mano
Firme y sereno como el genio de libertad y victoria.

dios le mandó para ser un vencedor
conquistador y azote de los tiranos
Muy bien se ha visto que del pueblo ha sido defensor
Único amparo y consuelo de los indios mexicanos.
El Plan de Ayala, Elías Domínguez

Hasta aquí se ha intentado exponer los elementos conceptuales y teóricos que enmarcan el análisis sobre la apropiación del pasado rebelde y las posibilidades de los sentidos ocultos, junto a su particularidad local y regional. En el último capítulo se abordarán las entrevistas con un mayor profundidad y alcance, y se trabajará más puntualmente el tema de la memoria y los tópicos recurrentes, contradictorios y sugerentes para el presente.

A su vez, este trabajo se hace desde una óptica particular y en un contexto de reformulación de la dominación, en el que las identidades se refundan y están en constante disputa. Hay un recorte y elecciones puntuales de la bibliografía, las fuentes y los discursos a analizar, y responde a los objetivos de la investigación: comprender los mecanismos de apropiación del pasado revolucionario, los sentidos que se ocultan, las características de aquellos tópicos que se reproducen, las consecuencias políticas, las memorias que aparecen como armas que activan identidades rebeldes profundas.

En los siguientes capítulos incorporaremos otros elementos de los presentes testimonios: aquellos que tienen que ver con el peso de la memoria en las luchas actuales y en los nudos contradictorios que habitan en las reproducciones del mensaje oficial en los relatos populares.



Obra del artista De Antuño (2010) presente en la colección permanente del Museo Casa Zapata y de las cuales Lucino Luna hace referencia a lo largo de su exposición junto a la idea de “Zapata como hombre común”. Aparecerán más imágenes en el capítulo siguiente.

Foto propia



“Gente observando el cadáver de Zapata” Fototeca Nacional, INAH.



“Cadáver de Emiliano Zapata exhibido en Cuautla” 10-04-1919.

Archivo Casasola, INAH.

Capítulo III. “*Que todo quede en familia*”. El pasado como construcción de la unidad nacional

*Tienes la recuperación que hace el sistema, el gobierno
de la imagen de Zapata,
que tiene que ver con la construcción del caudillo,
“la individualización de la lucha” diría Pineda.
Por otro lado, tienes la historia oficiosa, que construye el partido en el poder,
Diego Rivera y demás, que en cierta medida
tiene mucho que ver con la historia oficial
y es lo que retoman las organizaciones campesinas, aún las de izquierda.
Pero por otro lado tienes la historia de los pueblos,
que si bien siempre está contaminada por la historia oficial,
es su propia historia, su propia memoria.
Y que la buscan reivindicar, de múltiples formas.*
Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, investigador, febrero de 2022.

A partir de aquí, este y los capítulos siguientes se proponen analizar ciertos momentos -constitutivos porque marcan instancias en las que se reconfigura el entramado ideológico que forma el consenso hegemónico de una sociedad- en que el pasado revolucionario irrumpió en la escena política de una y otra forma. Partiendo de la exposición y análisis de fuentes primarias (periódicos, informes militares, escritos personales y manifiestos), y de la interpretación del devenir histórico a partir de historiografías diversas, se irá construyendo un entramado común sobre el recorrido político de una memoria viva que está en constante recreación. A su vez, y como hemos venido incorporando en los capítulos anteriores, aparecerán las voces de quienes fueron entrevistados para esta investigación. Sujetos que - desde el relato oral, la investigación crítica o desde el activismo político- han conservado y transmitido, analizado y repensado el zapatismo histórico hasta nuestros días.

El período de análisis subsiguiente abarca desde el período de construcción del Estado “posrevolucionario” que buscó incorporar, minimizar y aislar el potencial radical que continuaba presente en las demandas populares -aún después del asesinato de Emiliano Zapata en abril de 1919-, pasando por las formas de continuidad de la lucha armada herederas del pasado zapatista hasta la cancelación total de las demandas revolucionarias con la implementación de reformas neoliberales y la actualidad de un Estado que a pesar de darle continuidad a esas reformas, debe posicionarse en torno

a un Zapata centenario y a resistencias que siguen convocándose en torno al líder suriano. Las preguntas que de forma recurrente aparecerán son: ¿Qué papel ocupa en todos estos momentos históricos la apelación al pasado zapatista? ¿A qué nuevos sentidos populares apela y qué otros deforma o construye?

La Exposición “Zapata después de Zapata” presentada entre noviembre de 2019 y febrero de 2020 en el Palacio de Bellas Artes (Ciudad de México) en el marco de las conmemoraciones oficiales por el Centenario luctuoso de Emiliano Zapata, comienza con las siguientes líneas:

Con el triunfo de la Revolución en 1921, Zapata fue convertido en el rostro campesino de un proyecto de regeneración nacional que buscó conciliar las facciones políticas y sociales del país. Zapata pasó de ser un culto regional en Morelos a uno de alcance nacional. Sin embargo, esta elevación fue compleja y no falta de contradicciones (las cursivas son mías).

Tras el fracaso de los diálogos con Madero, Emiliano Zapata escribió: “¿Qué triunfos son esos en que los que pierden son los ganadores y a los que combatiendo hicieron posible la victoria se les exige sumisión?” Si analizamos esa frase más allá de una consigna política coyuntural, podremos ver que el zapatismo en 1911 ya se preguntaba por las formas en que se construye un relato oficial sobre el pasado y el papel de las memorias dislocadas. En la curaduría de una muestra oficial y en las introducciones textuales que acompañan las obras gráficas está presente una decisión política, más aún si aquello que se cuenta tiene que ver con la historia política del país. Y si además ese pasado forma parte de los cimientos del Estado contemporáneo ya las dimensiones del relato cobran otro peso. Si triunfó o no la revolución, y si el alcance de la lucha zapatista fue local o nacional, no son detalles menores dentro de un relato oficial: son definiciones polémicas que de diversas maneras configura y reacciona frente a las resistencias actuales.

Desde una perspectiva que busca complejizar los análisis del discurso y el papel de la cultura como la esfera de reproducción de la vida social, de su organización, sus signos, sus códigos y sentidos (ya esbozado en el capítulo anterior), lo que compone el capítulo que sigue es el análisis histórico de ciertos momentos en los que la memoria revolucionaria y su potencial rebelde, pusieron en primer plano la necesidad dominante de seguir moldeando el recuerdo del pasado. Desde la construcción simbólica de la “familia revolucionaria” hasta su constitución como partido en un proceso de consolidación hegemónica (1919-1940); la crisis de dominación abierta por las reformas neoliberales del salinismo

en contra de los estandartes principales de la revolución; hasta la actual reconfiguración de la dominación envuelta en la autodenominada Cuarta Transformación, presentado en el Capítulo V. Los estallidos insurgentes en determinados momentos, la identidad basada en un pasado revolucionario que no triunfó (“una revolución que no hizo justicia” dicen en los pueblos) y la imposibilidad de la oficialidad de apropiarse de la figura zapatista. La palabra de los pueblos y la memoria que se hace presente (de forma recreada, diría Jan de Vos) irán acompañando este devenir y serán parte de la argumentación y sustento de nuestras hipótesis.

Cambios y continuidades de los mitos fundacionales en relación al zapatismo y “La Revolución”, así como las reacciones populares que también fueron moldeando a través de las luchas aquellos discursos oficiales. Momentos por tanto de crisis y reconfiguración que deben lidiar con la potencia revolucionaria popular aún vigente.

Zapata-caudillo y la negación del proyecto revolucionario

Hay un punto central en la formulación del relato oficial que surge en aquellos primeros años y se sostiene en la posteridad: después del 10 abril de 1919 Emiliano Zapata se transforma en *Caudillo*. No serán los medios de comunicación masiva quienes por primera vez construyan aquella idea, aunque ayudarán a montarla al decreto de sepultura del zapatismo³⁹. Tampoco puede explicarse simplemente por una mera caracterización política de la época. Fue Pablo González, Jefe de Operaciones Militares de Venustiano Carranza y encargado de la contrarrevolución en territorio suriano⁴⁰, quien le imprime ese adjetivo a la imagen de Zapata. En el “Manifiesto a los habitantes del Estado de Morelos” (escrito el 16 de abril y publicado por El Universal un día después) González describe brevemente el operativo -al estilo informe militar- a través del cual es asesinado Emiliano Zapata, pero hace mayor énfasis en la descripción política del movimiento suriano con el claro objetivo de estigmatizarlo, reducirlo, excluirlo y criminalizarlo. Es en este Manifiesto en el que aparece por primera vez la idea del “caudillo” asociada a la figura del líder revolucionario:

³⁹ “El zapatismo ha muerto”, titular del periódico *Excélsior*, 11 de abril de 1919.

⁴⁰ Cfr. VVAA (2019) *La utopía del Estado...*

Hubo un momento en que, la casualidad hizo de Zapata un caudillo poderoso y el destino puso a su alcance ese supremo instante de prueba que para los hombres grandes es la gloria y penas de pequeños es el desastre, que predecía oportunidades al genio para revelarse y a la imbecilidad para hundirse (El Universal, 17 de abril de 1919).

“Año del Caudillo del Sur” así nombró el Estado mexicano al 2019 en conmemoración al Centenario luctuoso de Emiliano Zapata. ¿Qué sentidos representa y reproduce la definición de caudillo? ¿Qué implicancias políticas perviven hasta el presente en torno a la idea de *caudillismo*? Por supuesto que existe un amplio debate teórico e historiográfico en relación a este asunto, que además ha resurgido en la actualidad a propósito de los “gobiernos progresistas” de principios del siglo XXI. Debate que reinstaló el término “populismo” trabajado detalladamente por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe desde la década de 1970. En México, por ejemplo, uno de los referentes de estos análisis fue Arnaldo Córdova. Inmerso en un contexto de producción y reflexión en torno a la teoría de la dependencia y la revisión de los análisis de la ortodoxia del Partido Comunista Mexicano, buscaba desmitificar el relato sobre el Estado mexicano como resultado del proceso revolucionario, analizando el papel de la sucesión presidencial y de la incorporación de las masas al Estado a través del partido autorrepresentado como “revolucionario”. De esta forma veía en la construcción del relato de *La Revolución triunfante* “un hito fundacional del proceso contrarrevolucionario que se extendía hasta el presente en el país periférico más próximo a la cabeza del imperio estadounidense. La entraña contrarrevolucionaria del populismo se había desarrollado en México precisamente para “evitar que el movimiento de masas se transformara en una revolución social efectiva” (Magrini, 2019:210).

Sin embargo, y a pesar de los interesantes debates en torno a estas definiciones, los términos *caudillo* y *caudillismo* siguen asociados a fenómenos “naturalmente” latinoamericanos: producto de sociedades arraigadas a costumbres “caciquiles”, de naturaleza agraria y “premoderna”, y cuya historia política ha sido determinada por la colonización y el posterior proceso de independencia⁴¹. Aunque pueda complejizarse, la generalización y por supuesto la utilización política e ideológica de este concepto, sigue sosteniendo un entramado reduccionista y que subestima la capacidad política de los sectores populares para construir proyectos políticos propios, que de ninguna manera niegan la aparición y el desarrollo de líderes que conduzcan ciertos procesos históricos transformadores.

⁴¹ Cfr. Francisco Entrena Durán (1995) *México: del caudillismo al populismo estructural*, Sevilla: CSIC.

Luego de este paréntesis, retomemos la lectura del Manifiesto y su postura justamente en relación al proyecto político del zapatismo y a la etapa en la que éste se puso en marcha en Morelos:

La inutilidad del Plan de Ayala y la inconsciencia de sus sostenedores, quedó palpablemente demostrada en la época en que se dejó el zapatismo el dominio absoluto de estas regiones, sin que se viera ni la mitad de un paso en materia de reformas agrarias (El Universal, 17 de abril de 1919).

En ese sentido, Pablo González asocia la idea de Zapata como “caudillo” que se “hundió” por la “inutilidad” del proyecto político y de sus seguidores, y para redondear la idea le agrega que todo esto se debe a “la inferioridad mental...propia de su tierra natal”.⁴²

Las aseveraciones de González -que no son sólo las palabras del Jefe de Operaciones Militares, sino que es el mensaje del Estado nacional que se erigía sobre el fundamento político de la nueva Constitución- dan cuenta del bagaje argumental que sostuvo simbólicamente y públicamente la guerra que contra la población civil de gran parte del territorio mexicano:

La justicia se impuso, y el trágico Atila suriano el más genuino portaestandarte de la destrucción nacional y ciega cayó para no levantarse más, como tenía que caer por el ineludible imperio de la ley biológica que condena a los *acres inferiores y deformes y que hará siempre triunfar a la civilización sobre la barbarie, a la cultura sobre el salvajismo, a la humanidad sobre la bestialidad* (Ibídem, *las cursivas son mías*).

Estas construcciones significativas son la continuación, la síntesis semántica de la propaganda política racista sostenida durante los años de genocidio zapatista, enunciados en los apartados anteriores. La necesidad de un discurso común-dominante fue fundamental en esta etapa de la historia: luego de una masacre como aquella, se torna necesaria la construcción de consensos que absorban –y nulifiquen– el conflicto. En síntesis: las posibilidades de otra revolución. En este sentido, el elemento simbólico y discursivo -subjetivo finalmente- se vuelve fundamental a la hora de construir hegemonía y también, por qué no, disputarla.

⁴² La cita completa: “pasó como en inconsciente por ese momento de oro de su vida miserable y vulgar y por su cretinismo congénito, por su absoluta inferioridad mental, pudiendo ser un apóstol, un redentor, un héroe, que simplemente un bandolero, un criminal, un azote maldito de su propia tierra natal y de los mismos infelices que alguna vez pusieron en él sus esperanzas.” (Idem)

En el *Facundo* (1845) Domingo F. Sarmiento durante el exilio chileno desarrolla lo que según él es el problema político y social fundamental del territorio argentino –y que visto desde una óptica propia de la modernidad occidental puede extenderse a lo que hoy nombramos “latinoamericano”: el caudillo y su salvajismo cultural, producto de la geografía, la ignorancia y la falta de civilidad (propia de occidente). El “gaucho”, la población rural del interior del país, era la expresión más cabal de la barbarie que asediaba el desarrollo político de la nación argentina “en ciernes”. Ochenta años después, y en medio de la consolidación estatal posrevolucionaria José Vasconcelos trasciende el debate, no en torno a la dicotomía de civilización o barbarie, sino en relación al sujeto nacional capaz de alimentar la nueva civilización. En *La Raza Cósmica* (1925) el mestizo (regido por el progreso hispano y la originalidad - “contemplación”, según sus palabras- indígena, fundamentalmente) sería en este caso la respuesta al desarrollo y el progreso de la cultura política mexicana; la raza cósmica, superior. Más adelante apuntaremos las declaraciones que en torno a la “bestialidad” de los campesinos hizo Vasconcelos estando a cargo de la Secretaría de Instrucción Pública, pero no es casualidad que ambos intelectuales y políticos sean considerados hasta hoy en día apóstoles de la educación.

En *Los hijos de Facundo* (2014) Ariel de la Fuente propone un análisis profundo de quiénes eran los sujetos sociales que participaron de las rebeliones populares del interior del país hacia mediados del siglo XIX en Argentina. Su objetivo: revisar los problemas de la definición de caudillismo en relación a la anulación de los “gauchos” y los sectores populares como sujetos políticos. Estos debates que parecieran alejados en tiempo y espacio de lo aquí trabajado, nos ayuda a complejizar los tópicos principales de ciertos discursos que siguen vigentes al día de hoy y que arrastran sentidos comunes que reproducen los mismos problemas: la subestimación del poder popular, el reduccionismo político-esencialista del mundo rural e indígena, la ignorancia de los proyectos políticos originarios y la necesidad de un hombre que conduzca a las “masas en disponibilidad” (un término que alude al análisis sobre los totalitarismos y la conformación del peronismo en Argentina -expuesto en primer instancia por Gino Germani entre 1960 y 1970-, pero que puede extenderse a la comprensión de las caracterizaciones aquí presentes).

Lucino Luna, el cronista de Aneneuilco y ex director del Museo Casa Emiliano Zapata, al mencionar la participación que Emiliano Zapata tenía en las tradiciones de su pueblo respondió a los sentidos

dominantes decimonónicos que aún perviven en el presente. La subestimación acerca del proyecto político del zapatismo sigue vivo y estos personajes locales -aún con las contradicciones propias- siguen denunciando aquellos olvidos:

Emiliano Zapata se va hasta atrás, a sus orígenes, y entiendo por qué va a haber una lucha armada. Y va a ser criticado, por ejemplo, por el “señor” Vasconcelos. Lo critica como el hombre inculto. Y no sólo Vasconcelos, otros también. Pero qué equivocados que están porque no vinieron a Anenecuilco a caminar por sus calles, ni a preguntar qué hacía este hombre en su infancia. Simplemente se van por lo académico y a Emiliano lo colocan como el hombre cerrado. Él sabía sus raíces, las razones y lo que nuestros antepasados habían querido lograr. Es mi forma de ver la historia de Anenecuilco. Yo reconozco las críticas que me hacen, porque no soy historiador. Pero yo aquí nací, yo sí platiqué con la gente, yo sí conozco los lugares de mi pueblo (Entrevista a Lucino Luna, abril de 2019).



Fragmento del Mural Principal del Museo Casa Zapata.

Foto: Elir Negri Lavín



Obra del artista De Antuño (2010) presente en la colección permanente del Museo Casa Zapata.
Foto propia.



Detalle Obra del artista De Antuño (2010) presente en la colección permanente del Museo Casa Zapata.
Foto propia.

Ver más información en la nota al pie⁴³

⁴³ Lucino Luna contó la importancia de estas obras en las que se retrata el testimonio de un zapatista del pueblo de Anenecuilco. Ahí quedaron plasmadas varios temas importantes como la participación de la mujer en la revolución: “Mira, en ese óleo que tengo atrás te muestra un solar que se le llamó la cofradía y es donde Zapata hacía su gala de toros...pero mira, lo bien es que si eres observadora a lo mejor no te has fijado es que hay unas mujeres echando *manganas*. Aquí está

El contenido del Manifiesto de Pablo González –que, nuevamente, no es una simple declaración mediática– refleja la mirada antipopular profundamente arraigada en la oligarquía dominante latinoamericana. Analizar las implicaciones políticas de los significados de aquel Manifiesto en la construcción del sentido dominante ayuda inclusive a pensar las consecuencias de seguir nombrando a Emiliano Zapata como “caudillo” y también las resignificaciones sociales que se fueron construyendo:

Pudo el zapatismo, por su propio provecho, ya que no por espíritu de civilización y de buen gobierno, estimar las tierras, explotar los ingenios, fomentar el trabajo que produjera para todos elementos de vida, realizar la división de la propiedad como benéfica medida económica y punto de su bandera agraria, mantener limpias y habitables las ciudades y aldeas...no lo hizo ¿por qué? Porque en el caudillo de esa facción salvaje no había ninguna cualidad de gobierno; ni inteligencia para comprender, ni habilidad para organizar, ni carácter para imponer una acción definida y homogénea a sus hordas indisciplinadas y brutales (El Universal, 17 de abril de 1919).

El desconocimiento público en torno a las tareas de gobierno (“ninguna cualidad de gobierno”), de creación de escuelas (“ni inteligencia para comprender”) y de administración económica (“ni habilidad para organizar”) que el zapatismo generó durante los años de resistencia, junto al silencio que primó en relación al exterminio que sobre territorio suriano se desarrolló a través -principalmente- de las dos invasiones del carrancismo, son los pilares argumentales del exterminio que sobre la resistencia popular

la importancia de lo que decía, es necesaria la intervención de los cronistas de cada lugar. Esto me lo platicó un anciano y a mí me sirvió mucho, me decía: “no mira, no crees que no más estaban los hombres le aventaban la mangana al toro, también las mujeres. Como Julia Vázquez Mejía, Fortunata Salazar López” y me decía – se llama Don Venicio Muñoz Quintero. Cuando yo le traje al pintor y nos fuimos al lugar de los hechos y el anciano le iba contando al pintor y él iba haciendo los bosquejos y lo hizo perfecto. Entonces, estás viendo debajo de un arbolote gigantesco a unos músicos de ahí de Anenecuilco y existe el documento fechado como de ahí por 1910 donde Zapata ya les compró a los músicos de Anenecuilco el saxofón, la trompeta, la tambora, en fin. Y por eso está representado ahí. Va un señor por ahí caminando y lleva a su esposa Doña Liboria Sánchez Pineda. Ella fue una anciana que yo conocí todavía fuerte. Era wera, de ojos azules y cuando yo les preguntaba a los ancianos “oiga, doña Liboria debe haber sido una mujer muy guapa” “guapísima -decían-, pero qué crees? Su esposo que fue Pablo Gómez sí le decía a doña Liboria: mujer, ya me voy al combate,y Liboria decía: no, yo me voy contigo. Y se lleva el 3030 y se iba. Tuve la fortuna de hablar con su hija y me dio unos datos asombrosos de esta mujer amazona. Que en el óleo se ve a Doña Liboria con las carrilleras atravesadas. No es ficción. Es verídico. Ven a un señor con agua bajando al apantle y ese señor fue Santiago Medina, en fin. Todo lo mostrado ahí está avalado y el anciano Venicio fue el que dio el testimonio”. (Entrevista a Lucino Luna, Anenecuilco, abril 2019).

se llevó adelante. El asesinato de Emiliano Zapata (a través de una clara estrategia de contrainsurgencia y de “poca destreza militar” diría Pineda) debía transformarse en un triunfo de la civilización (“carácter para imponer una acción definida y homogénea a sus hordas indisciplinadas y brutales”), aunque los métodos demostraran todo lo contrario.

Como veremos a continuación, muchas de estas premisas discursivas debieron transformarse rápidamente durante la década siguiente. El presagio de González (“MUERTO ZAPATA, ninguna idea precisa y alta puede subsistir con su memoria”) no se cumplió, y la resistencia popular aunque mermada, se sostuvo (a pesar de que la avanzada carrancista continuó, tal y como lo enunciaba el Jefe de Operaciones: “rehusando todo apoyo a las gavillas que han quedado dispersas y desorientadas con la muerte del cabecilla, y contra las cuales ya se emprende una enérgica batida, sin descanso ni cuartel”).

Pineda analizó a profundidad esta estrategia de individualización de la lucha: “reducir la imagen social del campesino para tratar de identificar la muerte del jefe revolucionario con la muerte de todo el movimiento revolucionario: Zapata muerto, el zapatismo ha muerto” (Pineda Gómez, 2019, entrevista propia). La operación individualizante es la expresión simbólica del exterminio a los guerrilleros del Ejército Libertador del Sur y la población civil que sostuvo la revolución: se aniquila -en los hechos y en el relato posterior- la colectividad y el proyecto. A su vez, fue un mecanismo (el de individualizar y nombrar caudillos) para la cooptación posterior y para sellar un relato dominante que subestima el poder de la organización popular, sus alcances geográficos y políticos, la fortaleza ideológica de una forma de construcción política colectiva (Ejército Libertador del Sur + Bola suriana, como analizará Pineda en el primer tomo de su tetralogía) y la vigencia actual del término zapatista para los pueblos que se consideran herederos de aquella tradición (que, como hemos visto, no hace únicamente alusión a un período histórico sino también a una identidad atemporal).

En julio de 2019 entrevistamos a Osbelia Quiróz, maestra jubilada, miembro del Congreso Nacional Indígena y referente del movimiento en defensa del territorio en Tepoztlán, Morelos. Allí hizo propio el término “caudillo” para referirse a Emiliano Zapata:

Sobre todo ahorita que se están recordando los cien años del asesinato de nuestro “gran caudillo mexicano”, y sobre todo morelense. Nosotros luchamos con la bandera de Emiliano Zapata porque los ideales que siempre defendió son los que a nosotros nos alienta (las comillas son mías).

La idea de *Gran Caudillo* puede interpretarse como una mera repetición del discurso dominante - inconsciente, como la esencia del sentido común-, así como también de enaltecimiento de la figura de Zapata como *nuestro caudillo* “morelense”. Una apropiación del discurso dominante que en ocasiones puede ser herramienta de orgullo y de “bandera” que alienta a la lucha. De alguna forma, y como hemos visto anteriormente, también es importante tomar en cuenta estos significados como parte de los núcleos de buen sentido que pueden existir de manera subrepticia dentro del sentido común.

Por momentos la exaltación de Zapata como Gran Caudillo infla el pecho de quienes se consideran sus herederos y hacen de su recuerdo un instrumento de lucha. Por momentos la identificación popular se expresa en *lo común* de Emiliano. En Tlaltizapán de Zapata, municipio de Morelos, entrevisté en distintas oportunidades (entre febrero y abril del 2019) a habitantes del lugar, profesores y guardianes de la memoria zapatista. El sentido de “hombre común” aparecía en reiteradas oportunidades, posicionándose en contra del discurso oficial:

Lo que a mí me gusta mucho destacar es una parte más humana del General Zapata que es cuando él estuvo desde acá dirigiendo. Zapata como hombre, como ser humano, porque cuando nosotros nos adentramos a estudiar a Emiliano Zapata nos vamos a encontrar con un Zapata totalmente desconocido por la historia oficial. Un Emiliano Zapata totalmente ordinario, con sus errores y virtudes, como cualquier ser humano, pero sobre todo como una persona cuyos actos lo ubican como un verdadero personaje de la revolución (Uriel Nava, febrero de 2019).

Así lo describe desde un inicio Uriel Nava González, originario de Tlaltizapán, licenciado y profesor de historia en la Telesecundaria "Gral. José Rodríguez" (San Pablo Hidalgo). En Anenecuilco la mirada es muy similar:

Y yo antes que ver a Emiliano Zapata en los grandes combates yo lo veo caminando por las calles de Anenecuilco, lo veo bañándose en el río y lo veo como un ciudadano no común, un ciudadano interesado en la problemática social que ya se vivía (Entrevista a Lucino Luna, abril de 2019).

Podría parecer a simple vista que hay una lucha intrínseca entre la idea de Zapata-caudillo (construida por el discurso dominante) con la de Zapata-hombre común. Sin embargo, es importante notar cómo en el discurso popular -incluso dentro de espacios de resistencia local- el término puede abrir una gama amplia de significaciones y revalorizaciones. Como ya mencionamos: entendiendo que la memoria no

funciona a través de una temporalidad lineal, sino que expresa la condensación en el presente del peso del pasado, reducirlo a un ser común también te reduce la complejidad del ser. El símbolo también depende del momento y del sujeto que lo enuncia. Zapata como *Gran Caudillo* puede ocultar -como ya lo hemos visto a lo largo de este apartado- la participación popular y el proyecto político, y la “entronización” del personaje puede llevar a su enajenación y por ende al alejamiento del líder de su propia realidad:

Y bueno, la lucha siguió con Emiliano Zapata y a él le ofrecieron haciendas, casas, ganado, tierras para que desistiera, y él a ningún precio se vendió. Era el incorruptible Emiliano Zapata. Sobrevivió a varios presidentes: Porfirio Díaz, León de la Barra, Huerta y Carranza quien ordenó su ejecución. Lo único que quería Emiliano Zapata era recuperar las tierras, no para él, sino para su pueblo. (...)

Pero gracias a que perdió la vida el gobierno reconsideró y a partir de 1920 como se empezaron a hacer los trámites para entregarles las tierras a los campesinos. Una vez que fue también asesinado Carranza. Entonces la gente de aquí de Anenecuilco recibió su dotación de ejidos a partir de 1922 y después en 1935 (Entrevista a Amadeo Guevara Franco, mayo de 2019).

Amadeo Guevara Franco, cronista del municipio de Ayala y nieto de “Chico” Franco, es el protagonista de estas palabras. Su testimonio nos ayuda a destejer el hilo que une aquella “terrenalización” de la figura de Zapata, con la lucha exclusiva por la tierra y hasta la asimilación de su muerte como un hecho triunfante para el proyecto revolucionario: “lo único que quería Zapata era recuperar las tierras” y “gracias a que perdió la vida ... la gente de aquí de Anenecuilco recibió su dotación de ejidos”.

El historiador local Ehécatl Dante Aguilar Domínguez nos había advertido acerca de las diferencias en cuanto a la mirada romántica sobre el pasado zapatista:

Emiliano Zapata fue hombre de su tiempo y de sus circunstancias, y él fue producto de una sociedad que estaba defendiendo sus territorios y defendía sus recursos naturales desde cuatro siglos antes (Entrevista a Dante Aguilar Domínguez, febrero de 2019).

Aquí aparece un relato crítico más centrado en explicaciones estructurales sobre el pasado revolucionario y contrapuesto a la mirada tradicional acerca de que la tierra era la única demanda. Una “visión romántica del zapatismo” dice Dante que fabrica una visión política de los campesinos como “incapaces de pensar una modernidad distinta a la modernidad económica de las haciendas azucareras y la economía de mercado”. Según lo dicho por Dante la lucha de Zapata y los suyos debería

reconocerse como una lucha humanista, porque la idea de defensa de la tierra excede los límites económicos, “neoliberales” según sus palabras. E incorpora una noción fundamental: los campesinos que se fueron a la revolución lo hicieron defendiendo “otra modernidad”, una alternativa a la modernidad capitalista. A su vez, complejiza la mirada agregando un componente esencial para la presente investigación: el papel del relato oficial del pasado en el proceso de construcción hegemónica del Estado. Por último, reconoce que la intelectualidad orgánica e inclusive la historiografía que intenta ser crítica puede caer en la reproducción de dicha mirada oficial:

Creo que debemos insistir en que esa visión romanticista o predeterminada de establecer que los zapatistas fueron incapaces de concebir una revolución social más allá de los límites de Morelos obedece a una intención de quienes han revisado la historia, de los propios historiadores. A veces no hemos logrado entender que el zapatismo era un programa de amplia transformación social, de idea comunitaria. Porque de repente los historiadores obedecemos a manías o fobias de ciertos autores con mucho peso. No somos capaces de voltear a ver otros procesos tan complejos como lo fue el zapatismo. (Idem)

Todos estos fragmentos de entrevistas exponen las complejidades propias del relato del pasado: un tanto teñido por el mito del origen (Anenecuilco y los títulos primordiales, etc); otro poco por la romántica y moralizante visión de la comunidad incorruptible; y algo de una mirada local poco enraizada con la idea de nación. En cada uno hay un matiz particular y un acento propio -dependiente de la identidad subjetiva, intelectual o política- en relación a las causas de la revolución, su proyecto y sus protagonistas, y la manera en que se ha construido la historia. Es claro que el mensaje no es unívoco y que, como hemos mencionado anteriormente, la multiplicidad y contradicción puede también responder a estrategias discursivas que responden a distintos momentos y sujetos enunciadore.



Monumento al “Señor del Pueblo”. Mausoleo de Emiliano Zapata.
Cuautla, marzo de 2019.
Foto: Elir Negri Lavín



Monumento a Emiliano Zapata en la explanada principal de la Ex Hacienda de Chinameca.
Inaugurada durante el gobierno de López Portillo (1976-1982) y bañada en bronce recientemente.
Chinameca, marzo de 2019.
Foto propia

Volvamos al período histórico correspondiente: Thomas Benjamin, como otros autores referentes del tema (Gilly, Pineda, Rueda), coinciden en ubicar a la década de 1920 como la época de institucionalización revolucionaria, cuyo objetivo se centró en consagrar -con muchas dificultades- la *familia revolucionaria* hasta crear el Partido que la contuviera. En ese sentido, *La Revolución* se convertiría en una especie de religión civil de la patria mexicana (algo similar a lo ocurrido durante la III República francesa). Durante esa década hay un esfuerzo mayor por construir la memoria nacional (en ese sentido los festejos en 1921 por el centenario de la Independencia son importantes) a partir de ciertos elementos del discurso dominante: por un lado la idea de que la revolución triunfó y se transformó en gobierno; por el otro, la construcción genealógica de *la familia revolucionaria*: Madero como apóstol; Obregón como heredero; Carranza como gran estatista-constitucionalista; Zapata como caudillo del agrarismo -aunque su condición indómita provocó la versatilidad de estrategias que daremos cuenta a continuación-.

Luego del triunfo del “grupo Sonora” tras la caída de Carranza, y la incorporación de los zapatistas locales al entramado gobernante (se destacan Antonio Díaz Soto y Gama, Gildardo Magaña, Genovevo de la O), se dio lugar a un preciso proceso de absorción de Zapata con el objetivo de lograr aquella unificación revolucionaria y transformar las exigencias de los rebeldes en un *proyecto revolucionario nacional*. Según Bartra (2019 [1985]) -lo retomaremos más adelante- la derrota del campesinado revolucionario y la apropiación estatal de algunas de sus demandas, mermaron la lucha y cambiaron las reglas, aunque no la cancelaron. En relación al reparto agrario, Bartra advierte

Sin modificar drásticamente la tenencia de la tierra, el Estado se legitima ante el campesino, adquiere una base social popular y coloca una espada de Damocles sobre los terratenientes con veleidades restauradoras.

Desde este momento el campesino adquirió un rasgo definitorio: su parcela era “prestada”, una concesión estatal y además precaria. (...) Como la Corona durante la Colonia, el moderno estado mexicano era el gran contenedor de tierras, pero con un poder mil veces más eficaz (Bartra, 2019: 31)

En Morelos algunos ex zapatistas se habían hecho cargo del gobierno (José Parres, como gobernador, y Genovevo de la O, como jefe de operaciones militares) y de la institucionalización de la restitución agraria. En ese contexto el 10 de abril de 1921 se hizo allí el primer acto en conmemoración al asesinato de Zapata y entre tantos otros funcionarios del gobierno central, la corona que enviara José Vasconcelos (quien desistió de asistir a la invitación) generó intrigas y recelos. Sin embargo, el rector de la

Universidad Nacional se encargó de aclarar que sólo envió “una corona a un muerto” (Pineda Gómez, 2010). Aquel acto contradictorio insinuaba los manejos que desde el Estado se harían para incorporar la figura de Zapata al panteón nacional, aunque negando la actualidad de su lucha y las propias impresiones que desde el poder pervivían: “muerto Zapata, que era la lacra del zapatismo, habían quedado en pie sus mejores auxiliares, los cultos” (Pineda, *ibídem*). Vasconcelos expresaba directamente su odio racista, refiriéndose al Ejército Libertador y a Zapata como bárbaros e incultos, “una tribu incapaz de tener nunca un plan revolucionario” (Pineda Gómez, 2010). Así funcionaban los dispositivos del poder que se apropiaban de la figura de un líder creando una parafernalia propia del circo dominante a la par que negaban la capacidad organizativa de los pueblos que se alzaron durante la revolución apelando a juicios colonialistas propios del sector social representado.

Ya con Álvaro Obregón a cargo del Ejecutivo, el 10 de abril de 1922, “el cabecilla muerto” de Zapata se convertía en símbolo de la Revolución hecha Estado: luchador incorruptible, con un peso moral incuestionable, y cuyas demandas eran profundamente radicales -tan profundas que podían confundirse o entenderse como utópicas o inalcanzables-. Esto permitió la argumentación lógica de la entrada de la base campesina al aparato del Estado y en los hechos la incorporación de muchos líderes del Ejército Libertador del Sur al gobierno de turno como se mencionó anteriormente. Es el mismo Antonio Díaz Soto y Gama, referente fundamental del movimiento zapatista, quien elogia a Obregón como ejecutor de las ideas de Zapata.

Aquel 10 de abril de 1922, la ceremonia realizada en Tlaltizapán fue también territorio de campaña electoral. Por un lado, el entonces Secretario de Guerra y enemigo militar del Ejército Libertador, Plutarco Elías Calles, envió una sección de artillería. Por el otro, Vasconcelos mandó en su representación una comisión que colocó “ofrendas florales en la tumba de los agraristas”. Ambos personajes aspiraban a la presidencia y utilizaron esta fecha como escenario de disputa simbólica y política (Pineda Gómez, 2009). Ahora sí la imagen de Zapata comenzaría su carrera política por la silla presidencial.

En todo este clima de construcción hegemónica en la que el Estado que se erige sobre las ruinas de la revolución, “el problema agrario” aparece en primer plano ¿Qué hacer con las demandas latentes del

pueblo campesino que ahora se lo hace aparentar como protagonista del nuevo gobierno? Pensarlo como “problema” demuestra la fórmula en la que se fue reduciendo la insurrección zapatista a una demanda sectorial, a su vez que le élite dominante fue combinándola con las intenciones burguesas de promover el desarrollo técnico e industrial del campo mexicano. Y este mecanismo retórico que sirve de consenso para contentar -aunque sea de manera momentánea- a unos y a otros, se expresa directamente en varios discursos que el propio Obregón ofrece a los legisladores que están debatiendo al respecto:

Si ahorita damos a un trabajador del campo cuatro o cinco hectáreas de terreno para que satisfaga sus necesidades, él se dedicará a cultivarlas indudablemente, él encontrará un bienestar porque recogerá el total de su trabajo; pero si logramos educar a sus hijos como es nuestro anhelo, pasará una generación, y cuando *aquel hombre de campo desaparezca* les avisarán a sus hijos que ha muerto su padre y que ha dejado cinco hectáreas de terreno.

Si ellos han logrado obtener una educación mediana, ninguno pensará en abandonar los centros donde desarrolle su inteligencia y su acción para volver al antiguo hogar a dedicarse a cultivar las cinco hectáreas de terreno que cultivaron sus antepasados, porque aquello les producía mucho menos que lo que produce una vida de actividad y de inteligencia a un hombre medianamente culto en cualesquiera otros centros (Obregón, Cámara de Diputados, 27 de octubre 1920, *las cursivas son mías*).

Sea como sea, el objetivo finalmente sería la necesaria extinción del campesinado para la introducción de una propiedad privada que tecnifique el campo y aumente la productividad. Reducir la revolución zapatista a un “problema agrario” cuya resolución sería dar por acabado no sólo un método de producción sino a los sujetos -campesino indígena- que habitan ese territorio, da cuenta de los objetivos sinceros y profundos de la clase dominante de entonces. Y no se acaba sólo aquí, negar la identidad campesina y por ende la tradicional cultura del maíz, es al fin de cuentas negar la propia forma de identidad nacional y popular propia de estos territorios (León-Portilla, 2006; Villoro, 1949-2010; Warman, 1988; Bonfil, 2005).

Sumado a todo esto en esta Ley Agraria de Obregón aparece un elemento interesante y sobre el que algunos autores han trabajado: la “no retroactividad”. Repasar su análisis sirve para comprender cómo se pusieron en práctica, cómo afectaron materialmente a la nueva estructura económica que se iba gestando y cuáles fueron los verdaderos intereses del grupo dominante que construyó las bases del Estado mexicano. Por un lado, se aseguraba la usurpación colonial ya que negaba la justicia de restituir las tierras a sus legítimos dueños. Por el otro, dejó vía libre de “interpretación” a la burocracia estatal

a la hora de discriminar los latifundios. En el reglamento de la Ley Agraria el régimen estableció quiénes eran los terratenientes que estaban a resguardo de la afectación: los que tuvieran hasta 150 hectáreas de riego, 250 hectáreas de temporal o 500 hectáreas de temporal con precipitación pluvial “irregular” o “no abundante”, por ejemplo (Pineda Gómez, 2009). Cómo se decidía la irregularidad o la escasez pluvial era proporcional a los intereses que uno u otro funcionario tuviera en relación al terrateniente correspondiente. Del mismo modo, muchos latifundios incluso fueron registrados bajo el nombre de varios familiares y prestanombres. Tal y como menciona Bartra (2019 [1985]) para el “grupo de Sonora” la reforma agraria es más una estrategia de pacificación que un proyecto de desarrollo agrícola. Parcialmente oculto, el objetivo es dinamizar la hacienda, no sustituirla. Con todo esto Obregón parecía “ignorar” por completo la experiencia zapatista en cuanto a la revolución agraria, construyendo un agrarismo “complicado, vertical, que aseguraba la dependencia campesina del Estado”. Plutarco Elías Calles materializó formalmente esta dependencia (Padilla, 2015: 66).

Existe además otro elemento que subyace a la naturaleza de la “no retroactividad” de la ley, y tiene especial vinculación con los intereses norteamericanos sobre el subsuelo mexicano, especialmente sobre el petróleo. Alberto J. Pani, quien era secretario de Relaciones Exteriores en 1921, pidió en un memorándum a la Casa Blanca el reconocimiento del gobierno de Obregón. A través de éste argumentaba que se había logrado la pacificación, que estaba vigente el plazo para los reclamos extranjeros por daños de la revolución y que la puesta en marcha del Artículo 27 no produciría “efectos confiscatorios ni retroactivos” (Taracena, 1992: 333-336).

Con este antecedente se entienden mejor los Acuerdos de Bucareli de 1923 y la “absoluta pacificación” tras la emboscada y el asesinato de Pancho Villa. El gobierno de Obregón, reconocido por Estados Unidos poco tiempo después, aceptó conceder derechos de explotación a compañías extranjeras con tan sólo poseer títulos sobre la superficie y con un margen amplio de interpretación.

La idea de reducir las demandas revolucionarias de las masas campesinas y explotadas a un tema de tierras y subsistencia, buscaba alejar la cuestión de la soberanía nacional contra el imperialismo como banderas de lucha de los mismos sectores populares. Por otro lado, constituirlo como “problema” alimentaba el conflicto y la constante demanda por la completa resolución, cuestión que tuvo un

abierto desenlace durante la década de 1930 hasta la llegada de Lázaro Cárdenas. El zapatismo -aún con su faceta oficialista- seguía siendo una piedra en el zapato, un verdadero problema para la dominación: su proyecto político continuaba vigente en los sectores populares.

Las afirmaciones contundentes que John Womack desarrolla en torno al Estado que va consolidándose con la llegada de “los sonorenses” provoca pensar la continuidad de los silencios y el peso de los conceptos (“caudillismo”, “agrarismo”) que habita incluso dentro de la intelectualidad revisionista:

En una rápida rebelión de la primavera de ese año, los nuevos dirigentes de México afirmaron su poder y derrocaron a Carranza. Y entonces apareció el héroe popular, recio, astuto, más entrado en carnes que cuando andaba en campaña, pero tan despierto como siempre, elegante ahora en un traje de tres piezas y un reloj de bolsillo (...) Cuando Obregón llegó a la presidencia, la revolución mexicana volvió a tomar su verdadera dirección (Womack, 2011 [1969]: 327).

Más allá de lo específico de la retórica del autor, llama la atención la determinación de alguna de estas afirmaciones que confunden al lector: ¿Cuál sería en este caso la “verdadera dirección” de la revolución? ¿Es cierto que debió aparecer un “héroe” -como si fuese una condición teleológica- para que se retomara algún camino? En fin, contrastar las aseveraciones del propio “héroe popular” en relación a sus apuestas políticas y proyectos sociales durante su mandato presidencial, con las determinaciones historiográficas contemporáneas ayudan en cierta medida a enmarcar los sentidos comunes de ayer y de hoy.

Con toda esta reformulación auestas, el arte -como medio de comunicación masiva- y la instrucción pública fueron esenciales en esta nueva cruzada estatal por incorporar el zapatismo a la *familia revolucionaria*, homogeneizando y edulcorando el propio significado de revolución. En noviembre de 1923, en lo que comenzaban a ser los murales de la Secretaría de Educación Pública, Diego Rivera pintó el primer Zapata de la historia, *un mártir que entregó su vida por la Revolución*. Lo representaría más de 50 veces en pinturas y grabados. Su figura le permitió dar sentido a un programa artístico “comunista” –en ciertos momentos regido incluso por el Partido Comunista– basado en la idea de la unión del proletariado y el campesinado.

A partir de 1924 las representaciones zapatistas comenzaron a ganar mayor relevancia. A esto contribuyó que Plutarco Elías Calles visitara la tumba del caudillo en Cuautla durante su campaña

presidencial (desde entonces, todo presidente de México participa en el aniversario luctuoso de Zapata al menos una vez durante su mandato). Entonces aquel 10 de abril de 1924, el ya electo presidente Calles conmemoró al líder morelense con el siguiente discurso: “Y ahora una vez más es necesario que sepa la reacción mexicana y la reacción extranjera que yo estaré siempre con los principios más avanzados de la humanidad. Que sepa una vez más que ese programa revolucionario de Zapata, ese programa agrarista es mío” (El Nacional, 11/04/1921). Fueron Diego Rivera y Víctor Raúl Haya de la Torre quienes llevaron a Cuautla un arreglo floral en nombre de José Vasconcelos.

Siguiendo la tónica de distintas interpretaciones (Gilly, 1974; Padilla, 2015) Elías Calles retomó el proyecto de desarrollo capitalista (en algunos sentidos similar al promovido por Porfirio Díaz durante su régimen) separándolo de las demandas revolucionarias. Además de la burocratización y la integración del movimiento obrero y campesino al aparato estatal, sentenció finalizado el reparto y fue moldeándolo a imagen y semejanza de una anhelada pequeña burguesía agraria. El nuevo mandatario, a diferencia de Obregón –quien contaba con una legitimidad poco cuestionada, en lo general– necesitó crear su propio marco de consenso. Recordemos que Calles fue gobernador de Sonora –nombrado directamente por Venustiano Carranza– desde 1915 a 1919, momento en el cual pasa a formar parte del gabinete del gobierno federal. Luego de pasarse a las filas de Obregón, fue nombrado Secretario de Guerra y de Marina con Adolfo de la Huerta. Su férrea enemistad y combate a los rebeldes que siguieron a Pancho Villa, lo marcaron como un referente de la oligarquía y un obstinado represor. De ahí que debió encontrar las rendijas para la traza directa y sin escalas entre el programa zapatista y su gestión gubernamental. Era su forma de redimir, aunque de manera simbólica, su pasado contrarrevolucionario. A su vez, el panteón de héroes se había ampliado, ya cabían en él desde Ricardo Flores Magón -ya fallecido en la cárcel norteamericana- hasta Carranza, incluyendo por supuesto a Zapata y Madero. Es en ese mismo contexto que obregonistas y carrancistas se unirán en pos de construir una mirada homogénea del pasado rebelde. La revolución se había hecho rito, celebración y monumentos; *se había hecho tradición*:

Esta transformación en héroe patrio no puede entenderse sin el papel crucial que artistas y escritores tuvieron en conformar a Zapata como mártir agrario, símbolo de demandas populares y emblema del mestizaje y la cultura india. En su nombre se gestaron murales, poemas, carteles y libros de texto que fungieron como imágenes oficiales y propaganda política a través de la cual se administró el orden social hasta 1940. Como icono de “mexicanidad” e ideales revolucionarios, el zapatismo fue también

un tema muy socorrido en las obras de arte destinadas al mercado internacional (Exposición “Zapata después de Zapata”, 2020).

Como ya mencionábamos, el papel del muralismo como dispositivo de poder, instructor y también puente dialéctico entre la memoria popular y la historia oficial fue aún más clave en este período, y a su vez expresó las contradicciones que habitan en los instrumentos ideológicos dominantes. En palabras de Thomas Benjamin “el muralismo es la expresión del idealismo filosófico de Vasconcelos”. Hay, en esto, una cierta correspondencia entre la representación mítica de *La Historia de México* y la representación genealógica de sí mismo: un esfuerzo fantástico por poner en armonía los elementos antagónicos. Y ésta también era la tarea que realizaba el Estado, precisamente, después de la Revolución. Es posible considerar que allí —en la neutralización, no en la revolución— radica el éxito del pintor y del régimen, así como las razones de su acoplamiento ideológico.

Por ejemplo, en los murales de Diego Rivera en el Palacio Nacional (*Epopéya del pueblo mexicano*, 1935), se logra ver que en los momentos de mayor conflictividad social como la Independencia, la Guerra de Reformas y la Revolución de la década de 1910 sus protagonistas conviven sin ninguna enemistad: entonces aparecen de manera armoniosa en una misma hilera Díaz, Madero, Huerta, Carranza y Villa. Obregón y Calles ostentan la bandera mexicana como legado de la Revolución. El rostro de Zapata aparece por encima de todos, reproduciendo el mito de los caudillos y los héroes-mártires de la Revolución. Con la “rostridad” (un concepto deleuzeano⁴⁴) hay un enmascaramiento del Estado. Ese mural, más que realzar el rostro de una persona (Zapata), asegura la pertenencia de una

⁴⁴ “La postura crítica plantea la noción de rostro como un sistema que integra dos regímenes de signos: uno denominado como pared blanca que alude a una superficie limpia (significancia), y otro llamado agujero negro, haciendo alusión al esquema en que se delinear los ojos, la boca y la nariz (subjetivación). Deleuze y Guattari analizan, en este punto, lo que ellos llamaron, el régimen de rostridad: “El rostro no es una envoltura exterior al que habla, piensa o percibe . . . Los rostros no son, en principio, individuales, defienden zonas de frecuencia o de probabilidad, delimitan un campo que neutraliza de antemano las expresiones y conexiones rebeldes a las significaciones dominantes” (Mil mesetas 173-174). Es en este régimen de signos pared blanca/agujero negro donde se construye el sistema-rostro. Es desde ahí que el rostro comienza a dibujarse articulando, de modo preciso, lo significativo con la subjetividad. (...) La apuesta teórica del rostro se vuelve eminentemente política, pues, ¿será el rostro como régimen de signos una política que pretende delinear, uniformar y tecnocratizar el funcionamiento societal? ¿No se juega también en el rostro un registro de ordenación de lo sensible según los ejes dominantes? Es el rostro quien tiene un impacto social y político, ya lo decía en una entrevista del año ochenta, a propósito de la publicación de *Mille Plateaux*: “Pensamos que el rostro es un producto, y que no todas las sociedades lo producen, sino solo aquellas que lo necesitan. ¿Por qué y en qué casos?” (Conversaciones 44). Esto lo encontramos en la meseta “Año 0-Rostridad”, donde se cimienta el sistema-rostro, es decir la aparición del hombre occidental, como irrupción y producción del rostro-Cristo” en Castro Serrano, Borja, & Fernández Ramírez, Cristian (2017). Deleuze y la política del rostro (rostridad): Alcances sobre el Estado. *Revista de Humanidades*, (36),41-68.

cabeza (los caudillos) a un cuerpo (el Estado). Debido a esto, fue posible que coincidieran dos tácticas: proclamar discursivamente el final de la era de los caudillos y, al mismo tiempo, levantar un mural para producir caudillos retóricamente.

Por vía del caudillismo, el mural impone una desterritorialización de la historia y su reterritorialización en Palacio. El Estado asegura el control y el usufructo de la historia de México. En el caso de la “rostridad” de Zapata, hay una supresión del Ejército Libertador y de las coordenadas populares por las que pasaban los caminos de la revolución del sur (Pineda, 2009).

Entonces Zapata termina simbolizando-legitimando la conformación del Estado. Un Estado que, por lo menos hasta ese momento, daba la espalda a los profundos principios revolucionarios del Ejército Libertador: la nacionalización de los recursos, la propiedad de la tierra, el gobierno en manos del pueblo, por nombrar sólo algunos puntos presentes en el mismo Plan de Ayala. Zapata se volvía el símbolo de “lo mexicano” (Rueda, 2000).

De esta forma, en la mayoría de los casos el muralismo de los artistas de esta época (me refiero a las décadas de 1920 y 1930) se constituye como una expresión material y simbólica de la nueva ideología que reforma el relato sobre el pasado revolucionario. No hay dudas de que los murales de Rivera del Palacio Nacional son eso: la construcción al servicio del Estado de una historia común, de la identidad vuelta mito nacional. Una identidad nacional que buscaba sus raíces originales -y originarias- y que buscaba la “reconciliación” y la unidad posrevolucionaria. Pérez Montfort (2017) analiza en profundidad la vinculación entre el discurso agrarista, la necesidad de definir “la mexicanidad” y el peso de Emiliano Zapata y los zapatistas en el sentimiento popular, y su expresión muralista a partir de la década de 1920. El mural de la escuela de agricultura de Chapingo (1924-1927) con un Zapata como raíz que da vida a la nación mexicana; el del Palacio de Cortés en Cuernavaca (1929-1930) retratando el “carácter épico” de las gestas del pueblo mexicano (las luchas contra la conquista y la revolución zapatista). En relación a este último (que además no sobra decir que fue promovido y apoyado por embajador estadounidense Dwight Morrow), Pérez Montfort resalta el objetivo que guiaba la obra de Rivera: “el tono pedagógico del mural seguía la línea implantada en su obra anterior, realizada en la Secretaría de Educación Pública y en la capilla de Chapingo, resaltando el carácter épico de las luchas del pueblo mexicano. en cierto sentido, este mural fue uno de los primeros ensayos sintéticos de la historia mexicana que el pintor plasmaría en frescos posteriores” (478).

El 10 de abril de 1928, en plena campaña electoral, Antonio Díaz Soto y Gama dirigió un acto en la Casa del Estudiante Indígena de la ciudad de México, en el que declaró: “Zapata es el héroe más grande de la revolución mexicana. Su obra será continuada por otro héroe que conozca los problemas de México, por Álvaro Obregón. Y si Zapata fue el gran derrotado, Obregón es el triunfador” (Excélsior). Y Obregón triunfó, aunque fue asesinado unos meses después (julio de 1928). Tras este episodio y tras varios alzamientos (de distinta naturaleza) detrás, el Estado debió tomar otros caminos para resolver las grietas profundas que se estaban ampliando. Por el lado de la historia y el relato común, se profundizó la estrategia de homogeneización del discurso a través de la transmisión de las publicaciones estatales en escuelas, la proliferación de ceremonias conmemorativas y la construcción monumental. Todo este entramado debió ir adecuándose a la percepción popular de la revolución, entendiendo a ésta como una contra-memoria capaz de desafiar la construcción dominante.

De cualquiera manera, resulta llamativo cómo al interior del sector político dominando, durante el proceso fundacional del Partido Nacional Revolucionario (1928-1929) la figura de Emiliano Zapata no aparece ni siquiera nombrada entre las figuras centrales del movimiento revolucionario. En su lugar se encuentran Madero, Carranza, Obregón y Calles. En las palabras que pronuncia Plutarco Elías Calles el 1º de septiembre de 1928 (meses después del asesinato de Álvaro Obregón) a su vez queda claro cuáles son las bases políticas del partido:

Se presenta ante nosotros la oportunidad, quizás única en muchos años, repito, de hacer un decidido intento para pasar de la categoría de pueblo y de gobierno de *caudillos*, a la más alta y más respetada y más productiva y más pacífica y más *civilizada* de pueblo de instituciones y de leyes
(...)

Tengo la más firme convicción de que al sellar estos cambios precisos en los derroteros políticos del país no sólo no pongo en peligro, sino que afirmo, hago incommovibles, consagro, las conquistas de la Revolución. Efectivamente, la *familia mexicana* se ha lanzado ya, con toda decisión, por los nuevos rumbos, aunque estemos todavía en pleno período de lucha mental y política, para definir y para cristalizar en instituciones, en leyes y en actos constantes de gobierno, los postulados de la nueva ideología (...) dada la preparación y organización de la *familia revolucionaria*, esa libertad y esa amplitud de criterio que preconizo como indispensable para el futuro (*las cursivas son mías*).

En breve, Calles proclamó el final de los “gobiernos de caudillos” y el inicio de un “régimen de instituciones”. Sin embargo, durante el periodo conocido como Maximato, Calles -el “jefe máximo”-

ostentó a discreción el poder real y a sus tres presidentes. El nuevo régimen será un sistema bajo su control, para arreglar las diferencias “entre caudillos” y a partir del 29 dentro del Partido Nacional Revolucionario (PNR), que se fundó en seguida con ese propósito.

Debe de dejarse anotado, para establecer la realidad de la historia política de México durante las dos décadas últimas, que la Convención del 1 de Marzo, reunida en Querétaro, tuvo por finalidad capital dar remate a la labor intensa, continuada durante largos años, de organizar un Partido Nacional, órgano de la opinión avanzada de la República, para reanudar la era iniciada por el Apóstol de la Democracia Mexicana, don Francisco I. Madero, y sentar los fundamentos de régimen civiles, de paz y de libertad en la Nación (Historia del PRI, 1981: 22).

A la par, para 1929 sólo el 1% de las 200.000 hectáreas de tierras distribuidas se habían devuelto a sus propietarios originales. Además, les había quitado a los líderes populares la autoridad propia de la conducción del proceso revolucionario y de las mismas prácticas comunitarias, para otorgársela a las instituciones que operaban en el campo (lo que después fue el comisariado ejidal), los cuales dependían en su mayoría de la Secretaría Agraria. El gobierno decretaba el cumplimiento del reparto agrario y el fin del “problema campesino” (Padilla, 2015: 67).

Por otro lado, en Morelos la escena económica era distinta. Se definía por el desmantelamiento de la industria azucarera, el brutal descenso demográfico y el control político de una “pequeña burguesía de sello bonapartista de rasgos negociadores” (Crespo, 2019: 339). De esta forma, y tal como lo ha elaborado Horacio Crespo en sus investigaciones, es importante dar cuenta de estas características que definen “el Morelos posrevolucionario”: un Estado “sin élites”, un cambio en la condición económica-productiva, una sumisión explícita en relación a las imposiciones del Estado nacional, y un zapatismo “desnaturalizado” (o acomodado a la dominación). Veremos cómo, pocos años después, la industria azucarera volverá a Morelos como la base de la economía de la región.

Cárdenas, el reparto agrario y la objetivación del sujeto revolucionario

Como mencionábamos anteriormente, durante la década de 1930 y fundamentalmente a partir del gobierno de Lázaro Cárdenas, los distintos elementos del mito de México moderno creados a lo largo de los últimos años, fueron sintetizados y expresados por el Estado. Desde antes de 1929 los gobiernos se propusieron crear una historia revolucionaria para justificar los modos de proceder en el presente,

aunque no lo lograron hasta más adelante. El asesinato de Obregón marcó un impulso obligado en esta estrategia. La crisis política volvía a acelerarse y la historia oficial debía aparecer para reparar las grietas sobre las que se estaba cimentando el nuevo Estado.

En este sentido, el gobierno empezó a publicar sus propias historias, a distribuirlas en las escuelas, a realizar ceremonias y construir monumentos. Esto fue cosiendo el discurso dominante con la percepción común de la sociedad, haciendo del relato oficial una estrategia hegemónica primordial. De esta forma y con más fuerza durante la década de 1930, el Partido Nacional Revolucionario (recién fundado, pero con un claro objetivo de unificación, cooptación y apropiación del aparato estatal) instituirá la historia revolucionaria a través de la creación del Archivo Histórico de la Revolución, el Museo de la Revolución y la Comisión para escribir la historia.

En 1931 se creó el “Comité Nacional Pro-homenaje integral a Emiliano Zapata” a partir de una decisión que aglutinó a distintos órganos del Partido (diputados, gobernadores y delegados) y que estuvo dirigida por un ex zapatista internacionalista (y de profunda cercanía con Emiliano Zapata) Jenaro Amezcua. Todos ellos impulsaron la iniciativa de hacer de Zapata, “el Caudillo del Sur”, un héroe nacional. A su vez, se decidió colocar su nombre grabado en letras de oro en el Congreso de la Unión, consolidando así su figura como símbolo del Estado posrevolucionario. Parte de la estrategia de “unificación familiar” fue la de ubicar su nombre al lado de su verdugo: Venustiano Carranza; al mismo tiempo que se declaraba el 10 de abril como día de luto nacional. Hasta existió el proyecto de cambiarle el nombre a la ciudad de Cuernavaca por el de Emiliano Zapata (Benjamin, 2003). En relación al papel de los muralistas -como se mencionó en el apartado anterior- y su labor estatal de institucionalizar la figura de Zapata, Rivera y Orozco tuvieron a su cargo la realización de obras que incluían el relato oficial sobre la revolución suriana en Estados Unidos. Esto fue importante para la internacionalización del relato común y la figura del líder “indómito” en las paredes de la élite norteamericana. El 10 de abril de 1932 se exhumaron los restos de Emiliano Zapata y se colocaron debajo de la estatua original (de a caballo junto a un campesino) que en ese entonces se encontraba en Cautla. En aquel acto estatal el gobierno decidió darle mayor solemnidad: incluyeron desfile militar y nombraron al sitio del monumento -y ahora sus restos- como “Plaza de la Revolución del Sur”.

Teniendo en claro estos antecedentes veamos qué sucede a partir del siguiente sexenio. En las elecciones de 1934 gana la presidencia Lázaro Cárdenas, general de las fuerzas de Martín Castrejón durante la época revolucionaria, presidente del PNR (1930- 1931) y gobernador de Michoacán (1928-1932), y luego parte del gabinete federal. Según ciertas miradas, Cárdenas representa la tendencia radical del Constituyente de Querétaro. Lo cierto es que desde su asunción la tensión en aumento con el “Jefe Máximo” daba cuenta no sólo de las diferencias en cuanto a la conducción del país, sino también la mirada política sobre los límites y las posibilidades. En palabras de Gilly (1974) la llegada de Cárdenas anuncia la segunda fase “ascendente” de la revolución: “un gobierno nacionalista revolucionario y antiimperialista al frente de la forma peculiar de Estado capitalista surgido de la revolución agraria de 1910-1920” (355).

Lo cierto es que sobre todo a partir de 1936 (con la ruptura formal y tajante con Plutarco Elías Calles) Cárdenas radicalizó su política buscando más apoyo en el movimiento obrero y campesino. A su vez, desde la óptica económica se planteó al ejido como un nuevo eje de desarrollo agropecuario. El Estado entonces se reformó como ejecutor del reparto de tierras, de insumos agrícolas y de capital. La contracara es el refuerzo de la dependencia de los sectores populares y su burocratización. Fueron repartidos alrededor de 18 millones de hectáreas pertenecientes a grandes latifundios de propiedad nacional y extranjera, más del doble que todos los gobiernos previos. A cambio se debía acatar la educación oficial, el tipo de semillas y el modo de producción en el campo y la obligada organización gremial en torno una nueva Confederación.

A su vez, en esta etapa surge la estructura actual de la distribución de tierra entre propiedad privada y ejidos. El 45% es ejidal, y de ahí el 95% se cultivan en parcelas individuales. De cierta manera se iba cumpliendo el anhelo de la pequeña propiedad y la aparición de una pequeña burguesía agraria que ayudara con el nuevo proyecto de desarrollo económico nacional.

Hay un punto interesante en relación a las contradicciones propias del ejido: El ejido es la imagen viva de la interrupción de la revolución y su suerte futura está unida al ideal iluminista del “progreso”. Por otro lado, sostiene la conciencia del campesinado a no retroceder. En este sentido Gilly plantea los problemas y la potencialidad de la reforma agraria y la vigencia del Artículo 27. En torno a esto

permanecerá la disputa popular: hasta dónde penetra el Estado y hasta dónde la autogestión comunitaria logra sostenerse.

Para esta época los elementos del mito de México moderno se conjugan en un sólo relato que se ve coronado por la “Revolución Mexicana” como un proceso que ha llegado a su fin con la presidencia de Lázaro Cárdenas Del Río: “La lucha de Zapata no fue estéril puesto que millones de campesinos están ya emancipados por el ejido, protegidos por el crédito y la organización que el Estado les imparte y en vías de asumir plena responsabilidad de la producción agrícola” (El Nacional, 10/04/1937).

En todo este contexto, la figura de Zapata se volvió un símbolo fundamental para la propaganda política del nuevo régimen, aunque el modo de construir y reproducir este relato fue diferente al que había estado vigente durante los últimos años. El objetivo que Obregón promovía acerca de la educación como fuente de resolución del “problema agrario” y las ideas que sobre la Instrucción Pública detalló Vasconcelos, Cárdenas las sintetizó, perfeccionó y aggiornó en su programa de “Educación con objetivos sociales” y la creación de las Escuelas normales, sobre todo las ubicadas en los sectores rurales.

Ya desde 1932 había aparecido la primera generación de libros de texto sobre la Revolución –los cuales analizaremos en el siguiente apartado–, con una perspectiva considerablemente diferente a la que había existido al comienzo de la década anterior. Se va tejiendo la romantización característica de Zapata ligado únicamente a los reclamos agrarios, a sus límites locales y a su figura como líder incorruptible. Desde Alfonso Teja Zabre y su “Breve historia de México” (1937) hasta la “Historia Nacional” de José M. Bonilla (1939) o de José T. Meléndez “Historia de la revolución mexicana” (1939) pasando por las revistas del maestro rural que publicaba mensualmente la Secretaría de Educación Pública, en todas estas, la imagen de Zapata cobra un papel central. En general los planteos girarán en torno a ubicar cuál fue su contribución en relación “al resto de los caudillos” y sus demandas, dejando a un lado las diferencias o “rivalidades” entre cada uno (Benjamin, 2003: 120-140) y también las características políticas del colectivo zapatista.

En esta sintonía van apareciendo las biografías de Zapata. “Emiliano Zapata y el agrarismo en México” escrita por el ex General zapatista Gildardo Magaña -quien junto a Soto y Gama y Genovevo de la O fueron de los primeros “sucesores” del zapatismo en incorporarse a la institucionalidad de los tempranos años veintes- fue de las principales obras sobre la historia del zapatismo escrita desde sus “protagonistas”. Sea como sea, desde 1934 aquellos 5 volúmenes recopilaron documentos de la guerra revolucionaria fundamentales para la historiografía sobre la revolución.

El 10 de abril de 1934 a 15 años del asesinato de Zapata, Baltasar Dromundo uno de sus biógrafos describió de manera detallada el sentido común de la época:

El hombre, ya no es el hombre: Emiliano Zapata es ya un símbolo. Símbolo de pureza en su vida privada y en su ejecutoria de hombre público. Símbolo de energía en la disciplina y en la acción militar. Símbolo de la más antigua hidalguía indígena en el cumplimiento del deber familiar y en el sentido romántico y sentimental de su vida de hombre. Símbolo de fuerte vertebración moral, puesto que por la terquedad moral del ideal agrario soportó toda la ira, toda la incompreensión y toda la injusticia de quienes lo detractaron por no conocerlo, de quienes lo calumniaron y lo vejaron en todos los rumbos de la palabra, porque veían en él al único hombre fuerte que acabaría por alcanzar la reforma social.⁴⁵

Zapata, símbolo romántico, sentimental, del deber familiar, de sencillez, de hidalguía indígena, defensor de la reforma social. Así es definido Zapata y así se ha construido su imagen –con algunas adecuaciones coyunturales– hasta nuestros días. Una vida sencilla, sin adornos como es siempre la vida del indio, concluye Dromundo. Las asociaciones directas entre indígena-sentimentalismo-terquedad lo llevan al Zapata embalsamado a la enciclopedia de definiciones oficiales e interpretaciones hegemónicas sobre las capacidades y posibilidades del sujeto originario, campesino y popular mexicano. Poco y nada aparece sobre la forma de organización popular del zapatismo como sujeto colectivo: ni la “bola suriana”, ni el Ejército Libertador del Sur, ni el zapatismo como filosofía política.

Como mencionábamos, desde 1936 el proceso de radicalización del gobierno cardenista da como resultado obligado la creación de la Confederación de Trabajadores de México, con Vicente Lombardo Toledano a la cabeza. Dos años después se crea la Confederación Nacional Campesina, consiguiendo la sectorización popular que le permitiría al nuevo PNR -ahora transformado en Partido de la Revolución Mexicana- la hegemonía perfecta. 1938 es también el año de la creación del Ingenio de

⁴⁵ En INEHRM (2019) *Ofrenda a la memoria de Emiliano Zapata*, INAH, págs. 69 a 77.

Zacatepec, a cargo de la cooperativa liderada por Rubén Jaramillo, la inauguración del Mausoleo “revolucionario” (hoy Monumento a la Revolución) y la famosa, trascendental y popular expropiación petrolera.

Muchas de las demandas campesinas –económicas e inmediatas– estaban siendo finalmente consagradas. La contrapartida sería la efectiva incorporación de las grandes masas al aparato estatal y la sectorización de sus demandas, todo en el marco de un partido único. De igual forma, la materialidad y efectividad de las reformas hicieron que para legitimarse el gobierno no tuviese que pintar con letras doradas, ni tejer enredadas genealogías, ni meterse en honduras políticas del pasado. La institucionalización de las distintas organizaciones junto a los programas generales de educación rural, harían su trabajo. En muchos aspectos el período cardenista fue la culminación de un proceso contradictorio que implicó la incorporación de gran parte del movimiento revolucionario a la esfera estatal, el reparto mayoritario de las tierras junto a la conformación de propiedades ejidales, junto a la radicalización de algunas medidas, reformas, áreas de actuación que no necesariamente nacieron de las instituciones sino del natural movimiento entre éstas y las demandas populares preexistentes.

Por su parte, Cárdenas sintetiza alguna de estas miradas en su diario personal. Resulta interesante ver la manera en que abordar el relato sobre el pasado revolucionario en un contexto de determinación política en relación a la soberanía nacional, el 23 de junio de 1937 escribe:

El Ejecutivo a mi cargo ve también necesario hacer del conocimiento de la Nación que, en concepto del propio Ejecutivo, se debe respetar la memoria del general Obregón por su trascendental participación en el movimiento revolucionario de México y que con igual respeto se debe venerar al señor Madero, *al general Zapata y al señor Carranza, caudillos que fueron de toda una etapa en que se luchó por las reivindicaciones sociales* (Cárdenas, 1942: 466).

En este sentido, queda clara la perspectiva según la cual el movimiento revolucionario engloba a aquellos “grandes caudillos” que lucharon por “reivindicaciones sociales”: Madero, Zapata, Carranza y Obregón. Y también la necesidad desde la mirada oficial de llamar al olvido “los errores” que alguno de ellos pudo haber cometido para recordar “todo lo noble y creador que hicieron”. Colocar las estrategias contrarrevolucionarias en el orden de lo inexistente (errores o desatinos de las fuerzas de seguridad; decisiones unilaterales de un grupo; enfrentamientos civiles sangrientos), así como

exterminar simbólicamente -luego de haberlo hecho en la práctica- a la colectividad zapatista (sólo la imagen del caudillo sin el Ejército Libertador del Sur) es parte de la forma ambivalente que adopta la dominación y que logra presentar como similares o consecuentes proyectos políticos opuestos: “el dominante y el rebelde, sistémico y antisistémico, Madero y Zapata” (Pineda, 2005: 45).

En cuanto a las reformulaciones económicas del gobierno cardenista es bueno retomar las evaluaciones hechas por Horacio Crespo en relación a la situación de Morelos y la industria azucarera, un asunto en tensión entre las demandas zapatistas de reparto de tierras y de denuncia de la sobreexplotación de las haciendas y los anhelos de desarrollo económico por parte del Estado nacional y los intereses económicos de la burguesía nacional e internacional. El impulso del gobierno cardenista tuvo que ver, en este contexto, con la reconstrucción de la industria azucarera en Morelos, con el experimento del Ingenio Cooperativista en Zacatepec.⁴⁶

De esta manera, en las fechas cercanas a la expropiación de las compañías norteamericanas, Cárdenas traza una simple, pero efectiva línea entre su decisión de inaugurar el Ingenio de Zacatepec “una moderna instalación azucarera, con la que se sustituyen los ingenios que fueron destruidos durante la Revolución” y la de terminar con la rebeldía de las empresas extranjeras. El 9 de marzo de 1938 Cárdenas escribe en su diario:

Al regresar de Zacatepec nos paramos a las 21 horas en la desviación del camino que va a Palmira, entre los kilómetros 79 y 80 de la carretera Cuernavaca-Acapulco, y llamé fuera del auto al general Francisco Múgica, secretario de Comunicaciones, y le hice conocer mi decisión de decretar la expropiación de los bienes de las compañías petroleras si éstas se negaban a obedecer el fallo de la Suprema Corte de Justicia.

Hablamos de que difícilmente se presentaría oportunidad tan propicia como la actual, para reintegrar a la nación su riqueza petrolera. No hacerlo por temor a consecuencias económicas o a posibles exigencias diplomáticas de Inglaterra y de Estados Unidos, sería antipatriótico y de graves responsabilidades que con justicia el pueblo señalaría (Cárdenas, 1942: 484).

⁴⁶ Desarrolla Crespo: “Con la destrucción de los ingenios y de los campos cañeros la economía del estado quedó sumida en la ruina. La constitución de un ingenio con el modelo del central, con capacidad de molienda para toda la producción cañera de la región, que finalmente guio la construcción del Emiliano Zapata en Zacatepec. Ésta fue la base del impulso del gobierno cardenista para desarrollar el experimento cooperativista en Zacatepec” (Crespo, 2020: 426).

Unos años después, Morelos volvió a posicionarse como región de producción azucarera a nivel nacional. Según las investigaciones de Horacio Crespo, el ingenio tuvo su primera zafra de prueba en 1937/38 donde se obtuvieron 6,220 toneladas de azúcar, mientras que en la siguiente se lograron 21,810 toneladas. Ya bajo la administración nacional del gobierno de Ávila Camacho y luego con Miguel Alemán, las cifras terminaron superando la mayor producción desde el Porfiriato (en 1942/43 se alcanzaron las 34,270 toneladas; 1947/48: 41,722 toneladas y en 1951/52: 58,278). El azúcar volvía a ponerse en el centro de la producción estatal e incluso de subsistencia para el campesino morelense.

Volviendo a la significativa fundación del Ingenio de Zacatepec, Tanalís Padilla analiza en profundidad la contradictoria relación entre Rubén Jaramillo (quien no aparece nombrado en estas fechas en el diario de Cárdenas) y el gobierno cardenista, porque pone de manifiesto los límites de haber hecho de los sujetos políticos objeto de dominación. Inclusive Zacatepec aparecía como síntesis de esta relación: en él confluían el ideal zapatista de la propiedad comunal y la visión del desarrollo capitalista necesario, según Cárdenas:

Jaramillo se enfrentó a las limitaciones de la política cardenista. Las necesidades de la población rural fueron posiblemente atendidas por un presidente comprometido que se acercaba a los campesinos para consolidar su proyecto político, pero una vez que Cárdenas estableció la base del partido oficial de México, las administraciones subsecuentes sintieron poca necesidad de hacer tan grandes concesiones (Padilla, 2015:88).

Sobre cómo el “fantasma del zapatismo” sigue recorriendo los pueblos surianos y continuará siendo una figura indomable para el poder, será el tema del siguiente apartado. En él revisaremos las apropiaciones, las deformaciones, las actualizaciones y las potencialidades del relato sobre el pasado zapatista, que desde las resistencias se construyeron durante las décadas de 1920 a 1950.

Durante las celebraciones del 10 de abril de los últimos años de gobierno cardenista la apropiación estatal aparece implícitamente en el reparto agrario o explícitamente en sus voceros más polémicos. Es Vicente Lombardo Toledano, Secretario General de la CTM quien cierra el acto del 10 de abril de 1939:

Por eso al conmemorar este aniversario de la muerte de Zapata los campesinos del país están tranquilos porque saben que se les está entregando la tierra (...) tranquilidad material y espiritual para sentirse hombres libres, puntos cardinales todos estos del auténtico programa de Zapata se convierte hoy en realidad y nos parece que veinte años después de asesinado en Chinameca, satisfecho se levanta dando

su mano de labriego y de luchador a Cárdenas sucesor del caudillo, por capacidad espiritual, por comprensión espiritual y humana de los problemas colectivos del pueblo (El Nacional, 11/04/1939).

Tranquilidad, libertad, celebración y lealtad a Cárdenas, “sucesor del caudillo”. Esas son las recomendaciones del secretario obrero hacia quien se nombrara “buen revolucionario”. Un año más tarde, mientras concluía el último período de gobierno cardenista, es el mismo Lombardo Toledano quien explica que si la tierra había sido el logro zapatista, la conquista del subsuelo era el del cardenismo, y además traza esa línea de continuidad entre uno y otro que aferra la lealtad zapatista al Estado:

Una vez más vengo en nombre del proletariado mexicano a rendir homenaje a la memoria de Zapata (...) Lázaro Cárdena, que ha enriquecido con su obra la iniciada por Zapata, es el mejor zapatista de México. Los que se oponen al desarrollo de su obra, los que se oponen a ello, son traidores a su jefe...Y tras una ligera pausa para tomar aliento, el orador dirigiéndose a las tribunas donde están presentes los sobrevivientes de Chinameca y también presentes los representantes de nuestro ejército, prosigue: “Los que trabajan por la realización del Plan de Ayala, lo hacen ahora por la cabal entrega de las tierras...hombres con un uniforme hoy, que ayer defendieron la libertad con sus fusiles para defender los ideales del zapatismo (El Nacional, 11/04/1940).

El período cardenista se cerraba con el acento puesto en la soberanía petrolera, frente a un contexto internacional incierto de guerras y desastres humanitarios. El reparto agrario se cubriría de este manto de bienestar que dibujaba la pervivencia del legado zapatistas con Cárdenas, trazando el relato unívoco del proceso revolucionario. Interrumpido, cerrado, concluido o como se interprete este proceso histórico había logrado una consolidación estatal particular que sostendría discursivamente un relato particular sobre el pasado revolucionario a lo largo de los años. También, y ahí radica la contradicción propia de estas formas de dominación, le estaba legando al movimiento obrero y campesino un techo de demandas bastante por encima de lo común. Esto, con el paso del tiempo, se habrá de constituir como un parteaguas en la historia de las reivindicaciones laborales, rurales, educativas, sociales en general para los sectores populares en México.

Los años sucesivos estarán destinados a alimentar historiográficamente aquel relato continuista. Sotelo Inclán será esencial en la construcción de la idea romántica y localista del origen de Zapata y su apego a Anenecuilco por sobre cualquier otra identidad. Aparecerá en el cine la figura del General en Jefe encarnado por quien terminó convirtiéndose en un representante estelar de la industria cultural norteamericana, Marlon Brando, recreando una historia novelada, estereotipada y vaciada de

contenido social y crítico, pero que le otorgó a Estados Unidos la potestad en el relato del pasado mexicano. En 1953, se fundará el Instituto Nacional de Estudios Históricos de la Revolución Mexicana a cargo de Salvador Azuela a propósito de una apuesta estatal por reconstruir la Historia de la Revolución Mexicana, que incluye a la Constitución de 1917 como la síntesis mejor lograda de las demandas populares y que caracteriza a la revolución como popular, nacionalista y democrática.

¿Cómo se narró La Revolución? El zapatismo en el devenir educativo

Ahora bien, dentro de lo que cabe a esta investigación se nos hace importante reflejar también el devenir de la construcción simbólica que desde el Estado se expresa a través de la educación oficial. Contrastar las formas en las que se menciona, se comunica y se enseña la época de lucha zapatista desde el período cardenista hasta la fecha (por lo menos de manera superficial) también nos dará herramientas para comprender los tipes y aflojes de la disputa por la memoria.

Sobre los contenidos, los sentidos políticos y los momentos históricos del sistema educativo mexicano hay importantes investigaciones con un gran valor documental y con debates actualizados y polémicos. Entre ellos está el grupo de investigación del Departamento de Investigaciones Educativas, del Centro de Investigación y de Estudios Avanzados del IPN, cuyas investigadoras principales (por nombrar a algunas de sus referentes, Mary Kay Vaughan y Susana Quintanilla) se han propuesto cuestionar las miradas más dogmáticas y acartonadas de los setenta en relación a la educación cardenista de la segunda mitad de la década del 30. Partiendo de estas investigaciones y de la lectura de las fuentes principales haremos un breve recorrido analítico sobre algunos libros de textos escolares desde la iniciativa de reforma del artículo tercero constitucional hasta la fecha, haciendo únicamente foco en el contenido escrito acerca del pasado zapatista. Aunque sucinta, apostamos a que aquello nos ayude a ahondar en la hipótesis principal y en el contraste con las experiencias analizadas en la actualidad (que se expondrán en la última parte de la investigación).

Mary Kay Vaughan (2001) –referente de aquel Centro de Investigación del IPN– concuerda con otros historiadores e intelectuales en que el sistema educativo centralizado de la época cardenista fue un pilar fundamental a la hora de homogeneizar el discurso y proponer una política cultural nacional. Ahora

bien, pone en el centro las transformaciones simbólicas y la construcción de sujetos: los maestros formados y formadores de esta época ocuparon un papel central y no puede pensárselos como simples reproductores de una ideología oficial.

Introduce en su análisis matices importantes a la hora de pensar el gobierno cardenista como producto de un proceso histórico atravesado por la herencia radical de la revolución, la permanencia de movimientos sociales y la aparición del partido oficial de México. En ese sentido, la educación “socialista” promovida por Cárdenas respondía también a las demandas populares y a un discurso político de base que ponía en el centro a los campesinos y a los trabajadores urbanos, a la gran masa de la sociedad mexicana y al motor de la revolución. Y así como iba sucediendo con el discurso oficial de los Jefes de Estado, la Secretaría de Educación Pública también modificaba su propuesta educativa: Zapata, que había sido un simple bandido -según los libros de texto de la década de 1920- se transformó en un héroe revolucionario.

Susana Quintanilla (1996) que también fue parte de este equipo de investigación, sostiene que incluso la reforma del artículo constitucional fue producto de un proceso iniciado

desde los albores de la revolución de 1910 y que tuvo diversas vertientes: el pensamiento liberal de principios del siglo XX, los debates en el Congreso Constituyente, la educación racionalista, las experiencias educativas radicales experimentadas en diversos estados de la república, las propuestas del magisterio, los planes promovidos por Narciso Bassols durante su gestión en la SEP y la plataforma educativa del Plan Sexenal. La síntesis lograda en 1934 reivindicó lo mejor de la educación popular mexicana con el fin de responder a las demandas de los sectores campesinos y obreros organizados (Quintanilla, 1996: 138).

Según este grupo de investigadores, los planes de estudio y los libros de texto vigentes en los años 1936-1940 tenían elementos que contrarrestaron el espíritu autoritario, estatista e iconoclasta del periodo previo. En esto, la imagen de la Revolución Mexicana como un movimiento popular y democrático con anhelos de justicia social pasó a formar parte de los materiales de lectura, la currícula escolar y las fiestas culturales y patrióticas. Considero relevante aclarar que para la década de 1920 se fundan las primeras Escuelas Normales Rurales cuyo fin era brindarle a los hijos de campesinos la posibilidad de formarse como maestros y maestras. En un libro de reciente edición Tanalis Padilla analiza la historia y devenir de las normales rurales en México, como una de las tantas *lecciones inesperadas* del proceso

revolucionario⁴⁷. Es en ese contexto en que los libros de texto escolares de los años cardenistas, empapados del proceso de redistribución e institucionalización mencionado previamente, la retórica de un socialismo fue entretejiéndose con las demandas populares que seguían vigentes desde el período revolucionario hasta entonces.

Elvia Montes de Oca Navas (2007) nos ayuda a pensar este período en relación a dos libros de texto publicados por la Secretaría de Educación Pública, mediante la Comisión Editora Popular, y que respondieron a las necesidades de la reforma educativa cardenista: Serie SEP Escuela Socialista (escuelas urbanas), y Simiente (escuelas rurales). En varios sentidos concuerda con las autoras mencionadas anteriormente: “Formar una identidad común que le permita a los lectores participar en la sociedad conforme a los modelos contenidos en las lecturas, éste es el propósito expreso de los autores y compiladores, así como de quienes hacen la edición de esos textos, pero en la realidad esto no sucede necesariamente así”. El papel de los maestros, su subjetividad política, y el entorno social con el que se encontraron determinó en gran parte la forma que adquirió este nuevo modelo educativo. Aún así, es importante tener en cuenta las reflexiones contenidas en estos libros, y nos interesa particularmente, las que tienen estrecha relación con las visiones de justicia social que se heredaron del período revolucionario y sobre las características de la insurrección zapatista:

“El día en que ningún hombre pueda explotar el trabajo de otro, cuando cada quien reciba el producto completo de su labor, aparte de lo que la sociedad reserve con destino a producir más, no habrá por qué consumir menos de lo que se ha producido y habrá ocupación para todos los hombres (Serie SEP. Quinto año, 1939: 153).

“Todos los hombres que viven en el campo tienen derecho a poseer un pedazo de tierra. Esta tierra debe ser de tal modo grande, que permita el sostenimiento de una familia. Por eso nuestro Gobierno se ha preocupado por repartir tierras a los campesinos” (Simiente. Libro II, 1939: 64).

Los textos escolares hablaban de la explotación del trabajo de la mayoría de los mexicanos a partir, especialmente, de la llegada de los españoles a estas tierras. Hidalgo y Morelos fueron reconocidos en estos libros como héroes principales de la historia nacional, y a Morelos en particular como el autor de las bases del agrarismo revolucionario en México, defensor de las clases sociales más desprotegidas, especialmente los campesinos. Al consultar las fuentes directas (SERIE “SEP”, quinto año, 1939) nos

⁴⁷ Padilla, T. (2021) *Unintended lessons of revolution: student teachers and political radicalism in twentieth-century Mexico*. Durham: Duke University.

encontramos con algunos ejes importantes, que han ido desapareciendo de los libros de texto con el correr de los años.

Por un lado, el origen del problema: la apropiación violenta por parte de los conquistadores y las injusticias que perviven incluso tras la independencia:

Desde los principios de la época colonial, se inicia el despojo a los indios de las tierras de cuya labranza habían vivido. Este despojo se realiza por tres grupos: los conquistadores premiados con extensiones de tierra e indios en encomienda para que se las cultivaran; la Iglesia, y otros colonos peninsulares que se trasladaron a Nueva España con el fin de enriquecerse. Más tarde intervinieron otros elementos en el saqueo, y las víctimas ya no son sólo los pueblos de indios, sino todos los campesinos pobres. Este proceso de despojo, precipitado algunas veces, gradual otras, según la resistencia que opusieran las víctimas, se prolonga durante toda la época virreinal y no se interrumpe con la Independencia, por el contrario, cada vez se fue haciendo más agudo (56-60).

Por el otro, la conformación de un sistema de explotación (a través del despojo y la sujeción de las “tiendas de raya”) que evidencia la crudeza de la explotación del hombre por el hombre.⁴⁸

La explicación sobre el proceso revolucionario se sustenta en el reclamo territorial, pero también se menciona el proyecto político de los campesinos. Incluso se hace mención a las traiciones ideológicas y políticas de quienes asumieron el control del Estado una vez derrocado Porfirio Díaz:

Cuando los jefes de la Revolución olvidaron o ignoraron las causas que habían arrastrado a las masas del campo a combatir el régimen porfiriano, tratando de que el gran sacrificio de sangre sólo cosechara un cambio de hombres en el gobierno, Zapata no transigió con ellos, prefirió las privaciones y los peligros de una nueva campaña con elementos desiguales, a las comodidades y ventajas que podría traerle su consentimiento; fue inflexible en sus demandas y jamás las tentaciones del dinero y los goces que proporciona lograron corromperlo. (62)

En relación a la traición que este texto expone para explicar el devenir del Estado durante el proceso revolucionario, se explicita la desconfianza de los pueblos basada en la experiencia propia (y no en ninguna otra noción “escencialista” del campesinado): “no tenían fe en los hombres que dictaron la ley, quizás por la experiencia de decepciones y engaños” (63).

⁴⁸ Continúa el libro: Este cuadro que condensa la más despiadada explotación a que el hombre puede sujeta al hombre, fue conocido por el sabio alemán Alejandro de Humboldt, quien afirmó que en ninguna parte del mundo como en Nueva España existía tan notable diferencia entre la holgura de los ricos y el hambre de los humildes. Esto sucedía a fines del siglo XVIII.

Especial mención se requiere para la definición de Madero como romántico o sentimentalista, una manera peculiar de inclusive mencionar la inconsistencia programática y de explicar el fracaso de su gobierno:

por su sentimentalismo e incurriendo en el mismo error en que caen los revolucionarios románticos, no había querido sustituir, cuando pudo hacerlo, por elementos afines a sus ideas, pese a los consejos que en ese sentido le fueron dados por los revolucionarios amigos suyos que tuvieron una clara visión de las cosas y de los hombres (63-64).

En este sentido, el relato propuesto por este libro de texto enmarcado en el proyecto de Educación Socialista contiene elementos mucho más críticos que los de la actualidad e incluso de los que se habían construido antes e inmediatamente después. Como mencionábamos anteriormente, esta radicalización del discurso se empata muy bien con la fuerza que las escuelas normales rurales van cultivando durante este período.

En Simiente puede verse a los “héroes nacionales” como ejemplos de moralidad y patriotismo: “Él - por Madero- inició, en mil novecientos diez, la revolución contra el gobierno despótico que dominaba nuestro País (...) Murió asesinado por cobardes que lo traicionaron” (Lucio, 1939: 90-91). Por lo tanto, merece el respeto y la admiración de los niños mexicanos. Zapata luchó por “la tierra libre para todos, la tierra sin capataces y sin amos” (Lucio, 1939: 94), murió traicionando y defendiendo a los campesinos: hay que imitarlo.

En este tipo de libros aparecen sobre todo fragmentos escritos por los historiadores de aquella generación. Es el caso de Ramos Pedrueza, quien traza una continuidad notable entre la lucha de Emiliano Zapata y la que impulsa Cárdenas para concluir el reparto agrario:

El grande y justiciero ideal, comienza a realizarse. Es verdad que sólo se inicia la obra de la redención campesina; que sólo se ha prodigiado algo más del 3% de las tierras a los pobladores rurales. Es verdad que la gran mayoría del pueblo mexicano, aún padece hambre inmensa y devoradora sed de tierras y justicia. Es verdad que aún falta mucho por hacer; pero al menos las masas campesinas y obreras empiezan a adquirir conciencia de clase y con ella la convicción de su derecho y de su fuerza, organizándose, unificándose en sindicatos y comunidades, hasta que se realice, plenamente el sueño del gran vengador: “La tierra libre para todos. La tierra sin capataces y sin amos”. (SIMIENTE 4to Grado, 1939: 85).

Haciendo un contraste con la actualidad (a través de una revisión general de los libros de texto -de 4to y 5to grado en general- utilizados en los últimos 60 años) notamos las siguientes continuidades discursivas:

- Francisco I. Madero es el jefe incuestionable de la Revolución
- Venustiano Carranza es uno de los jefes de las facciones revolucionarias y el que culmina con la Revolución a través de plasmar sus principios en la Constitución de 1917 y con la construcción del primer gobierno democrático.
- Emiliano Zapata representa el ala radical (entendido más como “irracional” que como transformador) del período y al movimiento que encabeza se le sigue dedicando mucho menos espacio que a la descripción de los otros sujetos que intervinieron.

En cuanto a los contrastes más evidentes entre los libros de los 60 y la actualidad:

- Zapata pasa de ser un “labriego” (en los libros de textos de 1960) a ser en los actuales de enseñanza primaria un “caudillo” (tal como Francisco Villa, Álvaro Obregón y Carranza)
- Sus demandas dejan de ser “una necesidad justa de los campesinos” a ser “una postura inmediatista”.

Revisando los textos de educación secundaria y escogiendo ediciones y autores distintos, la selección sigue siendo mínima. Lo cierto es que el bloque educativo general lleva el nombre de “Revolución mexicana, la creación de instituciones y el desarrollo económico” cubriendo un período histórico de más de 70 años. Con lo cual el momento destinado al estudio del proceso revolucionario está claramente cercenado a una forma particular en la que aquel es la puerta de entrada a una etapa de modernización. Se entiende entonces que al levantamiento zapatista de 1911-1919 se le dedique menos de dos párrafos y se lo reduzca -una vez más y a pesar de todos los debates historiográficos que ya hemos mencionado- a un alzamiento campesino y de demandas agrarias. Hay mínimas diferencias entre una y otra editorial en relación a la participación del Ejército Libertador del Sur (al que poco o directamente no mencionan, reemplazándolo por “ejército campesino” o “zapatismo”). Todas comparten la visión de que Villa, Zapata y una fracción del ejército federal fueron la oposición que “debió enfrentar Madero siendo gobierno”, o que Villa, Zapata y Carranza fueron las 3 fuerzas revolucionarias que actuaron tras la caída de Madero.

En los principales libros de texto (me refiero a editorial Santillana, Trillas, Telesecundaria-SEP) de educación secundaria se habla de “diversidad revolucionaria” y se continúa utilizando el término “caudillos y revolucionarios” y se sigue pensando en revoluciones de tipo políticas y sociales. Esta última es una distinción comúnmente aceptada y oculta una asimilación poco evidente: la política, el Estado y lo concerniente al poder les pertenece a las clases “medias” ilustradas; lo social, el pueblo y sus necesidades les pertenece a los sectores campesinos y obreros. Esa diferencia que está presente a la hora de pensar que “los zapatistas” tenían demandas sociales y “los constitucionalistas” demandas políticas construye una minimización del proyecto político del zapatismo. Una vez más, el aparato y el contenido educativo va por esa senda. Lo que los docentes, sujetos históricos, hagan con este material y la propuesta curricular de la SEP es otro asunto.

En la entrevista con el corridista y pedagogo popular de Xoxocotla, Marco Tafolla Soriano, indagamos en relación a la forma en la que se narra el período histórico de la Revolución, su objeto y sus sujetos. Reconoce que hay un desconocimiento: “una parte de la población que se ha vuelto cada vez más analfabeta de la historia local”. Y en su propio relato reconoce que la educación rural (heredada en parte de la propuesta cardenista) era un bastión fundamental en la memoria colectiva y la transmisión de la misma

Quizás cuando nosotros éramos pequeños y con esto que contaba al comienzo del papel de la educación rural y los maestros rurales, mucho de la memoria de la lucha de los viejos zapatistas estaba ahí más presente. Ahora los jóvenes que más luchan por su comunidad y defienden los usos y costumbres son los que más evocan a Zapata, aunque son los que menos saben de la historia nacional. También se encuentra o coincide con esta parte del jaramillismo que abona a esta construcción de la defensa del territorio.

En su testimonio da cuenta de que aunque la figura de Zapata esté presente, el contenido de aquella revolución no lo está. Los jóvenes pueblos, según él, siguen resistiendo, pero desconocen parte de su historia y salen a defender sus territorios “se metieron con mi pueblo”. El trabajo que desde el Centro Cultural hacen con ellos para recordar el alzamiento zapatista está más ligado a las costumbres propias de su comunidad que a las fechas oficiales:

Y claro, hablamos de la revolución, pero no de 1910 ni del 20 de noviembre -mucho menos esa fecha-, para nosotros nace en el segundo viernes de cuaresma, en la feria de Cuautla, como lo narran los corridos de Marciano Silva y de otros, que son los que nos narran la historia. Esa memoria que nos cuenta de “don Moi” que se sentaba al lado de la Iglesia y empezaba a tocar el bajo quinto y la gente llegaba a escuchar los corridos, las historias. Por eso cantamos corridos.

Allí en Xoxocotla hablan de la revolución para hablar de los “valores que hicieron que la gente se uniera” y recuerdan a los viejos zapatistas de allí, entendiéndolos no sólo como los que combatieron, sino como “la comunidad que decidió sumarse a la revolución”.

Desde un punto de partida diferente, pero con una perspectiva bastante similar entrevisté a Erika Candelaria Hernández, profesora en educación indígena, zapoteca de la sierra sur y comisionada en el Centro de Estudios y Desarrollo Educativo de la Sección XX (Oaxaca). Ella nos mencionaba que los libros de texto son para ellos sólo una herramienta, una entre muchas otras que se han sumado sobre todo después de las Jornadas sobre Memoria Histórica que realizaron en 1993. Sin embargo, reconoce que por los problemas en la formación docente las fechas conmemorativas siguen siendo el centro de la enseñanza de la historia: “lo que se ha generado es una transformación en el sentido de esas fechas, para hacer de ellas un pretexto para profundizar en temas de reflexión ideológico-política. Cómo llevar al estudiante a que analice por qué desde su realidad se recuerda esa fecha”. Como ejemplo de todo esto aparece la transformación que hubo del “grito de la independencia” (celebrado en la noche del 15 de septiembre) por el del “grito de la resistencia” que incluso ha pasado a ser contenido educativo y de reflexión de la memoria histórica de la comunidad:

Entonces, cuando aparece el 20 de noviembre o el 10 de abril, la figura de Emiliano Zapata se entiende como un líder revolucionario que visibiliza lo que nosotros no tendríamos que olvidar: hacía dónde iba la revolución y hacía quiénes estaba pensado. Es algo distinto porque partimos de lo propio. Por ejemplo: ¿hay caudillos? Sí, pero cuáles fueron nuestros caudillos de la comunidad. Y entonces empezamos a recuperar la memoria histórica desde abajo para que tenga un significado de origen.

Según la perspectiva pedagógica planteada por el Centro que representa Erika, el zapatismo en Oaxaca se asocia a procesos ya que se estudia el origen del despojo, por ejemplo. Pero también se asocian a figuras y personajes más contemporáneos: “por la sierra sur pasaron Genaro Vázquez, Lucio Cabañas” (que no aparecen en los libros de texto); y a la idea de que a pesar de que la revolución había “acabado” los pueblos seguían abandonados y expropiados.



Desfile y marcha popular de escuelas primarias por el Centenario Luctuoso de Emiliano Zapata.
Alpuyeca, Morelos. 10 de abril de 2019.
Foto: Daniel Orozco

Los zapatistas que no dejaron las armas: los movimientos “después de Zapata”

En 1960 se termina de imprimir *La revolución agraria del sur y Emiliano Zapata, su caudillo* una de las tantas biografías del movimiento zapatista escritas por miembros del Ejército Libertador del Sur. En este caso Antonio Díaz Soto y Gama, personaje del que hemos dado cuenta a lo largo de esta investigación, uno de los principales sostenedores de la idea del *Caudillo* y del zapatismo institucionalista. Soto y Gama cuestiona la idea de que con la muerte de Zapata “*el zapatismo haya muerto*”, pero no lo hace desde la óptica de quienes continuaron resistiendo con las armas en la mano, sino desde la mirada estatal:

Con la designación y eficaz funcionamiento de una Comisión Nacional Agraria selecta y con la oportuna expedición de su notable Reglamento Agrario, el general Álvaro Obregón se nos presenta como el primer realizador, desde las alturas del gobierno, del pensamiento agrario que, esbozado por el genio de Morelos y claramente expresado por el talento de Ponciano Arriaga, sirvió un siglo después de bandera a la revolución agrarista que Zapata heroicamente encabezó (2019:424).

Retomando el esfuerzo de historiadores y cronistas que han estudiado la continuidad de la resistencia campesina y popular, cepillaremos a contrapelo aquel intento de institucionalizar hasta la propia memoria del zapatismo que pervive en el presente. En este pequeño apartado haremos un breve repaso por la historia de quienes no abandonaron las principales banderas revolucionarias con el objetivo de intentar comprender cómo en la década del noventa el zapatismo, su programa y su estrategia continuaron desafiando el orden y *lo posible*. Veremos cómo ni todo el zapatismo “murió” ni todo fue absorbido por la dominación, y cómo lo que sobrevivió fue siendo abono de las más profundas y radicales rebeliones de la segunda mitad del siglo xx. También resaltaremos las posibles causas de la transformación del discurso popular en relación a aquel pasado. Este apartado fungirá como puente y como excusa para pensar la contracara de la cultura oficial -el contrasentido, los hilos de la *infrapolítica*- que se fue consolidando desde la década del 20 en adelante. En los siguientes capítulos retomaremos esta idea para pensar aquellos contrasentidos formados en los otros momentos históricos que nos hemos propuesto analizar.

Así como Madero debió ver la manera de desarmar -primero a través de la cooptación, la compra de voluntades y luego las promesas inconclusas- al movimiento campesino de su propio ejército, la fase constitucionalista y luego obregonista busca lenta y accidentalmente el control total del Estado. Incluso durante la década de 1920 el propio Estado debió rearmar a los campesinos para combatir los distintos alzamientos de todo tipo: De la Huertistas (1923-24), Cristeros (1927), Escobaristas (1929). Esto demuestra, entre otras cosas que los métodos de institucionalización lidiaron constantemente con el problema del pueblo en armas.

Ya hemos visto cómo para 1920 el nuevo gobierno obregonista absorbe -también de la mano de importantes referentes del zapatismo como Soto y Gama, Magaña, De la O, Mendoza López- un sector del “agrarismo” y sus demandas. Con esto se va construyendo un gremio campesino que desde el momento en que admite que su derecho a la tierra proviene del Estado reconoce la legitimidad del nuevo orden social y acepta su rol de subordinación. Pierde -y en este coincidimos con Bartra (2019) y Pineda (2019)- su cualidad de sujeto político para otorgárselo al Estado. De hecho, la construcción del derecho ejidal tiene mucho que ver con la nueva forma clientelar a través de la cual el Estado restablecerá su vínculo con la base campesina.

Victoria Crespo (2019) analiza las transformaciones del “carisma zapatista” y las dinámicas del zapatismo posrevolucionario. En ese sentido identifica por un lado la institucionalización y la legitimación del zapatismo a través del mito de Zapata y la creación del “agrarismo”, y por el otro las rebeliones y resistencias que pervivieron y fueron perseguidas y reprimidas por las distintas instancias de control estatal.

Ya hemos mencionado anteriormente, cómo permanece latente la tensión armada de los distintos grupos campesinos que –con recelos del agrarismo estatal– continúan amenazando a los gobiernos de turno en relación al reparto de tierras. También veremos que se reorganizan movimientos campesinos que inclusive llegan a aglutinar a quienes no se habían levantado en la década anterior. Otra característica presente es que muchas de estas reagrupaciones buscan extenderse a todo el territorio nacional. Aunque surgidas en un contexto no revolucionario, de nuevo orden, de reconocimiento y legitimación estatal, también contiene el germen de la negación al orden imperante.

El caso veracruzano –con Úrsulo Galván a la cabeza– es una buena síntesis de la reformulación del legado revolucionario y la continuidad de la opción armada. A contracorriente del institucionalizado Partido Nacional Agrarista se funda la Liga de Comunidades Agrarias de Veracruz, con el objetivo de hacer valer el artículo 27 constitucional y la promoción de la propiedad comunal, frente a la privada que de cierta manera impulsaba el Estado. El peso de este tipo de organización comienza a extenderse y aparecer como posibilidad de lucha frente a las expresiones contrarrevolucionarias contenidas en los gobiernos obregonistas/sonoerenses. De esta forma se funda la Liga Nacional Campesina para congregar a las distintas ligas estatales, con un fuerte peso dirigencial del Partido Comunista Mexicano y con una relación contradictoria con el Estado. A pesar de que con la muerte de Galván y con las divisiones al interior, se logra dismantelar el ala revolucionaria de la Liga, aquella experiencia dejó huellas que nos permiten comprender las complejidades de las vías de lucha dentro del agrarismo post-revolucionario, sobre todo de cara a la creación de la Confederación Campesina Mexicana en 1933. Agrupamiento del cual paradójicamente no participaron los campesinos organizados de Morelos y Veracruz.

La forma de organización campesina que se va moldeando durante los años cardenistas debe ser entendida de manera compleja para no caer en un binarismo sin salida: cooptación estatal o autonomismo puritano. El gobierno de Cárdenas implicó un avance considerable -el más profundo e importante- en relación a las demandas agrarias, la producción rural y la propiedad común de la tierra. Y eso se debió principalmente a la perseverancia y radicalidad del movimiento indígena-campesino-popular que continuó reclamando sus derechos no resueltos. Claro que a la luz de los hechos y sobre todo con el devenir anti agrario y contrarrevolucionario que fue in crescendo desde la década del 40 hasta su pico máximo del salinismo, podemos deducir que la asimilación de Zapata a la figura de Cárdenas es parte de un mecanismo de consenso que el Estado mexicano venía construyendo desde la década del 20. Sin embargo, mirarlo sólo desde esa óptica nos deja tuertos: ¿Cuál fue el papel de los movimientos, las organizaciones -más o menos institucionalizadas- en esa construcción? Este debate que ha sido trabajado exhaustivamente por autores que se han abocado al tema (Luis Hernández Navarro, Ricardo Pérez Montfort, Saúl Escobar Toledo, Adolfo Gilly, Carmen Lira, entre tantos otros), pero sí dejaré esto en claro como marco general del análisis. El período cardenista puede entenderse como el momento de mayor consolidación del poder estatal, construido a través de un fuerte sentido nacionalista y un importante aparato estatal que incluía la institucionalización de todos los sectores de la sociedad. Y también entenderse como el momento de mayor expansión del movimiento campesino y de triunfo en cuanto a las demandas -reformistas- de distinto tipo.

Con todo esto presente, es justo mencionar que aquel aparato que construyó el cardenismo sirvió en las décadas siguientes a menguar la posibilidad de radicalizar las resistencias a la avanzada contrarreformista –el *juggernaut* al que hacía alusión Alan Knight–. En ese sentido Bartra advierte que el reparto agrario junto con el monopolio de la organización campesina lograda por la CNC le permitió al cardenismo la domesticación del conflicto, y a los gobiernos posteriores “instrumentar, sin demasiadas fricciones una contrarreforma agraria que antes de Cárdenas hubiera sido imposible, como lo demuestra el fracaso de Calles” (2019:100).

Desde una postura diferente, pero atendiendo al mismo fenómeno de reflujo del movimiento campesino, Hernández Navarro matiza advirtiendo la incapacidad del proyecto cardenista de

“transformar significativamente el país hacia un sistema más justo”. Esto permitió que con Ávila Camacho se abriera vía libre a la “contrarrevolución agraria”.

El nuevo gobierno apoyó de manera destacada a los grandes agricultores y ganaderos contra el campesino, se desestimuló la producción colectiva y la atención prioritaria al campo. El mundo rural se convirtió en una fuente de subsidios del urbano y el ejido un gran estacionamiento de mano de obra (Hernández Navarro, 1994).

Y este contraste que tiñe las interpretaciones de esta época cobrarán más sentido con los gobiernos de los años 40: se parcelarán los ejidos, se sentarán las bases jurídicas para dismantelar los colectivos agrícolas y se clausurará el carácter “socialista” de la educación. Lo que se iba construyendo era una paulatina identificación -y vinculación estatal más directa- entre ejidatarios y pequeños propietarios. El desarrollismo antiejidal y la ideología descampesinizante que define a los gobiernos poscardenistas coloca ante una grave contradicción a la organización campesina oficialista, pues el proyecto estatal cuestiona su propia base de sustentación. Sin embargo, la CNC ante este reflujo generalizado y política estatal privatizadora, se irá adaptando a las medidas de “su” partido y gobierno. Miguel Alemán reformará el artículo 27 ampliando los límites de la pequeña propiedad y dándole al Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización el control de la maquinaria antiagraria.

Sin embargo, habrá durante los años venideros algunos intentos de reorganización del movimiento campesino y popular: la Unión General de Obreros y Campesinos de México, por ejemplo, y las fuentes constantes de movilización directa como será las organizaciones de la Comarca Lagunera, del Valle del Yaqui, y la zona cañera de Los Mochis. El jaramillismo en Morelos es otro de los importantes ejemplos de expresión popular del pasado revolucionario y la continuidad de las demandas sociales y políticas incumplidas por los gobiernos de los años 40 y 50. Aquel recuerdo del momento extraordinario -que mencionábamos en los capítulos previos- estaba vivo en la memoria reciente de los ex combatientes zapatistas y los pueblos surianos.

Existe, en la narrativa jaramillista, un sentido real de posibilidades de un orden político diferente, uno que imaginaba que todavía era posible incorporar y ampliar los legados del zapatismo y el cardenismo. En lugar de ello, los jaramillistas encontraron un Estado resuelto a abandonar ambas herencias, pero la trayectoria del gobierno tenía el continuo acecho del *espíritu de Zapata* porque, como dijo un campesino, “si el gobierno no está con los campesinos, entonces les digo que tiene que haber otro Zapata; sí, tiene que haber otro Zapata” (Padilla, 2015:127) (las cursivas son mías).

En resumidas cuentas de eso se trata el movimiento jaramillista: la acción de un pueblo con memoria, que no había renunciado ni a las armas ni a la posibilidad de que las cosas sean distintas, y que aunque sabía de los beneficios de la negociación con el Estado, había edificado unos límites precisos. Y fue en 1943 cuando se levantaron por primera vez, al enfrentarse a una política estatal anti popular que buscó barrer el control obrero-campesino del ingenio fundado por Rubén Jaramillo y Lázaro Cárdenas 6 años antes. Aquel de 1943 fue el primero de tres alzamientos, aunque la táctica de negociación “política” con el Estado fue también constante.

En relación a la vigencia de un pasado reciente como la revolución del Ejército Libertador del Sur, hay varios componentes importantes. Entre ellos el Plan de Cerro Prieto, entendido como la reedición de un Plan de Ayala inconcluso y traicionado por la Constitución de 1917, escrito en un contexto diferente y con sujetos atravesados por otras experiencias políticas: la alianza con maestros rurales y trabajadores, el marxismo y la expansión de las doctrinas de los partidos comunistas, y fundamentalmente el reparto agrario cardenista y la construcción cultural y política de alianza y unidad nacional.

El proceso de institucionalización de la Revolución, en el plano político, económico y cultural, es parte constitutiva de estos movimientos (legales y clandestinos, por momentos) que retomaban la experiencia cercana de ellos o sus padres, y la combinaban con las prácticas reformistas que en especial el Estado cardenista construyó: “Ávila Camacho no sólo retomó viejo problemas; en el campo contribuyó a que volvieran formas de resistencia más militantes. (...) El traspase entre actividades legales y clandestinas ayuda a explicar por qué la lucha armada seguía siendo una posibilidad y a su vez, da cuenta de la longevidad -de más de dos décadas- del movimiento jaramillista” (Padilla, 2015:129). Además, la memoria colectiva de la lucha armada zapatista hacía que los “nuevos” movimientos surgidos para proteger y potenciar los derechos conseguidos contaran con la estrategia guerrillera como posibilidad. Una forma interesante –y necesaria por su complejidad– de entender cómo el cardenismo así como creó las bases de un Estado contenedor, también contribuyó a la ampliación de las demandas sectoriales y la unificación de propuestas nacionales: “De hecho, la experiencia del régimen de Cárdenas llevó a los jaramillistas a ampliar sus metas más allá de las tradicionales demandas campesinas de tierra,

desacreditando la idea de que la población pobre del campo es inevitablemente e irracionalmente conservadora” (2015:306)

El jaramillismo, como otros movimientos de todo el país, surgió con esta historia por detrás y con la crisis del sistema agroexportador por delante: la caída de los precios internacionales, la repatriación de los braceros, la progresiva desocupación y el avance privatizador sobre las tierras y los servicios básicos. También ha significado la transformación de la tradición revolucionaria de los sectores campesino-populares de México: zapatista atravesado por la coyuntura latinoamericana (principalmente por la Revolución Cubana) y por el devenir del entramado estatal posrevolucionario:

El jaramillismo es mucho más que una serie de alzamientos y pacificaciones sucesivos: durante el cardenismo Jaramillo promueve la creación de un ingenio cooperativo; en 1944 constituye el Partido Agrario Obrero Morelense, que participa en dos campañas electorales locales y apoya al henriquismo en su campaña nacional; en 1960 y 1961 intenta crear una especie de comuna de corte zapatista en los llanos de Michapa y El Guarín. Jaramillo es asesinado en 1962, pero en cierto sentido los grupos insurrecto de Chihuahua en 1965 y de Guerrero en 1967 son herederos del jaramillismo, a la que responden a la influencia del Movimiento 26 de julio cubano (Bartra, 2019:130).

Desde Los Mochis con la UGOCM, pasando por Sonora, Baja California, Cananea, Sonora y Nayarit, hasta el jaramillismo en Morelos y la creación en los 60 del Movimiento Cívico Popular en Guerrero, con los campesinos, copreros, tejedores de palma, caficultores, arroceros, entre otros, a la cabeza. Parte de lo que será más adelante la Asociación Cívica Guerrerense que con Genaro Vázquez a la cabeza se acoplará a las distintas formas guerrilleras que se extendieron desde Chihuahua hacia el sur del país, todo esto en un contexto importante de luchas de liberación en todo el continente potenciadas en gran medida por la experiencia triunfante de la Revolución Cubana. El Partido de los Pobres y su brazo armado “Brigada de Ajusticiamiento” con Lucio Cabañas a la cabeza será otro de los casos de esta compleja relación estratégica entre legalidad y clandestinidad, herencia revolucionaria y vinculación estatal: “No en balde el campesinado mexicano ha hecho una revolución y esta experiencia es un patrimonio histórico que impregna la conciencia rural y reaparece, actualizada, en las nuevas formas de organización y lucha”. (Bartra, 2019:133)

Durante los 60 las estrategias de unificación y coordinación fueron muchas y en general terminaron fracturadas o incorporadas a la institucionalidad reinante. Las fracciones más radicalizadas fueron

acorraladas, aniquiladas o se transformaron en otras Centrales o Coordinaciones independientes, como fue el caso de la CIOAC. Todo esto llevó a la creación de la Coordinadora Nacional Plan de Ayala que en 1979, con Plutarco García Jimenez como fundador (ex normalista guerrerense y hoy director del Registro Agrario Nacional), apostaron a un nuevo intento de organización nacional en defensa de los principios del Plan de Ayala, aunque su lema comenzó siendo: “Hoy luchamos por la tierra, mañana por el poder”. 60 años después del asesinato de Emiliano Zapata las disputas de sentido sobre la relectura del Plan de Ayala y la experiencia vigente de las demandas zapatistas se ponen en el centro. Nos interesará en el siguiente capítulo comprender aquel devenir en relación al alzamiento de 1994 y su proyecto político neozapatista.

En 1950 se publica la primera versión de *El Laberinto de la Soledad* en Cuadernos Americanos. En aquella búsqueda por la esencia mexicana Octavio Paz encuentra en Zapata un ícono que explica el origen de aquella identidad. Pérez Montfort, en el artículo ya mencionado, hace un breve análisis de los impactos culturales y políticos que con estas reflexiones -más poéticas que históricas- han abonado a la construcción de los sentidos comunes dominantes que permean en “la explicación” de la revolución:

la revolución apenas y tiene ideas. es un estallido de la realidad: una revuelta y una comunión, un trasegar viejas sustancias dormidas, un salir al aire muchas ferocidades, muchas ternuras y muchas fisuras ocultas por el miedo a ser... La explosión revolucionaria es una portentosa fiesta en la que el mexicano, borracho de sí mismo, conoce al fin, en un abrazo mortal, al otro mexicano (Paz, 1950: 134).

Si bien en términos estrictos podemos reconocer la labor literaria de esta obra, no es menos importante destacar el papel que ha tenido -incluso la más importante del siglo XX- en términos sociales, políticos e incluso como fuente de reflexión historiográfica (además teniendo en cuenta la participación política de Octavio Paz Solórzano en las filas del zapatismo) sobre las ideas revolucionarias y el peso que ha tenido su herencia hasta el presente.

La imagen del zapatismo y, en general, de la cultura popular posrevolucionaria había entrado con Paz en una zona en la que el lenguaje ensayístico y grandilocuente, aunque no por eso menos persuasivo y convincente, estaba más cerca de la búsqueda de esencias y de sentidos filosóficos que de la explicación histórica y menos de los programas políticos revolucionarios (Pérez Montfort, 2017: 490).

Esto nos interesa porque consideramos que estas han sido expresiones no sólo o estrictamente literarias, sino que han sido insumos -fundamentales- para la producción y reproducción de formas de comprender -culturales pudiésemos decir en sintonía con Bolívar Echeverría- el pasado y el presente de la sociedad mexicana. La asociación directa entre melancolía, sufrimiento y raza, así como de tradición y atraso, o de mortalidad y el “ser mexicano”. Todos elementos que, tal como demuestra Montfort, han sido guiones reiterados en distintas escenas artísticas y políticas. Incluso en las propias explicaciones que emanaron desde las “propias filas zapatistas”. Este hecho es de los más complejos a la hora de pensar en las formas de legitimación de un discurso dominante que pone en el centro el atraso de las ideas y la práctica zapatista, como veremos a continuación.

En una tónica sorprendentemente similar *La revolución agraria del sur y Emiliano Zapata, su caudillo* culmina con la caracterización de Zapata y su Ejército. Allí se expresan diversos elementos que han alimentado la mitología dominante sobre las propiedades naturales del campesinado y de los trabajadores del campo. Dicho con otras palabras, aquella caracterización mostraba al hombre de campo como apolítico, salvaje, ignorante. De muchas maneras esta forma de aproximarse al mundo indígena y campesino ha ayudado a sacar conclusiones que hemos visto plasmadas en los libros de texto escolares: que si sus demandas -“válidas y justas, aunque simplemente sociales”- giraban en torno a la intuición y a la defensa de los metros de tierra de su propia familia, entonces necesitaban de los políticos que ordenaran todo el resto de las cosas que aquejan a un país.

Muchas de estas apreciaciones ignoran las experiencias que no sólo alimentaron el proyecto zapatista en sus años de actividad (1911-1919) sino también la tarea política y militar de quienes se nombraron herederos de aquella lucha y sostuvieron, en la mayoría de los casos “con las armas en la mano”, el Plan de Ayala como bandera.

El contraste que se fue gestando entre la institucionalización del zapatismo y las organizaciones que continuaron resistiendo y denunciando las arbitrariedades y persecuciones del Estado posrevolucionario fue creando una “zona gris” difusa y problemática para quienes analizamos este período. Sin embargo, lo cierto es que el sentido común dominante que se fueron construyendo en

esta época partió también de quienes se encargaron de institucionalizar la memoria zapatista, alegando su propia experiencia:

Quiérase o no —porque los hechos no se discuten—, el rancharo nuestro es individualista por tendencia y por raza: exige con energía el respeto a su yo, a su hogar, a su familia, el derecho de formar y educar libremente a sus hijos, el derecho a ejercitar con toda libertad las propias facultades, sin otra limitación que la fijada por el derecho de los demás (...) [Emiliano Zapata] no era un razonador: era un intuitivo, y como todos los que poseen ese don, captaba los hechos y las verdades de golpe, sin tener que recurrir, en su expresión al menos, a largas cadenas de racionios (Soto y Gama, 2019: 376).

No es extraño entonces que esté vigente la visión romántica y localista de las formas de resistencia frente al despojo que desde la época posrevolucionaria continuaron en acción. En los apartados siguientes veremos ejemplos de la disputa por los sentidos y la memoria zapatista en momentos de quiebre y reformulación: ¿Cuál ha sido y sigue siendo el relato sobre el pasado zapatista? ¿Cómo se va reformulando según el momento y cuáles han sido las consecuencias políticas para aquellas formas de resistencia y organización que mencionábamos?



Foto tomada en la muestra “Zapata después de Zapata” en marzo de 2019.
Obra realizada por Arnold Belkin entre 1985-86 “Lucio Cabañas como Zapata”.
Foto propia.



Foto tomada en la Muestra “Zapata después de Zapata” en marzo de 2019.
Obra realizada por Graciela Iturbide bajo el nombre *Cholas con héroes Juárez, Villa y Zapata*, 1986.
Foto propia

Capítulo IV. El zapatismo en el fuego cruzado: resistencias insurgentes y crisis del priismo

*No como dijo Womack que era por no cambiar, no,
simplemente que los pueblos campesinos se encontraban
en resistencia ante una economía de mercado.
No iban a aceptar la economía de mercado, es lo que le faltó decir a Womack.
Los pueblos defendían su raíz comunitaria,
pero también los zapatistas en su lucha idearon un plan,
más allá de la simple idea de ser una lucha regional.
El Plan de Ayala era un plan de transformación
para los pueblos de México y las sociedades campesinas en donde quiera que hubiese.
Campesinos en resistencia ante la modernidad del siglo XX, de la economía de mercado, modernidad sustentada en el
orden y progreso.
Ehécatl Dante Aguilar Domínguez, 2019*

El sexenio de Miguel De La Madrid Hurtado (1982-1988) se enmarca dentro de una crisis de dominación de grandes dimensiones que va a estallar durante los siguientes sexenios (en manos de Carlos Salinas de Gortari y Ernesto Zedillo). Esta es la etapa que comprende el presente apartado y veremos cómo en el marco de una profunda crisis de dominación y un nuevo alzamiento popular que desafió la legitimidad del Estado, la figura de Zapata y su Ejército Libertador vuelve a la escena y recobra viejos/construye nuevos sentidos.

Políticamente se expresa en la ruptura del PRI y la candidatura de Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano dentro de una coalición con fuerzas de izquierda (Frente Democrático Nacional, que luego se convertiría en el Partido de la Revolución Democrática, PRD) y con una plataforma nacional de rechazo a la posición dominante que apuntaba a la continuidad más marcadamente neoliberal.

A la par estalló espontáneamente un movimiento popular de apoyo masivo, cuyas demandas sobrepasaban la mera candidatura de Cárdenas. El día de las elecciones -6 de julio de 1988- la “caída del sistema” interrumpe el conteo, justo cuando los números iban a favor de Cárdenas. El resultado evidente y escandaloso: el candidato priista, Salinas de Gortari, asume la presidencia.

El conflicto continuó meses -e incluso años- después: movilizaciones, tomas de presidencias municipales y diversas formas de protesta que, en cierto sentido, marcarán rupturas irresolubles entre una base popular decidida a desconocer a Salinas y una dirigencia partidaria -en la que se incluye al

propio Cárdenas- que llaman a aceptar los resultados y concentrar las energías en una reforma electoral para garantizar mejores condiciones en futuras contiendas. Mientras tanto, la respuesta del Estado al descontento popular fue represión, detenciones, asesinatos y desapariciones forzadas.

En términos económicos el sexenio salinista (y su continuación zedillista) se consagró como el período de mayor entrega de la soberanía nacional a los designios imperialistas, y el Tratado de Libre Comercio de América del Norte su mejor expresión. Entre otros implicados, el campo mexicano fue el depositario principal de las reformas y programas económicos para alentar la privatización: sobre todo a partir de 1992 la contrarreforma a la Ley Agraria y la modificación del histórico Artículo 27, y en 1993 con el Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Titulación de Solares (PROCEDE) y su certificado de derechos de propiedad (condicionante para la entrega de subsidios y apoyos gubernamentales y proporcionado por ejemplo por el Fondo de Apoyo para Núcleos Agrarios sin Regularizar -FANAR). Junto con este último, el Programa Nacional de Solidaridad (PRONASOL) y el Programa de Apoyos Directos al Campo (PROCAMPO) fueron los principales cimientos del programa económico neoliberal. Simbolizaron la “balcanización institucional” y la ausencia de una política agraria integral, junto con una estrategia de fragmentación de la lucha y recambio de líderes para lograr la negociación con miembros diferentes (Hernández Navarro, 1994). Los resultados no fueron los esperados por el Estado: la mayoría de las comunidades -y los ejidos indígenas, sobre todo en Chiapas, Oaxaca y Guerrero- no certificaron y los que sí lo hicieron fue a través del régimen de “uso común” (con lo cual impedía la venta o la hipoteca de las tierras) (Grain, CECCAM, De Ita, 2015).

Además, todo esto incentivó la organización de movimientos autónomos que se enfrentaron radicalmente al Estado y al sistema partidario. La aparición pública del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (en enero de 1994, aunque su organización data de por lo menos 10 años antes -1983-) es la punta de lanza de estas otras formas posibles de organización. Formas que, como hemos visto, responden a una tradición organizativa de defensa del territorio y de proyecto de liberación que tenía sus raíces en el proceso insurreccional zapatista, que a su vez se decía heredero de las luchas anticoloniales y de las tradiciones indígenas y populares.

En 2019 entrevisté al comisariado de bienes ejidales de Ayoxuxtla (sitio histórico en el que se firmó originalmente el Plan de Ayala en noviembre de 1911). Ninguna de las preguntas planteadas estaba estrictamente vinculadas al tema de la propiedad de la tierra, pero al hablar sobre la forma en la que el legado del zapatismo se hacía presente en el pueblo, ellos me respondieron:

Ahora son ejidos, antes era de propietarios privados, de ricos. Gracias a él muchos gozamos de la tierra que tenemos. Aquí tenemos dos ejidos, bienes comunales y de bienes ejidales. Y se sigue respetando, como el general lo quiso y lo vamos a mantener. Me parece que es el único pueblo que no han entrado a legalizar sus parcelas. Porque vieron que están con sus leyes de PROCEDE, ahora creo que es FANAR. Que quieren que legalice o escriture uno sus parcelas para que al rato vengan de nuevo los ricos a robarse sus tierras. Ve que a veces uno no tiene ni para comer y dice: bueno, vendo mi tierra; y luego ellos se aprovechan. Y no, aquí en el pueblo se ha dicho con toda la gente que no le vamos a entrar a eso. Así no nos den apoyo, pero no vamos a escriturar. El gran Emiliano Zapata dio la vida para que nosotros tengamos tierra y ahora vamos a darla nosotros, no (Ayoxuxtla, 2019).

La estrecha asociación que existe entre la defensa de los derechos y el reconocimiento histórico de aquella adquisición, tiene que ver con una arraigada conciencia social y política sobre lo que implica la propiedad privada, el valor -de uso- de la tierra y sus bienes, lo irreconciliable de la división de clases sociales y la voluntad del Estado de crear clientelas a través de “los apoyos”. Y ese tipo de conciencia es el que permanecerá -y crecerá exponencialmente- es estos años de crisis del régimen priista y de estallido arrasador del descontento popular (un cúmulo que es parte del acumulado histórico de desigualdad, racismo y colonialismo, así como de las luchas y resistencias no saldadas, y una ciudadanía dispuesta a arrasar con el imperio fraudulento del PRI).

Dentro de la retórica neoliberal que va imponiéndose, el Estado busca transformar el sistema de valores que -mediante la continuidad de la resistencia y la memoria de la revolución- estaba vigente hasta ese momento. Tal como plantea Millán (2014) el priismo también va acomodándose a las demandas socioculturales de la globalización a la par que va “aceitando” los mecanismos de cooptación a través de la administración de la pobreza y de nuevas vías de clientelismo no necesariamente vinculadas con las viejas corporaciones estatales.

Entre otros mecanismos simbólicos y de políticas públicas, en 1992 mientras se aprobaba la modificación del Artículo 27, Salinas promovió una reforma constitucional al artículo tercero en el

que reconocía a México como una Nación Pluricultural a la par que ya en 1989 había firmado el convenio 169 -reconocimiento de derechos y cultura indígenas- de la OIT. Lo que parecía una pantalla de consenso y pluralidad iba a desplomarse ante las movilizaciones que hubieron a propósito de los 500 años de la conquista española.

El gobierno salinista supo apropiarse de la figura de Emiliano Zapata de manera estratégica. Varios son los ejemplos: la utilización de su nombre en los discursos públicos, la construcción del mausoleo de Zapata en la antigua casa de Anenecuilco, la alianza intelectual que trazó con John Womack Jr. a partir de su antigua amistad universitaria.

A lo largo de este capítulo veremos cómo el neozapatismo demostrará la vigencia de la perspectiva revolucionaria, del legado histórico del zapatismo y su Ejército, de otra noción de nación y de la capacidad de los sectores populares (“cuando se deciden a hacer justicia”) para arrebatarse al Estado el proyecto de país.

El zapatismo indómito: los títulos primordiales y el 10 de abril

El 8 de agosto de 1991 el presidente de la República declaró que tenía en su poder los Títulos Primordiales de Anenecuilco (hasta ese momento en manos de Jesús Sotelo Inclán quien desde su investigación historiográfica los había recibido de parte de “Chico” Franco).

En la fecha de conmemoración del nacimiento de Zapata, Salinas declaró: “Don Guillermo Sotelo Inclán -hermano de Jesús- al entregar los papeles a la Nación y al describirnos el ánimo que lo llevó a integrar esos legajos y su obra, la definía como un descubrimiento [...] Esto es lo que hoy la familia Sotelo Inclán le entrega a la Nación; debo expresar el agradecimiento a la probidad de la familia, por haber cuidado 44 años, afortunado número y fecha, estos testimonios”.

La carpeta de cuero en la que estaban los títulos resguardados por Chico Franco Salazar -primo hermano de Zapata y asesinado por el Estado en diciembre de 1947- fue impresa por Salinas con sus iniciales. La marca del Estado quedaba indeleble justo en el contexto de reformas constitucionales y de la avanzada privatizadora de los territorios. El Archivo, que tras la tragedia de la familia Franco fue

entregado al historiador Jesús Sotelo Inclán, ahora estaban en manos del Estado. Hasta el día de hoy llevan el nombre del hermano del historiador Sotelo Inclán, quien luego de la muerte de éste, se encargó de entregarle los documentos a Salinas de Gortari. En el libro *Anenecuilco. Memoria y vida de un pueblo* (FCE, 1991) quedó publicado el discurso de Salinas de donación en el que agradecía a Guillermo Sotelo Inclán por tal “patriótica” entrega tras “el descubrimiento” del Archivo en la casa de su hermano. Quedaba en evidencia que no se trató de una donación desinteresada.

En ese mismo año se inaugura formalmente el Museo Casa Zapata en Anenecuilco, en las ruinas de lo que fue la casa natal de Emiliano Zapata. Se pinta el mural El Caudillo del Sur, de Roberto Rodríguez Navarro, y se consagra como un emblema turístico de la región. En 2006 se construirán las instalaciones que hacen del espacio un centro cultural -con exposiciones temporales y permanentes- y una sede de estudios zapatistas que suele congregarse, hasta el día de hoy, a cronistas locales de distintos municipios de Morelos.

Cuando entrevistamos a Lucino Luna, quien fue el primer director del Museo y que sigue siendo un referente en la historia local de su pueblo, insistió en el peso que Sotelo Inclán tuvo en la idea de crear un museo histórico en lo que fue la casa de Zapata.

Tiempo después le di al Ayudante Municipal una serie de antigüedades de mi familia y le dije que consiguiera unas vitrinas y lo expusiera en la casa de Zapata, para que no se vea tan triste. Al gobernador le interesó mi historia y luego me nombraron a mí al frente del museo. Tuve sentimientos encontrados: alegría y miedo. Alegría porque iba a cumplir el anhelo tan preciado de Sotelo Inclán, y miedo porque intuía que no iba a ser una tarea fácil, y así fue (Lucino Luna, abril de 2019).

Tanto en este testimonio como en el de Enrique Anzúres (quien era director del museo al momento de las entrevistas -entre febrero y abril de 2019-) no aparece mencionado el responsable directo de la inauguración del museo y de la “entrega” de los títulos primordiales: el presidente Salinas de Gortari. Las razones pueden ser de todo tipo, pero que la estrategia simbólica por parte del Estado iba en relación a institucionalizar definitivamente la memoria zapatista estaba clara. Una constante que aparece en los relatos de quienes entrevistamos en este sitio es la visión romántica y local-originaria del proceso revolucionario zapatista: el amor de Zapata por su tierra, el anhelo primordial de la revolución de que Anenecuilco conserve sus títulos, el carácter meramente agrario de la lucha zapatista, etc.

En esta época, y como lo hemos visto al comienzo de esta investigación, vuelve al centro y con fuerza aquella mirada que realza la cuestión de la tierra como demanda principal o incluso única, en muchos sentidos acorde a la propuesta historiográfica de John Womack Jr.,

Curiosamente, la interpretación localista ha sido retomada por el pensamiento neoliberal para, partir de un solo elemento (los títulos primordiales de Anenecuilco), reinventar la historia al hacer que los campesinos surianos aparezcan como luchadores de la propiedad privada. Allí buscó justificar la contrarreforma agraria de Carlos Salinas.

(...) John Womack, hijo, autor del más completo estudio sobre el zapatismo, considera ésta como la lucha de unos campesinos “que no querían cambiar y que, por es mismo, hicieron una revolución...lo único que querían era permanecer en sus pueblos y aldeas, puesto que en ellos habían crecido y en ellos, sus antepasados, por centenas de años, vivieron y murieron: en ese diminuto estado de Morelos del centro sur de México”. La idea de Womack acerca de que el ejército zapatista de 1913-1914 era “simplemente una liga armada de las municipalidades del estado”, por lo mismo, es la predominante. (Pineda, 2014: 59-60).

Pineda nos advierte sobre este tema y traza una línea de argumentación muy precisa: entre la reconstrucción histórica que se ha hecho desde cierta historiografía, el relato oficial, una más o menos sofisticada trama de justificación entre el pasado y el presente y las consecuencias para un contexto político particular.

Obviamente, y como hemos estado expresando a lo largo de esta investigación, esta argumentación histórica también es heredera de visiones propias que surgen de la memoria popular. Se apoya en una mirada parcial de los objetivos políticos que encarnó el Ejército Libertador del Sur, que minimiza sus alcances y sus proyecciones. En cierto modo son sentidos que pueden ser adecuados a la posición historiográfica que subestima las capacidades políticas del campesinado indígena en general.

Así es cómo la antinomia positivista de “el campesino atrasado y conservador vs. el pequeño propietario mestizo progresista” se va reactualizando según la coyuntura y las necesidades simbólicas y argumentativas de la dominación en curso. Esa idea de intentar justificar la reforma del Artículo 27 con la supuesta voluntad del pequeño campesino de luchar únicamente por su tierra, se vincula con la imagen -construida por cierta historiografía dominante- del zapatismo como una “liga agraria defensora de su diminuto territorio”.

Con la imagen de un gran óleo de Zapata detrás, Salinas anunciaba en Los Pinos el fin de la distribución agraria y la propuesta a la reforma del Artículo 27 constitucional. “Atar al campo a fórmulas agotadas impide alcanzar los grandes objetivos de nuestras luchas agrarias. Lo único reaccionario es proponer que nada cambie en el campo”: así iniciaba el anuncio del 14 de noviembre de 1992. A través de un discurso plagado de ambigüedades y abstracciones el discurso estatal buscaba apoyarse en la idea común de las condiciones de pobreza que primaba en el campo. A su vez, de manera estratégica utilizó las banderas de las demandas históricas: reforma, libertad, justicia y ley.

La reforma promueve: justicia y libertad para el campo. El propósito es justicia social efectiva, por la vía del empleo, la producción, la capacitación y la redistribución equitativa. También lo es darle la libertad al campesino de decidir el destino de sus parcelas. Es por eso una propuesta a favor de la democracia (Salinas de Gortari, 14 de noviembre de 1992).

Hay un énfasis constante en hacer del campesino un sujeto, al contrario de lo que supuestamente venía existiendo hasta el momento. En este sentido, sujeto sería sinónimo de propietario privado y el estímulo estaría dirigido a que el ejidatario decida vender las porciones de tierra que no le son “redituables”. Como afirmábamos anteriormente el objetivo velado de esta reforma constitucional es la “compactación” de la propiedad de la tierra, su paulatina privatización y la expulsión económica del campesino convertido en mano de obra asalariada.

En aquel documento audiovisual⁴⁹, publicado una semana después del anuncio presidencial, puede verse con claridad el mensaje del Partido gobernante. A través de su Comisión de Radiodifusión tanto la conductora como el invitado (Ing. Alberto Gándara Magaña, miembro del PRI) contribuyen a profundizar en los detalles de la propuesta de “reforma agraria” analizando el discurso dado por Salinas de Gortari. El entrevistado hace mención nuevamente a las posibilidades que esta reforma le otorga al campesino de decidir qué hacer con su tierra: “si quiere asociarse con otros ejidatarios, con pequeños propietarios o si lo que le conviene es deshacerse de su parcela porque no le es redituable y destinar esos recursos a otra actividad económica, integrándose a una unidad económica mayor. Podría convertirse en un operador de esa unidad mayor, como una empresa rural.” Operador u obrero se

⁴⁹ Repositorio Documental, AV00071-15, Instituto Federal Electoral, 22 de noviembre de 1991. <https://repositoriodocumental.ine.mx/xmlui/handle/123456789/105512>

confunde en esta última explicación, claro que es un recurso común de ayer y de hoy hacer pasar al asalariado como socio y con eso esconder la relación de explotación que se construye.

Sin embargo, Gándara continúa brindando ejemplos sobre cómo podría llevarse adelante la aplicación de estas medidas y sus consecuencias:

Probablemente se reduzca el número de ejidatarios porque la propia compactación de tierras hará que se vaya reduciendo su número. Pero la reforma generará ejidatarios más prósperos, más ricos incluso. Veamos el ejemplo de la costa: actualmente los ejidatarios se dedican a cultivar palmas de coco. En el momento mismo en que se libera la energía campesina, esos ejidatarios pueden participar en proyectos de desarrollo turísticos muy solicitados que hagan a los ejidatarios ricos. Con eso se irá cumpliendo el objetivo fundamental de la reforma agraria que es que el ejidatario tenga un más alto nivel de vida. (...) La reforma es una apuesta integral: mejoras en la tecnología aplicada al campo, agroindustria, fertilizantes, semillas mejoradas. (...)

Con esto, quedan aún más claro los objetivos de la reforma constitucional: reducir el número de ejidatarios, avanzar con la privatización y la generación de medianos o grandes latifundios, industrializar el campo a través de la participación privada, y el control y automatización de los modos de cultivo. Por otro lado, la “liberación de energía campesina” o sea la expulsión del trabajador rural de su territorio y su “inserción” en el modelo neoliberal. Es, tal y como dicen una y otra vez en el documento de propaganda priista, una reforma que responde a un modelo económico integral hacia la incorporación de México al “progreso” de escala global. Proyecto acorde y condicionante de la participación de México en los Tratados de Libre Comercio con Estados Unidos y Canadá.

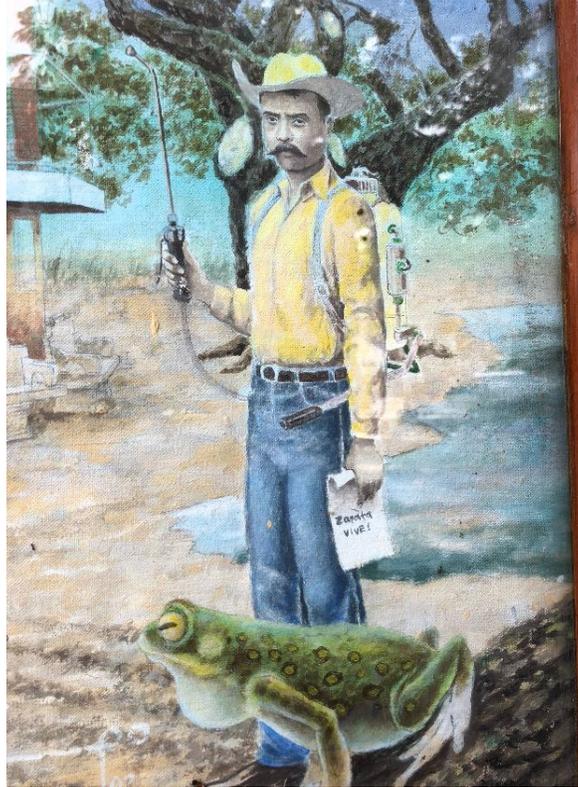
Los resultados estarán a la vista, e incluso se manifestarán con fuerza en los años siguientes (no sólo en el 94, sino también en el 2002 con “¡El campo no aguanta más!”). En ese sentido, Bartra analizaba las consecuencias del proceso de privatización y expulsión del campo:

la purga demográfica que debía librar al congestionado campo mexicano de unos tres millones de labradores sobrantes; exonerar al agro de más de quince millones de personas que estaban de más. ¿Que a dónde irían estos desahuciados? A los planeadores neoliberales les importa poco el destino de los despedidos de la empresa rural que ellos administraban (...) los expulsados acabaron en la marginalidad urbana, el comercio informal parasitario, la migración indocumentada. Los afortunados encontraron empleo en las maquiladoras negreras que en pleno tercer milenio reproducen el régimen fabril de la Inglaterra decimonónica (2003:16)

A la par se estrechaba la dependencia económica con Estados Unidos. O sea, México definitivamente se incorporó al comercio mundial, pero como economía subsidiaria, entregando su soberanía -

alimentaria, laboral y territorial- a las cláusulas del libre comercio: “...al terminar el siglo dependíamos de Estados Unidos para el 60% del arroz, la mitad del trigo, 43% del sorgo, 23% de maíz y casi toda la soya” (Idem: 18).

Dicha situación responde a una política económica desarrollada por lo menos desde la década de 1980 (hay autores que ubican el proceso de decidida “liberalización” de la economía y subordinación a Estados Unidos desde el sexenio de Miguel Alemán, de 1946 a 1952) y que, sostenidamente, ha implicado la reversión de las contadas reformas que el proceso revolucionario había empujado a que el Estado asuma. Esto necesariamente implicó un esfuerzo simbólico mucho mayor: ¿Cómo justificar en nombre de “La Revolución” el contundente retroceso? Por un lado, recurriendo al conocido discurso del atraso ontológico del campesinado y por tanto la indispensable ayuda por parte del Estado para su “desarrollo” (más bien su adaptación a las necesidades del mercado y su renuncia a la economía campesina de subsistencia). Por el otro, construir una memoria del pasado que mezcle la subestimación de las capacidades proyectuales del mundo campesino indígena, así como la asociación directa entre revolución, pobreza y muerte. Esto lograría construir una subjetividad -que no sólo opera en el plano de lo inmaterial- que intente impedir la latente voluntad insurreccional de aquellos sujetos. De aquí parten los esfuerzos por la justificación de la contrarreforma agraria como una necesidad nacida de las bases campesinas, como hemos visto anteriormente.



Zapata fumigador junto al Plan de Ayala
Kiosco de Villa de Ayala. Julio 2019.
Foto: Magdiel Sánchez Quiroz

Veamos cómo fue la secuencia discursiva del gobierno durante los primeros momentos tras el levantamiento de enero de 1994. Tras el estallido, el 6 de enero, Salinas da un mensaje a través de cadena nacional -con un tono sobrio y sin simbología estridente detrás- a través del cual estigmatiza al movimiento y minimiza sus alcances: “profesionales de la violencia, nacionales y un grupo extranjero, ajenos a los esfuerzos de la sociedad chiapaneca...”. Demostrando un costado sensible en relación a la “pobreza y carencia de la región” intenta desestimar las demandas que plantea inicialmente el Ejército Zapatista de Liberación Nacional -al cual por supuesto no nombra- y dividir a los sectores populares: “Este no es un alzamiento indígena, sino la acción de ese grupo violento que fue en contra de la tranquilidad de las comunidades, la paz pública y las instituciones de gobierno. Es decir, en contra de lo que los mexicanos durante tantas generaciones y con tanto esfuerzo hemos construido”. Por otro lado, busca contraponer los intereses de los campesinos chiapanecos en armas -y de la simpatía popular que fue gestándose desde un inicio- con los intereses de México, aunque no deja en claro cuáles serían estos últimos, según su política de gobierno. Al mismo tiempo, denuncia que organizaciones

chiapanecas y comunidades (tampoco aclara cuáles) no están de acuerdo con el alzamiento y “se han acercado para reclamar protección por parte del Ejército mexicano”. Y por último sentencia: “pueden seguir provocando acciones aisladas de violencia, pero van a fracasar”. Sin embargo, unos días después -el 10 de enero-, el presidente debió “bajar el tono” en relación al levantamiento que se estaba propagando desde San Cristóbal de las Casas hacia todo el país y que estaba teniendo resonancia a nivel nacional e internacional. En esa oportunidad decidió dar el mensaje con la imagen de Venustiano Carranza de fondo para anunciar la decisión de suspender “toda iniciativa de fuego en el estado de Chiapas”. Carranza como una amenaza, Zapata como la salvaguarda del pecado original. Unos días después (16 de enero) Salinas anunciará la amnistía general (“a todos los participantes en los hechos de violencia que afectaron varios municipios del estado de Chiapas”) que el 20 de enero enviaría el Congreso para hacerla ley y se aprobaría el día 21 en Diputados y Senadores. Según la norma, “se beneficiará a todos aquellos que estén involucrados en delitos que se desprendan del conflicto armado en Chiapas, a condición de que entreguen rehenes, armas, explosivos y demás instrumentos empleados para la comisión de los delitos.”



Imagen tomada del material audiovisual que documenta el discurso pronunciado por Salinas de Gortari el 10 de enero de 1994.

Es en este contexto de crisis institucional y puesta en jaque, que Salinas presidirá el acto público del 10 de abril en Cuernavaca, con un discurso que refuerza principalmente el carácter revolucionario de su reforma al Artículo 27 constitucional -que en los hechos implicaba la enajenación de las tierras comunales y ejidales para el usufructo individual-. De esta forma aseveró que no iba a haber retroceso en las reformas “a favor del campo” ya que estas habían sido demandas del pueblo evidenciadas porque “los instrumentos anteriores le quedaban chicos al país que teníamos”. En aquel acto se encargó de enunciar todos los planes sociales y apoyos económicos que había otorgado al campo en forma de PROCEDE (400 mil títulos en Morelos) a su vez que recalcó la iniciativa de entregar individualmente los apoyos, evitando intermediarios: “En el ciclo otoño-invierno alrededor de 700 mil campesinos van a recibir en propia mano su cheque de apoyo directo”. Una vez más, Zapata continuaba su trayectoria póstuma (Brunk, 2019) ahora en manos de quien revertía cabalmente la lógica comunal de la propiedad de la tierra: “La lucha del caudillo del sur sigue vigente. He venido a estas tierras a conmemorar el 75 aniversario de la muerte injusta e inaceptable de Emiliano Zapata y también 75 años de compromisos y trabajos a favor de los campesinos” (La Jornada, 11/04/1994:1).

Por su parte, Riva Palacio López, quien fuese gobernador de Morelos reafirmó el mecanismo corporativista del propio acto, así como la justificación histórica de la reforma constitucional:

nos es grato que esta celebración se haga en el marco de la entrega de 15.831 certificados de derechos agrarios, que dentro del PROCEDE materializa, en los hechos la modernización que, para adecuar al mundo actual, se ha hecho a la norma que el Constituyente mexicano formulara con base en los programas derivados del Plan de Ayala, donde precisamente se concretaron los pensamientos e ideales que animaron la lucha de Zapata por lograr justicia para los campesinos; reforma, libertad, justicia y ley, que se han manifestado en la adecuación que da base a la nueva reforma campesina (...) Así -concluyó el mandatario estatal- se realiza un acto de justicia agraria al otorgar los títulos y el apoyo económico que permitirá a los campesinos de México obtener la justicia y proyectarse para el futuro en la democracia y en la libertad que, dijo, se disfruta en México. (La Jornada, 11/04/1994:1).

En contraparte, cientos de organizaciones campesinas independientes promovieron la Jornada Nacional “Zapata Vive” en diversos estados para conmemorar la muerte del General en Jefe Emiliano Zapata y reclamar la derogación de las reformas al Artículo 27 constitucional, apoyando a su vez la lucha del EZLN. Esto puso en el centro la disputa ideológica por el control de la memoria zapatista en un contexto de tensiones entre “un sector del país que preconiza el fortalecimiento de las acciones oficiales de apoyo al agro, y otro que demanda una modificación del marco legal y de una redefinición

de la presencia campesina e indígena en la vida política” (La Jornada, 11/04/1994:2). En el comunicado que hizo público la Comandancia General del EZLN y que se leyó en el acto erigido en el Zócalo ante más de 50 mil personas, se clamaba la renuncia del presidente y se advertía “Zapata no morirá por soberbio decreto” -haciendo alusión a la reforma constitucional- y continuaba “el derecho a la tierra para quien la trabaja es irrenunciable y el grito guerrero de ¡tierra y libertad! Sigue sin encontrar descanso en estas tierras mexicanas” (La Jornada, 11/04/1994:5). Por su parte, Antonio García de León escribía una crónica sobre la jornada de lucha:

Sus renovadas huestes entran hoy a la ciudad, como en 1915, exigiendo un moderno proyecto agrario, inmerso en una fraternal utopía de nación pluricultural, pluriétnica y hecha de tolerancia y respeto. Llegan exigiendo a gritos su lugar en el progreso y la modernidad. Porque este movimiento no quiere más cargar sobre sus espaldas la perversa tutela del Estado y ya no entiende el viejo lenguaje de los laberintos burocráticos, de las promesas y las concertaciones, que son la nueva máscara de la añeja traición (...) Esta sorpresiva oleada tiene su origen más reciente en el extenso movimiento campesino de los setentas y los ochentas, inspirado en el nombre de Zapata y en la fecha de su primera muerte. (Idem:6).

Estaba claro el parteaguas que estos actos marcaron en la historia de las conmemoraciones luctuosas: la figura de Zapata como instrumento político de la dominación versus las expropiaciones populares que desde los movimientos se ejercían.

El 10 de abril de 1996, el pueblo de Tepoztlán en Morelos, estaba sumido en una lucha histórica en contra de la construcción de un Club de Golf en las faldas de su cerro principal. Un proyecto turístico que implicaba privatizar tierras, acaparar agua y mercantilizar la cultura. En ese contexto, el Estado organizaba su acto oficial en Chinameca, históricamente guionado. María Rosas, en su crónica de aquellos años (*Tepoztlán, crónica de descatos y resistencia*), relata los sucesos de aquel día: “El 10 de abril se cumple otro año de la traición de Chinameca. El gobierno lo celebrará a su modo (...) Hablará de la revolución y de sus próceres. Asegurará que el régimen actual es el heredero legítimo de esa revolución. Repetirá sus mentiras de justicia para los campesinos y bienestar social” (1997:102). Ese día los tepoztecos se enlistaron para llevar a cabo su histórica “Ruta de Zapata” de la que participaban miembros de todo el pueblo, vestidos de combatientes recreando la gesta combatiente de sus antepasados: “íbamos de fiesta a dejarle flores a Zapata” dicen. En esa caravana fueron emboscados rumbo a Tlaltizapán (en el poblado de San Rafael) por parte de los granaderos: “todo el cerro parecía lleno de policías, unos con uniformes y otros no. Ya para entonces se sentía clarito el olor de la pólvora”

(105). Cuentan que los granaderos, intentando entrar en los camiones que llevaban niños “vestidos de fiesta” les gritaban “Bájense cabrones, ¿no que muy valientes? ¡Ora sí griten que Zapata vive!”. En ese episodio fue asesinado Marcos Olmedo, campesino de Ocotitlán. Hoy, en esa carretera solitaria, en el sitio donde el Estado tendió la trampa, hay un monumento de forma piramidal que construyeron los tepoztecos para recordar a su compañero caído y repudiar la violencia estatal.

Según el boletín oficial, los disturbios fueron ocasionados por tepoztecos, “unos cuantos revoltosos”, que portaban armas de fuego y que habían arrollado a policías en la carretera, según palabras del gobernador Jorge Carrillo Olea.



Mausoleo de San Rafael (Tlaltizapán) en memoria de la emboscada de las fuerzas de seguridad contra el pueblo movilizado de Tepoztlán y el asesinato del campesino Marcos Olmedo el 10 de abril de 1996.

Foto: Elir Negri Lavín

Los hilos que tejen el recorrido histórico de las conmemoraciones del 10 de abril son un interesante escenario en el que las contradicciones, las disputas y los combates se reeditan y actualizan. Le ha tocado a esta investigación dar cuenta de ello en el año del Centenario Luctuoso de Zapata. En 1996

el gobierno declaró que dichos actos de violencia fueron provocados por un pequeño grupo que quiso opacar el acto oficial y el recorrido que el presidente Ernesto Zedillo daría por distintos pueblos de Morelos. En dicha ocasión los tepoztecos escribieron su propia historia. Dos años después, el 10 de abril de 1998, en el acto oficial que se llevaba a cabo en Chinameca -presidido por Arturo Warman- la Coordinadora Morelense de Movimientos Ciudadanos y el Comité de Unidad Tepozteca denunciaba el asesinato de 5 campesinos en Hueyapan, a manos de la policía, y pedían la renuncia del gobernador Carrillo Olea. La respuesta del gobierno fue el acarreo y el enfrentamiento con grupos de apoyo priista que contrarrestarán la manifestación. Al regreso, los tepoztecos se detuvieron en San Rafael, donde había sido la emboscada años atrás. Allí recordaron a Marcos Olmedo, comenzaron la construcción del pequeño mausoleo, y “se recordó que los autores, tanto intelectuales como materiales de la ‘‘emboscada de San Rafael’’, siguen impunes, libres y algunos de ellos aún están cobrando en el erario” (la jornada, 11 de abril de 1998⁵⁰).

El zapatismo recreado: desde Chiapas y por la liberación nacional

Como se ha mencionado previamente y siguiendo a los historiadores que analizaron los procesos insurreccionales que le sucedieron al Ejército Libertador del Sur, la apelación a Zapata y a sus compañeros fue -y sigue siendo- recurrente. Sin embargo, las coyunturas imprimen sellos particulares a aquellas reapropiaciones: la experiencia revolucionaria cubana tiñó a todo el continente de un aire de posibilidad. Durante los 70s y 80s las distintas organizaciones armadas en México y América Latina se hicieron de eco de este nuevo horizonte y le incorporaron su propia identidad popular. El Che Guevara y Emiliano Zapata fueron los principales símbolos de la lucha revolucionaria de aquellos años.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional es producto de esta tradición conjugada o sintetizada a través de la experiencia de la resistencia indígena del sur del país: por la liberación social y la liberación nacional. En muchos sentidos esta reapropiación representará una de las recreaciones más originales del zapatismo histórico. La rebelión que inaugura 1994 será la expresión más sorprendente de la vigencia del programa revolucionario suriano. Veremos cómo el Estado y su discurso dominante no se

⁵⁰ Nota completa en: <https://jornada.com.mx/1998/04/11/acto.html>

quedó atrás en la disputa por los sentidos del pasado, pero antes propongo una revisión histórica y crítica del contexto, las causas y las demandas del alzamiento chiapaneco.

En el reconocido análisis “Causas de la Rebelión en Chiapas”⁵¹ González Casanova sintetiza los fundamentos que según él explican el alzamiento zapatista del primero de enero. Entre aquellos se encuentran tanto elementos de la historia de resistencia y lucha del pueblo maya, como factores de tipo económico que se vinculan con las formas de sobreexplotación y dominación por parte del Estado y las oligarquías de la región. La violencia como práctica de mediación política y la lucha indígena y popular por la dignidad aparecen como detonantes de un proceso que puede encontrar sus raíces en la colonia y más para acá en el movimiento del 68 y la teología de la liberación.

En este sentido, según González Casanova, existe de parte del nuevo zapatismo una estrategia de acumulación de mediaciones propias que permitan avanzar en objetivos profundos:

Los zapatistas se suman a la más popular y exigida de las luchas actuales del pueblo mexicano y de otros pueblos del mundo. Al hacerlo no optan por un solo camino con una sola hipótesis: exploran para ver cuál funciona mejor. Al mismo tiempo, proponen una democracia nueva entre los revolucionarios; una democracia plural en las ideologías, las religiones y las políticas, que no es necesariamente camino para el socialismo, y en el que no se acepta que la democracia “formal” sea sólo “mediatización”, en que incluso se exige aplicarla efectiva y honestamente, sin trampas. (2009: 290)

Esto hace que incluso el discurso zapatista haya parecido contradictorio o difícil de aprehender. La interpretación de Don Pablo intenta aclarar ese horizonte de interpretación, su propuesta es nueva (le llama “la primera revolución del siglo XXI”) y a su vez se apoya en la memoria histórica -ancestral, originaria, indígena- de resistencias y cultura contrahegemónica, una “otra política” diría Marga Millán: “La inflexión que el zapatismo impone y que va a ser una impronta para otros procesos sociales alternativos, es la articulación de la crítica a la modernidad capitalista con la crítica a la política moderna, incluidos los paradigmas de la izquierda, digamos, “realmente existente” (2014:30) . Se dicen revolucionarios, aunque “interpelan al gobierno para que haga elecciones honradas” (González Casanova hace alusión a una reflexión de Samuel Ruiz sobre el levantamiento). El zapatismo supo apelar al sentido común rebelde de un pueblo con memoria, supo convocar en lo local y también a

⁵¹ La Jornada, 5 de noviembre de 1995 y disponible en González Casanova, P. (2009) *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*
<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20150113025225/15.pdf>

nivel nacional, supo generar empatía y tocar las fibras de lo profundo de la cultura mesoamericana. De ahí el símbolo de Zapata, de la dignidad y de la tierra; la burla y el chiste de “la política” y los cánones morales de la modernidad capitalista; y también la apuesta por una creación revolucionaria, no una mera copia de otros procesos históricos:

El hecho mismo de llamarse *zapatistas* y *revolucionarios* es de por sí un mensaje a todos los campesinos y a todos los mexicanos, pues en el subconsciente colectivo de México, y en la educación sentimental, genuina y falsa de los mexicanos, todos nos sentimos “zapatistas” y todos somos “revolucionarios”.

Su llamado al resto del país es como para que se dé cuenta de que si lucha y no los deja solos, y sus pueblos luchan *como un todo* —en serio— por la democracia con justicia y dignidad, se podría alcanzar por la paz lo que de otro modo sería inalcanzable por la guerra o la paz. El *todo organizado* es el objetivo y el medio principal, el que puede asegurar el cambio pacífico y cualquier cambio.

La contribución del EZLN quiere ser muy modesta y es también muy ambiciosa: defender por las armas, en la selva Lacandona y en los montes Azules, la tierra, la libertad y la dignidad que los alzados no pudieron defender de otra manera, e iniciar un cambio en la conciencia del pueblo de Chiapas y de México para que con la democracia y la paz se logren objetivos de libertad y justicia no sólo en las nubes, ni sólo en la selva, ni sólo en Chiapas, sino en el país (2009: 292).

Es así como en la Primera Declaración de la Selva Lacandona hacen un llamado al “Pueblo de México” a que acompañe la lucha por acabar con “los dictadores [que] están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos” y por “trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz”, para formar “un gobierno de nuestro país libre y democrático”.

La idea de una modernidad alternativa o de una alternativa a la modernidad occidental capitalista es también un elemento presente en el proyecto zapatista y en eso coinciden los entrevistados:

Yo me atrevo a establecer, más allá de ser un habitante de Anenecuilco, que lo que proponía el zapatismo era una alternativa de soberanía, proponer el gobierno en común entre las sociedades: Autoridades electas por el pueblo debe obedecer al pueblo y no someterlo; el ciudadano como un agente de transformación, no parte de un botín político. (...) Entender que el zapatismo no era necesariamente una resistencia contra la modernidad sino que era una alternativa a la modernidad. Eso es con lo que yo me quedo. Por algo nos han querido hacer ver que el lema principal era “tierra y libertad” y no es cierto. Era mucho más complejo: “reforma, libertad, justicia y ley” (Aguilar Domínguez, 2019).

Ley y justicia entendidas como herramientas de gobierno emanadas por el pueblo, dice Dante - historiador y habitante originario de Anenecuilco- no para someterlo. Un gobierno en términos comunitarios, en contradicción con el Estado nación moderno: “Esta diferencia política se intentó borrar después de la revolución porque los zapatistas perdieron la guerra y ganó la idea del Estado nación que somete” (Ibídem).

De la misma manera la noción de “patria” e incluso la utilización de los símbolos nacionales en aquel contexto demuestran la apropiación por parte de este *neozapatismo* que le declara la guerra al Estado mexicano. Emiliano Zapata, su figura, su proyecto y su legitimidad moral, se ubican en el centro de la disputa:

El interlocutor del neozapatismo en esta dimensión es directamente el Estado mexicano, las políticas que éste ha puesto en práctica para producir “lo indio permitido”, asignándole un lugar y un contenido dentro de la nación. El neozapatismo incide todo el tiempo en la reinterpretación de la Nación, y en el vínculo entre la nación mexicana y “lo indígena”. Uno de sus locus es la actualización/apropiación del nacionalismo mexicano, a partir del y por el sujeto indígena. El sujeto indígena propuesto por el neozapatismo interactúa con las construcciones sedimentadas que sobre lo indígena ha hecho el nacionalismo oficial (Millán, 2014: 92-93).

Estos insumos de interpretación contribuyen a enriquecer la mirada compleja del proyecto neozapatista -y por consiguiente del zapatismo histórico-: que nada tiene de anquilosado o atrasado, sino de desacato y superación de los límites de la modernidad occidental; que poco tiene de aislado y mucho de sentido popular-nacional; que rechaza “el tema indígena” y reconoce al sujeto indígena como creador de nuevas formas -profundamente democráticas y popularmente justas- de lo político. Como hemos visto, ante la avanzada simbólica del neozapatismo el Estado intenta expropiar sus sentidos o contraatacar estratégicamente. Millán analiza en ese sentido algunas acciones del gobierno de Zedillo en relación a la disputa por la bandera nacional. Recordemos que así como en la Primera Declaración, en las presentaciones y actos públicos la bandera nacional -junto al estandarte guadalupano- fueron la muestra de que la apelación al sentimiento nacional estaba presente en el proyecto del EZLN. Elemento que se recrea no sólo a partir de la experiencia del zapatismo histórico (la imagen popularmente conocida de la entrada del Ejército Libertador del Sur en diciembre de 1914 al zócalo de la Ciudad de México) sino también desde la época de las luchas por la independencia con José María Morelos y el Cura Hidalgo a la cabeza.

El programa de Zedillo llevó el nombre de “Banderas monumentales” (1999) y fue parte de una iniciativa mayor que contemplaba el fomento a la instrucción patriótica (que incluía también promover el escudo de armas y el himno nacional, así como la “historia mexicana”). Las “Banderas monumentales” tenían proporciones específicas (originalmente de 14.3 metros de ancho por 25 metros de largo, aunque luego fueron variando) y los mástiles debían medir más de 50 metros de alto, aunque la más importantes tuvieron 100 metros o más. Originalmente se instalaron en Ciudad de México (Zócalo, Campo Martes y San Jerónimo -Anillo Periférico-), en Tijuana y Ciudad Juárez, en el Puerto de Veracruz, en Iguala (Guerrero), y en Cuautla (Morelos). Un elemento importante de este Decreto es el papel de la Secretaría de la Defensa Nacional en la “construcción, establecimiento, operación, mantenimiento y custodia de las astas banderas y banderas monumentales que se encuentran en el territorio nacional” (Idem: 110). La apuesta era que las Fuerzas Armadas fuesen las encargadas de, en nombre de “la patria”, defender los intereses nacionales frente a cualquier intento de apropiación simbólica y territorial de la nación por parte del pueblo en armas.

La revista *Chiapas*⁵² contiene un importantísimo número de artículos de investigación que al calor del contexto efervescente de aquellos años disputaron el relato del presente y el pasado. Tomaremos en consideración algunas investigaciones presentes en los primeros números que van a tono con lo debatido hasta el momento.

La revista estuvo a cargo del Instituto de Estudios Económicos de la UNAM y de la Editorial Era, y gran cantidad de investigadores, intelectuales, periodistas, artistas participaron dentro de algunos de los 16 números publicados entre 1995 y 2004. Entre los autores y autoras se destacan: Ana Esther Ceceña, Armando Bartra, Ramón Vera, Luis Hernández Navarro, Antonio García de León, Enrique Rajchenberg S., Catherine Héau-Lambert, Enrique Semo, Mágina Millán, John Holloway, Francisco Pineda, Adriana López Monjardín, Laura Carlsen, entre muchos otros que contribuyeron a abrir un amplio abanico de opiniones y miradas. Es un compendio ineludible y exhaustivo sobre las reflexiones y debates que en aquellos acalorados años se dieron en torno a los alcances del alzamiento, los proyectos alternativos al neoliberalismo, la historia de las resistencias en los últimos 500 años y el papel del sujeto

⁵² Disponible para su consulta en línea en: <https://chiapas.iiec.unam.mx/>

político -indígena, campesino, popular- que irrumpió por entonces. Muchos de quienes participaron en esta iniciativa de reflexión coyuntural, política y filosófica, fueron parte de la fundación de la Red en Defensa de la Humanidad – a propósito de los ataques imperialistas a Medio Oriente, Cuba y América Latina- y del primer encuentro que se realizó en Ciudad de México (2003) que contó con la presencia de una delegación del EZLN que le propuso a esta red desenvainar la pluma:

Si hay quien ha hecho de la pluma una espada, que centellee el aire con su brillo, que señalando nuestras heridas se ennoblezca, que nombrándonos nos haga parte de un rompecabezas que mañana será un mundo no falto de memoria ni de vergüenza (*subcomandante insurgente Marcos* en el encuentro internacional de intelectuales En defensa de la humanidad).

Enrique Rajchenberg y Catherine Heau Lambert -quienes contribuyen desde un inicio en aquella revista- se proponen analizar los puentes históricos y las conexiones políticas del zapatismo del 94 y del de principios del siglo. La fuerza de lo simbólico para una sociedad que continúa permanentemente saldando cuentas con el pasado, se evidencia en las declaraciones y guiños que el EZLN realiza, y también en las respuestas del Estado. A partir de la lectura de estos textos, aparece una polémica que evidentemente permeaba los discursos de entonces, y que -como lo veremos a lo largo de esta investigación- sigue vigente: la contradicción que origina los conflictos e impide la construcción de un orden común es la de la tradición versus la modernidad. Es por eso que los autores se dan a la tarea de contrastar la olvidada -y rescatada por el EZLN- Convención Revolucionaria (1914) con el más resaltado -y sobrestimado por la historia oficial- Congreso Constituyente de Querétaro (1917). Despojando a la Convención de su carácter de simple antesala de la Constitución del 17, los autores demuestran que más bien es aquella la que tuvo como objetivo “fundar un pacto social” (que incluyera la cuestión agraria y la cuestión obrera), la que constituyó un verdadero ejercicio de ciudadanía real y de debate público plural entre ciudadanos en armas -no únicamente entre militares-, que puso en el centro la importancia de los derechos sociales en general, que dejó en claro la identidad indígena rebelde de sus principales sujetos políticos y que el “problema de la tierra” debería ser atendido a partir de la coyuntura política particular.

La Convención del zapatismo histórico, así como la –“revancha histórica”- planteada por el subcomandante Marcos (Convención Nacional Democrática de Aguascalientes), más que instancias

atomizadoras, estáticas y arcaicas, serían las más revolucionarias y democráticas formas de actuación política y de búsqueda de consenso para la sociedad mexicana. Eso explicaría, por otro lado, el silencio que ha producido el discurso dominante en relación a los alcances de la Convención Revolucionaria y el protagonismo del zapatismo en ella. Rajchenberg y Heau Lambert advierten sobre los peligros de que la memoria popular también asuma este discurso, como “cómplices involuntarios” del olvido histórico:

A veces, después de mucho tiempo, vuelven a hablar, pero esto ocurre cuando la oficialización de la historia se encuentra tan consolidada que las voces disidentes no permiten dudar de que la verdadera historia es la que ya fue escrita. Peor aún, los vencidos llegan a asumir la perspectiva de los vencedores y de su historia convertida en ideología oficial, nuevo cimiento legitimador del poder político. Sin embargo, generalmente los vencidos se vuelven ágrafos (Revista Chiapas 1, 1995).

Otra de las ideas (como la de zapatismo/tradición/atraso vs carrancismo/modernidad/progreso) que estos intelectuales intentan desmontar es la de la incapacidad del campesino para construir un proyecto político nacional. Desde el punto de vista de la modernidad capitalista, elitista y liberal, el alzamiento en Chiapas tendría las mismas características que las del zapatismo en Morelos: debido a la pobreza que sufren, aquellas comunidades marginadas del país no logran insertarse en el tren nacionalista del progreso que implica profundas transformaciones en su forma “anquilosada” de vida. Las demandas presentes en las primeras declaraciones del EZLN así como la revalorización histórica que hacen de la experiencia del zapatismo y su Convención Revolucionaria demuestran que el contenido de la visión oficial oculta el carácter nacional, profundamente democrático y verdaderamente pluralista de ambas expresiones revolucionarias:

Los campesinos habían aceptado las transformaciones económicas, pero no podían admitir su propia desaparición como ente político. Desde la conquista, siempre habían convivido con las haciendas, incluso les vendían su fuerza de trabajo, pero seguían existiendo como aldeas vecinas con sus propias tierras, sus costumbres y todo el entorno cultural vinculado a la tierra. El EZLN se ubica en este replanteamiento del binomio tradición-modernidad cuyos polos son realidades complementarias y no excluyentes. Para vivir y asumir su modernidad, los chiapanecos abrevan en el acervo de símbolos nacionales disponibles. Han optado claramente por ubicarse en la filiación de los movimientos agraristas mexicanos, ya que la historia de México es la historia de la lucha por la tierra (Chiapas 2, 1996).

Los zapatismos –indómitos, recreados y actualizados– han demostrado ser la expresión más cabal de la forma revolucionaria y democrática que rige la cultura popular mexicana (que es mesoamericana y expresa a su vez la mixtura de las tradiciones de lucha de distintos momentos históricos y de los diversos

orígenes migratorios). Sus demandas que abarcan derechos políticos y sociales, que apelan al pueblo mexicano, que reivindican el pueblo en armas (y no el mando militar), que saben cómo gestionar la vida de sus pueblos, que denuncian los verdaderos intereses del capitalismo monopolista que atentan contra las necesidades de las mayorías... Y un proyecto que apela a la identificación nacional –no como se suele traducir desde *el patriotismo* de las élites– con su propia genealogía, la de los vencidos y los de abajo.

Zapata-símbolo: rebeldes o revolucionarios

El 10 de marzo de 2001 Julio Scherer (director en aquel entonces de la revista Proceso) entrevistó al Subcomandante Marcos, antes de la entrada de la Marcha del Color de la Tierra a la Ciudad de México, liderada por la Comandancia que encabezaba la Caravana del Color de la Tierra, organizada junto al Congreso Nacional Indígena. Unos días antes Marcos dio un discurso en el zócalo de Cuernavaca - luego de su recorrido por diferentes pueblos zapatistas de Morelos- en el que lee una carta escrita por Emiliano Zapata “Mando Supremo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional”. Resulta interesante recordar algunos fragmentos de este ejercicio de apropiación simbólica del pasado e interpretación crítica de su vínculo con el presente. “Yo veo que este Fox quiere hacer lo mismo que hizo Madero, que después de la dictadura quería que todo siguiera igual, o sea que no cambiara nada. Madero no entendió que la gente sí había cambiado y no estaba dispuesta a que todo siguiera igual” leía el Subcomandante Marcos en el zócalo de Cuernavaca⁵³. Allí supuestamente Zapata le hablaba al pueblo morelense contándole de sus aventuras en Chiapas y de cómo la realidad actual se asemeja al pasado. No sólo eso, sino poniendo en el centro la vocación de cambio que tanto ayer como hoy los campesinos se planteaban en la lucha: “la gente no estaba dispuesta a que todo siguiera igual”. La explicación histórica sobre la insurrección zapatista, sus causas y motivaciones, parecen ser una buena excusa para hablar del presente del EZLN. Los “locos” de Chiapas son los que llamaron “locos” en Morelos; Fox es el nuevo Madero entreguista y cumplidor de los deseos burgueses; y el Plan de Ayala de entonces

⁵³ Días antes de este acto, hubo un episodio también simbólicamente representativo en la Catedral de Cuernavaca: El obispo Samuel Ruiz celebró una Misa por la Paz con el Plan de Ayala en el altar mayor. Dice Sánchez Reséndiz: “como para recordarnos que la revolución, según el mismo Plan, fue iniciada con el apoyo de Dios. Por eso en Tepoztlán, en 1995, en pleno conflicto en contra de la construcción del club de golf, a una señora se le apareció el Rey Tepozteco Niño, exigiendo que su pueblo impidiera la construcción del complejo corporativo” (323).

son las demandas plasmadas en las declaraciones y los acuerdos –por entonces ya “traicionados”– de San Andrés.

Y es que yo me acuerdo bien que, cuando Madero se adornaba con que había tumbado al PRI, perdón, a Díaz, y andaba en la cosa esa de la excelencia empresarial y no sé qué, pues nosotros hicimos el Plan de Ayala. Y entonces el señor madero nos llamó locos. Y así es de por sí, que a quienes no nos conformamos con mentiras y cambios a medias tintas y exigimos nuestros derechos, nos llaman locos. Y así me decían a mí. «yo, como no soy político, no entiendo de esos triunfos a medias; de esos triunfos en los que los derrotados son los que ganan... yo estoy resuelto a luchar con todo y contra todos sin más baluarte que la confianza, el cariño y el apoyo de mi pueblo...» y me acuerdo que estas mismas palabras le escribí a Gildardo Magaña el 6 de diciembre de 1911.

La entrevista de Milpa Alta es importante en relación a lo que venimos planteando en la investigación. La definición de su estrategia política, del “ser revolucionario”, la apelación al pasado, dan cuenta de las posibilidades y los obstáculos de aquella resignificación del pasado de la que nos advertía Pineda en un inicio.

Los puntos centrales que sobresalen en esta entrevista -que por supuesto debe ser vista a la luz de una estrategia política y mediática del EZLN y no como un programa político acabado- tienen que ver con la propuesta de una interpretación propia del pasado revolucionario. Antinomias que responden no sólo a una mirada particular sobre *La Revolución Mexicana* y sus líderes, sino a una concepción política que utiliza al pasado como referencia actual. Analizaremos algunas de ellas:

Rebelde Social vs Revolucionario

Subcomandante Marcos (SM): Nosotros no queremos darle a este país un corrido, un héroe más frustrado en el largo calendario de derrotas que tenemos. Queremos desaparecer (...) Porque un revolucionario se plantea fundamentalmente transformar las cosas desde arriba, no desde abajo, al revés del rebelde social. El revolucionario se plantea: Vamos a hacer un movimiento, tomo el poder y desde arriba transformo las cosas. Y el rebelde social no. El rebelde social organiza a las masas y desde abajo va transformando sin tener que plantearse la cuestión de la toma del poder.

(...)

Julio Scherer (JS): ¿Es usted un rebelde que exige cambios profundos o un revolucionario que lucha por transformaciones radicales, otra manera de hacer patria?

SM: Nosotros nos ubicamos más como un rebelde que quiere cambios sociales. Es decir, la definición como el revolucionario clásico no nos queda. En el contexto en el que surgimos, en las comunidades indígenas, no existía esa expectativa. Porque el sujeto colectivo lo es también en el proceso revolucionario, y es el que marca las pautas.

JS: ¿Si fracasara usted como rebelde, optaría por la vía revolucionaria?

SM: El destino es diferente. El revolucionario tiende a convertirse en un político y el rebelde social no deja de ser un rebelde social. En el momento en que Marcos o el zapatismo se conviertan en un proyecto revolucionario, es decir, en algo que devenga en un actor político dentro de la clase política, el zapatismo va a fracasar como propuesta alternativa.

Según la perspectiva comunicada por el EZLN a través del Subcomandante Marcos, la definición del revolucionario está asociada a: el poder, “lo de arriba”, la creación de una organización, lo político, un corrido; y el rebelde social a: “lo de abajo”, las masas, el “no-poder”, los cambios sociales, seguir siendo rebelde social sin convertirse en político. Aquí hay un tema recurrente que es importante resaltar: la reducción de lo político a la política “realmente existente”, diría Bolívar Echeverría. Podemos ahondar y contextualizar la definición propuesta por el entrevistado y decir que es una apuesta crítica por contradecir la caracterización moderna capitalista de la política (el ejercicio práctico de administración del poder central, del Estado y sus instituciones, etc).

Pero también resulta importante resaltar la problemática incorporación al discurso popular de las estrategias simbólicas de la dominación. Siguiendo nuestra línea de investigación e intentando una sistematización concreta, según el discurso dominante, el proceso revolucionario de comienzos del siglo XX en México reflejaría, por un lado, el avance de la modernidad capitalista y la construcción de la democracia en México, y por el otro, la disputa entre distintos caudillos por controlar el devenir de las luchas populares. En ese sentido, “ser revolucionario” encajaría perfectamente con la definición del “ser político” y las transformaciones propuestas “desde arriba”.

En el relato propuesto por SM hay otra construcción antinómica que se asocia a esta interpretación del pasado y que también responde a una estrategia política: comunidad vs. poder.

Se ha teorizado y problematizado ampliamente acerca de este aspecto. Algo en lo que la mayoría de las reflexiones coinciden es en que el neozapatismo representaba un nuevo paradigma revolucionario (distinto al “clásico”, como lo llama SM en la entrevista) que negaba al Estado como el centro de la disputa.

Si el paradigma estatal fue el vehículo de esperanza durante gran parte del siglo, se convirtió cada vez más en el verdugo de la esperanza a medida que el siglo avanzaba. La aparente imposibilidad de la revolución a comienzos del siglo veintiuno refleja, en realidad, el fracaso histórico de un concepto particular de revolución: el que la identifica con el control del Estado. (Holloway, 2002:16)

Estamos tomando como referencia uno de los análisis que ha estado en el corazón de estos debates: *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2002) de John Holloway. Su prólogo a la edición en español comienza con la remembranza de la consigna principal de la crisis argentina de 2001 y el levantamiento popular que el 19 y 20 de diciembre de ese año hizo eco en todo el mundo: “¡Que se vayan todos, que no quede ni uno solo!”. En este sentido, es coherente que -en el discurso popular que sostiene el EZLN a través de la entrevista mencionada- rechacen identificarse con lo “revolucionario” porque rechazan las formas “clásicas”, asociadas a la izquierda dogmática o a la lógica del Estado mexicano “nacido de la revolución”.

Toda esta cadena argumentativa expresa algunas contradicciones que existen entre aquella estrategia y la capacidad revolucionaria, y por qué no, una vez más, el poder de los conceptos y el rol de quienes lo enuncian. En ese sentido Néstor Kohan presenta siguiente advertencia:

Si ya no hubiera un poder central contra el cual confrontar, si ya no existiera un espacio privilegiado de enfrentamiento donde el variado conjunto de explotadores y opresores encuentra una trinchera común para garantizar la reproducción del orden social, entonces no habría manera de proponer una oposición radical y cambios totales de sistema. Ya no habría posibilidad alguna de revolución. Esa posibilidad estaría cancelada de antemano. La razón no residiría en que, momentáneamente, las clases explotadas y subalternas y sus movimientos sociales carecen de suficiente fuerza.

Para el discurso de las metafísicas “post” la imposibilidad no pertenece al orden terrenal de la historia o coyuntura de la política, donde se miden las relaciones de fuerza, sino al orden de la lógica y la ontología. La revolución —esta es la conclusión de fondo— es... ¡lógica y ontológicamente imposible! (Kohan, 2013: 43).

¿Por qué los movimientos populares en general han abandonado la idea de “tomar el poder”, como si aquello implicara una inevitable corrupción de sus principios? Y ¿por qué otros sólo se plantean ganar elecciones como única posibilidad de transformación? Holloway brinda su propia respuesta a las distintas estrategias que surgen de las resistencias: “no sabemos cómo cambiar el mundo”, pero sabemos

que “no queremos tomar el poder estatal” y “no nos queremos organizar como partido”⁵⁴ e introduce el enunciado preciso para nuestra argumentación: “hay que romper el enlace entre revolución y tomar del poder”⁵⁵ y para ello considera que es aspirar a ser anti-poder -y no contra-poder- la tarea actual, la “más realista” y la “más radical”. Una construcción teórica muy acorde a lo planteado por el Subcomandante Marcos en la entrevista con Scherer. Sin embargo, es en esa misma entrevista que se reconoce la capacidad del Estado -e incluso se apela a ella- a la hora de resolver el conflicto por tener la capacidad de gobernar. Veamos la siguiente antinomia.

Lucha armada vs lucha política

SM: Entonces necesitamos convencerlo [refiriéndose al presidente Vicente Fox] de que el problema no es de rating, sino de gobernabilidad, y eso es lo que estamos ofreciendo: no una revuelta social, sino el reconocimiento de ese sector social (los indígenas), de sus capacidades y, finalmente, de su diferencia (...) Nosotros estamos tratando de ayudarlo lo más que podemos. Claro que nuestro modo no es político. Tiene que entender él, tienen que entender todos que no somos una fuerza política propiamente: somos un grupo armado haciendo política, y, en ese sentido, arrastramos carencias, errores de criterio, un horizonte muy pequeño, caminando en el filo del mesianismo y del realismo político, algo muy difícil para nosotros. (...) Nosotros vamos a sentarnos y a anularnos, en una situación en la que decimos: ayúdenos a perder. Lo que le estamos diciendo a Fox, y sobre todo al Congreso de la Unión, es justamente que nos ayuden a perder. Si nosotros tenemos éxito en esta movilización pacífica, ¿qué sentido tienen las armas para el EZLN o los movimientos armados? Pero no queremos reeditar las derrotas pasadas.

⁵⁴ El siguiente párrafo sintetiza de forma perfecta esta idea: “Y sin embargo, no existe nada prefijado con relación a la crisis. Somos la crisis, nosotros-los-que-gritamos en las calles, en el campo, en las fábricas, en las oficinas, en nuestros hogares; nosotros, los insubordinados que decimos “¡No! ¡Ya basta! Es suficiente de sus estúpidos juegos de poder, suficiente de su estúpida explotación, suficiente de su juego estúpido de soldados y jefes”. Nosotros, que no explotamos y no queremos explotar, nosotros que no tenemos poder y no queremos tenerlo, nosotros que todavía queremos vivir una vida humana, nosotros que somos los sin rostro y sin voz: nosotros somos la crisis del capitalismo. La teoría de la crisis no sólo es una teoría del miedo sino también una teoría de la esperanza.” (Holloway, 2002: 207).

⁵⁵ Otra cita esclarecedora en este punto: “Lo que ahora debemos tratar es la idea mucho más exigente de una superación directa de las relaciones de poder. La única manera en la que hoy puede imaginarse la revolución es como la disolución del poder, no como su conquista. La caída de la Unión Soviética no sólo significó la desilusión de millones de personas: también implicó la liberación del pensamiento revolucionario, la liberación de la identificación entre revolución y conquista del poder. Éste es, entonces, el desafío revolucionario a comienzos del siglo veintiuno: cambiar el mundo sin tomar el poder. Éste es el desafío que se ha formulado más claramente con el levantamiento zapatista en el sudeste de México. Los zapatistas han afirmado que quieren hacer el mundo de nuevo, que quieren crear un mundo de dignidad, un mundo de humanidad, pero sin tomar el poder” (Idem: 24).

JS: Le voy a hacer una observación de buen gusto: Las armas no convencen, se imponen.

SM: Sí. Finalmente, así es. Por eso nosotros decimos que los movimientos armados, por muy revolucionarios que sean, son fundamentalmente movimientos arbitrarios. En todo caso, lo que tiene que hacer un movimiento armado es plantear el problema y hacerse a un lado. Es lo que nosotros estamos ahora logrando con éxito, después de siete años en las comunidades. De los errores que cometimos, está no haber aprendido más rápido cómo podíamos desprendernos de eso. Realmente nos hemos hecho a un lado. Los municipios autónomos son tan autónomos que no nos hacen caso.

Claro que estos enunciados están cargados de provocaciones propias del estilo político de los voceros del EZLN y también -como lo mencionan varios autores analizados en esta investigación- expresan cierta identidad y cultura política popular de estas regiones y sus sujetos: contestatarios, burlones de la modernidad occidental y su forma de ejercer la política, heterodoxos y críticos a cualquier forma de esquematismo científico. Sin embargo, siembran algunas dudas sobre el carácter “anti-poder” de esta nueva generación de movimientos sociales (Zibechi, 2004), ya que reclaman el reconcomiendo del Estado a través de su “desaparición” como grupo armado. En esta antinomia la lucha armada se asocia con el mesianismo y con faltas de criterios, horizontes y de capacidades políticas. Es la que debe anularse para evitar “reeditar las derrotas pasadas”. Y la lucha política, lo político, se asocia al Estado, a Vicente Fox, al Congreso de la Unión, la gobernabilidad. Es la que debe triunfar para que sea reconocido el sector social protagonista de este contexto insurreccional. Es justo decir que el mensaje era efectivo si lo que se buscaba era sensibilizar a la “sociedad civil” y la “clase política” que debería legitimar y aprobar leyes que reconocieran los Acuerdos de San Andrés. Sabemos que la respuesta fue finalmente la contraria.

Por otro lado, es justo decir que lo enunciado por Marcos responde y expresa nociones del sentido común que -sea la estrategia que sea- asocia el poder (en el más amplio sentido de la palabra) con la clase política dominante y la aleja de las capacidades políticas de los movimientos armados. Veamos la última de las antinomias:

Líderes sociales vs Políticos

JS: Cuando dice eso [refiriéndose a la pregunta sobre rebelde social y revolucionario], ¿piensa en la Revolución Mexicana?

SM: Sí, pienso en Zapata y en Carranza, fundamentalmente. Carranza, que se plantea los cambios a la hora de tomar el poder. Y Zapata, que se plantea las demandas y al momento de tomarse la foto ni siquiera roza la silla. Nosotros nos identificamos con el zapatismo. Se necesitan políticos, desgraciadamente, pero sobre todo líderes sociales. Creo que el zapatismo tiene que optar y va a optar por los líderes sociales.

JS: A lo mejor la palabra político está bien o está mal. Usted me hará favor de aclararlo. Yo creo que usted es político. No tengo duda de que es escritor de prosa rimada. ¿Qué poeta le inspira, qué estadista le atrae, qué guerrillero le da fuerza?

SM: De atrás para adelante, como jefe militar, Villa. Como movimiento social armado, Zapata. Como líder social, no veo a ninguno en el horizonte actual que realmente responda al concepto de hombre de Estado. No hay. Los grandes hombres de Estado son de la prehistoria ya.

Esta antinomia contiene diversos elementos que, según lo enunciado, expresa más complementariedades que conflictos. Por un lado, y siguiendo la línea de la propia entrevista, SM identifica a Zapata primero como un rebelde social “que ni siquiera roza la silla” y luego como referente de un “movimiento armado”. Y a Carranza como revolucionario (quizás en el sentido clásico, como mencionaba anteriormente) “que se plantea los cambios a la hora de tomar el poder”, como político “que desgraciadamente se necesitan”, dice. Frente a la pregunta sobre el “estadista que le atraiga” responde que no encuentra actualmente uno: “los grandes hombres de Estado son de la prehistoria ya”. Si bien nos deja con la curiosidad de saber qué referentes representa la identidad del movimiento, queda claro que la memoria de Zapata y su Ejército queda atrapada en los márgenes del relato hegemónico: el hombre puro que “ni roza” el poder, el movimiento social armado, el que tiene demandas y no es político.

Claro que en esta coyuntura había una apuesta por la resolución del conflicto y la puesta en marcha de los Acuerdos de San Andrés. Una apuesta que también tenía que ver con el aparente cambio de régimen tras el fracaso del PRI en las elecciones. Sin embargo, la entrevista da cuenta de una serie de transformaciones incluso dentro del discurso *neozapatista* que construye un ideario común en torno a este movimiento asociado a una interpretación particular del zapatismo histórico y de la revolución de

principios del siglo pasado. En cierto sentido, abona a cierta romantización del pasado zapatista: un movimiento armado que plantea demandas sociales, que se aparta de la lucha por el poder y que necesariamente requiere la aparición de políticos, estadistas, incluso como Venustiano Carranza. Un movimiento que ha legado corridos y derrotas. ¿Qué sentidos reproduce esta visión? ¿Qué potencialidades y qué límites imprime a los movimientos sociales, inclusive hasta en la actualidad?

El estallido de 1994 en Chiapas y su referencia a la revolución zapatista de comienzos de siglo, abrió un abanico de interpretaciones que pusieron en el centro la disputa por el sentido. En un contexto de suma adversidad para los pueblos en resistencia y con un horizonte de posibilidad reducido (producto de la caída del muro de Berlín, el fracaso de los procesos revolucionarios en muchos países de América Latina a través de atroces genocidios y la consolidación de los proyectos neoliberales) el alzamiento indígena-popular del primero de enero se constituyó en un nuevo faro rebelde en todo el continente. La apelación al pasado revolucionario mexicano -cuya influencia marcó gran parte de la historia y las discusiones políticas sobre las características de las revoluciones en nuestras regiones- también imprimió una definición propia sobre el rumbo.

En junio de 2005 publicaron la Sexta Declaración de la Selva Lacandona. Allí compartieron su análisis histórico sobre los años de la guerra. La aparición pública del 94, sus ideales y su proyecto original, la ofensiva militar y paramilitar, los Acuerdos de San Andrés, la traición, la masacre de Acteal, las Juntas de Buen Gobierno y a lo que el EZLN se ha dedicado desde el 2001 hasta la fecha. Es una Declaración que marca un parteaguas porque reconoce un cambio de estrategia: “Según nuestro pensamiento y lo que vemos en nuestro corazón, hemos llegado a un punto en que no podemos ir más allá y, además, es posible que perdamos todo lo que tenemos, si nos quedamos como estamos y no hacemos nada más para avanzar”, dicen. Con esto se plantean, al revés de lo que se puede interpretar a primera vista, profundizar en su trabajo de base (“hablar directamente con la gente sencilla y humilde del pueblo mexicano”) para que junto a ellos se construya un programa nacional “pero un programa que sea claramente de izquierda o sea anticapitalista o sea antineoliberal, o sea por la justicia, la democracia y la libertad para el pueblo mexicano”.

La postura política del neozapatismo tiene raíces históricas y también son parte de una estrategia propia. En sus primeras declaraciones el EZLN apelaba al Estado y se enfrentaba directamente a él, luchando por la liberación nacional. Las diferentes vicisitudes de la guerra fueron modificando el rumbo, pero la experiencia de las comunidades autónomas zapatistas demuestra en los hechos esa modernidad alternativa de la que hablábamos anteriormente. No se funda en una marginalidad económica y conformista, ni en una postura “apocalíptica e infantil”. Construir un relato en el que inevitablemente los indios marginados del Congreso Nacional Indígena se asumen como tal y por eso renuncian a mejorar su situación a través del Estado, sí es un mecanismo simbólico y político que perpetúa su subestimación y desde el aparato estatal su estigmatización:

Lo que pasa es que la agroecología introvertida -que llamaremos femenina, pues sigue el patrón de traspatio o del solar- es sustentable en lo ambiental, pero no en lo económico, pues dado que siempre hay necesidades mercantiles, el autoabasto no garantiza por sí mismo la viabilidad reproductiva de la familia. En cambio, la economía extrovertida -que llamaremos masculina, pues adopta el patrón de la huerta o parcela comerciales-, en la medida en que consigue insertarse en mercados alternativos, resulta sostenible en lo ambiental pero también en lo económico. La enseñanza es -como siempre- una paradoja, un oxímoron: lo local y lo global, lo introvertido y lo extrovertido, el autoabasto y la producción mercantil, la parcela y el solar, lo femenino y lo masculino, no son opciones contrapuesta y excluyente sino estrategias complementarias. Y, de la misma manera, la resistencia rebelde de los indios apocalípticos y la inserción justiciera de los campesinos integrados son el anverso y el reverso del otromundismo rústico, la pierna izquierda y la pierna derecha del caminante rural (Bartra, 2019: 337).

Tal y como enuncian en la Sexta Declaración, los pueblos que se organizan de manera autónoma lo hacen siguiendo una cultura propia, una contracultura otra-moderna y anticapitalista. Si bien existen contradicciones que es preciso resaltar para pensar los alcances, incluso en el presente, de los sentidos del pasado, adjetivar de apocalípticos o infantiles los planteos autonómicos, asociar lo femenino con lo introvertido como algo natural, resulta de una apuesta política que niega la ya existente complementariedad de los programas políticos de organizaciones campesino, indígenas, populares como son los que se encolumnaron con el EZLN. Interpretaciones como esas parecen reediciones de las viejas -y recurrentes- ideas sobre la asociación entre mundo campesino y atraso económico.

Cuando en la Sexta dicen que en los últimos años han estado fortaleciendo su organización y los municipios autónomos, aclaran que

es como se organizaron los pueblos para gobernar y gobernarse, para hacerlos más fuertes. Este modo de gobierno autónomo no es inventado así nomás por el EZLN, sino que viene de varios siglos de

resistencia indígena y de la propia *experiencia zapatista*, y es como el autogobierno de las comunidades. O sea que no es que viene alguien de afuera a gobernar, sino que los mismos pueblos deciden, de entre ellos, quién y cómo gobierna, y si no obedece pues lo quitan. O sea que si el que manda no obedece al pueblo, lo corretean, se sale de autoridad y entra otro.

Existe una apuesta política, discursiva y programática, por hacer énfasis en las formas que justifican sus decisiones estratégicas. Que se apoya en la historia y en las decisiones precisas de cómo gobernarse a sí mismos, que se complementa con el anhelo de construcción nacional. ¿Cómo la experiencia zapatista ha sido un eslabón esencial en el aprendizaje político popular y se ha transformado en la identidad rebelde de los pueblos indígenas? ¿Qué estructuras y disputas quedan vivas? ¿Qué sentidos han vivido silenciados por temor o como estrategia de supervivencia y qué memorias han surgido para enfrentar las derrotas y apostar a nuevas revoluciones?

Hasta aquí sólo hemos hecho un breve y parcial recorrido por algunos eventos significativos para esta investigación en relación a la insurrección neozapatista, su apropiación del pasado revolucionario y su resignificación historiográfica, la reedición de los debates acerca del atraso campesino y la modernidad capitalista, el peso de los símbolos zapatistas –tanto para la dominación como para la resistencia– y las contradicciones que se desatan entre los signos, los proyectos, las estrategias y el pasado.

Capítulo V. Zapata y el zapatismo en la reconfiguración de la dominación actual

Cuando tres meses después, los zapatistas proclamaron el Plan de Ayala y asumieron la responsabilidad de continuar la revolución iniciada, subvirtieron el rito electoral. Declararon la guerra al gobierno más democrática hasta entonces; elegido con 19.997, de un total de 20.145 votos.

Francisco Pineda, *La irrupción zapatista*

Así que el gobierno que no esté confiado, que crea que ya nos durmieron. No. Desde nuestros lugares, desde sus lugares, desde sus hogares la gente está trabajando para rescatar a nuestros municipios, a nuestros estados y a nuestra patria que es México. No crean que le vamos a dejar fácilmente que ellos sigan haciendo de las suyas, no.

Osbelia Quiróz, *Frente de pueblos en defensa de Tepoztlán*, julio 2019.

La “Cuarta Transformación” y el pasado en el centro

El triunfo presidencial de Andrés Manuel López Obrador (MORENA) representó la primera vez -en la historia política reciente de México- en que una fuerza de la oposición, ubicada a la izquierda de las demás oponentes, gana sin que ocurra un fraude electoral. Es evidente que el resultado del primero de julio de 2018 responde a un largo proceso de rechazo popular hacia el modelo hegemónico implantado en los últimos 50 años, aunque fundamentalmente desde el salinismo para aquí. En la victoria convergen: el hartazgo popular al régimen vigente; las alianzas del candidato con empresarios y sectores de la oligarquía; un panorama de movimientos sociales desgastados, sin posibilidad de imponer fuerza, e incluso algunos juzgándolo al menos como “el menos peor”; la pérdida casi total de legitimidad de los partidos políticos antes gobernantes y sus coaliciones coyunturales; la imposibilidad de lograr representación legal por parte de los movimientos sociales, como fue el caso del Congreso Nacional Indígena.

Los primeros meses de gobierno estuvieron marcados por una mezcla de triunfo popular, toques de optimismo y de un deseo –muchas veces dicho en silencio por parte de la izquierda o de sectores

intelectuales críticos– de que “la situación mejore un poco” o “al menos no se ponga peor”. Bajo una estrategia simbólica muy sofisticada, la presidencia fue colocando uno a uno diversos elementos que mostraban el “cambio histórico”: una ceremonia afro-indígena en la que le entregaron el bastón de mando; el acto de rematar varios bienes suntuosos y abrir al público la residencia presidencial de “Los Pinos”, mientras él –“como Benito Juárez”– regresaba a vivir al Palacio Nacional; quitando el cuerpo de escoltas, viajando con un mínimo personal de apoyo y usando las líneas comerciales; desde el primer día mantuvo sus conferencias de prensa como símbolos de transparencia; pero lo más importante sin duda es que con base exclusiva en sus propias declaraciones sentenció “el fin del neoliberalismo en México” y la era de la corrupción.

En cuanto al aparato simbólico del Estado, el acontecimiento más relevante fue la auto-definición del nuevo gobierno como aquel que representaría la Cuarta Transformación (4T) en México. Un suceso histórico continuador y sólo comparable con los grandes procesos transformadores de este país: La Revolución de Independencia, Las Guerras de Reforma y La Revolución Mexicana.

El nuevo gobierno llegó después del más intenso proceso de cambios constitucionales en México que minó los fundamentos de un Estado “posrevolucionario”. La aquiescencia de su triunfo, por parte de los sectores que antes se opusieron a él, se debe a su compromiso de no revertir ninguna de estas desnacionalizaciones y cambios regresivos en materia de derecho. Desde que se anunció como la 4T diversos análisis demostraron que a diferencia de los otros procesos históricos, que se sintetizaron en procesos constituyentes, López Obrador insistió una y otra vez que una nueva constitución sería tarea de las generaciones futuras. Lo central en la 4T se basa en un discurso de combate a la corrupción, en recortes presupuestarios en salarios de la alta y media burocracia, en reducción de funciones estatales –en la línea de la austeridad impulsada incluso por las políticas norteamericanas– y en una amplia gama de programas sociales para los más pobres.

El entramado estructural sobre el que se sostiene la 4T tiene que ver con el desarrollo de megaproyectos de infraestructura, industria y turismo en el sur del país para así “acrecentar el derrame económico”. Los principales proyectos se centran en la península de Yucatán y el Istmo de Tehuantepec. Del primero la cara visible es el llamado “Tren Maya” que incluye la creación de polos de desarrollo

turístico, de 18 nuevas ciudades y de granjas de producción animal y agrícola (Gasparello y Nuñez Rodríguez, *Pueblos y Territorios frente al Tren Maya*, 2021). El segundo una serie de proyectos energéticos, instalación de industria y transporte multimodal en los estados que convergen en el istmo de Tehuantepec (Veracruz, Chiapas, Tabasco y Oaxaca). Ambos Megaproyectos han sido denunciados por parte de la población local, de científicos e intelectuales expertos en temas de campo y energía, y por diversas agrupaciones sociales y populares que, a lo largo de los años y no sólo ahora, han dado vida a las resistencias populares en aquellas regiones.

A pesar de que las consultas han resultado favorables para los proyectos, hay denuncias interpuestas por parte de organizaciones populares y comunitarias debido -dicen- a que dichas instancias no han cumplido con los protocolos nacionales e internacionales para que su resultado sea realmente legítimo⁵⁶.

Diversos especialistas, científicos e intelectuales han denunciado que estos megaproyectos implican el despojo de territorios, la destrucción del tejido social, la imposición de proyectos económicos lesivos para las comunidades, alteraciones graves al medio ambiente, la violación de los derechos de los pueblos⁵⁷. Sin ahondar en esto, puntualizamos sólo que los proyectos no son la llegada por primera vez del Estado a zonas “abandonas” sino la intensificación de los proyectos ya existentes en la región en materia de industria alimentaria (soya, palma africana, y granjas avícolas y porcícolas), especulación y turismo y transporte de cara a la sumisión geoestratégica de México a las dinámicas de libre comercio. Si bien estos proyectos se remontan al Plan Puebla Panamá y a las Zonas Económicas Especiales de

⁵⁶ Sobre los problemas de las consultas, véase: Gasparello, G. (2020) “Megaproyectos a consulta: ¿derechos o simulaciones? Experiencias en México. Disponible en: <https://www.scielo.org.mx/pdf/liminar/v18n2/1665-8027-liminar-18-02-00124.pdf>

Sobre los procesos de lucha contra la consulta: <https://desinformemonos.org/pueblos-rechazan-consulta-ciudadana-sobre-termoelectrica-en-huexca-y-exigen-cancelacion-del-megaproyecto/>

Sobre la lucha jurídica: <https://hablanlospueblos.org/PIM/la-lucha-jur%C3%ADdica/>

⁵⁷ Véase: González Chévez, L. (2020) *Proyecto Integral Morelos: sus impactos sociales y la demanda de justicia hídrica de los ejidatarios del municipio de Ayala, Morelos*, México: UAEM/CICSER. Disponible en:

<http://investigacion.uaem.mx/archivos/epub/proyecto-integral-morelos/proyecto-integral-morelos.pdf> ; Informe de la BUAP sobre el peligro sísmico del “Proyecto Integral Morelos 2019”, disponible en:

<https://cupreder.buap.mx/territorio/?q=proyecto-integral-morelos-peligro-sismico>; Luna-Nemecio, J. (2021) “El Proyecto Integral Morelos y la devastación del territorio”, Nexos, agosto. Disponible en:

<https://medioambiente.nexos.com.mx/el-proyecto-integral-morelos-y-la-devastacion-del-territorio/>; Flores, J.C. (2021) *El desarrollo... del despojo en el Proyecto Integral Morelos*, México: CECCAM

Peña Nieto, resulta aún más ambiciosos para los empresarios en la medida que el gobierno que los impulsa tiene mayor simpatía de la población en la zona que los gobiernos anteriores y una parte de sus operadores en la región provienen de espacios sociales.

Para el caso morelense, el Proyecto Integral Morelos da cuenta de otra de las continuidades estructurales. La termoeléctrica ubicada en el poblado de Huexca –ubicada en el noreste del estado, en el municipio de Yecapitxtla– es parte de aquel proyecto, iniciado a comienzos de 2010 durante el gobierno de Felipe Calderón. En un inicio respondió a la iniciativa de atraer inversiones a bajo costo, ofreciéndole a las empresas multinacionales, principalmente de automóviles, la posibilidad de adquirir energía barata y facilidades en el transporte de mercaderías.

Entre sus objetivos se encuentran: la ampliación de carreteras con el fin de lograr la conexión del Océano Pacífico con el Atlántico para el transporte de automóviles (Nissan y Saint Gobain en Morelos; Volkswagen y Volvo en Puebla); la construcción de un gasoducto (que en su último tramo cruza la región del volcán activo Popocatepetl, una zona de alta actividad sísmica); y finalmente la construcción de una termoeléctrica de ciclo combinado, alimentada del gas que transportaría el gasoducto mencionado y de agua, extraída principalmente del Río Cuautla que ha sido desde siempre la principal fuente de riego de gran parte de esta región (Lilián González Chéves, 2020; Aurelio Fernández F. y Alejandra López García, 2019; Luis Hernández Navarro, 2020).

A pesar de que los gobiernos hayan querido convencer a los pueblos de que es posible la reutilización, estudios científicos han demostrado que el agua después de ese proceso queda inutilizada para el riego. Esto, en una zona de escasez de agua, resulta dramático para la subsistencia de los pueblos campesinos, mayorías en estos territorios.

En 2012, con la llegada de Enrique Peña Nieto, se concluye la edificación de la Termoeléctrica a pesar de la fuerte resistencia de los pueblos de la región, que impidieron su puesta en marcha. Desde entonces las comunidades campesinas e indígenas de Morelos, Puebla y Tlaxcala han sostenido su lucha. Son las tierras que dieron origen a Emiliano Zapata y su Ejército a comienzos del siglo pasado, y que han mantenido en sus manos gran parte de las tierras y sus recursos.

En 2014, mientras López Obrador realizaba sus actos de campaña, llegó a la región suriana con la promesa de cancelación del PIM, argumentando que hacerlo sería igual a construir “un basurero tóxico o una planta nuclear en Jerusalén”⁵⁸. Sin embargo, poco tiempo después de asumir como Presidente de la Nación anunció la reactivación de las obras. Para legitimar su medida promovió una consulta pública que ha sido denunciada -como mencionamos anteriormente-.

En la madrugada del 20 de febrero de 2019, apenas pocos días antes de llevarse a cabo dicha consulta (23 y 24 de febrero de 2019), uno de los principales líderes indígenas opositores al megaproyecto e integrante del Congreso Nacional Indígena (EZLN) Samir Flores Soberanes fue asesinado por hombres que irrumpieron en su domicilio. En un primer momento, desde la oficialidad se anunció que había sido un “hecho lamentable” y que podría pensar que se llevó a cabo como “una forma de afectar a la consulta”⁵⁹. La consulta se realizaría igual: “Tenemos que continuar, no podríamos detenerla”⁶⁰. Mientras tanto, el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra y el Agua Morelos, Puebla, Tlaxcala (FDTA) se pronunció junto al CNI: “Responsabilizamos al Gobierno Federal de este asesinato pues Samir no tenía más enemigos que la gente vendida que ha estado históricamente apoyada por el gobierno y la CFE en Amilcingo. Este fue un crimen político por la defensa de los derechos humanos que Samir y el FPDTA lleva contra el Proyecto Integral Morelos y por la autonomía y autodeterminación de los pueblos.”⁶¹

El plantón de los ejidatarios del oriente de Morelos –acompañada por el FDTA y otras organizaciones y activistas– en San Pedro Apatlaco (a las orillas del Río Cuautla, en las oficinas de ASURCO) continuó (estaba instalado desde 2016) y se apoyó en los 19 amparos que estaban vigentes contra las obras de la CFE. A fines de noviembre de 2020, en la madrugada del lunes 23, 300 elementos de la Guardia

⁵⁸ Ver “Califica López Obrador como ofensivo y racista comentario...”, 04 de mayo de 2014, Yecapixtla: <https://lopezobrador.org.mx/2014/05/04/04-mayo-2014-fotos-de-lopez-obrador-en-la-asamblea-en-yecapixtla-morelos/>

⁵⁹ Ver “AMLO: Oposición usó el asesinato de Samir Flores para afectarnos” 20 de febrero de 2020. <https://www.facebook.com/watch/?v=606833123432882>

⁶⁰ Ver crónica de los hechos en: “Asesinan a un activista mexicano en vísperas de la consulta sobre una termoeléctrica”, 20 de febrero de 2019, El País: https://elpais.com/internacional/2019/02/20/mexico/1550686132_881347.html

⁶¹ Ver Comunicado completo en: <https://www.congresonacionalindigena.org/2019/02/20/asesinan-a-samir-flores-soberanes-miembro-del-fpdt-mpt-y-opositor-al-proyecto-integral-morelos/>

Nacional con apoyo de efectivos del mando coordinado del gobierno del estado de Morelos levantaron los campamentos y desalojaron a las familias que los sostenían. El objetivo: reanudar las obras de construcción del acueducto que alimentará la Termoeléctrica de Ciclo Combinado en Huexca⁶².

Disputando el pasado: Zapata a 100 años de su asesinato

A inicios del 2019 en el Municipio de Ayala, el gobierno nacional declaraba públicamente a éste como el “Año del Caudillo del Sur”. Algunos meses antes, ya se había creado la Comisión por la Memoria Histórica y Cultural, dependiente exclusivamente de la Presidencia de la Nación, y dirigida por Beatriz Gutiérrez Müller -como presidenta del Consejo Asesor Honorario-, dejando en claro el peso que el pasado histórico tiene en la construcción oficial del discurso para el actual gobierno.

En aquel acto, Eduardo Villegas -quien era el titular de la Coordinación de Memoria Histórica y Cultural- afirmaba que Zapata representaba la lucha por un “nuevo orden social como lo estamos intentando hacer quienes formamos parte de la Cuarta Transformación” y Andrés Manuel López Obrador dedicó sus palabras a narrar el inicio del levantamiento campesino (“contra los abusos de los hacendados y por la defensa de sus tierras”) y el origen de Emiliano Zapata como dirigente del mismo, describiéndolo como tímido y de pocas palabras⁶³.

En aquella narración dirigida por López Obrador, la lucha de Zapata se vinculaba estrechamente con la de Francisco I. Madero -“gobernante bueno con buenas intenciones”- resaltando que el error fue no haber podido consolidar dicha alianza en el futuro. En ese contexto dio cuenta de los nuevos programas económicos para el campo y los jóvenes, y debió finalizar su discurso haciendo alusión a lo que minutos antes miembros de la familia Zapata y otros espectadores del acto habían reclamado: la suspensión de la Termoeléctrica de Huexca (población del Municipio de Yecapixtla, en los altos de Morelos) que en tiempos de campaña electoral López Obrador había prometido. La respuesta del presidente fue

⁶² Ver crónica de los hechos: “Desalojan plantones contra la termoeléctrica de Huexca, 24 de noviembre de 2020”: <https://www.jornada.com.mx/ultimas/estados/2020/11/24/desalojan-plantones-contrala-termoelectrica-de-huexca-3167.html>

⁶³ Ver acto completo: <https://www.youtube.com/watch?v=EFip1vxe-a8&t=184s> y declaración del Año del Caudillo del Sur: <https://lopezobrador.org.mx/temas/ano-de-zapata/>

ambigua, pero claramente iba marcando un camino: “tengo que meditar la suspensión porque el dinero invertido es de todos, y en caso de continuarse con dicha instalación los pobladores de Ayala estarán exentos del pago de luz”.

Este acto y la respuesta del público demostró que las tensiones ya estaban expuestas, con lo cual se iban perfilando desajustes en los actos conmemorativos por el Centenario luctuoso de Zapata. Lo que quedaba claro era que, una vez más, la imagen de Zapata sería vestida para la ocasión, y el Estado reconstruiría su propia analogía con el presente, logrando la identificación necesaria para el consenso dominante. Lo que la memoria popular pudiera responder a dicho relato, aún estaba por verse.

Un mes después de aquel acto se anunciaba la consulta pública que se llevaría a cabo en el Estado de Morelos y Puebla en relación a la continuidad de la construcción de la Termoeléctrica de Huexca, como se mencionó anteriormente. Desde entonces, había pocas noticias sobre el acto oficial que conmemoraría el Centenario luctuoso de Emiliano Zapata: la ex Hacienda de Chinameca había acelerado su reconstrucción -afectada, como la mayoría de los edificios históricos del estado de Morelos, por el sismo del 19 de septiembre de 2017- para ser anfitriona y sede principal del acto nacional; Tlaltizapán también esperaba la llegada de López Obrador -y con éste la promesa de invertir en los arreglos que el Museo del Cuartel General necesita- y una comida junto a algunos familiares de Zapata; Cuautla y el Monumento al señor del Pueblo imaginaba que dicha procesión del gobierno debía obligadamente pasar por allí.

Tampoco el INEHRM exhibía su programa de actividades y ninguna Universidad Nacional -tal y como Villegas había prometido- se hacía cargo del mandato. A dos meses de su conmemoración, los actos oficiales aún no tenían un anuncio formal, aunque para algunos sólo mostraba cierta desprolijidad producto de la transición de gobierno, daba cuenta del inicio de una crisis de legitimidad en torno a la apropiación de Zapata.

El asesinato de uno de los principales opositores a dicho megaproyecto, Samir Flores, a escasos días de comenzar la consulta por la Termoeléctrica en Huexca, dio como resultado un escenario de inconformidad y rechazo por parte de las principales comunidades afectadas (de Morelos y Puebla,

principalmente), que a su vez anunciaron que de hacerse el acto oficial en Chinameca se realizaría “un boicot” al mismo. A partir de ese momento la reafirmación popular de la imagen de Zapata cobró vigencia y el Estado debió reestructurar su estrategia oficial para el acto que se celebraría el 10 de abril.

Hasta unos días antes de la fecha los detalles del acto no estaban aclarados, aunque tras los resultados de la consulta y el eco mediático, nacional e internacional, del asesinato del líder de la comunidad indígena de Amilcingo, las sospechas alrededor de la ausencia del presidente en actos públicos se hacían cada vez más certeras.

Finalmente el acto oficial se redujo a uno privado en Cuernavaca que inició con las palabras de Porfirio Muñoz Ledo, presidente de la Cámara de Diputados, quien se encargó de reubicar a Venustiano Carranza en el panteón revolucionario, junto a Zapata y Villa: “El punto de encuentro entre los dos proyectos es el artículo 27 y el 123 de la Constitución de 1917” y concluye “La historia confluye generalmente en síntesis, válidas en la medida en que reflejan las aspiraciones de un pueblo en un tiempo determinado. Por ello, hemos llegado hoy a una cuarta etapa de la transformación nacional, que habrá de confluir en una síntesis de la realidad de nuestro tiempo y de la voluntad popular. Este es el mejor homenaje que podemos rendir a Emiliano Zapata”.⁶⁴

Por su parte, López Obrador retomó su línea principal de relato de la historia nacional: tres transformaciones principales (la independencia, la reforma y la revolución mexicana) coronadas por la cuarta y última encabezada por su gobierno. En este racconto López Obrador nombra a Madero y explica que el problema entre él -“el apóstol de la democracia”- y Zapata tuvo que ver con “gente que no quería la justicia social y por circunstancia de distinta índole no se logró ese acuerdo”. A su vez, explica aquel episodio en que Madero -siendo ya presidente- le ofrece tierras a Zapata “por los servicios a la revolución” como un acto ingenuo -“ya que al venir del norte no entendía la comunidad agraria”- y no como una ofensa o como un intento de compra de su voluntad.

⁶⁴ Intervención Muñoz Ledo, P. en el Acto del Centenario Luctuoso, min. 19.34 a 27.42. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=CIXB1v0ZJ0E>

Todos estos episodios implicaron que el actual gobierno no pudiese apropiarse de la figura de Zapata, o al menos no cómo lo pretendían. Los sucesos de febrero y marzo de 2019 dieron pie a que la memoria rebelde del zapatismo reaparezca con fuerza impidiéndole al Estado hacerse del discurso y el territorio mordelones en relación a la revolución. La ausencia en Chinameca y la presencia allí de expresiones diversas dentro del movimiento social, dieron cuenta de ello.

Veamos ahora el papel de los intelectuales frente a este contexto: Entre los artículos y entrevistas que algunos intelectuales aportaron a este debate, resaltan Javier Garciadiego, Felipe Ávila y Pedro Salmerón. El primero estuvo abocado en defender la figura de Venustiano Carranza y en la no responsabilidad de éste frente al asesinato de Zapata. Según él, la culpa fue del mismo Zapata y su debilidad -producto de una mala estrategia y de una epidemia mortal sobre la población morelense, negando que hubiese un plan sistemático por parte del Estado federal en atacar las comunidades zapatistas- al haberse entregado a las trampas de Guajardo. En opinión del historiador, el asesinato del revolucionario se dio a partir un hecho específico: Zapata aceptó negociar con Jesús Guajardo

¿Por qué? porque Zapata estaba en una situación de crisis brutal: perdió el control militar de Morelos y la relación con las comunidades dejó de ser idílica, y estaba en una pobreza de municiones”, indica Garciadiego explica que Guajardo le ofreció falsamente a Zapata 12 mil cartuchos y un contingente de casi mil hombres. “Hubo una traición horrenda, sí; pero la situación de debilidad del zapatismo es la que explica que Zapata haya aceptado negociaciones con Guajardo y no es con el único carrancista con quien estableció relaciones, ya había buscado meses antes a Cesáreo Castro, por ejemplo (Crónica, 9/04/2019).

En agosto de 2019, a propósito del aniversario de natalicio de Emiliano Zapata, Garciadiego participó de una Conferencia en el Colegio Nacional. Su análisis implicó el desarrollo de ciertos puntos: la idea de que el movimiento zapatista fue sólo morelense, agrario y que miró “para adentro” ya que “no les gustaba salir de Morelos”; que el zapatismo fue un movimiento de “baja intensidad” porque en términos militares llevó a cabo un frente defensivo; que Emiliano Zapata perteneció a una clase social “media alta” y que por eso pudo ser líder; y que el zapatismo fue romántico e idealista y que su fracaso tuvo que ver con la aceptación por parte de la mayoría de sus bases del artículo 27 y el reparto agrario por parte del Estado.

A su vez, buscó argumentar la inexactitud del término “usurpación” de las tierras por parte del zapatismo debido a que en realidad había habido compraventa de terrenos de las comunidades. Por

último, criticó el uso del concepto de “genocidio” para hablar de ese período por ser anacrónico. Esta conferencia da cuenta de las polémicas que aún perviven en la actualidad y la vehemencia con que se logra defender una u otra interpretación: ¿Lucha erudita entre historiadores? ¿Vocación académica imparcial y sin inclinaciones políticas? ¿Es esto lo que está en juego y son esas las motivaciones que han llevado a la reconstrucción de los relatos oficiales?

Felipe Ávila, en su búsqueda por la “desmitificación” del zapatismo, también incluye la debilidad estructural, de relaciones al interior del Ejército Libertador del Sur y problemas de índole moral, como las razones del decaimiento y fracaso del zapatismo. En el artículo de su autoría que se publicó en la edición especial de la Revista Proceso (“¡Viva Zapata! A cien años de su asesinato”) logra ubicar los problemas de la construcción estatal de la imagen de Zapata y de la apropiación de la idea de una reforma agraria “muy distinta a la de Zapata, (...) en la que los pueblos recuperaban de inmediato las tierras que les pertenecían y las defendían con las armas en la mano, es decir una reforma agraria desde abajo, plebeya, sin intervención del Estado” (Ávila, 2019: 18). Es interesante contrastar estos análisis con los enunciados realizados por este mismo autor unos años después.

Volvamos a aquella edición especial de la revista Proceso. Llama la atención que la mayoría de artículos de carácter histórico son de Enrique Krauze, historiador y creador del relato oficial de los últimos 30 años. Estos textos están plagados de misticismos y que sostienen una mirada minimalista del movimiento zapatista que subestima las capacidades del campesinado. Una postura ajustada a los cánones oficiales: “...Anenecuilco, fue la verdadera patria de Zapata. De aquel pequeño universo no sólo conocía toda la historia: la encarnaba. Todo lo demás le era abstracto, ajeno” (Krauze, 1987). De esta manera se exalta su arraigo local negando su visión general, nacional. Sus textos están llenos de notas que pueden pasar desapercibidas y que sin embargo cargan de significado la imagen dominante de Zapata: “Este rancharo independiente no era borracho (aunque le gustaba el coñac) ni parrandero (aunque le encantaba la feria de San Miguelito cada 29 de septiembre) ni jugador (aunque no se separaba de su atado de naipes), pero sí muy enamorado” (1987). ¿Cuál es el contenido crítico, el valor histórico de aquella adjetivación? Mecanismos para desacreditar sutilmente la eticidad política de los sectores populares. Cierra el artículo enfatizando la inevitabilidad de la derrota de los movimientos

campesinos y una evidente incomprensión sobre el carácter popular de las revoluciones latinoamericanas:

Como el de todas las revoluciones campesinas en el siglo XX, el destino del movimiento zapatista y de su propio caudillo tenía que ser esencialmente trágico. Pero si su tierra se perdió en un enjambre de traiciones, ambiciones y banquetas, la propia tierra nos devuelve, una y otra vez, su símbolo, inaprehensible para la historia, pero cercano a la religión (Krauze, [1987] 2019).

Estas explicaciones alimentan un sentido común dominante que no ayuda a repensar críticamente los procesos sociales, sino que reproducen el mito político de la subestimación popular y de su incapacidad para pensar y proyectar políticamente.

Por su parte Pedro Salmerón, en el contexto centenario, reafirma la culminación del Plan de Ayala a través del proyecto de la Cuarta Transformación:

¿El actual gobierno se identifica con Zapata? Numerosos movimientos campesinos e indígenas dicen que no. Otros tantos dicen que sí. ¿Cómo resolverlo? Hay tres ofertas de campaña del actual Presidente: su compromiso con el Plan de Ayala del siglo XXI, su oferta de elevar a rango constitucional los acuerdos de San Andrés. La propuesta de revertir las contrarreformas al artículo 27 y otra: el compromiso de que no habrá megaproyectos sin la anuencia de las comunidades y los pueblos originarios... si vienen, se habrá resuelto, creo yo, la pregunta. (La Jornada, 16/04/2019).

Intelectuales críticos, como el historiador del zapatismo Francisco Pineda Gómez, optaron por aseverar que el asesinato de Zapata fue parte de un plan sistemático de aniquilamiento de la población civil de Morelos que comenzó con Francisco I. Madero y sus incursiones militares y continuó con la dictadura de Huerta y principalmente con las invasiones carrancistas, que se correspondieron con un genocidio que acabó con la mitad de los habitantes de ese estado. Teoría que va contra el discurso oficial que aminora la responsabilidad de Carranza e intenta reubicarlo nuevamente en el panteón revolucionario, donde todos confluyen “a pesar de sus diferencias”. Pineda sostiene que hay una construcción ideológica – “el pensamiento racista del carrancismo”- y militar – “con el apoyo de Estados Unidos”- del genocidio estatal contra los pueblos surianos: “Los historiadores del carrancismo dicen: no, eso no existió, pero no dicen sus fuentes. Hay que ver los archivos, donde se concentraron informes militares semanales” (Pineda, Sin Embargo, 27/04/2019).

Analizar estas miradas nos permite entender el abanico de argumentaciones que sostienen el discurso oficial y sus críticas, fundadas también en las fuentes primarias. Leer la historia desde este prisma debe

empujarnos a considerarla -siempre y en particular en este nuevo ciclo político- como un arma de legitimación constante y de construcción de sentidos comunes dominantes que sostienen una manera particular de pensar las posibilidades de una verdadera transformación: si aquel mito fundante del movimiento revolucionario, campesino y popular, que encabezó Zapata, estaba destinado a fracasar (por sus debilidades, por sus intrigas internas, por su incapacidad militar) ¿qué posibilidades existen en el presente de que vuelva a suceder una revolución?

El discurso oficial dice hoy: no hace falta pensar en eso porque la revolución actual es la Cuarta Transformación, en ella se cumplen los ideales de Zapata. Dentro de este espectro hay posiciones más conservadoras, como las que están teñidas por un racismo velado: la incapacidad de los pueblos para organizarse y pensar estratégicamente y la resolución en manos del Estado de los intereses de las clases subalternas.

En junio de 2019, Armando Bartra tituló la editorial del número 141 de la Jornada del Campo como: “Los megaproyectos de Emiliano Zapata. De la Comuna de Morelos a la Cuarta Transformación”. En él traza una continuidad directa entre la forma económica que adoptó el período en el que los zapatistas tomaron el control de Morelos y los “megaproyectos” que hoy en día intenta implementar el gobierno de López Obrador en distintas partes del país, haciendo alusión explícita a la termoeléctrica de Huexca. Esa línea argumentativa que traza Bartra (2019) intenta construir un discurso que equipara la estrategia político-económica de Emiliano Zapata en un contexto de guerra y constante ataque que sufrían el Ejército Libertador del Sur y los pueblos que estaban levantados, con la de la instalación de proyectos económicos cuyas consecuencias socioambientales están probadas y van contra la voluntad originaria de los pueblos. El autor, en una clara continuidad con la mirada romanticista de la escuela de Womack, enuncia “la única razón” por la que los pobladores de las zonas afectadas se oponen a la Termoeléctrica: seguir siendo campesinos. Dicho de esta manera, pudiese simplificarse la demanda a una forma de conservación caprichosa. Sin embargo, es preciso entender la complejidad de lo que implica en México -y en términos culturales, políticos y económicos- la propiedad social de la tierra y la lucha por la preservación de los recursos naturales. Esta demanda está acompañada de la denuncia por las afectaciones ambientales: la pérdida de caudal y la contaminación del río Cuautla, la zona sísmica del Popocatepetl que recorrerá el gasoducto que alimentará la Termoeléctrica y los intereses económicos

que hay detrás del Proyecto Integral Morelos, del que la Termoeléctrica es sólo un ejemplo (De Ita, 2019; Chévez, 2019; Fernández y López García, 2019). El uso del pasado se pone en juego nuevamente.

Discutir el sentido común dominante no implica únicamente descifrar de forma erudita el santo grial de la verdad. Implica, en primer lugar, encontrar las consecuencias sociales, culturales, políticas de la construcción de aquellos mitos; y en segundo, hacerle justicia al pasado para traer al presente sus sentidos y la actualidad de un tiempo que sigue vigente. Emiliano Zapata y el pueblo en armas que se había alzado tenía claro el diagnóstico que sufría el país y los caminos para un desarrollo autónomo que respondiese a los verdaderos intereses populares. No era el deseo de los campesinos de conservar su condición a costas del interés nacional sino la conciencia crítica y política que implicaba la lucha por la liberación del país.

En octubre de 1913, en plena dictadura de Victoriano Huerta, Emiliano Zapata escribe un Manifiesto a la Nación (no será el único). Allí hace un análisis pormenorizado de la situación estructural del México de entonces. El problema del monopolio, la privatización de los recursos naturales, la extranjerización de la economía, la pérdida de la soberanía nacional, la dependencia económica. Luego hace un análisis histórico del desarrollo de la revolución, las traiciones y los conflictos que surgieron de las alianzas existentes. Denunció que uno de los principales obstáculos del gobierno de Madero fue no querer transformar de raíz las instituciones y el modelo económico heredado por Díaz. Y ahí dio cuenta, en distintos fragmentos del Manifiesto, que la lucha era por la patria libre: “...recuérdese siempre que no buscamos honores, que no anhelamos recompensas, que vamos sencillamente a cumplir el compromiso solemne que hemos contraído dando pan a los desheredados y una patria libre, tranquila y civilizada a las generaciones del porvenir.”

Concluye el comunicado haciendo el llamado al pueblo mexicano a que se una a la lucha por la paz – “la aspiración nacional”– y a “defender el interés común y rescatar la parte de soberanía que se nos arrebató”. Zapata, desde su campamento y con sus “hordas ignorantes y brutales” -como decía la oficialidad, y aún lo dicen- llamaba a la conciencia de su pueblo: “meditad un momento sin odio, sin

pasiones, sin prejuicios, y esta verdad, luminosa como el sol, surgirá inevitablemente ante vosotros: la Revolución es lo único que puede salvar a la República”.⁶⁵

Es que en todo lo anterior se esconde el desafío cultural imperante: desarmar el orden natural e impuesto, recuperando las historias olvidadas de la rebeldía, yendo en contra de la historiografía oficial que niega las posibilidades de vencer y los procesos comunes. Reconocer en los archivos y en las palabras vivas de la memoria los proyectos que existieron y cuyo objetivo era la transformación y liberación nacional.



Exigencia de justicia por el asesinato de Samir Flores frente a la imagen de Zapata. Monumento “Señor del Pueblo” en Cuautla, Morelos. Noviembre de 2019. Foto propia.

⁶⁵ De consulta pública en el Archivo de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.



Foto tomada durante la movilización del 28 de noviembre de 2020 en Cuautla en la Conmemoración por el 109 aniversario del Plan de Ayala y contra el Proyecto Integral Morelos. Foto: Elir Negri Lavín

El verdugo en la escena oficial: Carranza a 100 años de su asesinato

El 21 de mayo de 2020 se cumplieron 100 años del asesinato de Venustiano Carranza, jefe de lo que fue llamado Ejército Constitucionalista, responsable político del asesinato de Emiliano Zapata. La coyuntura pandémica impidió la realización de actos masivos, aunque no de un acto institucional en la mañana de ese mismo día en el que participaron miembros del poder ejecutivo, el secretario de Defensa y el de Marina.

Quien pronunció el discurso conmemorativo fue Felipe Ávila, director del INEHRM e importante historiador del zapatismo. Sus palabras están atravesadas por muchos elementos que se han mencionado en las páginas precedentes: elementos que sostienen una identidad nacional particular -y dominante-; la idea de una sola revolución compuesta por muchas facciones; la subestimación del peso que el levantamiento suriano tuvo para el desarrollo histórico de ese período y sobre todo: una sobrestimación patriótica del rol del Ejército en México desde Carranza hasta hoy.

Un claro ejemplo de los usos políticos del pasado y el papel de la historia en la construcción de una memoria acomodada a la dominación y de un sentido común dominante que se impregna en las formas culturales del presente. Sólo citaremos la conclusión final:

El nacionalismo de Venustiano Carranza, su dignidad y valentía para defender la soberanía de México, a pesar de las presiones económicas y de dos invasiones armadas de Estados Unidos. Ha dejado como legado una constitución moderna y creado instituciones vigentes y respetadas como el Ejército y la Marina de México.

Durante el mes de julio La Academia Mexicana de la Historia (a cargo del ya nombrado historiador Javier Garciadiego) organizó un ciclo de conferencias: “Carranza y los otros líderes de la revolución”. Por lo menos el título nos anticipa algunas interpretaciones relevantes: una única revolución con muchos líderes (Madero, Villa, Zapata y Obregón...y por supuesto Carranza). Para el caso del diálogo entre Carranza y Emiliano Zapata, fue Felipe Ávila, una vez más, el encargado de exponer la interpretación sobre esta relación. “¿Qué los une?”-preguntaba el coordinador del ciclo- insistiendo en reforzar los vínculos originarios entre ambos. Según Ávila, Zapata y Carranza fueron maderistas y lucharon contra la dictadura porfirista

Pero además de esa confluencia temporal dentro del maderismo, creo que además algo en que los dos pueden verse como semejantes es que estaban profundamente convencidos de que México tenía que cambiar y que ellos tenían que ser parte de ese cambio y entregaron lo mejor que tenían para construir ese México mejor al que ellos aspiraban, aunque hubiese diferencias.⁶⁶

Lo que los distinguiría, según esta interpretación, sería la ubicación geográfica y que el Plan de Ayala era un programa “meramente agrario”, a diferencia del Plan de Guadalupe que tenía “una visión constitucionalista, nacional”. A medida que avanza la exposición lo que logra quedar claro es que lo que aleja un proyecto de otro son las características personales de cada líder, más que las diferencias radicales entre ambos procesos políticos. Para 1915, dice Ávila, Villa y Zapata perdieron la guerra en manos del “constitucionalismo” y de la habilidad del “genio militar de Álvaro Obregón”. Lo que sucedió el 10 de abril de 1919, sólo habría sido la culminación de una agonía prolongada. Hacia el final de esta conferencia retoma los puntos en común:

⁶⁶ De consulta en la Academia Mexicana de la Historia, “Carranza y los otros líderes de la revolución”. Enlace temporal: https://m.facebook.com/watch/?v=322991522272162&_rdr

Los dos murieron trágicamente, murieron por lo que pensaban, incluso en su muerte dieron muestras de la valentía, de la honorabilidad de lo que su vida había representado, en la etapa de la revolución. Fueron hombres íntegros, consecuentes, que murieron por el cumplimiento de sus ideales, aunque no hayan vivido el tiempo suficiente para verlos hechos realidad.

Aunque pudieran parecer una serie de lugares comunes que no dicen demasiado, considero que no es inofensivo dicho mecanismo discursivo. Comprender al Estado en su forma relacional, creadora y creatura de la “cultura popular” y por ende de las resistencias, de las contradicciones, de la disputa política y simbólica, es un punto fundamental de este análisis -y de los que vendrán en esta línea-. En Aspectos cotidianos de la formación del Estado Gilbert M. Joseph y Daniel Nugent brindan elementos esenciales en este sentido:

A los subordinados se les recuerda repetidamente su identidad de subordinados mediante rituales y medios de regulación moral, y no sólo a través de su opresión concreta y manifiesta. En síntesis, “el estado afirma” (“state states”) y (...) al afirmar puede parecer que se ha establecido de manera exitosa un marco discursivo común, que deja a un lado términos centrales alrededor de los cuales puede haber controversias y luchas. El marco discursivo común proporciona un lenguaje articulado lo mismo mediante licencias de conducir, lemas o banderas, que mediante palabras (2002:50).

Lo que el director del INEHRM diga no es ni un producto ajeno a la “memoria popular” ni es simplemente asumido como verdad por parte de los sectores subalternos. Hay en la formación del Estado un ida y vuelta que en ciertos momentos contribuye a la dominación, y de ahí la hegemonía como un mecanismo relacional que precisa de los sentidos populares para su reproducción. Lo cierto es que alimentando esta visión ortodoxa, unívoca y continuista de La Revolución se van recreando viejos sentidos que le permiten al discurso dominante hacer tabula rasa con el pasado. Apelar a dilemas morales y románticos como “morir trágicamente” o “en cumplimiento de sus ideales” es parte de una estrategia simbólica de universalidad que parece inapelable.

Los últimos minutos nos provee una cantidad sustanciosa de elementos que alimentan aquella visión unívoca de La Revolución, así como el sentido común que se construyó desde el Estado –y por supuesto desde el Partido “posrevolucionario”– en relación al triunfo del proyecto revolucionario y las causas del fracaso –según aquel discurso– del proyecto suriano. Ante la pregunta sobre el fracaso de la revolución, Ávila responde que más bien la revolución triunfó porque creó “una Nación diferente”:

El que nace es un México mejor, para bien, es un México que crea un nuevo Estado, que hace suya las demandas populares, que crea un Estado comprometido con las reformas sociales, en el que las clases populares son incorporadas al proyecto de nación, aunque de manera subordinada (...) Va

construyendo en las décadas posteriores un Estado de Bienestar que no tiene nada que ver con el Estado oligárquico porfirista. Podría pensarse que fracasó en todo caso el proyecto de Villa y de Zapata, aunque yo lo pondría entre comillas porque una parte de este proyecto del constitucionalista, tiene la virtud de “entenderlo”, asimilarlo e incorporarlo.⁶⁷

Nociones como las de *Progreso, Nación y Estado* revolucionario se hacen presentes y se revitalizan en este relato. Una mirada que se parece más a la visión ortodoxa que se alimentó en el período “posrevolucionario”, tal y como refieren Joseph y Nugent

La ortodoxia describe el levantamiento de una manera esquemática y acrítica como un acontecimiento unificado (...) Y aunque la lucha social se desorientó durante una época en la que los caudillos de “La Revolución” pelearon entre sí, finalmente otorgó su esperado fruto —tierra para los campesinos y la nacionalización de las industrias extractivas controlarlas por extranjeros— bajo el régimen del presidente Lázaro Cárdenas, a finales de la década de 1930 (Idem, 2002: 33).

La constitución de 1917 también fue nombrada en las menciones honoríficas de aquel acto oficial, y sus artículos de reformas sociales -que son producto de las exigencias populares, la mayoría incluidas en el programa político del zapatismo- que hacen de aquel tratado social “el más avanzado para la región en aquella época”. Varios años antes, ya Javier Garciadiego escribía en el Centenario de la Revolución: “La puesta en vigor de la nueva Constitución y el inicio de la presidencia constitucional de Carranza, en mayo de 1917, dieron comienzo al México posrevolucionario. Sin embargo, todavía faltaban tres años para que concluyera la lucha armada y se estableciera el auténtico Estado posrevolucionario” (2010: LXXVII). Si bien admite los *asegunes* del carrancismo, no da cuenta de los silencios que quedan impresos en la puesta en marcha de aquella Constitución, ni las transformaciones radicales en cuanto al paso de la propiedad de la tierra (es el Estado el propietario que otorga concesiones al campesinado), ni de las derogaciones que el propio Carranza efectúa a la hora de tomar el poder (las Garantías Constitucionales fueron suspendidas en 6 estados del país por estar “involucrados” en el alzamiento zapatista, autorizando el fusilamiento inmediato -y sin juicio previo- a personas “directa e indirectamente”⁶⁸ involucradas con el levantamiento; y en relación a los derechos laborales, Carranza decretó la pena de muerte contra los trabajadores que incitaran a la huelga). Sin embargo, en el recorte histórico que él decide efectuar se concentra una carga importante de la supuesta

⁶⁷ De consulta en la Academia Mexicana de la Historia, “Carranza y los otros líderes de la revolución”. Enlace temporal: https://m.facebook.com/watch/?v=322991522272162&_rdr, Min 19 a 21.34

⁶⁸ La lista de sospechosos abarcaba desde alguien armado hasta los que fuesen “hallados cerca de las vías del tren” (esto último en relación a los sabotajes del ferrocarril que solían hacer los zapatistas para impedir los ataques o apropiarse del armamento militar).

inevitabilidad del devenir revolucionario. Porque lo que siguió a la asunción de la “presidencia constitucionalista de Carranza” no fue sólo el “último respiro” rebelde de los pueblos sino las bases sobre las cuales, a través de una forma de terror y genocidio, se asentó el Estado mexicano, del cual nos referimos en el apartado anterior.

En las vísperas del Centenario del asesinato de Emiliano Zapata, Garciadiego proponía públicamente su visión sobre la derrota del Ejército Libertador del Sur. En respuesta a reflexiones que Francisco Pineda brindó en distintos medios, profundizando en la noción de genocidio y en la idea de que la historia oficial ocultaba datos, el presidente de la Academia Mexicana de la Historia refutaba y tildaba de exageradas esas interpretaciones.

A la hora de explicar las razones por las que el proyecto carrancista triunfa sobre el zapatista, el historiador pone en el centro la debilidad del zapatismo y las traiciones internas, así como la subestimación del enemigo y el desencanto de la población. Del lado de los perpetradores los calificativos tienen más relación con haber sido estrategas y estadistas:

Hubo personas que dejaron las armas en 1917 y 1918, hubo muchos pueblos que pensaron en una reforma agraria constitucional no rebelde. De ninguna manera podemos pensar que la ocupación de Pablo González fue una guerra de exterminio o genocida. Lo que sí hicieron los carrancistas fue tratar de reactivar el Estado, entonces muchos de los militares carrancistas, gonzalistas, guajarditas ocuparon haciendas que abandonaron los hacendados desde 1914 y contrataron como mano de obra a campesinos del rumbo (Crónica, 09/04/2019).

Cuestiona la utilización del término “genocidio” y para ello recurre al elemento común -y deficiente, parcial, como ya lo hemos mencionado- del criterio cuantitativo. A su vez, le adjudica a “la influenza” la principal causa de muerte. Ambas argumentaciones carecen de una lectura sociológica e histórica - en clave comparada y con una apuesta por historiar críticamente las categorías- sobre la causalidad y las consecuencias de la avanzada del Estado sobre la población civil de los territorios zapatistas. Sostiene su argumentación en términos cuantitativos y sesgados: “el mayor número de muertos en Morelos de esos años lo dio la influenza no la guerra revolucionaria ni la guerra genocida del carrancismo. Hubo una traición horrenda, sí; pero la situación de debilidad del zapatismo es la que explica que Zapata haya aceptado negociaciones con Guajardo” (Ibídem).

Garciadiego se enfocó en defender la figura de Venustiano Carranza y en la no responsabilidad de éste frente al asesinato de Zapata. Según él, la culpa fue del mismo Zapata y su debilidad -producto de una mala estrategia y de una epidemia mortal sobre la población morelense, negando que hubiese un plan sistemático por parte del Estado federal en atacar las comunidades zapatistas- al haberse entregado a las trampas de Guajardo. En opinión del historiador, el asesinato del revolucionario se dio a partir un hecho específico: Zapata aceptó negociar con Jesús Guajardo “¿Por qué? porque Zapata estaba en una situación de crisis brutal: perdió el control militar de Morelos y la relación con las comunidades dejó de ser idílica, y estaba en una pobreza de municiones “ (Crónica, 9/04/2019).

Es claro que en el Centenario de Carranza hay una apuesta simbólica de parte de estos historiadores por reubicar estas interpretaciones en el centro de la escena. ¿Una disputa intelectual? ¿Una chicana de eruditos? ¿Detalles del pasado? Considero que expusimos varios elementos teóricos que explican los usos del pasado y cómo los silencios, los reflejos morales y las conmemoraciones ocultas alimentan aquellas “palabras” que les “recuerda a los subordinados su rol de subordinados”. En esta investigación hemos retomado también los relatos populares que disputan este sentido, dando cuenta de las contradicciones de la dominación. Las palabras de Ávila –en aquella conferencia citada a propósito de Carranza– están dedicadas a desmentir la noción de genocidio (expuesta en ese artículo y argumentada por varios investigadores como Pineda Gómez y Sánchez Reséndiz): “no puede hablarse de genocidio, ni de “guerra racial” a lo que sucedió en Morelos, sino de que no veían cómo acabar con el zapatismo”. Sin más explicaciones sobre qué significa un genocidio y en qué consistió ese “acabar con el zapatismo” concluye la Conferencia inclusive quitándole responsabilidad al mismo Carranza en el asesinato de Zapata: “el autor intelectual fue Pablo González”. Desvíos de atención caracterizan a las explicaciones que se vierten en esta apuesta por poner “en diálogo” al líder revolucionario y su verdugo. Mientras los símbolos vuelvan a aparecer, aún cien años después, será necesario repensar la actualidad de su sombra, y sobre todo el peso de su memoria en la construcción hegemónica, del lado de los dominadores, pero sobre todo del lado de los subalternos a la hora de pensar sus formas de revolución y resistencia.



Andrés Manuel López Obrador en los actos conmemorativos del Centenario Luctuoso de Venustiano Carranza. Imagen tomada del documento audiovisual. Mayo de 2021.

Los zapatistas tenían su propio sentido de la historia: un recuerdo vivo de los agravios y traiciones cometidos sobre sus pueblos que creaba conciencia e identidad. En esa historia de lucha y resistencia, el sometimiento se percibía como algo reversible, no como una condición permanente e imposible de transformar. La historia entonces aparecía como la comprobación de que las cosas podían ser distintas. Los símbolos no eran adornos, sino que contenían la herencia de quienes los antecedieron en la batalla por la independencia de México. Así lo demuestra el Grito en Villa de Ayala, en el cual rescatando el legado de la guerra de independencia llamaron a levantarse en armas a las 11 de la noche en el kiosco de Villa de Ayala -recreando las escenas del Cura Hidalgo-, abriendo la cárcel e iniciando una marcha por los pueblos. El estandarte guadalupano en la entrada a la Ciudad de México y la consigna “mueran los gachupines” revive de manera histórica la gesta antepasada

No era un arcaísmo la dimensión histórica que los zapatistas le dieron a su lucha. Tampoco pura memoria de los agravios, desde que fueron despojados de su territorio a través de una guerra. Sino una realidad, tan cotidiana para ellos, como para los hacendados españoles (Pineda Gómez, 2014:34).

El relato oficial del pasado, si no se lo cuestiona y disputa constantemente, funciona como mediación subjetiva de la dominación y la creación de una unívoca identidad nacional. Los esfuerzos por transformarla en un arma para la liberación se hacen presentes en las luchas populares y la memoria se impone por sobre el discurso dominante. La ideología, la subjetividad, la memoria, se transforman entonces en elementos teórico-prácticos que es necesario reubicar en el análisis coyuntural actual. Esa es una de las tantas lecciones zapatistas que cobran vigencia hoy más que nunca.

La historia sigue teniendo, como para el zapatismo originario, una función política, simbólica y de (re)creación de viejos escenarios y de nuevas posibilidades para los movimientos. El 10 de abril de 2019, a contracorriente de los actos oficiales que finalmente se realizaron en Cuernavaca, la Asamblea de Pueblos de Morelos y organizaciones sociales de distintas partes del estado y del país, llevaron a cabo su acto popular en el zócalo principal de Chinameca, frente a la hacienda en la que fue asesinado

Zapata por fuerzas del Ejército Constitucionalista. El comunicado del EZLN⁶⁹ fue leído en aquel evento. Éste contenía la denuncia pública sobre la persecución política que existe militar y simbólicamente contra ellos y ellas:

Después de todo, cualquier denuncia es luego desacreditada porque, según el Poder Ejecutivo Federal, la realidad está en la categoría de “radical de izquierda conservadora”, que quiere decir que cualquiera que no tenga paga y critique al supremo gobierno, ni siquiera alcanza a ser “fifi”.

El comunicado -así como el contexto de movilización- estaba enmarcado por el silencio del gobierno federal frente al asesinato del líder y miembro del CNI, Samir Flores Soberanes, y una alusión directa a la emboscada que el carrancismo diseñó para asesinar al líder revolucionario:

Quienes se sintieron aliviados por su asesinato y luego realizaron una supuesta “consulta” para burlarse así de la tragedia, pensaron que ahí terminaba todo; que la resistencia en contra de un megaproyecto, criminal como todos los megaproyectos, se apagaría junto con las lágrimas que arrancó la ausencia del hermano y compañero.

El pasado, que para el EZLN resulta paradigmático, vuelve y toma venganza. Se “equivocan los verdugos”, dicen, si creen que la lucha acaba con el asesinato de sus referentes. Además, comprenden con detalle las estrategias simbólicas del Estado que intentan acercar políticamente a las figuras de Madero y Zapata:

Como se equivoca el actual ejecutivo federal cuando, alardeando su ignorancia sobre la historia y cultura del país que dice “mandar” (su libro de cabecera no es “Quién gobierna”, sino “Quien manda”), pretende amistar a Francisco I. Madero con Emiliano Zapata Salazar. Porque, así como Madero quiso comprar a Zapata, el mal gobierno quiso comprar a Samir, y a los pueblos que resisten, con apoyos, proyectos y demás mentiras.

Nuevamente: la disputa por el pasado es evidente. La estrategia de acercamiento simbólico de Madero y Zapata parece ser parte de distintas estrategias. La de edulcorar la radicalidad zapatista, la de radicalizar la política maderista, la de subestimar el proyecto político del ejército suriano y sobreestimar la capacidad política de la burguesía mexicana. El comunicado del EZLN hace alusión a este entramado y advierte sus alcances:

⁶⁹ “Mensaje del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en los 100 años del asesinato del General Emiliano Zapata”, 10 de abril de 2019. Disponible en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2019/04/10/comunicado-del-ejercito-zapatista-de-liberacion-nacional-2/>

No hubo “derecho de réplica” para Samir Flores Soberanes, ni lo hay para los pueblos que resisten contra el proyecto de muerte llamado “Proyecto Integral Morelos”, megaproyecto que sólo significará ganancias para grandes capitalistas cuyas sedes están en Italia y en la España a la que se le demanda pedir perdón por la conquista que inició hace 500 años y que ahora el mal gobierno continúa.

No es nuevo, como dice el EZLN, que se “secuestre” a Zapata para evitar la recreación del mito en el sentido liberador del término (y en términos de Bolívar Echeverría). Y plantean las consecuencias políticas directas: frente al asesinato de sus líderes -como Zapata, como Samir Flores- ellos contraponen la vida que es la tierra que defendían y defienden, frente al mote de “conservadores de izquierda” o antiguamente el de “bandidos” ellos reivindican la idea de luchar por la vida y resistir al despojo.

Durante aquel año (2019) realizamos la mayoría de las entrevistas que en esta investigación se presentan. El objetivo fue reunir distintas voces que pudieran ayudar a complejizar el papel que la memoria zapatista juega en la actualidad. Desde un primer momento fue evidente que lo importante no era encontrar las contradicciones acerca del pasado, sino la riqueza de analizar aquello que se recuerda. De esta manera hicimos una primera selección que implicaba entrevistar tanto a cronistas locales (la mayoría con algún reconocimiento oficial de su labor) y funcionarios de la memoria (directores de museo, por ejemplo), como a referentes sociales -auto-identificados con el pasado zapatista. De forma complementaria, fuimos sumando el testimonio y reflexiones de historiadores e historiadoras del zapatismo histórico que trabajaron con testimonios orales, y también con historiadores (me refiero en este sentido a quienes ejercen dicha profesión) jóvenes que trabajan desde la mirada regional la cuestión del pasado rebelde en territorio suriano.

Aquel año terminó convirtiéndose -como se mencionó anteriormente- en un momento paradigmático para la identidad zapatista como problema político, y un reflector importante para las hipótesis presentadas en esta tesis. Que a cien años del asesinato de Emiliano Zapata los orígenes de la revolución, las causas de la derrota, y la figura de su principal líder siga debatiéndose con tal vehemencia y aparezca como parte de la disputa política actual, es llamativo y responde en cierto sentido a la radicalidad que aún representa para la sociedad en general.

Osbelia Quiroz es maestra jubilada y referente de distintas luchas que el pueblo de Tepoztlán ha librado en contra de proyectos de gran afectación ambiental y comunitaria, como fueron: el teleférico, el Club de Golf y actualmente la ampliación de la autopista La Pera-Cuautla. Es además delegada del CNI y pertenece a otras coordinaciones de movimientos sociales. En julio de 2019 la entrevistamos junto a otros compañeros del Frente en Defensa de Tepoztlán. En esa ocasión llevaron y nos presentaron El Repique, un periódico local, y el número dedicado a los guerrilleros zapatistas tepoztecos, algunos de ellos familiares de los entrevistados. Para entonces habían pasado algunos meses desde el asesinato de Samir Flores y los actos del centenario de Zapata, y aún seguía vigente el tono beligerante de quienes habían sufrido en carne propia aquellos agravios. A su vez, en Tepoztlán lentamente se estaban reactivando los trabajos de ampliación de la autopista a pesar de los amparos ganados por miembros del pueblo. Este contexto general hizo que al preguntarle sobre las problemáticas actuales vinculadas a las que originaron el alzamiento de 1911, Osbelia respondiera con una advertencia:

Yo creo que todos tenemos que seguir contándole a nuestros hijos, nietos sobre la historia real de Zapata porque pues es la que nos sirve de estandarte para seguir en la lucha porque esto no va a terminar así fácilmente. A sus cien años de su asesinato las tiendas de raya siguen...disfrazadas (Entrevista a Osbelia Quiróz, julio 2019).

Hay una constante que se repite en varios de los entrevistados: la sensación compartida de que el pasado se conjuga en tiempo presente. Ahí radica el peso de la memoria no como efemérides estancas, sino como marcas de identidad y símbolos en permanente disputa. La que funciona en este caso -tal como Traverso lo utiliza para pensar el devenir de la izquierda post-caída del muro de Berlín- como una advertencia del pasado, *el freno de emergencia*. Osbelia afirma que las problemáticas permanecen (“con otros nombres”) y que las luchas actuales son herencias directas del pasado: “vamos a seguir en la lucha porque tenemos que defender lo que hizo Zapata: la defensa de la tierra”.

La verdad y la fuerza aparecen también como sinónimos de pasado y pueblo: “nosotros lo hacemos con otras armas [refiriéndose a los métodos revolucionarios]: que son la fuerza y la verdad. Ya ni puedo decir que con las leyes en la mano, porque ellos [los políticos] no respetan nada”. Entonces, lo que se cuenta sobre el pasado (“la verdadera historia”, diría la maestra) también es parte de su lucha y la obligación de transmitirlo (“pues todos llevamos esa sangre y eso nunca se acaba”) cuenta como tarea

de quienes “tenemos conciencia y nos damos cuenta de las injusticias que estamos pasando”. El recuerdo de Zapata y los suyos funciona como argumento, como símbolo y como manifiesto.

A fines de abril del mismo año, realizamos varias entrevistas en Anenecuilco. Una de ellas la hice en la Casa Museo Emiliano Zapata, al ex-director del Museo (Lucino Luna), a quien era el director en ese momento (Enrique Anzures) y al cronista local de Villa de Ayala (Amadeo Guevara Franco). Tanto Anzures como Luna recomendaron entrevistar a Francisco Gadea, cuidador del Museo y habitante de esas tierras. Insistieron que él conocía leyendas e historias populares que podían contribuir en este trabajo sobre lo que se recuerda, se transmite y por qué. Siguiendo con las observaciones marcadas sobre la conjugación en tiempo presente del pasado zapatista, Francisco nos decía:

Como dijo usted, no peleó solo. Peleó hombres y mujeres. Porque ya estaba la gente cansada de toda la esclavitud porque se trabajaba y *nunca teníamos un peso en la bolsa*. Puro trabajo, puro trabajo. Tal como las mujeres, como los hombres. (Entrevista a Francisco Gadea, mayo 2019).

El uso de la primera persona del plural da cuenta de la identificación directa con los zapatistas. Lo mismo ocurre con el temor a ser perseguidos por hablar de los problemas actuales: “al fin ya estoy viejo si me ahorcan por ‘ay’” decía Francisco luego de hablar “mal” del gobierno. La referencia obligada es a las imágenes sobre las formas de exterminio y amedrentamiento de los ejércitos federales contra los alzados zapatistas: el ahorcado como símbolo de poder y del terror.

Zapata para mí, lo veneramos, lo veneramos como un santo. ¿Por qué? Porque fue a la lucha con varia gente que murió para ponernos en paz, para darnos tierra y libertad. Y ahora como que ya estamos en lo mismo. Da tristeza que nosotros mismos damos cabida de la Termoeléctrica. Cuando llegaron pidiendo el permiso, no dijeron que se iban a llevar el agua. Querían el permiso para pasar la luz, como corriente. Pero después, que se van a llevar el agua. Y hoy lo que buscan las autoridades es dinero. No buscan un bien para su pueblo (Entrevista a Francisco Gadea, 2019).

Aquella idea, también presente en el testimonio de Osbelia, vuelve a aparecer: el pasado se presenta ahora con otro nombre, se repite, y “como que ya estamos en lo mismo”. En este caso, es importante aclarar que de parte de la entrevistadora no hubo preguntas que dirigieran a esa respuesta. Quiero decir, que esta entrevista en particular fue de carácter totalmente desestructurada y se dejó que el entrevistado comparta tu visión sobre las historias que había oído y sus opiniones sobre el pasado revolucionario.

Para reforzar esta idea de la constante ida y vuelta entre pasado y presente, y la melancolía existente en los relatos sobre el zapatismo, cuando le preguntamos al historiador Anzúres (quien en abril de 2019 era director de la Casa Museo de Anenecuilco) sobre el papel de Zapata como dirigente, contestó:

El zapatismo en sí, como movimiento campesino, lo vivimos todos los días. Porque todavía hay estas injusticias sociales. Ahora hay una disputa con la termoeléctrica porque puede derivar en una deforestación y que las tierras se sequen. Tanto es ahí la vigencia del zapatismo que hay archivos y especialistas, pero nosotros como morelenses lo vivimos todos los días. A 100 años de su asesinato y a más de 400 de la legislación colonial, los pueblos siguen peleando por el agua y la tierra (Entrevista a Enrique Anzúres, 2019).

En un sentido similar, en una de las entrevistas hechas a Diega López Rivas, cronista de Tlaltizapán de Zapata, reaparecen los problemas del pasado en tiempo presente. Le preguntamos sobre cómo se recuerda a Zapata en el pueblo, a lo que ella respondió en forma contundente:

Y estamos muy olvidados de por sí. Cuando vienen los turistas a ver el lugar, que es el Museo de la Revolución del Sur, así lleva su nombre, aquí está la historia. Ahora está cerrado, pero hay muchos cuadros que muestran sus hazañas. Hay un lugar, de cuando fue a Xochimilco, todavía salen ahí las fotografías de él...ahora dicen que es un zapatería, que se han olvidado de él. Y eso quiere decir que nuestra historia se va para abajo. Yo quisiera que este pueblo realizara como lo que él quería. Estamos en un pueblo que carecemos de todo: no tenemos un banco, un mercado que valga la pena. Estamos desastrosos todavía, como si fuésemos empezando después de la revolución. (Entrevista a Diega López Rivas, marzo 2019).

El peso del recuerdo, de cómo se cuenta el pasado y la manera en que se conserva la historia como un patrimonio tangible (“nuestra historia se va para abajo”) son elementos fundamentales en el testimonio de Diega, como cronista y como habitante originaria de esta zona. La historia, como “un mercado que valga la pena”, se constituye como símbolo de estabilidad o crecimiento de un pueblo. Y entonces lo simbólico, lo cultural, terminan concibiéndose y siendo eslabones de la estructura material de una sociedad. En la entrevista realizada al ex - director del Museo Casa de Emiliano Zapata, Lucino Luna (también cronista y referente político-cultural del poblado de Anenecuilco) la historia aparece relacionada a aquellos que el pueblo recuerda, ese entramado material que es producto de la memoria colectiva, algo que vale la pena conservar –parafraseando a Diega– y que constituye su identidad común. “La historia es de los pueblos -dice- sino queda en los grandes libros”. La melancolía de una historia indómita contra el gran relato de un pasado *pasado*:

“Él [Zapata] sabía sus raíces, las razones y lo que nuestros antepasados habían querido lograr. Es mi forma de ver la historia de Anenecuilco. Yo reconozco las críticas que me hacen, porque no soy

historiador. Pero yo aquí nací, yo sí platicué con la gente, yo sí conozco los lugares de mi pueblo. Cada pueblo tiene su historia, y si no contamos nosotros nuestra historia, sino la escribimos se pierde y entonces sólo quedan los grandes libros (Entrevista a Lucino Luna, abril de 2019).

Uriel Nava, historiador y profesor en Tlaltizapán, nos llevó por primera vez a la Iglesia de San Miguel: lugar de veneración del propio Emiliano Zapata, cuartel carrancista e incluso depositaria de un basamento piramidal⁷⁰. Recalcó la escasez de las fuentes primarias -escritas- del lugar, en gran parte debido a las invasiones carrancistas que destruyeron los archivos de la misma (excepto los que fueron rescatados por los zapatistas), y por eso la importancia de la memoria popular. El mausoleo militar que allí se encuentra fue mandado a construir por el Cuartel General del Ejército Libertador del Sur en 1914 por el mismo Emiliano Zapata. La visita a este mausoleo militar pudo no haber significado más que un recorrido local. Sin embargo, si tomamos en consideración el peso de la religiosidad popular (ya analizadas previamente, y fundamentalmente sustentado en el estudio de Sánchez Reséndiz) junto al de la memoria propia como muestra de gobierno, llegamos a la conclusión de que el recorrido y el contraste entre los distintos testimonios son parte de una batalla fundamental por la historia.

Un mes después hicimos el mismo recorrido junto al historiador Francisco Pineda Gómez y al cronista y referente jojutlense Julián Vences. En el Mausoleo militar instalado en el atrio de la Iglesia de San Miguel los entrevistamos. Ambos coincidían en asegurar aquel mausoleo como un “acto de gobierno” y un ejercicio de memoria, como los corridos, la preservación de los archivos, la memoria de los guerrilleros:

Es una forma de reconocer a los hijos, nietos y descendientes de estos luchadores sociales, de reconocerles las vicisitudes de sus enseñanzas. Es un aspecto muy importante: la lucha por la memoria en la revolución zapatista (Pineda, marzo de 2019).

⁷⁰ Nos contaba la Dra. María Félix: “Nuestra asociación tlaltizapanense de participación ciudadana afortunadamente nos fue posible intervenir para rescatar los restos de José Rodríguez Morales “el rancho” y de Leobardo Suarez Abundes. Del rancho estaban sus restos sobre el jardín y tuvimos que rascar, los recuperamos y los colocamos. Pero el de Leonardo estaba en la base de la puerta principal de la iglesia. Entonces como estaba muy profundo intervino el INAH y con una retroexcavadora se levantó esa parte. Entonces la arqueóloga me llama y me dice: mire! Y descubrimos que la base principal del convento no tiene cimientos. Está encima del templo principal de un basamento piramidal, sobre el cual está este convento franciscano que después se hizo dominico. El primer asentamiento que tuvimos en talla corresponde en aquel lugar, precisamente cuando llegaron acá los franciscanos, trataron de fundar sus conventos para acercarse a la comunidad indígena. Todo esto, la explanada, era muy grande. Incluso de aquel lado había otro templo que era el topil. Llegaron acá y le dieron oportunidad los dirigentes de este pueblo indígena, de hacer su primer convento, su iglesia. Y de allá cuando fueron trabajando la doctrina cristiana le dieron la oportunidad de extenderse acá. A eso se debe que respetaron el basamento piramidal”.

Yo creo que el hacer esto, significa que hay detrás un ejercicio del poder. No fue un movimiento que hacía la guerra, combatía, sino que ejercía el gobierno. Poder hacer esta obra significa que aquí se controlaba el gobierno (Vences, marzo de 2019).

Todos estos elementos responden a una organización política determinada y que dan cuenta de una fuerza que “ejercía el gobierno”. En este sentido, la memoria, el relato del pasado, la historia del pueblo, son eslabones políticos y militares que también abonan a la representación y legitimidad de la lucha. Tanto que en el presente permanece vivo, cuidado, visitado, disputado (“ahí debería estar Zapata”). Uriel Nava nos recordó que esa placa había sido inaugurada por Cárdenas en 1944, y que su padre había estado presente en dicho acto. Hurgamos, pero no encontramos -ni encontraron- las imágenes o recortes de periódicos que dicha familia había conservado. En el libro publicado por el INEHRM a 50 años del fallecimiento de Lázaro Cárdenas ubicamos la imagen referente, aunque no el discurso que el ex presidente había dado.

El 20 de noviembre de 1944, Lázaro Cárdenas habría viajado a Tlaltizapán y junto a Genovevo de la O para inaugurar la placa que se encuentra en lo alto del mausoleo: “Aquí descansan los fieles guerrilleros de Zapata, que regaron con su sangre y con su vida los anhelos de la masa campesina. No lucharon por bastardos intereses ni los guió la vanidad ni el odio. Tierra y libertad fue su bandera que ondeó triunfante ante la nación entera. Paladines de la causa agraria, el pueblo humilde les rinde su homenaje”. “Muchos más debieran estar ahí”, comentaba Pineda, y en el entendido común de los habitantes de Tlaltizapán lo más relevante es justamente la ausencia de Zapata en este Mausoleo. No es un elemento menor. Y Vences agrega:

Ignacio Alberto y Modesto Maya (leyendo los nombres del mausoleo) eran de Iguala, Guerrero. El zapatismo tuvo mucha influencia en estados circundantes. La toma de la Capital de la República por parte del Ejército Zapatista en gran parte se debe a la presencia de Zapata en el Estado de México, de Puebla y de Guerrero. No fue un movimiento localizado nada más en el Estado de Morelos (Entrevista a Julián Vences y Francisco Pineda, marzo de 2019).

Las placas se convierten en excusa, en fuentes históricas, que dan cuenta sobre los alcances territoriales, políticos y militares, y sobre la decisión de construir desde entonces las bases de su propio relato. Hemos visto hasta acá contenido referente al cómo se recuerda y para qué, ahora retomaremos otro de los puntos nodales que interesan para esta investigación y que han aparecido en las entrevistas: ¿Qué se recuerda y por qué? En la entrevista con Diega López aparece una mención recurrente: “la revolución

no nos ha hecho justicia”. La revolución que no hizo justicia puede ser el proceso popular que finalmente no triunfó o puede ser la Revolución “hecha gobierno” que no cumplió con sus promesas. Suele pensarse esa dicotomía como complementaria, sin embargo, consideramos que existe una contradicción insondable entre ambas interpretaciones. Las problemáticas sociales se repiten, como si la revolución -y los esfuerzos que aquello implicó- “no haya valido la pena”.

Entonces, las contradicciones que aparecen junto al término *revolución* se hacen también presentes en la memoria popular y en muchos de los testimonios vivos que hemos rescatado. Ya en muchas de las entrevistas realizadas por el Programa de Historia Oral (PHO) durante la década del 70 las definiciones en torno a los resultados de la revolución y las reflexiones sobre su presente dan cuenta de la mixtura entre impresiones personales y discurso oficial.

Para analizar algunos de estos relatos logré entrevistar en febrero de 2022 a Laura Espejel, investigadora del Departamento de Estudios Históricos – INAH, quien fuera integrante del PHO coordinado por Alicia Olivera de Bonfil y Eugenia Meyer. Espejel fue una de las principales entrevistadoras de “los últimos zapatistas”. Su trabajo de campo se desarrolló entre 1972 y 1976 en distintos puntos de Morelos y el Estado de México, principalmente. Gran parte de la labor consistió en buscar nombres en los Archivos de la Defensa y otros archivos oficiales que permitieran contactar sobrevivientes que quisieran dar testimonio sobre su participación. En general la forma de contacto con ellos era a través de senderos institucionales o personas cercanas dentro de los Municipios donde habitaban los posibles entrevistados. En esa vorágine se embarcaron jóvenes investigadores, como Laura, a la tarea de repasar el pasado, conocer lugares nuevos y acercarse a la vida de combatientes y civiles que habían sido, en su mayoría, olvidados por la historia oficial.

Espejel sugirió la consulta de algunas entrevistas que ella consideraba más pertinentes para el tema propuesto. Consulté alrededor de diez entrevistas que se encuentran transcritas en el Archivo de la Palabra, dentro del Departamento de Estudios Históricos del INAH. Al final de las entrevistas, las y los investigadores les preguntaban a sus entrevistados por los logros de la revolución. En un principio la respuesta general podía adecuarse al sentido común dominante de que -más, menos- la revolución había triunfado. Sin embargo, al querer ahondar sobre aquello que los pueblos habían ganado (si tenían

tierras, mejores condiciones de trabajo, escuela, drenaje, etc) las explicaciones iban negando aquel supuesto triunfo:

AO: ¿Ustedes notaron algún cambio en la situación del país, ya después, cuando avanzó la revolución?
Leopoldo Alquicira: Pues sí, cómo no, claro que sí, inmediatamente cambió todo ¿no? La gente empezó a ser más libre, ya los trabajos en la hacienda ya no, ya no se usaron ¿veá? Entonces se empezó a repartir la tierra, cuando entramos nosotros la repartimos luego luego.

(...)

AO: ¿Quién cree usted de los gobernantes que fue el que los trató más mal?

LA: Pues oiga usted los dos, el general Calles y el general Obregón. Carranza ya se había muerto. (...)

Hasta cuando terminó la Revolución y fue la, el levantamiento de don Adolfo de la Huerta, entonces a todos los zapatistas y villistas que estaban aquí los empezaron a perseguir. Yo anduve 16 años fuera de mi, de mi casa, hasta que entró Lázaro Cárdena y pueblo un decreto a donde dijo que todos aquellos revolucionarios que andan fuera de su pueblo por políticos o perseguidos por las autoridades que podían meterse en su pueblo ya en paz a trabajar y que ya nadie los mortificara. Luego luego me vine, pero como me seguían persiguiendo me metí a trabajar al correo, dije: “a ver si me pierden de vista”...

(PHO Z/1/3. Leopoldo Alquicira Fuentes, Teniente Coronel de Caballería. Entrevista realizada por Alicia Olivera, 21-27/07/1973).

AO: oiga, ¿nunca le dieron alguna tierra al general Manuel Reyes como pago de sus servicios cuando fue zapatista?

IC: nada, nada.

AO: ¿ningún pedazo de tierra?

IC: nada, nada. Toda la gente que estaba metida en esos líos, ahora que ya murió mi esposo, se sumieron todos, que los perdimos para todo; ya no hubo ayuda de nadie.

AO: Y después? cuando anduvo Obregón no le dieron nada, ni dinero ni tierra?

IC: Ni dinero, ni tierra, nada, le quitaron los haberes a mi esposo, le retiraron todo.

(PHO-Z/1/10. Irene Copado, esposa del general Manuel Reyes. Entrevista realizada por Laura Espejel y Alicia Olivera. 14-27/08/1973)

Había quienes eran más contundentes en sus respuestas y en sus denuncias sobre su situación actual:

Luis Campos Herrera: Cambió, qué va a cambiar!! no cambió nada, ahí vamos a cada día al centavo.

CB: ¿Entonces usted piensa que la lucha fue en vano?

LC: Pues la verdad sí, porque no se ha llevado a cabo de los ideales, no se llevó a cabo nada, nomás aparejo el macho, así se va. Porque de lo que él quería, no.

(PHO-Z/CRMG/1/64. Mayor Luis Campos Herrera. Entrevista realizada por Carlos Barreto, 27/09/1974)

En el fondo, lo que queda claro es que los anhelos que movilizaron a estos combatiendo a luchar en el Ejército Libertador del Sur no fueron resueltos. Como decía, en ocasiones aparece en un primer momento la respuesta -casi automática- que celebra los logros de la Revolución. Sin embargo, gracias al trabajo de los y las investigadoras a cargo en su momento (en estos casos Alicia Olivera, Laura Espejel y Carlos Barreto), las aclaraciones sobre esos logros se van difuminando. Es recurrente encontrar hacia

el final de las entrevistas una especie de “desahogo” por parte de los ex-guerrilleros: “La constitución no se cumplió como se debía”, “los gobernantes -desde Carranza hasta Calles- nos maltrataron”, “tenemos tierras, pero sigue habiendo pobreza”. Pareciera a primera vista que las respuestas oficiales nacen de forma espontánea, incluso aquello de que “la Revolución” es no sólo el período de combate (1910-1919) sino también lo que se construyó tras el asesinato de Zapata. Volvemos entonces al relato contradictorio y potente de la cronista Diega López: “La revolución no ha hecho justicia”.

En esas mismas entrevistas también se encontraron pequeños detalles sobre el proyecto político del zapatismo que resultan significativos. Si bien no se ahonda demasiado, queda claro que aunque al principio muchos de “los que se fueron a la revolución” no conocieran a fondo el programa, con el tiempo fueron asumiendo el Plan de Ayala en su integridad:

Carlos Barreto: ¿En sí qué era lo que pensaba don Emiliano cuando andaba en la Revolución?

Por las pláticas que haya tenido

Margarito Pimentel Mata: Pues el jefe no, su pensamiento era de, recoger las tierras.

CB: Y para qué quería esas tierras?

MP: Para la humanidad. Para toda la gente pacífica, eh.

CB: pero entonces se concentraba nada más aquí en Morelos, no?

MP: No, toda la república en general!

CB: Ah, ah, él pensaba eso? Que para toda la república.

MP: Pa toda la república en general.

CB: Tenía las pláticas con usted?

MP: Pues yo platicaba con él a cada rato.

(...)

CB: Y después de la Revolución, don Margarito?

MP: Pus después de la Revolución, pus hemos sembrado ai como, como Dios nos daba a entender, poquito, estábamos pobres, bueno. Después empezó a meter ái los bancos y los bancos en vez de ayudarnos, venían a explotarnos, si.

CB: y actualmente ¿cuál fue la situación personal y familiar de ustedes en el aspecto económico?

MP: Pos aquí vamos, como le digo, en partes vamos todos los tiempos como vienen, como boca abajo y bueno.

(PHO-Z/CRMG/1/63. Señor Margarito Pimentel Mata, Entrevista realizada por Carlos Barreto, 22/09/1974)

Que la exigencia por el reparto de las tierras era para todo el pueblo mexicano; que se luchaba por la libertad y por la paz; que 50 años después aquellos principios no fueron cumplidos y que en su mayoría las condiciones económicas y sociales que atravesaban eran similares a las que motivaron “irse a la

revolución”. Estos elementos se repiten una y otra vez, y que -nuevamente- es Diega López quien lo sintetiza “Estamos desastrosos todavía, como si fuésemos empezando después de la revolución”.

En el relato del joven historiador de Anenecuilco, Ehécatl Dante Aguilar Domínguez, la Revolución aparece como ruptura con el orden hegemónico y como continuidad de resistencias que propusieron -y proponen- una modernidad alternativa. A su vez, en su testimonio está claro que el Estado que se erige tras el fracaso de la revolución (dice Dante refiriéndose al zapatismo: “Fue allí cuando iniciaron una guerra hasta vencer o morir. Y lamentablemente, hay que decirlo, no ganaron tampoco”) es la negación de “otra modernidad” y la imposición de la versión americana (en términos de Bolívar Echeverría) de la misma:

El Estado nación mexicano después de la independencia, lejos de darles libertad a los pueblos, simplemente los liberó del sistema español, pero impuso un nuevo sistema de las clases políticas mexicanas. Y todo esto se rompió a través de la revolución zapatista. Eso significa la revolución: una ruptura que no se había dado por siglos, y una alternativa de gobierno, de sociedad que no necesariamente tiene que estar sometida al Estado nación.

Algo de todo esto que venimos esbozando está presente en la entrevista realizada durante el 2021, ya en formato virtual, a Marco Tafolla Soriano, miembro Comunidad Indígena de Xoxocotla (en la región sur del estado), “corridista” y fundador del Centro Cultural “Yankuikamatlistli” -espacio de formación cultural que trabaja con niños y jóvenes en el rescate de su identidad originaria-:

Ese es el pensamiento, la cultura, lo que expresan los pueblos surianos cuando deciden pelear por las tierras y forman el movimiento zapatista. Para mí no fue una revolución agraria, sino *una revolución profunda, desde lo cultural*. Sí quisiera decir acá que para mí la cultura no es la danza, la música, sino los paradigmas, los valores profundos. Entonces pensar que tengo que sembrar el ombligo de mi hijo o sentirme sembrado, es sentirme parte de esto. (las cursivas son mías)

El relato sobre la revolución zapatista despierta diversas reflexiones y apela a la cultura del pueblo indígena-campesino suriano. Pareciera entonces que lo que estaba en juego - y aún sigue- era la defensa de una forma de cultura, de los valores, de un marco de ideas. Tejer territorio, memoria, cultura: “llegar a ese punto ayuda a que la gente se sienta parte de esto y lo defienda”. Eso estaba claro y de ahí la inconformidad con el Estado que se erigió sobre los restos del Ejército zapatista. La melancolía que potencia la utopía, no como un constante pesar sobre un pasado destellante, sino como un esfuerzo por la redención de los vencidos, como diría Traverso.

Y es por eso también que Tafolla habla de una “revolución profunda”, poniendo en el centro la cultura (“el jugo de nuestro origen” dice en otra parte de la entrevista) y entendiendo el territorio como algo más que el pedazo de parcela repartido o conservado. Llama la atención cómo en un mismo lapso la respuesta sobre qué significa la revolución zapatista para estos pueblos incluya la identidad, la cultura, el territorio y la acción de recordar como una estrategia política para el presente: “...pensamos que es la forma más honesta de hablar de la defensa del territorio. Llegar a ese punto ayuda a que la gente se sienta parte de este territorio...”.

También en las entrevistas preguntamos por el significado -un siglo después- del “ser zapatista” buscando entender la actualidad, la complejidad de las definiciones culturales y las potencialidades que dichos enunciados esconden, así como lo resumía Tafolla. Ehécatl Dante daba por hecho que el origen campesino y morelense era sinónimo del “ser zapatista”:

Somos zapatistas porque somos herederos de los habitantes de los pueblos de Morelos. *Aún antes de la guerra zapatista*. Somos herederos de la tradición comunitaria. Nuestra raíz es netamente comunitaria. La raíz comunitaria de los pueblos de Morelos -y en especial los pueblos del Valle de Amilpas- es una raíz más que indígena, incluso afro mestiza. (las cursivas son mías) (Entrevista a Dante Aguilar Domínguez, 2019)

El dato de lo afromestizo le suma características a la interpretación de lo que es ser originario de esta región. A su vez, en esta interpretación se manifiesta una especial atención a dar vuelta el término: el zapatismo es producto de una tradición comunitaria y de un origen campesino propio de la cultura mesoamericana, previa incluso a la conquista, pero movilizada por las injusticias provocadas por la explotación colonial.

Francisco Gadea, habitante de Anenecuilco y cuidador del Museo Casa Emiliano Zapata reflexionaba en un tono similar, pero le sumaba el carácter rebelde a la identidad zapatista:

Para mí ser zapatista es defender nuestros derechos, nuestras tierras. ¿Por qué? Porque Zapata amó mucho la tierra porque es nuestra madre. Porque si le sembramos maíz nos da, sembramos caña, nos da; sembramos frijol, nos da; sembramos ajonjolí, nos da; jamaica, nos da. Por eso, yo tengo un pedazo de tierra. Por eso defender nuestra tierra, digo yo, es ser zapatista (Entrevista a Francisco Gadea, abril de 2019).

Zapatista entonces significa luchar por la tierra, por el territorio -le sumaría Tafolla-, no sólo morelense, sino nacional -diría el ex guerrillero Margarito Pimentel- y es ser parte de una cultura indígena,

afromestiza, indígena, comunitaria cuyo origen es precolonial. De esta forma, logran dar cuenta de las razones por las cuales los zapatistas se suman al proceso insurgente. Enrique Anzúres, historiador y habitante de Anenecuilco, y quien en abril de 2019 era director de la Casa Museo Emiliano Zapata, nos ayudó a reconstruir las bases históricas sobre las que se sostuvo la larga tradición de resistencia de los pueblos surianos – él prefiere referirse a los pueblos de “la región de las Amilpas”-. Mientras recorríamos los restos de la casa en la que naciera Zapata, Anzúres daba cuenta de la complejidad cultural que contenía -y contiene- el término “tierra” para el mundo indígena mesoamericano:

Entendemos que los pobladores de Anenecuilco no sólo se referían a la parcela, sino a todo este concepto de tierra que podríamos decir que es *una continuidad del Altepeltl* prehispánico: el acceso a las aguas (pescas), a los montes (caza, leña) y el acceso a ciertos lugares donde había una especie de ritualidad, sagrado. De esto se entiende que los campesinos, un 11 de marzo de 1911, se levantan contra las haciendas, porque le quitan al pueblo todo eso. Entonces, hay que ver a la tierra como un todo, para los campesinos la tierra es todo.

De todo esto se desprende en cierto modo la identificación que aparece en muchos relatos de la figura de Emiliano Zapata como un hombre común, producto de su contexto cultural. Este es un tema que hemos abordado en el Capítulo II y pusimos a debate sobre sus alcances y su diálogo contradictorio con la noción de caudillo:

Zapata como hombre, como ser humano, porque cuando nosotros nos adentramos a estudiar a Emiliano Zapata nos vamos a encontrar con un Zapata totalmente desconocido por la historia oficial. Un Emiliano Zapata totalmente ordinario, con sus errores y virtudes, como cualquier ser humano, pero sobre todo como una persona cuyos actos lo ubican como un verdadero personaje de la revolución. (Entrevista a Uriel Nava, febrero de 2019)

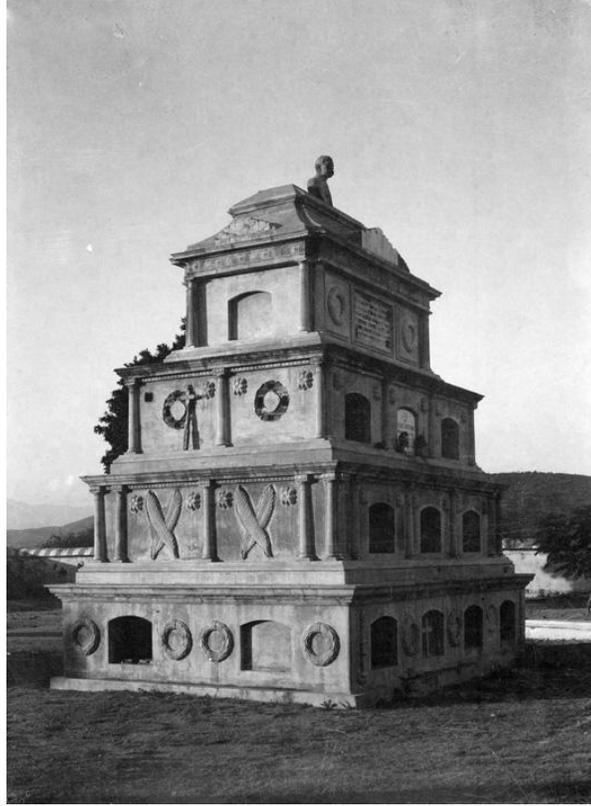
Están acostumbrados a ver el hombre revolucionario, pero no están acostumbrados a ver un Emiliano Zapata cuya formación, que él tiene en ésta, su lugar de origen [Anenecuilco] primero que le enseñan los viejos, le dicen: “aquí tuvimos pirámides, aquí tenemos leyendas prehispánicas”. Entonces él se empieza a interesar en sus raíces, su origen. (Entrevista a Lucino Luna, abril 2019)

Esta interpretación surge como un relato contrapuesto a la imagen de bronce – estática y heroificada- del Zapata institucionalizado. Es una forma de traerlo al presente y hacerlo parte de una comunidad, de una sociedad, de su tiempo y del nuestro. Hacerlo también implica una revalorización de la historia local, de la oralidad y de la vigencia de los elementos culturales que constituyen a los pueblos de esta región. Como mencionamos encierra potencialidades (hombre común = cualquier de nosotros) y contradicciones (hombre común = no excepcionalidad del hecho histórico). Son los diversos elementos que encierra los sentidos que se conjugan dentro del sentido común como núcleos de buen sentido. Es

por eso que también en esta investigación retomamos su testimonio como un elemento de valor heurístico, interpretable y cuyo contenido devela parte de los sentidos populares que construyen relatos contra hegemónicos del pasado zapatista.

Para cerrar, retomaremos la advertencia que la maestra y luchadora Osbelia Quiróz nos hacía en relación a la memoria, el proyecto político y cómo Zapata vuelve al presente para espíritu indómito que potencia las resistencias:

Creyeron que con la muerte de Zapata el pueblo iba a quedarse estático...pues mentira! Porque eso sirvió para que todos, no nada más los morelenses sino los mexicanos, nos inyectemos ánimo, fortaleza, para seguir en la lucha. ¿Cuál era el fin de los revolucionarios? Pues defender el territorio, que estaba en manos de gente extranjera, sobre todo de los hacendados, que todavía existen las haciendas y se siguen explotando, y quienes la disfrutan? ¡Pues ellos! Quienes tienen dinero. El pueblo no. (...) Nuestra lucha es contra el gobierno porque son “entreguistas”, están del lado del neoliberalismo, del capitalismo: eso es lo que está acabando a los pueblos. (Entrevista a Osbelia Quiróz, julio 2019)



Mausoleo para Emiliano Zapata y sus hombres, detalle de la cripta de Jesús Capistrán. 1935. Mediateca INAH.



Julián Vences en el Mausoleo de San Miguel (Tlaltizapan). Marzo de 2019. Foto propia.

Conclusiones

En el último apartado comenzamos hablando de la memoria de las resistencias, de cómo, qué y por qué se recuerda. Con estas conclusiones, terminamos reflexionando sobre los móviles políticos, históricos, actuales de los olvidos, las tergiversaciones y el peso del relato oficial. Una síntesis final que propone interpretaciones que deberán ser retomadas y abordadas con más detalle en próximas investigaciones.

La historiografía dominante logró ocultar los mecanismos de contrainsurgencia que se gestaron durante y después del proceso revolucionario. Evitó y subestimó los alcances del proyecto político insurreccional, y ridiculizó las denuncias sobre la guerra -algunos dirán genocidio- contra la población suriana durante las invasiones del Ejército Federal y Constitucionalista ocurridas en distintos momentos entre 1911, 1916 y 1917. También logró construir la figura de Madero como “el mártir de la democracia” y pintar al carrancismo como “una fracción revolucionaria” y a Venustiano Carranza como “el padre del estatismo” -entre otras acepciones-. Diría Francisco Pineda: “tal operación ideológica surgió de las mismas premisas racistas de la guerra (...) Después de la matanza, el “régimen emanado de la revolución” y su “historiadores” se dieron la tarea de aniquilar, también, la memoria revolucionaria” (2018: 11).

En Tlaltizapán de Zapata los ecos del horror repican con fuerza en la memoria popular. Han pasado más de 100 años y la memoria heredada de las invasiones federales se enuncian en voz baja y con dolor. La historia oficial las expone como parte de los desbordes del Ejército frente a “una guerra sangrienta o desmedida”. Los excesos aparecen como de uno y de otro bando para diluir los alcances políticos del Ejército zapatista y las estrategias de contrainsurgencia que se repitieron y desarrollaron durante todo el período (1910-1919, por lo menos). El profesor local Uriel Nava lo enuncia claramente: lo importante que fue Tlaltizapán para el Ejército Libertador del Sur política y estratégicamente, también lo fue en términos sociales y eso fue lo que el Ejército federal primero, y el constitucionalista después, atacaron: la fuerte conciencia social y popular de acompañar la revolución en todos los frentes.

Los acontecimientos más notables de la revolución zapatista sucedieron acá. Y eso le costó muy caro al pueblo de Tlaltizapán: fuimos el pueblo más atacado por los huertistas y los carrancistas. Aquí nos

hicieron muchos genocidios. Con gente pacífica, que no estaba armada: ancianos, mujeres, niños. Nos hicieron una masacre tremenda (Entrevista a Uriel Nava, febrero de 2019).

Recuerdan las fechas y conmemoran a sus caídos (“Una fue el 12 de junio, otra fue el 13 de agosto y otra en el mes de septiembre de 1916. El año de 1916 fue un año funesto no sólo para Tlaltizapán, sino para todo el estado de Morelos”) y denuncian las causas de por qué -diría Diega- “se *aviolentaban* contra el pueblo” (“porque aunque supieran no le decían a los federales dónde se escondía Zapata”) y cómo es que aún permanecen en silencio dichos sucesos:

porque tachaban al pueblo de Tlaltizapán como zapatista y entonces creían que todo el pueblo le daba protección a Zapata. Y eso nos marcó para siempre y es lamentable que en libros oficiales no aparezcan esos hechos, que sí están documentados y en los archivos, y que por eso mismo proyectos como estos que ustedes están realizando nos interesan tanto (Entrevista a Uriel Nava, febrero de 2019).

Una vez más, al defender la idea de que Zapata debiera estar enterrado en el mausoleo de San Miguel que él mismo había mandado a construir, Uriel cuenta una de las hipótesis de por qué se dejó de enterrar a los caídos en combate. Las prácticas del Estado durante los tiempos de la revolución y la memoria detallada que pervive sobre aquellas dan cuenta del terror que implicó el poder contrarrevolucionario en estos territorios. Frente a la pregunta que muchos se hacen de por qué hay tan pocos generales en el mausoleo -y sobre todo acerca de por qué Zapata no enterró a su hermano allí- Uriel trae a colación una sensata explicación: los crímenes carrancistas implicaban la profanación de las tumbas zapatistas⁷¹; y los zapatistas conservaban y reproducían la cultura devota hacia los muertos de su pueblo (“al general Amador lo habían sepultado con su sable, sus espuelas, artículos personales de mucha valía que luego los carrancistas expusieron en las tiendas de la calle de Plateros, hoy Madero”).

Las memorias colectivas -que rescatan tanto el dolor de los vencidos como el orgullo de los combatientes- imprimen consciencia, crean subjetividades. La banalización que se ha hecho sobre estos sucesos ha llevado a la construcción del símbolo de la revolución como una “guerra fratricida o civil” o la época de “los colgados” en la que “se mataban todos contra todos”. En cierto sentido, nombrar el

⁷¹ Dice Uriel Nava: “No enterraron en el mausoleo a Eufemio, por el mismo temor que sentía Zapata de que le fueran a hacer a él lo que le hicieron a su primo, Amador, que en el mes de julio de 1916 entran los carrancistas y toman Tlaltizapán, sacan el cadáver de Amador, por órdenes del propio Pablo González, y lo incineran y se burlan. Profanaron la tumba y está muy documentado en un periódico donde se llevan sus pertenencias a la ciudad de México a venderlas” (Tlaltizapán, febrero de 2019).

genocidio y analizarlo en su complejidad daría más pistas para comprender sobre qué cimientos se erigió el Estado -luego- priista. Roberto Robles Quiroz, originario de Tepoztlán e integrante del Frente Juvenil en Defensa de Tepoztlán nos habló acerca de cómo la memoria de los actos violentos del Estado funciona al día de hoy como identidad de resistencia:

El tío Juan tenía sus carabinas, sus carrilleras, fue una de las figuras principales que inculcó sin decírnoslo directamente, pero a través de sus pláticas y anécdotas nos pudo transmitir sus experiencias. Algunas muy crudas como de las violaciones, del acoso, que de alguna manera nos marca. O que en esta calle de Allende y Albino Ortega era donde colgaban a la gente del pueblo. Cuando llegó Carranza fue uno de los momentos más violentos y ahí colgaban a los que se identificaban con Zapata. Y es la calle donde vivo. Y todo eso nos va marcando, dejando algo, y fue lo que fuimos aprendiendo a través de nuestros antepasados. *Que nos lo pudieran inculcar, no como un libro, sino como una experiencia de vida*(las cursivas son mías) (Entrevista a Osbelia Quiróz y Roberto Robles Q., julio 2019).

La complejidad de la práctica contrarrevolucionaria que se desarrolló contra los pueblos zapatistas, demuestra que no se buscó solamente poner fin a un proceso rebelde o a “una facción revolucionaria” sino de quitar de raíz una visión particular del mundo, reflejada -en esta caso- en la vida comunitaria indígena campesina, de una forma de cultura, de una identidad que aparece como disruptiva y que puede tener un alcance nacional, como hemos visto en los distintos momentos. Ni prístina ni indigenista, esta identidad que también reproduce en los momentos ordinarios cánones dominantes, en el extraordinario contexto revolucionario lleva a su mayor expresión sus componentes rebeldes. Ese es el núcleo simbólico que la dominación necesita exterminar.

Que Roberto reconozca la marca que su familia y su pueblo le imprimió en su forma de habitar no sólo *su calle*, sino también la cotidianidad de su vida y la resistencia frente al despojo, es una muestra cabal de cómo habita hasta el día de hoy la memoria del horror y el recuerdo de quienes combatieron. Que deba nombrarse, recordarse -incluso con el dolor heredado- y que funcione como estandarte rebelde, es una respuesta consciente a los mecanismos oficiales de silencio y olvido, y una decisión constante por parte de los movimientos actuales -parafraseando a Pineda- de no “quitarle el filo al machete zapatista”.

La memoria colectiva que busca reflexionar sobre los hechos ocurridos (sobre a quiénes se persiguió y por qué, sobre la continuidad de las prácticas represivas en las comunidades surianas, sobre las razones de por qué sus familiares se fueron a la revolución) es la que logra convertirse en memoria insurrecta;

aquella que explica, comprende, comunica y reconstruye, transformando su pasado testimoniante en presente actuante; de objeto de memoria mediatizada a sujeto de una herencia adoptada.

En el centenario luctuoso de Zapata, Pineda reflexionaba sobre las invasiones carrancista -lo nombraba “genocidio”-, la responsabilidad del gobierno norteamericano y su alianza con Carranza y la construcción argumental del ataque al Ejército zapatista y la población civil. Defendía la necesidad de llamar las cosas por su nombre y denunciaba el silencio de “los historiadores del carrancismo”. Su mejor argumento eran las fuentes documentales, los archivos militares:

Esta invasión le permitió al Gobierno de Carranza trasladar fuerzas del norte para invadir Morelos y hacer el genocidio. Además recibió de Estados Unidos grandes cantidades de municiones y armamento. No se podría entender el genocidio sin ametralladoras, artillería, grandes cantidades de municiones. Quienes lo nieguen deberían remitirse a los informes militares que existen en los archivos oficiales⁷².

En su apuesta por analizar el pasado para comprender las contradicciones del presente, Pineda se animaba a denunciar la continuidad de las formas de dominación y despojo: Los megaproyectos que actualmente se están instalando en Morelos se abastecerán del “agua de pueblos que sí la tienen” y por eso los pueblos se resisten, decía. Y en cuanto al “genocidio continuado” ponía en el centro el papel fundamental que están teniendo -y han tenido- las Fuerzas Armadas en garantizar la explotación de los pueblos: “Es un proceso de militarización que no ha terminado y que ha significado lo que estamos viviendo desde hace años: un enorme genocidio de la población civil. Buscan aterrorizar a la población.”

A esta investigación le tocó identificar los silencios del discurso dominante y del sentido común – aquella que también han construido “los historiadores carrancistas”– y los susurros de los contrasentidos que de alguna y otra manera van recreando el pasado rebelde y crean las posibilidades de transformación. En una tónica similar, el historiador haitiano Trouillot nos advertía que cualquier narración histórica es un montón de silencios, aunque no requiera una especial conspiración, ni siquiera de un consenso político para hacerlo: “Sus raíces son estructurales. Las estructuras narrativas de la historiografía occidental no han roto con el orden ontológico del Renacimiento. Este ejercicio de

⁷² Para ver nota completa, consultar “Hace 100 años hubo genocidio en México y hoy hay otro; en ambos, EU metió mano, dice Pineda Gómez” (Sin embargo, 27/04/2019) disponible en: <https://www.sinembargo.mx/27-04-2019/3570774>

poder es mucho más importante que la supuesta adhesión conservadora o liberal de los historiadores implicados” (Trouillot, 2017:90).

Existe un mecanismo repetido en distintos casos históricos: señalar al enemigo interno, estigmatizarlo y separarlo. Preparar el sentido público para un exterminio, en un contexto de “humanismo y democracia” (como aparentaba el gobierno maderista⁷³) en el que la justificación racista no puede ser tan explícita como en época de la conquista. Cimentar sobre los sentidos rebeldes, una identidad dominante que en ciertos casos debe absorber y edulcorarlos como elementos legitimadores del discurso dominante.

Gran parte de estos sentidos han permeado el relato sobre la revolución zapatista y han contribuido a la reproducción de aquellos otros que hemos mencionado a lo largo de esta investigación: sobre la incapacidad de los pueblos organizados de crear un proyecto político; sobre el atraso de la subjetividad campesina; sobre la noción de caudillismo como representación del movimiento popular mexicano; sobre la revolución como sinónimo de “violencia” –en abstracto– desmedida; sobre la contradicción entre lucha local y disputa nacional; sobre el proceso revolucionario y la lucha armada como acciones que son parte de un momento histórico antiguo, lejano, imposible de volver.

El sentido común dominante ha hegemonizado la escena de transgresiones posibles. Las razones son diversas y en parte esta lógica responde al devenir histórico occidental que asocia las revoluciones del siglo XX a la violencia desmedida y las utopías peligrosas. Lo que suele transmitirse como memoria de aquel pasado es el sufrimiento de los sobrevivientes y se reconoce a los protagonistas como víctimas -desubjetivándolos-. De esta manera, la melancolía funciona como un escudo de resguardo de la experiencia, una apuesta por ir más allá de lo impuesto y un recuerdo de lo que pudo haber sido y no fue. Un metabolismo de la derrota, dice Traverso, que reconoce los errores, atraviesa la tristeza por la “experiencia catastrófica”, pero que hace recrea la utopía pasada (posible) y lo transforma en “un

⁷³ Para nuestro caso, un ejemplo cabal es la lógica racista reflejada en el principal instrumento de difusión del gobierno de principios de siglo XX -el periódico Nueva Era-: “[Zapata] es un hombre rudo, salido de los campesinos más humildes; sin instrucción de aulas, sin libros, sin trato de gentes, no pudiendo tener idea de lo que es el socialismo, ni cuál pueda ser el fundamento legítimo de las reivindicaciones que persigue” (2008:78).

horizonte de expectativa y una perspectiva histórica”: un pasado a la espera de la redención (2018: 105).

La subversión cultural que implica la ruptura radical con los códigos dominantes -y no su resignificación o reformulación- es uno de los principales desafíos de un proceso revolucionario. De ahí que el reconstruir la memoria crítica sobre el pasado rebelde resulta una tarea fundante para quienes protagonizan el momento revolucionario (mausoleos, corridos, archivos, etc) y para quienes buscan en esa historia explicaciones, estrategias, ilusiones para transformar el presente. Diría Pineda: “no se trata de producir una historia de bronce, dogmática, que se dice para creer en ella; sino una historia que incremente el valor informacional de la rebeldía y que recupere las luchas pasadas como algo que es propio y al mismo tiempo no lo es, porque pertenece a otro contexto.” (2005:48).

La melancolía de zapatismo, parafraseando a Traverso, recoge por un lado la experiencia de lo que no fue y del sufrimiento transmitido generacionalmente, pero por otro la memoria de la utopía posible y de la redención de los vencidos. Una melancolía que hace de la utopía no sólo una fuerza motora -diría Eduardo Galeano- sino la certeza de que es preciso devolverle al pasado su posibilidad de triunfo: “salvar su pasado para construir su futuro. Como dicen los zapatistas mexicanos, caminan “poniendo un pie en el pasado y el otro en el futuro” (Traverso: 2018: 143).

Para nuestro caso existe una melancolía que cada tanto irrumpe para “aguarle” la celebración al gobierno de turno. Una melancolía que tiene a la vanguardia fantasmas indomables que son el pulso que teje los contrasentidos rebeldes. Es una melancolía que recuerda, pero que aprende, fantasmas que no aspiran volver a un pasado idílico -volver a nacer- sino que cosechan en el presente el cúmulo de resistencias que se han sembrado y les brinda a los movimientos un hilo conductor. De ahí que esos espectros sigan recordándole a los pueblos organizados, su tarea inconclusa.

Es parte de una memoria colectiva insurrecta -resistente, diría Pozzi-, producida por sujetos situados socialmente, y que en América Latina se ha forjado a fuerza de combates ideológicos, políticos, jurídicos. Y es la tarea de los y las historiadoras que han entendido esta particularidad y necesidad, la de intentar articular críticamente la experiencia, el recuerdo, la memoria y la historia de los sectores

populares organizados. Es un desafío que parte de un marco de interpretación particular, pero que se propone tomar aportes teóricos e historiográficos diversos para lograr que aquella vinculación entre experiencia, memoria e historia contribuya a crear análisis críticos comunes.

Todos estos elementos del discurso dominantes que crearon un sentido común hegemónico particular se han replicado y reproducido a lo largo de América Latina –y lo que antes se conocía como Tercer Mundo, hoy Sur Global– a la hora de crear relatos desde la oficialidad para explicar los límites de las revoluciones populares, campesinas e indígenas. Para el caso argentino, con el cual dialogamos en un principio, resulta pertinente el contraste ya que actualmente se han estado revitalizando debates en torno a la polifonía originaria de los movimientos de izquierda en el país⁷⁴. El papel de la memoria en términos políticos ha teñido profundamente el sentido común y enriquecido -a partir de la polémica y la disputa- los debates en torno a la necesidad de conocer el pasado, pensando sobre todo en la historia reciente de los últimos 40 años. Aún así, y como advertía Pineda, “los mecanismos dinámicos de la cultura pueden operar a favor de la homeostaticidad [el equilibrio del sistema semiótico] de la dominación y en contra de la dominación”(2005:47). Esto significa que si las formas creativas que surgen desde las resistencias se asientan en la ambivalencia de la cultura dominante corren el riesgo de convertirse en producto e instrumento deglutido por el mismo.

Dentro de ese marco, resulta importante recalcar que desde los movimientos sociales contemporáneos ha habido en la última década un interesante realce de la búsqueda y rescate de las raíces históricas de la rebeldía en Argentina. Desde el plano académico distintos grupos de estudios sobre los orígenes del

⁷⁴ En 2005 CLACSO publicó una compilación de textos que abordaban desde distintas latitudes de América Latina la cuestión sobre el rol -contemporáneo e histórico- de los pueblos indígenas en las organizaciones de izquierda y los movimientos sociales. En esa compilación, que trae como motivación pensar a la luz de la irrupción pública del EZLN en México, Laura Kropff escribe sobre la tradición del movimiento mapuche en Argentina para pensar los olvidos históricos y la vigencia de su activismo. En otro de los textos la cuestión sobre el feminismo y la democracia plurinacional (caso ecuatoriano) daba cuenta de la vinculación entre ambas. Esta cuestión responde también a los debates que existieron en torno a la participación de las mujeres dentro de las filas del EZLN y las características del feminismo popular en y descolonial en el México profundo (en “Revistas y políticas de traducción del feminismo mexicano” de Mágina Millán hay una síntesis sobre este debate en particular). Rita Segato escribió unos años después sobre esto en “El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad” (2015) y las dispuestas y enriquecedores debates dentro del movimiento feminista en Argentina en torno a la “plurinacionalidad” de los Encuentros Nacionales de Mujeres da cuenta de la actualidad de estas cuestiones.

movimiento obrero⁷⁵ han aportado datos y análisis que nutren la polifonía y radicalidad de las organizaciones políticas de fines del siglo XIX. También los estudios regionales han permitido repensar la identidad originaria y popular de los movimientos en la Patagonia argentina y en la región del noroeste.

Contra los sentidos dominantes que creaban aquella univocidad⁷⁶ sostenida en olvidos, el movimiento de mujeres y en defensa del territorio han traído al presente la necesidad de desmitificar ciertos mitos fundantes de nuestra sociedad. Entre ellos aquel que niega el componente originario de las gestas rebeldes, o los proyectos socialistas que se esbozaron desde distintas aristas ideológicas, o las formas antipatriarcales de organización que se plantearon históricamente dentro de las organizaciones. Sin embargo, en el contraste con el caso argentino los lugares de la memoria⁷⁷ sobre el pasado revolucionario están prácticamente ausentes. Claro que las diferencias en cuanto a los alcances y la profundidad del proceso revolucionario zapatista (1911-1919) con los eventos insurreccionales del movimiento obrero y popular argentino (1909, 1910, 1920-22) son evidentes; pero también es notable el completo silenciamiento oficial y el desapego memorial de los movimientos en relación a las diversas identidades políticas radicales de la argentina en los albores del siglo XX. El peso del relato peronista en la identidad política histórica de los movimientos y organizaciones eclipsa la memoria de los orígenes rebeldes -inclusive aunque hayan formado parte en algún momento de las filas peronistas-.

A lo largo de esta investigación han estado presentes los lugares de la memoria, las manifestaciones espaciales, las manifestaciones memorialísticas, la mayoría reflejadas en los relatos de los trayectos, en los y las entrevistadas y en las imágenes compartidas. Éstos reflejan los grados de debate e importancia

⁷⁵ Como ya hemos mencionado, los trabajos de Hernán Camarero, Lucas Poy, Alejandro Belkin y del equipo “Historia del movimiento obrero y las izquierdas en la Argentina, 1880-1983: Experiencias, identidades y culturas políticas”; trabajos como el de Sebastián Valverde sobre la invisibilización del pueblo mapuche y los movimientos políticos de la Patagonia, o el de Sofía Soria sobre el Estado, el relato nacional y los pueblos indígenas en Argentina; y dentro de la historia reciente Laura Ortíz (como discípula de Pablo Pozzi) en Córdoba trabaja sobre olvidos y memoria del movimiento obrero.

⁷⁶ “En el momento en que la rebelión necesita ser más creativa, en que su dinamismo ha de ser propulsado en el mayor grado posible para generar la nueva sociedad, encontramos que —en las condiciones existentes— los mecanismos dinámicos de la cultura pueden operar a favor de la homeostaticidad de la dominación y en contra de la liberación” (Pineda, 2005: 47)

⁷⁷ Pierre Nora es uno de los responsables del término “lugares de memoria” que hace alusión no sólo a los monumentos, espacios, objetos, sino también a las fiestas, los emblemas, las conmemoraciones, los cantos, y las diferentes formas de representación simbólica de la memoria. Lugares que comunican y difunden, irradian y transmiten aquella memoria construida popularmente y que provocan la reflexión en el presente.

que cada sociedad le otorga. Reflejan contradicciones, disputas, debates y tensiones, que no necesariamente quedan resueltas.



Mural en Huexca, Morelos, cerca de la Termoeléctrica de Ciclo Combinado.
Foto: Elir Negri Lavín.



Mural frente al Museo Casa Zapata. Anenecuilco. 2019. Foto propia.

La investigación se propuso dar cuenta de algunas de estas cuestiones: las formas que el discurso común dominante en torno al pasado zapatista fue adquiriendo en distintos momentos históricos, constitutivos en cierto sentido – de consolidación, de crisis, de reformulación –; la relación contradictoria y constante de aquél con la rememoración popular y la construcción de sentidos e imaginarios contrahegemónicos y rebeldes; y las consecuencias políticas actuales de las formulaciones históricas e historiográficas y los usos simbólicos del pasado. Partía de preguntas e hipótesis relativas a las intenciones políticas de la reproducción de ciertos discursos: ¿Qué olvidos se reproducen y por qué? ¿Qué imaginarios construyen los pueblos? ¿Qué relación hay entre la memoria dominante y los contrasentidos rebeldes? ¿Se buscará construir desde la dominación la subestimación de la capacidad política de los sectores populares organizados? Y entonces, ¿Cuál sería el rol de la memoria subversiva para crear subjetividades que logren gestar procesos revolucionarios? Confieso que no he resuelto todos estos interrogantes, sino más bien he ido buscando y exponiendo tan sólo algunos elementos.

Comprendí que la modernidad occidental, tal y como la analiza Bolívar Echeverría, es uno de los motores reproductores de los mitos dominantes, que crea una identidad sujeta a los límites de “lo posible”: que recuerda lo que la historiografía oficial nombra y que asocia imágenes con sucesos que crean nociones sobre el pasado que se alejan o se acercan según la coyuntura política.

Antes los embates de la modernidad –con los que se corre el riesgo de la pérdida de identidad y por lo tanto la pertenencia a una comunidad– el imaginario colectivo recrea el pasado, en un intento de fortalecer la comunidad y por tanto la posibilidad de crear un proyecto común de futuro. Por eso, Zapata –como chingados no– sigue vivo (Sánchez Reséndiz, 2020: 321).

Me nutrí de la infinita -inabarcable- bibliografía sobre el proceso revolucionario de principios de siglo XX y de la continuidad en la tradición zapatista en la organización política popular en México hasta la actualidad. Crucé esas lecturas con distintas propuestas teóricas y filosóficas sobre la forma que ha adquirido el Estado en México, las concepciones en torno al rol del campesinado en el desarrollo económico, político y cultural de la región mesoamericana (y latinoamericana también), el papel de la historia como elemento de poder y la memoria rebelde como arma de combate popular. Me topé con que aquella memoria está plagada de sentidos comunes dominantes, y viceversa, y entonces busqué las posibles causas de dichas apropiaciones bipolares. Encontré en la idea de melancolía de Traverso un

posible hilo conductor que explique la vigencia y actualidad de la apelación constante al pasado zapatista. Me sumergí en el interior del pueblo morelense para poder escuchar los relatos que han construido sobre la historia de la revolución, y los puentes simbólicos que se trazan entre aquel pasado y el presente. Contrasté estos testimonios con algunas de las cientos de entrevistas a “los últimos zapatistas” que heredamos del Programa de Historial Oral. Me vi guiada por los análisis críticos de los y las historiadoras que hicieron de los protagonistas de la lucha zapatista y sus palabras los sujetos y el contenido de su investigación.

Este trabajo terminó siendo un esfuerzo de compilación crítica, de actualización de debates teóricos y políticos sobre los usos del pasado y el problema de las interpretaciones sobre la revolución y sus sujetos, de los objetivos y las consecuencias sociales, culturales y políticas de dichos usos, y sobre el rol del/a historiador/a, intelectual orgánico en la producción de subjetividades particulares.

Las entrevistas realizadas específicamente para esta tesis han sido clasificadas, desgrabadas y constan en el Anexo que se entrega humildemente como fuente para futuras investigaciones. La mayor parte de ellas fueron entrevistas realizadas personalmente en distintas partes del estado de Morelos y la Ciudad de México. También muchas de ellas fueron insumo para dos cortos documentales que realicé junto a un grupo de compañeros con el fin de producir un material de divulgación que fuera devuelto a las comunidades que nos abrieron sus puertas y sus memorias. Agradecer y reconocer el trabajo de investigación y filmación de Magdiel Sánchez Quiroz, Elir Negri Lavin, Rafael Aguirre Temamatla, Daniel Orozco quienes me acompañaron en la mayoría de las entrevistas. Agradecer también la participación de los cronistas, pobladores, trabajadores, así como las familias que nos recibieron en sus casas. Sobre todo reconocer la labor de quienes a través de su lucha se reconocen herederos de la memoria zapatista y siguen indómitos junto a sus fantasmas guerrilleros. Nada hubiese sido posible sin el compromiso de Francisco Pineda y Dulce Rebolledo en estos recorridos. Algunas de las imágenes que aparecen en esta investigación son parte de los documentales realizados, los cuales son de acceso libre y pueden consultarse en el siguiente enlace:

<https://www.youtube.com/channel/UCDuLnA9Akyn9bff33ahk3jw>

Sabemos ahora que los diversos mecanismos de control subjetivo que fueron analizados a lo largo de esta tesis han sido fundamentales para la avanzada contrarrevolucionaria -y los sentidos que se erigieron con el Estado que se construyó a partir de ese momento-; y también sabemos que para el zapatismo la disputa cultural estuvo en el centro de la lucha. Por eso hablamos del uso político del pasado y la urgencia de hacer justicia histórica de los sectores populares organizados que "no sólo se nutren de la esperanza de una descendencia liberada, sino también "de la imagen de los ancestros sometidos" (Traverso, 2012:322). Una de las últimas entrevistas que pudimos hacerle a Francisco Pineda se centró en algunos de estos problemas: el sujeto campesino, el proyecto político nacional, la necesidad de nombrar a la contrarrevolución y al genocidio en un sentido estricto y riguroso. Queríamos comprender por qué hablar del sujeto indígena-campesino era hablar en México de un sujeto nacional-regional y no de un sector social más. Esto nos contestó:

En México el campesino es el creador de la civilización del maíz. El campesino mesoamericano es el creador de una de las civilizaciones de la humanidad. Es muy avanzado. Es la revolución de ellos, de la civilización del maíz. Por eso digo, social y de liberación nacional. Es la reivindicación de los oprimidos cuyos saberes se han negado, cuya civilización se ha negado. Pero tenemos mucho que aprender, de nuestra civilización, la civilización del maíz (Entrevista a Francisco Pineda, agosto de 2019).

Hablar de filosofía zapatista, de estrategia militar, de proyecto nacional, de liberación social le permitió a él y ayudó a esta investigación a pensar las consecuencias de la ofensiva militar que libró el Estado contra las poblaciones civiles del territorio suriano. Mientras el sentido común dominante se reconfigure fortaleciendo los mitos que impiden comprender la complejidad y la radicalidad, el alcance nacional y el significado de la tierra, la cultura propia de una sociedad principalmente indígena, las profundas diferencias y las causas que movieron a los actores sociales en ese contexto, deberemos continuar indagando en el presente las huellas que nos faltan del pasado. Y para hacerlo se requiere de una experiencia que parta de la crítica y la política. Francisco lo sabía y por eso eligió el siguiente verso para iniciar su reflexión. Lo tomamos prestado y lo usamos para cerrar:

“Un árbol sabe más que un libro
y una estrella enseña más que una universidad.”

José Martí



Proyección del documento “Hasta que tengamos patria” en una escuela del pueblo de Alpuyecá, Morelos.
9 de abril de 2019.

ANEXO

Entrevistas

- 1 Intelectuales que han trabajado con el Archivo de la Palabra:
 - 1.a Francisco Pineda Gómez (ENAH): Tlaltizapan - Chinameca (8 de marzo de 2019) junto a Julián Vences / Tlalpan (Agosto 2019)
 - 1.b Laura Espejel (DEH- INAH): Cuernavaca (19 de febrero de 2022)

- 2 Historiadores locales:
 - 2.a Ehécatl Dante Aguilar Domínguez (UAEM) - Anenecuilco (2019)
 - 2.b Hugo Sánchez Reséndiz (UAEM) – Cuernavaca (23 de febrero de 2022)
 - 2.c Baruc Martínez (UAM) – Virtual (21 de febrero de 2022)

- 3 Cronistas locales:
 - 3.a Diega López Rivas- Cronista local Tlaltizapan (7 de marzo de 2019)
 - 3.b Lucino Luna - ex director Casa Museo (29 de abril de 2019)
 - 3.c Enrique Anzúres - Director Casa Museo Zapata Anenecuilco (mayo de 2019)
 - 3.d Amadeo Guevara Franco- Cronista oficial de Ayala (mayo de 2019)

- 4 Maestrxs y referentes político-sociales locales:
 - 4.a Osbelia Quiróz - Tepoztlán (Julio 2019)
 - 4.b Marco Tafolla - Xoxocotla (3 de agosto de 2021)
 - 4.c Uriel Nava y María Félix Trinidad Torres Zúñiga - Tlaltizapan (11 de febrero 2019)
 - 4.d Comisariado Ejidal de Ayoxuxtla (9 de julio de 2019)
 - 4.e Francisco Gadea – cuidador de la Casa Museo Emiliano Zapata (29 de abril de 2019)
 - 4.f Teódulo Méndez – cuidador del Museo del Cuartel General de Tlaltizapán (7 de marzo de 2019)

1a. Francisco Pineda Gómez y Julián Vences
Tlaltizapán de Zapata y Chinameca, Morelos
8 de marzo de 2019



*Entrevista realizada durante un recorrido por Tlaltizapán de Zapata y Chinameca, Morelos,
dos sitios emblemáticos para la historia del Ejército Libertador del Sur.*

En un primer momento visitamos en Tlaltizapán la casa de Uriel Nava, profesor y participante de la Asociación Tlaltizapanense. Ahí nos recibió la familia junto a la profesora del INAH María Félix Trinidad Torres Zúñiga y el joven historiador local Rafael Aguirre Temamatla, quienes nos acompañaron a la Iglesia y Mausoleo de San Miguel. Allí pudimos conversar sobre cuestiones vinculadas a la memoria del zapatismo, los personajes importantes o los sitios históricos que debiera conocer, también a la situación actual y las problemáticas que sufre el pueblo tlaltizapanense. En el Mausoleo entrevisté -y grabamos audiovisualmente- a Francisco Pineda y a Julián Vences, cronista y activista jojutlense.

Luego, nos fuimos a conocer el Museo del Cuartel General de Tlaltizapán, que para entonces aún estaba cerrado por las afectaciones del sismo del 19 de septiembre de 2017. Gracias a la solicitud nos dejaron entrar y también grabar. Las instalaciones, aún habiendo pasado casi 2 años desde el sismo, estaban derruidas y sólo se habían hecho labores para evitar derrumbes. Allí nos recibió el cuidador del museo, Teódulo Méndez

y la cronista local, Diega López Rivas. Por otro lado, junto a Francisco recorrimos el espacio y lo entrevisté para conocer la relevancia histórica de aquel cuartel general y también su perspectivas sobre las invasiones carrancistas.

Por último, llegamos a la ex Hacienda de Chinameca, también con afectaciones por el sismo, pero con un avanzado proceso de reconstrucción y puesta a punto por los actos que se prevían realizar en dicho edificio a propósito del Centenario luctuoso de Emiliano Zapata un mes después. Nuevamente, gracias a las solicitudes presentadas, pudimos ingresar y entrevistar a Francisco en las instalaciones del primer piso. Las preguntas destinadas a este momento de la entrevista estuvieron volcadas a pensar en las cuestiones económicas, el modelo productivo del Morelos pre-revolucionario y también a los sucesos que llevaron a la emboscada que Jesús Guajardo y Pablo González (durante el gobierno carrancista) llevaron adelante para asesinar a Emiliano Zapata.

Mausoleo zapatista en la Iglesia de San Miguel

Tlaltizapán, Morelos

Julieta Mellano: Según ustedes, ¿Qué significado tiene la construcción de un Mausoleo militar zapatista en esta Iglesia?

Francisco Pineda: Preservar la memoria para los zapatistas era muy importante. Zapata encargaba que se compusieran los corridos contando las historias de los combates. La preservación de los archivos zapatistas también fueron muy importantes. Y en ese contexto se ubica la memoria de los guerrilleros de Zapata. Es una forma de reconocer a los hijos, nietos y descendientes de estos luchadores sociales, de reconocerles las vigencias de sus enseñanzas. Es un aspecto muy importante: la lucha por la memoria en la revolución zapatista.

Julián Vences: Yo creo que el poder hacer esto, significa que hay detrás un ejercicio del poder. El zapatismo tuvo una etapa denominada por Gily como “la comuna”. No fue un movimiento que hacía la guerra, combatía, sino que ejercía el gobierno. Poder hacer esta obra [refiriéndose al mausoleo

ubicado en la Iglesia de San Miguel, Tlaltizapan] significa que aquí se controlaba el gobierno. Fue una acción de gobierno.

FP: Zapata era muy devoto de esta Iglesia, aquí le gustaba venir, le quedaba cerquita del Cuartel General. Y es una costumbre que en el patio de la Iglesia se hagan este tipo de entierros, es una costumbre en todos los pueblos de México, el “campo santo”. No era un motivo de pura exaltación, como si hubiera sido poner estos restos en el zócalo de este pueblo. Era un motivo de veneración, de recuerdo, de memoria, pero también de naturalidad, poner los restos en el atrio de, en este caso, la Parroquia de San Miguel.

JV: Ignacio Alberto y Modesto Maya (leyendo los nombres del mausoleo) eran de Iguala, Guerrero. El zapatismo tuvo mucha influencia en estados circundantes. La toma de la Capital de la República por parte del Ejército Zapatista en gran parte se debe a la presencia de Zapata en el Estado de México, de Puebla y de Guerrero. No fue un movimiento localizado nada más en el Estado de Morelos.

Cuartel General de Tlaltizapán

JM: ¿Cuál es la relevancia de este Cuartel para el Ejército Libertador del Sur?

FP: Para la revolución campesina de México fue un lugar muy importante. Aquí llegaban las comunicaciones, las cartas, los telegramas. Puede decirse que durante los años 17 y 18 Tlaltizapán funcionó como si fuese la capital del Estado de Morelos. Porque el Cuartel general instaló distintos departamentos (de instrucción pública, de Justicia, de Gobernación, se organizaron elecciones, se instalaron escuelas, se dieron instrucciones a los profesores), entonces desde todo los puntos de vista este Cuartel General fue fundamental. Zapata trabajó con un equipo grande que hacía los documentos fundamentales del zapatismo que fueron suscritos aquí en Tlaltizapán.

JM: ¿De qué forma el Estado intentó abatir al Ejército Libertador del Sur? ¿Qué invasiones sufrió este Cuartel y qué implicancias tuvo?

FP: Estamos hablando entonces de marzo de 1916, esa fue la primera invasión. Hubo un cerco a Tlaltizapán y el objetivo del ejército carrancista fue asesinar a Zapata y capturar a los principales dirigentes del movimiento revolucionario. Zapata combatió aquí en Tlaltizapán, logró salir del cerco y salvar su vida. Pero hubo muchos muertos, represalias en contra del pueblo, hubo fusilados, vejaciones a mujeres, niños y ancianos. Nunca perdonaron los carrancistas que el pueblo de Tlaltizapán haya sido siempre muy fiel a los principios revolucionarios.

JM: ¿Y luego? ¿Cuáles fueron las otras invasiones?

FP: La segunda invasión se hizo en diciembre de 1918, los carrancistas volvieron a tomar Tlaltizapán y el Cuartel General. Zapata logró salir y durante los primeros meses de 1919 Zapata estuvo en movimiento constante: intentó lograr la unificación de las fuerzas revolucionarias de todo el país, dirigiendo cartas a los principales dirigentes (en primer lugar a Villa) e incluso Estados Unidos y Cuba. En eso estaba Zapata cuando se enteró, por medio de una infiltración de la noticia, de que había conflicto entre el jefe de operaciones en Morelos y Guajardo. Entonces Zapata le propuso a Jesús Guajardo que se incorporara a las filas zapatistas. Y mediante una operación militar especial lograron que Zapata fuera fijado en la hacienda de Chinameca y atacado por sorpresa. Hubo varios acontecimientos que hicieron que Zapata creyera que era verdad que Guajardo se estaba pasando a las filas revolucionarias. Por ejemplo, el 9 de abril, un día antes del asesinato, Jesús Guajardo ordenó y fusiló a 59 soldados carrancistas en Mancornader, ahí por Tepalcingo. Y eso fue uno de los acontecimientos que Zapata tomó en cuenta, además de que había oferta de cartuchos, víveres, armas, información militar que estaba pasando Jesús Guajardo. Eso llevó finalmente a que Zapata asistiera a la cita, que fue una emboscada, en Chinameca el 10 de abril de 1919.

JM: ¿Por qué consideras que es importante hablar de genocidio y no de guerra civil, enfrentamiento, etc?

FP: Desde el año de 1912, durante el gobierno de Francisco I. Madero, el ejército federal comenzó una guerra abierta contra la población civil. Hubo incendios de pueblos, secuestros de familias, destrucción de las siembras, de los alimentos, robo de semillas y esto se intensificó no sólo durante la

dictadura de Victoriano Huerta, sino especialmente con Venustiano Carranza. El gobierno carrancista realizó dos invasiones al estado de Morelos. Una empezó en marzo de 1916, que fue derrotada por los propios zapatistas por medio de una contraofensiva muy grande, muy importante, que expulsó a los soldados carrancistas. De tal manera que el Ejército Libertador quedó nuevamente con el control territorial de todo el estado de Morelos, parte del estado de México, Guerrero, Puebla. Para diciembre de 1918, se hizo la segunda invasión, que fue la que terminó con el asesinato de Emiliano Zapata.

Pero en esa primera invasión, el genocidio fue atroz. Secuestros masivos de familias (que aparecen en los documentos carrancistas), la destrucción de los ingenios azucareros que los zapatistas trabajaban como Fábricas Nacionales desde principios de 1915, la destrucción de las líneas de comunicación, telégrafos y teléfonos, ferrocarriles. Zapata consideró que esa invasión del carrancismo fue uno de los factores que intervino para que fuera decayendo el movimiento revolucionario del sur.

Ex Hacienda de Chinameca

JM: Estamos en lo que fue una de las principales haciendas de esta región ¿Puedes contarnos cuál era la situación económica del Morelos pre-revolucionario?

FP: La usurpación de las tierras, montes y agua empezó acá en Morelos desde la época de Hernán Cortés, pero a finales del siglo XIX la explotación se intensificó producto de la introducción de maquinaria muy moderna a través del fcc en los ingenios azucareros. Esto provocó un conflicto muy severo entre los pueblos del maíz y los hacendados del azúcar. La concentración de la riqueza se disparó y surgió entonces el movimiento encabezado por Emiliano Zapata en el año de 1911.

JM: ¿Qué tipo de revolución fue la que llevó adelante aquel movimiento?

FP: La lucha que encabezó Emiliano Zapata fue una revolución social, una revolución campesina. Y los objetivos estaban plasmados desde el primer año en el Plan de Ayala. Objetivos sociales y políticos. Por ejemplo: la restitución de las tierras usurpadas, la confiscación a los monopolios y la nacionalización de bienes contra los enemigos de la revolución. Ningún otro movimiento planteó un programa tan radical como el de la revolución campesina de México. Los obreros estaban muy golpeados desde las huelgas de 1906 y fueron los campesinos los que encabezaron este movimiento social radical. Eso fue lo que trataron de exterminar los distintos gobiernos: desde Porfirio Díaz hasta Venustiano Carranza. No se puede considerar que ha sido solamente un ataque contra Emiliano Zapata. Fue un ataque contra toda la población civil del territorio zapatista. Le llamaron abiertamente “una guerra de exterminio” y los principios eran racistas: un desprecio enorme por la población del territorio zapatista, mayoritariamente indígena.

Hay que entender que las causas de la lucha no fueron solamente económicas y sociales, sino también políticas. El Plan de Ayala mismo señala que se debe establecer un gobierno democrático en México y ese gobierno no existía con Venustiano Carranza, como un poder autocrático y contrario a la Constitución de 1917. Carranza se dedicó inmediatamente en el mismo 17 a limitar los derechos laborales (por ejemplo restringió el derecho a la huelga), fueron entregadas tierras a haciendas que otros

revolucionarios habían confiscado. Entonces era un gobierno contrarrevolucionario, por lo tanto era necesario derrocarlo. Esto se concretó en 1920, dentro del mismo carrancismo, que jefaturó el general Alvaro Obregón. Algunos jefes zapatistas participaron de ese alzamiento y quedaron como comandantes militares o gobernadores de Morelos. Se restituyeron muchas de las tierras y ahí se generó la herencia del zapatismo del “reparto agrario”. Pero hay que comprender que era muy distinto lo que luchaban los zapatistas en esos años de guerra. Ellos decían: los pueblos y ciudadanos tomarán posesión de las tierras, montes y aguas que les hayan usurpado y las defenderán con las armas en la mano.

JM: ¿Por qué dices que el reparto agrario de los años siguientes fue distinto a lo que querían los zapatistas?

FP: Lo que fue la reforma agraria de los 20 fue otra cosa. No fueron los pueblos los que tomaron las tierras, sino que es el Estado el que afecta a algunos terratenientes y entrega dotaciones de tierra, y no lo hace con las armas, sino con la ley. Fueron dos cosas distintas la reforma agraria y la revolución campesina.

JM: ¿Cómo se llevó a cabo el exterminio del que hablas?

FP: El objetivo que perseguían estos gobiernos [desde Profririo Díaz hasta Carranza] , enemigos de la revolución campesina, era acabar con la revolución social. Y creyeron que además de acabar con la red social era necesario acabar con Emiliano Zapata.

Los ataques en contra de la población civil, la destrucción de la siembra de maíz fue enorme. Pero podemos agregar algo de la significación que tuvo la revolución campesina porque desde la zafra 1912-13 fue la última que se realizó en Morelos bajo el régimen colonial de las haciendas. Nunca más se cultivó de ese modo -con ese régimen colonial- la caña de azúcar. Se acabó un período de 4 siglos que había durado la producción de las haciendas con la revolución campesina. Y eso también significó que la violencia contra la revolución campesina fuese todavía más atroz.

Desde entonces se quiso asesinar a Emiliano Zapata. 1911: 4 intentos. Y así todos los años intentaron asesinarlo. Fue hasta 1919, el 10 de abril, cuando el gobierno de Venustiano Carranza logró el objetivo de esta oligarquía terrateniente e industrial. Fue aquí en la hacienda de Chinameca donde concurrió Emiliano Zapata y algunos de sus jefes para recibir unos 12 mil cartuchos que iba a entregar Jesús Guajardo y su regimiento. Fue una emboscada con una gran cantidad de atacantes. La primera información que se tuvo dice que fueron cerca de 1000 atacantes los que sorprendieron a Zapata y sus compañeros. Como se sabe Z bajó, entró al portón y fue sorprendido por ese ataque alevoso y artero. Después de eso, salieron de aquí, como a eso de las 6 de la tarde, los carrancistas llevando el cadáver de Emiliano Zapata para que fuese expuesto en la Ciudad de Cuautla ante la multitud que se congregó para tener noticias de él. Fue entonces que se exhibió durante días el cadáver, se le inyectó para que soportara esa cantidad de días, y luego se lo enterró en Cuautla.

JM: Además de asesinar al principal líder del movimiento, ¿Qué otras consecuencias crees que provocó este hecho?

FP: Se habían publicado muchas veces noticias falsas acerca de la muerte de Emiliano Zapata. Y el objetivo de publicar inmediatamente -el día siguiente, el 11 de abril- las fotografías del cadáver de Zapata tuvo como finalidad mostrar que era efectivo el asesinato. Y claro, también se utilizó la idea de que con la muerte de Emiliano Zapata, también moría el zapatismo, la revolución campesina. El propio Pablo Gonzalez hizo un manifiesto el 16 de abril en donde señaló el principio del caudillismo: la individualización de una revolución que fue campesina, que fue social. La individualización se utilizó para tratar de inculcar la idea de que el zapatismo había muerto. Y ese fue el origen de la denominación de Emiliano Zapata como “caudillo”. En ese manifiesto, de 3 páginas, 5 veces le llamó “caudillo”. Nadie anteriormente cuando Zapata vivió, ni sus compañeros ni sus enemigos, lo habían llamado “caudillo”. Lo utilizaron como una apelación individual de reducción de la imagen social del campesino para tratar de identificar la muerte del jefe revolucionario con la muerte de todo el movimiento revolucionario. Zapata muerto, el zapatismo ha muerto.

Francisco Pineda Gómez

Tlalpan, Ciudad de México

19 de agosto 2019



Entrevisté una vez más a Francisco Pineda con el objetivo de profundizar en algunos temas. Ya habían pasado las principales celebraciones del Centenario luctuoso y también la presentación del último tomo de su tetralogía. El 19 de agosto, fui junto a dos compañeros a entrevistarlo y grabarlo. Abordamos cuestiones relacionadas con la memoria, con la radicalidad del proyecto zapatista y con la vigencia de algunos debates en torno al sujeto revolucionario.

JM: En el marco del Centenario Luctuoso de Emiliano Zapato se están diciendo muchas cosas, pero pocas tienen que ver con las verdaderas razones que movieron a los pueblos a hacer una revolución

FP: La historiografía dominante ha construido una versión de que la revolución empezó el 20 de noviembre por una disputa presidencial-electoral. No, los zapatistas no se levantaron por encumbrar a un hombre, a Francisco I. Madero en este caso. Los zapatistas se levantaron por un largo conflicto que durante cuatro siglos hubo entre los pueblos despojados de sus tierras, montes y aguas, y las haciendas. Ese es el origen de la revolución zapatista: el enfrentamiento de cuatro siglos de dominio colonial.

JM: Entre otros sentido que siguen reproduciéndose y que consideramos problemático es aquel que sigue reivindicando la revolución como parte de un mismo proceso. ¿Es posible seguir hablando en esos términos?

FP: Si concebimos al zapatismo como una revolución social nos vamos a dar cuenta que no tiene nada que ver con la lucha por “la silla”. Porque ni Francisco I. Madero, ni Victoriano Huerta, ni Venustiano Carranza se levantaron por un sentido social. La revolución social es el centro de la historia de México en ese momento, y la contrapartida es la contrarrevolución.

Inclusive Madero, Huerta, Carranza declararon la guerra de exterminio en contra de los zapatistas. Hicieron un genocidio en todo el territorio zapatista que no sólo es Morelos, también es parte de Puebla, Guerrero, Estado de México, Tlaxcala, Ciudad de México. Hicieron una contrarrevolución y los documentos están para probarlo. Madero decretó la ley de exterminio a los zapatistas. Los publicaron y están ahí en los archivos. Por eso podemos decir que aquello fue una contrarrevolución, no fue una única revolución por el poder, el poder entendido como “la silla presidencial”.

El pueblo, en cambio, se levantó para recuperar las tierras, los montes y las aguas que habían sido arrebatadas por el colonialismo español.

JM: Y se ha construido una imagen de Madero como apóstol de la democracia, silenciando por completo o minimizando las contradicciones y el ataque al movimiento popular

FP: En la primera semana que estuvo Madero como presidente de la República lo primero que hizo fue intentar asesinar a Emiliano Zapata. Ese fue su primer acto de gobierno. Y por eso se explica y se entiende los artículos primero y segundo del Plan de Ayala, donde declaran a Madero como traidor a la Revolución y traidor a la patria, por estar humillando y matando a la gente. De otra manera no se entendería, sería puro radicalismo ideológico.

Madero le puso una emboscada en Villa de Ayala en la primera semana de gobierno. Estaban Eufemio (Zapata), Otilio Montaña y (Emiliano) Zapata, y no cayeron en la trampa. Todo esto salió en los

periódicos de la época: narran cómo se veía el cerro quemado, el resplandor rojizo de la artillería que dejó el gobierno de Madero en Villa de Ayala desde Cuautla.

El hecho fundamental, como lo hizo Huerta y Carranza, es tratar de matar a Zapata. Por eso digo yo: es una contrarrevolución. Asesinar a población civil, masacrarla, quitarle víveres, destrozarse sus ingenios azucareros. Todo eso sólo puede explicarse como parte de una contrarrevolución que la historiografía dominante pintó como si hubiera sido una sola, “La Revolución Mexicana”. No, fue una revolución campesina y una contrarrevolución de la oligarquía nortea: Madero, Huerta y Carranza.

JM: ¿Y cómo puede explicarse ese encono? ¿Por qué asesinar a Zapata es una condición para gobernar?

FP: Me voy a meter en honduras (risas). La otra vez estuve en Chihuahua y visité la casa de Pancho Villa, que ahora es un Museo del Ejército Federal. ¿De cuándo es esa casa? Una casa de lujo y es de junio de 1911. Madero le entregó a Villa esa finca y Zapata no aceptó. Lo primero que intentó Madero fue comprarlo, que se vendiera. Zapata no se vendió, y entonces lo que siguió fue tratar de matarlo. Esa situación es la que hay que entender. Y también ubicarlo a Madero como un terrateniente, minero, hacendado. Zapata y los que componían el Ejército Libertador del Sur eran campesinos. Ahí está la base de las contradicciones entre ambos.

Hay documentos de Zapata donde dice “nosotros no luchamos por encumbrar a un hombre a la presidencia de la República, luchamos por la tierra” y la tierra no nada más es la superficie, también es el subsuelo: las minas, el petróleo... todo eso debe ser de los trabajadores. ¿Cuándo Madero, explotador minero, va a estar de acuerdo con Zapata? Son posiciones de clase social: uno es el explotador y otro es el explotado. Madero hacendado, igual que Carranza.

Entonces sí, había contradicciones profundas entre ellos, pero el Plan de Ayala lo dice muy claramente: “declaramos a Madero inepto para gobernar el país y traidor a la patria, y procuraremos el derrocamiento del susodicho funcionario”. No era radicalismo ideológico, era consecuencia de esas contradicciones.

Equipo: En aquella simplificación o tergiversación que fabrica la historiografía dominante también se reproduce la idea de atraso y progreso, de los campesinos atrasados contra la modernidad intelectual, burguesa, no es así?

FP: Hay algo que es conveniente tener en cuenta por esto que tú dices de la modernidad, de “mirar para adelante”. El Partido Liberal Mexicano de Ricardo Flores Magón sacó un Manifiesto el 23 de septiembre, pocos días antes del Plan de Ayala. Un manifiesto radical en contra de la propiedad privada y el capitalismo. Pero no menciona el problema fundamental que había en esa época: el de los monopolios.

Los zapatistas estaban viviendo la monopolización. Ignacio de la Torre estableció un consorcio monopólico del azúcar ahí en Morelos, cerquita de Villa de Ayala, Tenextepango. No lo leyeron los zapatistas: lo vivieron. El capitalismo monopólico lo vivieron. Por eso, fueron más allá de los intelectuales, que inclusive los radicales magonistas. Soto y Gama, que venía del magonismo lo dice: los zapatistas fueron más adelante que los intelectuales. Eso forma parte de los saberes negados de los oprimidos. La gente humilde, explotada conoce, sabe, por experiencia propia, cuáles son los problemas fundamentales de un país. Y los zapatistas lo sabían, lo habían vivido y por eso fueron a la revolución.

JM: ¿Y cómo se traduce esa vivencia en la necesidad de crear un proyecto político común?

FP: La forma más clara de expresión de Zapata en la lucha de liberación nacional es en los manifiesto en náhuatl. Ahí dice “Esta lucha es por nuestra querida madre tierra, México”. En otro momento dice “patria”. No era por Anenecuilco solamente, es por México. Y ahí está clara la vocación de liberación nacional. Contra las haciendas españolas, contra lo que implantó Hernán Cortés. Es la lucha de los pueblos por México. La lucha porque nadie vuelva a oprimir al pueblo mexicano. Es una lucha de liberación nacional y de liberación social, ambas indisolublemente ligadas a la lucha zapatista. No se puede ser combatiente contra las haciendas sin ser combatiente por la libertad del campesino. Van juntos, los dos propósitos están indisolublemente ligados hasta la fecha.

Los zapatistas decían: “Los pueblos y los ciudadanos que fueron despojados recuperarán sus tierras y las defenderán con las armas en la mano.” Tienen la claridad que el propio pueblo despojado hará justicia. En otro manifiesto, Emiliano Zapata escribió: “es formidable el empuje del pueblo cuando se decide a hacerse justicia”. Después de toda esta experiencia también podemos decir que es formidable la fuerza de la contrarrevolución cuando está apoyada por el imperialismo yanqui. Ahora lo sabemos, después de un siglo. Pero Zapata tenía razón, es formidable la fuerza de un pueblo. Eso demostraron los zapatistas.

Equipo: Para terminar y en relación a esto último, quisiéramos preguntarnos por el papel del campesino, tan minimizado y estigmatizado inclusive en la historiografía de las revoluciones, no sólo en México sino en el mundo ¿Qué significa decir que en México el campesinado es el sujeto de la revolución?

FP: En México el campesino es el creador de la civilización del maíz, una de las cinco civilizaciones de la humanidad. El campesino mesoamericano es el creador de una de las civilizaciones de la humanidad. No es atrasado el pueblo mexicano, campesino, trabajador de la tierra, es muy avanzado. Es la revolución de ellos, de la civilización del maíz. Por eso digo, social y de liberación nacional. Es la reivindicación de los oprimidos cuyos saberes se han negado, cuya civilización se ha negado. Pero tenemos mucho que aprender, de nuestra civilización, la civilización del maíz.

1b. Laura Espejel

Temixco, Morelos

19 de febrero de 2022



La entrevista a Laura Espejel fue una de las últimas que pude realizar. Esto ayudó a que la consulta sobre algunas cuestiones sea más puntual y bajo algunos preceptos comunes. Yo ya conocía bastante sobre su trabajo y el del Programa de Historial Oral y pudo generarse una conversación e intercambio de ideas muy fructífero para esta investigación. La charla giró en torno a su experiencia en el PHO y su balance crítico sobre los alcances actuales. También en relación a la memoria oficial y los problemas que debe afrontar la historiografía crítica.

JM: ¿Puedes contarnos cómo fue tu participación en el Programa de Historia Oral y en el trabajo que realizaron con los zapatistas?

LE: Originalmente el proyecto de historia oral se fundó más o menos por los años de 1972. La maestra Alicia Olivera y la doctora Eugenia Meyer estaba retomando un proyecto que originalmente lo instituyó el maestro Wigberto Gimenez, que se llamaba “Archivo Sonoro”. El proyecto de historia oral se llamó “Archivo de la Palabra”. A mí me tocó, gracias al apoyo de Eugenia que era mi maestra en la UNAM, poder entrar a trabajar con ellas dos en este proyecto. Era muy bonito, pero nosotras éramos novatas. La mayoría de las ayudantes de ellas éramos de formación historiadora, unas ni habíamos acabado la carrera todavía y fue interesante porque nos enseñaron una técnica distinta a la que como historiadoras veníamos trabajando. Nosotros usábamos las fuentes escritas y en esa época todavía no se le daba importancia a la fotografía por ejemplo. Entonces fue bonito porque cada una tenía un carácter particular. Entre paréntesis, el padre de Alicia había estado en las filas zapatistas como auxiliar de medicina. Todavía no estaba recibido, estaba estudiando la carrera de medicina. Y el hermano del papá de Alicia sí estaba titulado y le tocó la decena trágica en la Ciudad de México, y al vivir esto le impresionó mucho y tenía un profesor que los empezó a orientar por el lado del zapatismo. Él los lleva a las filas de Francisco Pacheco y él estuvo en las Brigadas Sanitarias; luego los encontré en el Archivo Zapata.

Puedo decir que la que me impactó más fue la tendencia de Alicia en el trabajo con la historia oral, por el trato con los zapatistas que muchos habían sido campesinos, jornaleros pobres, y nos costó convencerlos de que su testimonio era valioso. Porque ellos me sacaban a mí revistas o periódicos y me decían: acá está, léanlo acá. Y me sacaban hasta la revista “Alarma” que era una revista amarillista de crímenes y cosas así. Y les decíamos: no, es que eso no nos va a servir, mejor cuénteme usted a mí. Esos testimonios se grabaron, pertenecen a la Biblioteca Manuel Orozco y Berra, ahí se pueden consultar y hay otra parte en la Biblioteca del INAH, que está en el Museo [de Antropología]. Conseguimos algunas entrevistas a mujeres, pocas, pero sí hay algunas. Una fue muy valiosa, la de Irene Copada, que la hizo la maestra Alicia.

En el período en que nosotros trabajamos, del 72 al 76 más o menos, también trabajó Francisco Juliao. Francisco [Pineda] y yo nos dimos a la tarea de contactarlo porque él también hizo con su esposa, Angélica, unas entrevistas. Ellos hicieron las entrevistas desde otro enfoque. Como ella era psicóloga,

trabajaron con la gente de otro modo. Nosotros se supone teníamos una hoja en la que relatáramos cómo los habíamos encontrado, qué estado de ánimo tenían a la hora de hacer entrevista, si eran participativos, si no...y digo esto porque había veces que nos encontrábamos con personas que nos miraban como: “y estos quiénes son que no los conozco?” Y entonces a veces se convertía en un monólogo de puras preguntas y con pocas respuestas. Entonces si te pones a revisar las entrevistas muchas veces te vas a topar con eso. Hay de todo. Lo más importante de las entrevistas es conocer sus expresiones y su forma de narrar, porque hablan muchos en tercera persona. También sucede que al transcribir las entrevistas no logras plasmar todo eso que pasó en la entrevista y a veces cuando se les va cerrando la voz y emiten un llanto o un silencio, a veces eso no queda plasmado o nosotros como historiadores no les dábamos el valor, la relevancia que tenía.

JM: En el proceso de mi investigación he realizado, junto a un grupo de compañeros, entrevistas a cronistas locales, trabajadores de museos, campesinos y familiares descendientes de zapatistas. Viajamos a distintas partes de Morelos y Puebla encontrándonos con diversos personajes...

LE: Qué valiente eres, digo, porque nosotros teníamos recursos poco no muchos. Nosotros si íbamos a Guerrero, nos íbamos en camión -mucho más modesto que el Pullman- y nos ayudaban a veces a llegar a casa de un amigo de mi papá para dormir allí e ir a buscarlos al otro día porque no había muchos recursos. Por eso te admiro porque sé lo difícil que es...

JM: Me gusta hacerlo y tuve la suerte de ir con dos compañeros que también les interesa. En esos recorridos grabamos e hicimos unos cortos documentales de todo eso.

LE: Claro, me hace acordar a nuestra época. Habíamos varias personas interesadas. Nosotros como ayudantes de estas maestras y representando a una Institución, otros como activistas, por otro lado Juliao interesado por los campesinos de Brasil que le aterriza muy bien este estudio...sería bueno que revisaras las notas que Juliao y Angélica hicieron sobre sus entrevistas porque parten de una sensibilidad particular cosa que aunque nosotros teníamos el compromiso de hacerlo, eran notas muy frías. Eran comentarios de historiador a historiador.

A Francisco [Pineda] le llamó mucho la atención y me ayudó, en una entrevista que le hice a Macedonia García, que era de Tepetlixpa, del Estado de México. Yo a ese señor y a Don Carmen Aldama, fueron de mis entrevistas preferidas, por la sensibilidad, la sencillez de ellos, el carácter también, la fortaleza que mostraba. En la de Don Mace pude escribir un poco más. En eso me ayudó Francisco para retocarla y dejar una evidencia. Se hizo una película con Adolfo García Videla...mira voy a mostrarte una foto: este es Salvador Rueda, este señor ya no recuerdo quién es porque en la película que hicimos con Adolfo salíamos en su camioneta...fue un ambiente muy bonito. Adolfo en sus imágenes logró recoger un ambiente muy cercano y lo fue nutriendo con otras imágenes. Ramón Aupar desde su lugar también hizo un trabajo muy interesante. Hay otro, Plutarco García, que es también activista...y también hizo un libro.

JM: Por ejemplo, en el trabajo que estoy haciendo, el testimonio – incluso de los que yo entrevisté, que son como la 3era generación, y que tiene más que ver con cómo se transmitió la memoria- aparece como subestimado, como si sólo fuese parte de su imaginación. Hay un problema, creo yo, que tiene que ver con la distinción entre “la realidad” y “lo que el pueblo se imagina que pasó”. Lo que pretendía era darle valor a esa memoria. Porque finalmente podemos saber mucho de lo que “realmente” sucedió, pero creo que lo que construye el presente tiene que ver con las subjetividades, con lo que la gente piensa que ha pasado. Entonces, usted ha dicho algo de que tuvieron que convencer a mucha gente de que su testimonio era valioso. ¿Cómo los convencieron?

LE: Yo creo que se dio un momento interesante. Es mi percepción, a lo mejor estoy equivocada. En 1972 yo entré al proyecto, pero en 1973 todavía vivían algunos firmantes del Plan de Ayala, que está la fotografía ahí en la Biblioteca Manuel Orozco. Don Francisco, Agustín y el otro no me acuerdo...Era interesante porque también estaba el Frente Zapatistas, que digamos aglutinaba o intentaba aglutinar a todos los zapatistas que tenían recursos para moverse a la Ciudad de México o tenía representación en los Municipios de Morelos, no sé si de Guerrero la verdad. Nosotros nos acercamos a estas organizaciones y también a la Defensa Nacional. Había la Unificación Nacional de Revolucionarios, algo así se llamaba, con el General Celis que fue Constitucionalista. Entonces en esa época fue interesante porque, como tú dices, puede haber la versión oficial, ya había salido el libro de Sotelo Inclán, de Gildardo Magaña, de Womack, pero se estaba construyendo en paralelo este

recuperar la presencia de ellos porque los zapatistas, según mi entendimiento, no habían recibido un reconocimiento oficial como revolucionarios. Habían sido maltratados. Habían sido “del grupo contrario” y en la Defensa Nacional lo podíamos constatar porque en las hojas de servicio, que había muy poquitos que habían podido integrar sus expedientes allá para conseguir algún apoyo, no les reconocían el primer período. O si se habían incorporado después de zapatistas al constitucionalismo, les reconocían sólo el período constitucionalista. Allí encuentras algunas hojas de servicio de ellos. Quizás Francisco [Pineda] los tenga consignado, pero el que recuerdo es el General...que era del Ajusco...Manuel Reyes, que no era general pero tenía un mando oficial...Yo vi su expediente en la Defensa Nacional y era uno de esos casos. Como no dejaban sacar copia tenía que transcribir todo a mano. Estaba el expediente de Pacheco, también el de Palafox, del General Gregorio Contreras y eso sucedía.

Luis Echeverría reconoce a los 3 zapatistas sobrevivientes que habían firmado el Plan de Ayala y les da una cantidad, 10 mil pesos creo a cada uno como reconocimiento. Y ahí aparecieron los otros zapatistas que dijeron “nosotros también queremos nuestra pensión, también fuimos revolucionarios” y muchos vivían en un pequeño lote o una choza...

Algo que influyó en que nos concedieran las entrevistas era que nos veían jóvenes, no como cronistas oficiales, sino como personas que se interesan por platicar y conocer sus historias. Me pasó, ahorita no puedo recordar el nombre del señor, que me tocó ir hasta Tlalnepantla y al señor su familia ya no querían escucharlo. Un día se presentó en Alfonso Reyes y me dice: vine a verla porque quiero seguir contándole la historia. Y así sucedían situaciones chistosas, de todo se daba. Siento que no hay un método específico para llegar a la gente. En nuestro caso fueron muy fortuitas las experiencias. Una que quería contar, se me hace que es por eso que historiadores o antropólogos no creen en el valor de los testimonios, dicen que es mito o es oficial. Mandamos el documento, hablamos por teléfono a la caseta, hicimos una cita con ellos en Puebla (ahora no recuerdo la población). Aceptaron, quedamos a una hora, nos explicaron cómo llegar y vimos que al bajar del camión tomamos un pecero. Al pasar por la avenida vi que había un grupo de gente grande afuera de las casas, como si fuese fiesta.

Llegamos a la casa y cuando entramos, hasta confetis nos echaron, las mesas puestas en el centro dispuestos a escucharnos. Ellos esperaban ese reconocimiento, no los diez mil pesos, ante esto que el gobierno había reconocido a los 3 firmantes.

Luego de todo esto y ahora me lo pregunto, ¿Para qué les sirvió a ellos nuestro trabajo? Sé que sirve para la historiografía, pero a ellos personalmente, en términos prácticos ¿En qué los hemos ayudado? Yo me quedo con esa duda. Sí queda como un rescate de la memoria, que no quede en el olvido. Más allá de eso yo me pregunto: ¿Para qué sirve nuestro trabajo?

JM: Pienso que la historia de por sí no tiene por qué resolver cosas, pero esa es una pregunta que igualmente nos hacemos todos. Mi inquietud iba más en relación al valor que se le ha dado en general a los testimonios zapatistas, como si no tuvieran un valor “científico”. De ahí es que pienso que lo que hicieron ustedes fue devolverle o por lo menos poner en el centro la palabra de ellos como una fuente posible -como hizo Pineda en sus trabajos-, como una realidad no solamente como un relato imaginado. En esto creo que ustedes dieron una batalla importante que aún al día de hoy se presenta como en disputa.

LE: Sí, entiendo. Y te digo más, no nada más trabajamos con los testimonios, trabajamos también con las cartas, los informes, los telegramas que ellos como pueblos, analfabetos o no, se manifestaban. Sus fotos. Don Carmen me sacó de un baúl una bandera que habían usado. Corridos escritos por él. Está el hecho, pero cómo lo vive cada uno, cómo lo interioriza.

JM: En general de lo que he leído, había una memoria compartida. En relación a esto me preguntaba si había una memoria compartida sobre el sentido de la derrota porque me ha tocado escuchar en varias de las entrevistas que hice aquello de que “la revolución no ha hecho justicia”, que es también contradictorio porque la revolución puede interpretarse como la insurgencia zapatista o como lo que se construyó luego de esa. Entonces me preguntaba si también ustedes percibieron lo mismo.

LE: Claro, porque el grupo triunfador fue desde Carranza hasta Obregón, no? Y a los zapatistas o villistas se los veía como opositores. Yo recuerdo que la mayoría de ellos no tenían ni un pedazo de

terreno. A varios de los que entrevisté les molestaba que habían terminado siendo albañiles y que no habían recibido ni unos metros de terreno para vivir, para tener su casa, para cultivar lo mínimo.

En las entrevistas que hacíamos había una pregunta sobre qué habían obtenido y qué había significado la revolución para ellos, sí. Al final como conclusión. Sería bueno que las leas y hagas tu propio juicio.

JM: Mencionaste que había algo muy particular en las entrevistas a las mujeres que habían logrado hacer. ¿Qué era *eso particular*?

LE: Por ejemplo Irene Copado cuenta una anécdota que gente como los historiadores, como por ejemplo, Javier Garciadego, más bien cargado al constitucionalismo, quizás le parezca tonto. Pero la señora estaba en su pueblo haciendo escapularios, y llega a la Iglesia Manuel Reyes, y pierde unos escapularios, unas imágenes para su tropa. Y entonces la observa a ella y se terminan enamorando, y se la lleva. Entonces, cuenta cómo ella tuvo un encuentro con Zapata, fortuito. Y describe cómo ve a Zapata y qué impacto le da conocer al General. Un gesto de él muy bonito: que tiene una sandía y le da preferencia a ella...algo así. Y doña Ignacia relata cómo sus hermanos por necesidad, por maltrato, porque había unos terratenientes en el Ajusco y tenían que esconderse del Ejército Federal para que no se los lleve. Entonces ella habla cómo a través de la vivencia de sus hermanos, va tomando conciencia a medida que se va metiendo al movimiento.

Hace unos años hubo un seminario que se organizó y que Womack participó como figura principal y ahí declaró que no confiaba en las grabaciones de los testimonios, iba más a los hechos. Felipe [Ávila] también lo declaró, aunque hace unos años cambió de parecer porque empezó a buscar las entrevistas de mujeres -no iba él directamente sino sus alumnos-.

2a. Ehécatl Dante Aguilar Domínguez
Barrio de Olaque, Anenecuilco, Morelos
29 de abril de 2019



Entrevista realizada en el Barrio de Olaque, centro del pueblo de Anenecuilco (pueblo natal de Emiliano Zapata) en Morelos. Ehécatl Dante Aguilar Domínguez es un joven historiador originario de aquel pueblo y dedicado al estudio de los movimientos sociales de las décadas de 1920 a 1940. El objetivo fue conocer su punto de vista -de historiador y de habitante de un pueblo zapatista y descendiente de combatientes en relación a los temas de la memoria zapatista, la historia oficial, el sujeto campesino y el proyecto político del Ejército Libertador del Sur.

JM: Buenas tardes, te pediría que te presentes como quieras que quede asentado.

DA: Soy nativo del pueblo de Anenecuilco. Descendiente de una tradición familiar, que tiene raíces en Anenecuilco y sus raíces anteriores vienen del real minero de Huautla, en la sierra de Huautla, Morelos, y del pueblo de Tepalcingo.

Somos zapatistas de nacimiento. Somos zapatistas, porque somos herederos de los habitantes de los pueblos de Morelos. Aún antes de la guerra zapatistas. Somos herederos de la tradición comunitaria. Mis padres todavía se dedican a la actividad campesina y de crianza del ganado. Nuestra raíz es netamente comunitaria. La raíz comunitaria de los pueblos de Morelos -y en especial los pueblos del Valle de Amilpas- es una raíz más que indígena, incluso afro mestiza. Porque en toda esta región desde la conquista y la implantación de las haciendas azucareras, y de las minas de plata en la sierra de Huautla, también se ocupó mano de obra esclava de origen africano. En la misma figura de Emiliano Zapata se pueden rastrear algunas características afrodescendientes.

La familia de Zapata tiene orígenes muy antiguos, incluso hay índices en los censos de población decimales de la era virreinal que indica que ya existe la familia Zapata. En el pueblo de Anenecuilco y como habitantes de la hacienda de Mapachtlan instalada aquí muy cerca de estos terrenos, en la Villa de Ayala porque los pueblos indígenas nativos como Anenecuilco, lejos de desaparecer en la era colonial se fortalecieron con la llegada de otros grupos étnicos.

JM: ¿Por qué crees que acá inició todo?

DA: Emiliano Zapata fue hombre de su tiempo y de sus circunstancias, y él fue producto de una sociedad que estaba defendiendo sus territorios y defendía sus recursos naturales desde 4 siglos antes. Desde el siglo XVII los habitantes de Anenecuilco ya defendían sus recursos naturales porque con la llegada del sistema de haciendas azucareras comenzaron los despojos de tierras a los pueblos nativos. Y pueblos como Anenecuilco comenzaron la lucha, primero jurídica a través de un sistema de código de leyes, como fue las leyes de indias. Estas tierras fueron protegidas por ese código, por ser “tierras realengas”, tierras que pertenecían a la corona de España. Por una razón muy concreta: prestaban servicio a las minas de plata de la sierra de Huautla, de donde la corona española recibía una dotación de plata. Por lo tanto estos pueblos tuvieron una tradición legal de defensa jurídica de las tierras. A diferencia de otros pueblos en donde la tradición de lucha jurídica era menor porque no estaban bajo este régimen de amparo. Por lo tanto los habitantes y representantes de Anenecuilco siempre estuvieron cohesionados para la defensa de sus tierras a través de una tradición legal-jurídica.

Más allá de lo que logró investigar Sotelo Inclán (en 1943) cuando vino a entrevistar a Chico Franco, tiene mucho de cierto porque los pueblos como Anen. En su larga tradición de defensa jurídica de sus tierras, conservaron un archivo jurídico de actas de asambleas y de pleitos legales en donde había disposiciones para hacer valer los derechos del pueblo de Anene. Hay un resolutivo jurídico de 1620 que dice que el pueblo de Anene tenía derecho de recuperar su fondo legal de tierras (que eran las 60 varas castellanas de medición por cada punto cardinal). Se realizó esta medición entre las autoridades españolas de Cuautla y la República de Indios de Anenecuilco. El gobierno y los topiles del pueblo. Entonces todas las actas y los documentos se conservaron en un archivo comunitario que se heredaba generación por generación entre los habitantes de Anenecuilco, porque la lucha por las tierras tenía una gran tradición desde el período colonial. Así vamos a llegar al siglo XX con la figura de Zapata. Cuando a la generación de él le tocó desempeñarse como representante de las tierras.

JM: ¿Cuál fue la diferencia entre las resistencias de antes y después?

DA: ¿Por qué no hubo una revolución antes? Es una razón histórica que obedece a las causas y motivos del contexto sociopolítico, a nivel regional y nacional. Se dieron únicas condiciones a principios del siglo XX cuando el sistema de haciendas azucareras y el sistema político en México presionaron tanto a los pueblos y comunidades. Hubo un resquebrajamiento en el orden político nacional, después del porfiriato. A diferencia de períodos anteriores como la Independencia y de las luchas del siglo XIX, para principios del siglo XX cuando se resquebraja el orden del porfiriato el sistema de haciendas azucareras entra en un declive político que van a aprovechar los pueblos. Además también la presión demográfica y social va a estar en un punto muy crítico. Y también el protagonismo político de los habitantes de estos pueblos que van a comenzar a exigir desde la lucha política pectoral y más allá del simple conflicto comunitario.

Si las condiciones sociales, políticas, económicas y demográficas de principios del siglo XX fueron muy distintas a las de épocas anteriores.

Hay que mencionar algo importante: la perspectiva con la cual el estado nación mexicano y los estados naciones en general. Suelen tratar al campesino como un simple clientelismo político, como una reserva política, tiene que ver con esto, desvirtuar y malinterpretar a la identidad de los campesinos y de las luchas campesinas, porque se les suele ver como simples instrumentos de atraso. Cuando muchas veces los campesinos se encuentran en procesos de resistencia de larga duración históricas que para la modernidad significan muchas veces un desafío que el Estado Nación no quiere reconocer...o no le interesa. Los desechan, los desdeñan y los subestiman porque el campesinado, más allá de ser el propietario legítimo de las tierras ha sido tratado por el Estado mexicano como un clientelismo, al cual se le puede utilizar. Y eso tiene que ver mucho con los sistemas neoliberales, donde se privilegia la economía de mercado y no la economía campesina, donde la tierra tiene un valor distinto, no tiene precio, no es comercializable. Hoy ya lo es, porque hay que decirlo, el Estado se ha encargado de pervertir al campesinado y hacerle creer que la tierra es una mercancía. Los campesinos jóvenes han sido educados para vender la tierra y pensar en una economía de mercado. Ya no es la tierra la que provee el alimento de reserva. Un pueblo como Anenecuilco ha sido un pueblo pervertido desde muchas generaciones atrás, desde los herederos zapatistas. Los han comprado con puestos políticos. Hoy lamentablemente vivimos la mercantilización del territorio y sus recursos naturales. Algo que nuestros antepasados cuidaban mucho de evitar. No como dijo Womack que era por no cambiar, no, simplemente que los pueblos campesinos se encontraban en resistencia ante una economía de mercado. No iban a aceptar la economía de mercado, es lo que le faltó decir a Womack. Los pueblos defendían su raíz comunitaria, pero también los zapatistas en su lucha idearon un plan, más allá de la simple idea de ser una lucha regional. El plan de Ayala era un plan de transformación para los pueblos de México y las sociedades campesinas en donde quiera que hubiese. Campesinos en resistencia ante la modernidad del siglo XX, de la economía de mercado, modernidad sustentada en el orden y progreso. Por lo tanto, la revolución campesina del zapatismo que existió a principios del siglo xx en la región centro-sur de México mediante el Plan De Ayala proponía volver a los orígenes, a las sociedades campesinas, a los orígenes de la resistencia a la defensa de los recursos naturales. Circunstancia que hoy en día, a principios del siglo XXI ya se encuentra demasiado pervertido. Volver a los orígenes parece que hoy en día es solamente asunto de ecologistas y no necesariamente es así. No estoy queriendo decir que los zapatistas eran ecologistas adelantados a su tiempo, sino que eran el fruto de una larga tradición de resistencias jurídicas, de identidad con la tierra en defensa de sus recursos naturales y garantías como

sociedades en resistencia ante la economía de mercado, que les había arrebatado la razón de ser campesinos.

El sistema de haciendas azucareras en Morelos fue tan exitoso, que desde el siglo XVI al XIX ya había acaparado todos los recursos naturales y también la vida y mano de obra de los habitantes de los pueblos, lo cual no se soportaba más. Se resquebrajó el orden político que sustentaba la fuerza de los hacendados, y al debilitarse el sistema fue cuando los pueblos encontraron el momento preciso. Fue allí cuando iniciaron una guerra total hasta vencer o morir. No se iba a negociar, ni claudicar. Y esas fueron las únicas opciones que tuvieron. Y lamentablemente, hay que decirlo, no ganaron tampoco. Esas son las circunstancias en las que surge la figura de Zapata, como un representante de la sociedad de su tiempo, de los pueblos de los que él fue producto. La lucha no se sustentó en su figura, sino en los zapatistas, los habitantes de los pueblos. Emiliano fue uno más de los habitantes. Fue un habitante destacado de Anenecuilco y descendiente de una de las figuras más protagonistas de acá. Emiliano y Eufemio fueron descendientes de una larga tradición de luchadores en defensa de la tierra y los recursos naturales.

JM: ¿Qué implicaciones crees que ha generado que se nombre a Zapata como un Caudillo?

DA: No es la simple figura de un guerrillero, es la figura de un líder social. Tampoco de un Zapata monumental, como se le quiso hacer ver después de la revolución con toda esa pedagogía deshumanizante, de ver a Zapata como una estatua impasible. Hay una razón para todo esto: el Estado Nación siempre va a querer pervertir el legado de los líderes sociales y de su razón de ser. Más allá de la razón de la tierra, Emiliano Zapata era un líder social, humanista para sus compañeros de la sociedad.

Era un hombre de carne y hueso. Incluso aquí tenía su apodo: Emiliano Zapata, antes de ser general fue un habitante más de Anenecuilco. Para sus compañeros de generación Emiliano Zapata, también conocido por el apodo cariñoso *el "Huañiñi"*, el flaco, el pequeño, porque era el hermano más pequeño de la familia Zapata. Entonces pues, me resta decir que hay que voltear a ver la lucha de Zapata y los zapatistas como una lucha humanista, más allá de lo que dijera Womack, que eran unos campesinos atrasados. No, eran campesinos herederos de una tradición de defensa de los recursos naturales, de su

territorio, por una razón simple: la tierra no le pertenece a ninguna persona en particular. La tierra es de todos, es del bien común, la tierra tiene un espíritu, pertenece a las generaciones que vienen. Es algo que en la economía de mercado y en la ideología neoliberal no se entiende, porque la tierra es una mercancía. Se le ha querido dar una visión económica a la lucha zapatista, más allá de una razón de identidades, de la lucha por el bien común y la preservación de los recursos.

JM: En las leyes populares del 15 al 17, los zapatistas muestran una forma de concebir la sociedad incluso mucho más avanzada para su tiempo de lo que Madero o Carranza propusieron. El papel de la educación, de la industria, de la mujer, hasta del matrimonio. Entonces pudiésemos preguntarnos sobre el concepto de modernidad o lo que quisieron hacernos entender por atraso o progreso para el mundo campesino en general.

DA: Una de las razones por las que se ha querido dar esta visión romanticista del zapatismo como simplemente el amor por la tierra, es también porque hay una visión política de creer que los campesinos que hicieron la guerra no fueron capaces de pensar una modernidad distinta y hay que decir también algo claro: los pueblos de Morelos al ir a la revolución iban en contra de lo que se había denominada de modernidad económica, que era sinónimo de las haciendas azucareras y de la economía de mercado. Pero, durante lo que Gilly denomina “la comuna de Morelos” (en 1915 específicamente) reorganizaron económicamente el Estado para reactivar la economía a través de una red de producción de haciendas pero ahora la enorme diferencia era que estaba en manos de los pueblos, no de inversionistas particulares. En todo caso era una soberanía popular, no propiedad de los inversionistas ni intereses privados, reorganizar la economía de un Estado en base a la economía campesina siguiendo las directrices de los pueblos para beneficiar a los pueblos, significa repartir el bien común. No sólo beneficiar a un núcleo de empresarios particulares. El bien común es lo que está detrás de todo, que está en varios de los puntos del Plan de Ayala. Repartir los beneficios para la sociedad, y los pueblos ejerciendo la autoridad para los mismos pueblos. El respeto mutuo entre semejantes. Los ciudadanos no son simples mercancías políticas gobernados. Los ciudadanos para la sociedad campesina zapatista son iguales, no hay gobernantes y gobernados, todos son un mismo común. Eso significa el bien común. Una sociedad comunitaria, incluso en la Ley de Municipalidad, los ciudadanos no son simples mercancía políticas, son la autoridad, en la asamblea popular. Es “mandar obedeciendo”. Esto tiene

toda la tradición comunitaria que el pueblo de Anenecuilco ha tenido desde siglos, y le ha permitido resistir ante diferentes autoridades desde la época virreinal, desde el México independiente.

Hay que decirlo, el Estado nación mexicano después de la independencia, lejos de darles libertad a los pueblos, simplemente los liberó del sistema español, pero impuso un nuevo sistema de las clases políticas mexicanas. Y todo esto se rompió a través de la revolución zapatista. Eso significa la revolución: una ruptura que no se había dado por siglos, y una alternativa de gobierno, de sociedad que no necesariamente tiene que estar sometida al Estado nación. Es lo que no nos han enseñado en los sistemas educativos después de la revolución, porque contradice el discurso del Estado: porque se sustenta en la alternativa de otras formas de gobierno. Es decir que es otra forma de ver la modernidad. No necesariamente son formas atrasadas de pensar el gobierno, son formas alternativas.

Creo que debemos insistir en que esa visión romanticista o predeterminada de establecer que los zapatistas fueron incapaces de concebir una revolución social más allá de los límites de Morelos obedece a una intención de quienes han revisado la historia, de los propios historiadores. A veces no hemos logrado entender que el zapatismo era un programa de amplia transformación social, de idea comunitaria. Por qué de repente los historiadores obedecemos a manías o fobias de ciertos autores con mucho peso. No somos capaces de voltear a ver otros procesos tan complejos como lo fue el zapatismo. Yo me atrevo a establecer, más allá de ser un habitante de Anenecuilco, que lo que proponía el zapatismo era una alternativa de soberanía; de proponer el gobierno en común entre las sociedades. Las autoridades electas por el pueblo deben obedecer al pueblo y no someterlo. El ciudadano debe ser un agente de transformación, no parte de un botín político.

Entender que el zapatismo no era necesariamente una resistencia contra la modernidad sino que era una alternativa a la modernidad. Eso es con lo que yo me quedo. Por algo nos han querido hacer ver que el lema principal era “tierra y libertad” y no es cierto. Era mucho más complejo: “reforma, libertad, justicia y ley”.

Además los zapatistas no eran tampoco anarquistas ni comunistas ni socialistas, como se les ha querido ver. Tenían muy clara su ideología política: proponer una alternativa de soberanía que residiera en el pueblo, y entender la comunidad como el bien común. La tradición de los pueblos era una tradición

comunitaria, que lo que proponía era una alternativa de gobierno. La ley no podía estar por encima de los pueblos. La ley y los mecanismos jurídicos no eran para someter al pueblo, eran para servir. Por eso es que una de las principales características de la revolución zapatista era que contradecía al Estado nación moderno porque proponía otra forma de ejercer el gobierno: un gobierno comunitario. Eso causaba cierto temor de otras fracciones, como lo fue el constitucionalista o el carrancismo, que defendía la idea del Estado nación moderno, liberal, que gobernaba por encima de los demás. Por eso es que llegó después una animadversión para los zapatistas. Ahí podemos entender las razones fundamentales que tuvieron los carrancistas, quienes pretendían lograr el gobierno para ejercer el mando, en contra de los ideales del Plan de Ayala. Tenía que ser un gobierno consensuado, de común acuerdo. Esta diferencia política se intentó borrar después de la revolución porque los zapatistas perdieron la guerra y ganó la idea del Estado nación que somete.

Hoy tenemos los resultados del Estado que pervierte, que utiliza a los campesinos como simple reserva de votantes, de personas que van a obedecer. Por eso el campesino hoy en día vive de migajas. Por eso hoy día al Estado nación moderno le sirve que la tierra tenga un precio en el mercado, para que el campesinado la venda y desaparezca. Porque mientras los campesinos sigan produciendo la tierra, se van a producir contradicciones, incluso a la mercadotecnia.

2b. Víctor Hugo Sánchez Reséndiz

Cuernavaca, Morelos

Febrero de 2022



Otro de los historiadores locales de los pueblos surianos es Víctor Hugo Sánchez Reséndiz. También fue una de las últimas entrevistas que realicé y la conversación se orientó a la problemática sobre los mitos creados por el discurso oficial, la tarea de la historiografía crítica, su mirada y experiencia en torno a las voces de los antiguos zapatistas y su intervención social-política durante el neozapatismo.

JM: Bueno, quisiera que te presentaras como quieras que te reconozcan

SR: Víctor Hugo Sánchez Reséndiz, investigador autónomo, 62 años, licenciatura en sociología en Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM. Doctor en desarrollo rural por la UAM Xochimilco. De

padres hidalgenses, de la cultura del maguey. He hecho diversos trabajos sobre la cultura de los pueblos surianos.

JM: En algunos de tus escritos mencionas la potencialidad que tiene el mito para los pueblos, como posibilidad de regreso. Pero, ¿Cuál es el problema de los mitos dominantes? ¿Qué pasa cuando los mitos populares están impregnados por los mitos de la dominación?

SR: ¿Tú en qué estás pensando?

JM: Pienso en los mitos que se han construido en torno, por ejemplo, a la incapacidad de los pueblos campesinos indígenas de construir su propio proyecto de liberación. Entonces, a partir de esa gran idea han ido apareciendo -incluso algunos alimentados por los mismos mitos populares- distintas expresiones que se apoyan en el pasado.

SR: Así como lo planteas yo tengo una diferencia. Por ejemplo, esta idea de “lo campesino”, que es construcción intelectual del siglo XX. Porque lo que va a haber en los pueblos mesoamericanos, y esto retomó algo que menciona Baruc Martínez, es un conglomerado mucho más extenso. Zapata no lucha “por la tierra”, en términos actuales podemos decir que lucha por el territorio. Entonces los que luchaban era gente de los pueblos recuperando territorio y su autonomía, su capacidad de decidir, que esto no ha sido muy trabajado para el zapatismo. Y lo que van a recuperar es su historia. Nosotros los llamamos mitos, para los pueblos son historias. Es decir, el pacto sagrado entre su santo patrono y el pueblo, para ellos es historia, no es mito. Por eso es importante retomar los conceptos para entender la perspectiva misma de los pueblos.

Cuando ellos hablan de que el santo se apareció y no se quiso ir, están hablando de un pacto sagrado entre esta imagen y el pueblo, y para ellos tiene absoluta realidad. Porque sino nos lleva a unas cosas medio curiosas. Los testimonios de principios de los 70s -que hicieron Salvador Rueda, Laura Espejel, etc- pareciera que buscan “completar la historia existente”, dicen. Pero se van a encontrar la riqueza del testimonio. Y entonces, en una de esas leo una entrevista, la transcripción y habla de Agustín Lorenzo como un antecesor de Zapata. Entonces, Laura Espejel dice “a ver, cuénteme”, y entonces le

dice “Es que Agustín Lorenzo hizo pacto con el diablo para luchar contra los españoles y el diablo le dio un caballito para saltar de cerro en cerro, y además le dio la invisibilidad y otras cosas”...y la siguiente pregunta es: “Y cuando Madero entró a la Ciudad de México...” y demás. Y yo años después hice un libro sobre Agustín Lorenzo que está en proceso de publicación y en su momento le pregunté a Laura por qué no siguió preguntándole sobre Agustín Lorenzo, “y pues no sé, no sabía, pero hubiese valido la pena” dijo. Entonces cuando ella vuelve a publicar alguno de los testimonios de los 70s en su libro del Plan de Ayala, aparecen nuevas cosas, sobre los santos, cosas bien mágicas, por resumir. Y el testimonio adquiere otra fluidez. Para ellos, para la gente de los pueblos, no es mito. Es historia, es vida cotidiana, explicación del mundo que está ligado a la totalidad social, es decir, a las fiestas patronales, a los rituales en los cerros.

JM: Entiendo y comparto tu mirada, pero ahora, nosotros, como investigadores, ¿Cuál es el papel que le damos o cuál deberíamos darle a esa palabra?

SR: Yo creo que depende de dónde estás y desde dónde te asumes. Creo que es fundamental, y desde ahí defenderlo. También es definir si para tí o tu investigación esa voz es una fuente más o esa fuente tiene más un valor intrínseco en sí mismo, porque lo que te interesa es rescatar y mostrar la perspectiva de la gente. Y 'ora, no más estamos a más de 50 años de esa primera ola de testimonios que hizo el Programa, sino que estamos además en una tradición disciplinaria que dices “me estorba”, más bien te desborda. Desde el punto de vista de los historiadores, el testimonio les sigue haciendo ruido. Pero el testimonio es como cualquier fuente, la fuente escrita la hizo una persona también, ¿no? No sólo la escribió una persona, sino que la preservó una persona, un grupo de personas. Yo pongo un ejemplo un famoso documento de Tlacotepec, ahí por Zacualpan, le va a dar título al libro de Arturo Warman “Y venimos a contradecir”.

Lo que sucede es, 1. No es el único documento que dice “Y venimos a contradecir, o contradecimos, o contradicen” porque es una forma jurídica de decir “no estamos de acuerdo”. Se da el reparto de tierras, y alguien -incluso hasta los hacendados- podían contradecir. Entonces, en el caso de Tlacotepec el escribano se echó toda la descripción de los que fueron a contradecir: venían gritando, hablando en nahua, y venían vestidos así, traían banderas, arrojaron piedras...toda una novela, entonces te da un

montón de información. Entonces, en los 50s, Chevalier lo encuentra y dice “es prueba de la expansión de las haciendas” porque en ese momento lo que importaba era la cuestión económica. Ahora, en los 70s, después del 68 y demás, Warman lo encuentra y dice “es prueba de la resistencia social”. Y yo lo consulto para el libro “De rebeldes fe” y digo “ahí están los elementos simbólicos y la virgen y...” cada quien le da su punto de vista. 2. El documento se preservó, ¿Cuántos iguales no se perdieron? Yo creo que la mayoría. Cualquier documento escrito pasa por infinidad de filtros, de interpretaciones, y así lo tienes que ver. Igual el testimonio. Por ejemplo, una vez un señor me contó algo bien argumentadito, y yo decía “esto me suena, se me hace que es un corrido” y ahí busqué “La toma de Chilpancingo” y ahí encontré que lo que él me estaba contando como si fuera su propia historia. Lo mismo pasa con el documental “Los últimos zapatistas” que mucha gente dice que no tiene validez. Y no, porque es un testimonio colectivo. Lo que tú te acuerdas de cuando eras pequeña: ¿Cuánto es tu recuerdo y cuánto es el recuerdo de tu mamá cuando ibas al jardín de infantes? Hay una diferencia. Entonces, ¿Qué te cuenta o te contaba, mejor dicho, la gente? Era esa mezcla. Y lo que te cuentan ahora, no solamente es una mezcla, es además está contaminado por la historia oficial, la historia académica, política...

JM: El otro día entrevistaba a Salvador Rueda y me decía que muchos de esos relatos se cuentan en tiempo presente. A mí me ha pasado en varios de los testimonios, que hablan como si les hubiese pasado a ellos. Hay algo de ese relato que no es solamente un recuerdo personal, es una historia colectiva que incluso encuentra en el presente mucha actualidad.

SR: Yo creo que aunque está muy modificado, en el sentido de la secularización de la sociedad, la educación pública, el uso de internet y esas cosas, aparece que la historia ni es lineal ni es progresiva, por eso te lo cuentan en tiempo presente, porque le pasó al pueblo, “nos pasó”. Es cuando aparece la idea del “ancestro”. ¿Por qué se hacen los ritos funerarios que se hacen, donde se incluye el Día de Muertos? Pues porque el muerto no es fiambre, el muerto sigue en la comunidad, y regresa, y dialogan con él, le lloran. Entonces esa historia no es lineal, donde “eso pasó” y ahora estamos aquí y va a pasar, sino que ese pasado se te hace presente y te reclama. Y por eso Walter Benjamin dice como que nuestros ancestros nos reclaman, son voces que tenemos aquí presente. Y por eso actualmente, dicen “cómo vamos a dejar que se lleven el agua del río Cuautla”, hay otros que, incluso aunque vendan, les da pena. No he encontrado a nadie que diga orgullosamente que ha vendido la tierra. Y mira, siempre hay como

pena, porque siento -digo siento porque no he podido entrevistar a nadie en ese sentido- que están traicionando.

JM: Y de los testimonios que has recabado o escuchado, ¿Qué relatos se repiten sobre el resultado de la revolución?

SR: Uno muy breve: “se consiguió la tierra, pero no la libertad”. Es decir, sí hubo una reforma agraria, pero no se consiguieron las garantías, así le dicen. La capacidad de nombrar tus autoridades, de administrar tu territorio, de decidir en sí. Incluso de establecer la relación entre los pueblos. Por ejemplo, un señor de ahí de Jiutepec, dice “Es que estamos mal en Jiutepec porque hace mucho que no hacemos asamblea general”, y hace como 50 años que no hacen asamblea general. Y estaba otra señora que dijo “sí, sí, sí, cuando volvamos a hacer asamblea general vamos a hacer de nuevo fuertes” y ya está totalmente urbanizado y todo...pero es como un imaginario que está, por eso cuando hay un pueblo que resiste a la autoridad y cuestiona las formas, aparecen las asambleas generales: en Tlalnepantla, Temoac, Amilcingo...Es como “vamos a hacerlo, volvimos y tomamos la asamblea general”. Entonces por eso aquello de “conseguimos la tierra, pero no la libertad” es eso, no? De la capacidad de todo eso.

JM: Aunque también, porque el zapatismo no peleó únicamente por su porción de tierra, esa libertad se traduciría en un proyecto de organización propio. Quiero decir: cuando se estaba dando el mayor reparto agrario, o sea que se estaba cumpliendo con la exigencia de tierra, a la vez se estaban reinstalando los ingenios azucareros.

SR: Bueno, esto que mencionas del Ingenio es importante. En el sentido de que esta reinstalación de la caña de azúcar no fue sin conflicto, el jaramillismo es el ejemplo más claro de ello. La presencia permanente del ejército para asegurar la siembra de caña, legislación para asegurar el abasto de los ingenios...o sea, no fue sin conflicto a pesar de que se aseguró un nivel de vida más o menos bueno. Ese incluso es uno de los mayores problemas. Un ejidatario con 2 hectáreas le da carrera universitaria a sus hijos. Porque si son 2 hectáreas de riego tú estás sacando varias cosechas de lo que quieras, o una

cosecha de caña...que no haces nada. Prácticamente le rentan la tierra al ingenio y el ingenio hace todo: mete los tractores, etc. Eso le permite al ejidatario tener un taxi, una tiendita...

Te quería decir otra cosa, a veces la gente tiene la necesidad de platicar, de lo que sea. Por ejemplo, en Chalcatzingo había una viejita en el pórtico de su casa, con su rebozo y todo. Y entonces dije: ay, voy a platicar con ella. Y le pregunté: a mí me dijeron que aquí San Mateo luchó al lado de los zapatistas. Revivió la señora. “Se lo contaron?” Sí, dije. “Yo se lo he contado a mis nietos y se burlan de mí, qué bueno que me lo dice”. Y se echa todo el rollo, una historia muy bonita de cómo San Mateo luchó con los zapatistas y convocó al pueblo...la señora revivió porque esta es una historia en una sociedad que niega la importancia de estos relatos. En otro caso, estábamos entrevistando sobre la historia de Galeana, allá por Zacatepec, que se fundó en las tierras de San Nicolás y después de la revolución y demás...Estábamos entrevistando al señor y no sé qué fibras le tocamos que conecta cuando era niño y salieron huyendo porque llegaban las tropas federales. En la correteada se perdieron su mamá, y él y su hermanita se fueron al cerro. Y en el cerro su hermanita cayó y los zopilotes se la empezaron a comer viva. Y él les aventaba piedras y los zopilotes no se iban. Y él estaba contando esto llorando y llorando. Y volteó a ver a la familia, y la familia tenía una cara...y nos dijeron “nunca nos contó esto”. O sea, se guardó eso 70 años. Se lo guardó. Desestimar esto, me parece, no sé...o como dice Felipe Ávila de los testimonios “son patrañas”.

JM: Y sobre el fracaso de la revolución? ¿O por qué no triunfó? ¿Has oído que digan algo?

SR: Aquí quiero mencionar algo, nosotros tenemos un libro que es sobre genocidio⁷⁸, en el que salen varias de estas cosas. Yo descubrí en el libro de Womack una nota de que entraron las tropas en Jiutepec y mataron a tantos. Lo busco en “El Demócrata” y ahí lo dice. Entonces, en una revista cultural que teníamos en Jiutepec, sale la nota. No había testimonios sobre eso, a pesar de ser tan fuerte. Años después sale un libro de un señor que era niño en la revolución. Cuando sale el libro el señor ya había muerto hacía unos años. En ese testimonio sale y se complementa con la nota periodística de los carrancistas. Entonces lo retomo y se amplía y a partir de eso, hemos hecho ceremonias el 3 de mayo

⁷⁸ Hace referencia al libro: López Benítez, A. y Sánchez Reséndiz, V.H. (Coords.) (2018). *La utopía del Estado: genocidio y contrarrevolución en territorio suriano*. México: Museo del Chínelo y Libertad bajo palabra.

que es cuando los fusilaron. A partir de ahí lo que sucedió es que se reactiva la memoria. Muchos vienen y dicen: yo creo que sé dónde están los fusilados. En mi huerta, cada vez que escarbo salen huesos y así. “Sí, mi abuelita me contó eso llorando y a mí se me había olvidado”. Cosas de esas. Como que se reactiva la memoria, entonces: ¿Cómo viven la revolución? ¿Se fracasó o no? Yo creo que lo que dice Womack tiene buena razón: “Asesinan a Zapata, se da el pacto con los obregonistas, y lo que sale es una derrota con sabor a triunfo”. Aunque hay reparto agrario la verdad es que en la mayoría de los casos no regresaron la tierra, y eso es parte de las disputas que se siguen dando con las haciendas una vez terminada la revolución.

En relación a la revolución, lo que coinciden todos es que no se ganó, aún lo que dice Womack “una derrota con sabor a triunfo”, donde además tuvieron que ocultar una alianza, se aliaron con los federales finalmente, con una parte de los federales...y eso en los testimonios nunca aparece. Eso debe haber sido muy fuerte para los que hicieron la alianza, yo supongo, los que la vivieron. Una prueba de eso es que muchos de los zapatistas no entraron al Ejército Federal, la mayoría no. Y los que se metieron, mucho menos se quedaron. Algunos entraron y a los 2 o 3 años salieron y volvieron a sembrar. Cuando les iban a dar salarios, seguridad social, y dijeron “no”. Y entonces yo creo que la evaluación de qué pasó está influida por el momento. Y el cierto reconocimiento social que se va teniendo.

Yo insisto que el EZLN en el 2001 donde más tiempo pasó fue acá en Morelos. Un recorrido bastante largo con varias paradas, muy importantes y donde la recepción fue increíble. Y esto tiene que ver con el uso del zapatismo.

Tú tienes la recuperación que hace el sistema, el gobierno de la imagen de Zapata, que tiene que ver con la construcción del caudillo. Eso que Francisco Pineda dice: “la individualización de la lucha”. Por otro lado, tienes la historia oficiosa, que construye el partido comunista, Diego Rivera y demás, que en cierta medida tiene mucho que ver con la historia oficial y es lo que retoman las organizaciones campesinas, aún las de izquierda. Pero por otro lado tienes la historia de los pueblos, que si bien siempre está contaminada por la historia oficial, es su propia historia, su propia memoria. Y que la busca reivindicar, de múltiples formas. Por ejemplo, una vez estuve en Tlaltizapán y en una tienda una señora

tenía una foto de una mujer con un rifle al lado de Zapata. Es evidente que es un fotomontaje, pero la señora me aseguró que era su abuelita que anduvo con Zapata “mírelo”. Y puede ser que la mujer haya estado “echando bala”, pero esa imagen construida es una reivindicación propia. Lo mismo puede suceder con la integración de los corridos.

Una cierta virtud que tuvo el EZLN es que sí retomó parte de la historia de los pueblos surianos. Sí retomó y ahí está la idea del Zapata que vuelve. Todavía acá hay señores que dicen “...cuando Zapata desapareció”, no cuando murió.

En los pueblos se contaba que los federales fusilaban las imágenes religiosas. Y entonces me di cuenta que esos dichos estaban muy generalizados, entonces decir que es un mito es lo más fácil, pero también puede ser que sí sucedió. Hasta que me encuentro un documento de una batalla entre zapatistas y carrancistas en Izúcar de Matamoros y es un parte de guerra, donde el general dice “esto pasó”. Y el parte dice “cuando tomaron el templo, que defendíamos nosotros gallardamente, sacaron todas las imágenes, las pusieron a un costado del templo y las fusilaron, “están locos” y sigue con el parte de guerra. Y cuando me hablaban del compadre árabe yo decía “bueno”, pero sí existió Moisés Salomón. O sea, hay cartas y todo eso. Además, yo tengo una hipótesis, de que sí hablaba árabe, pero era judío.

JM: Durante la marcha del color de la tierra, te acordás de algún evento importante (además de lo que contaste) que haya sucedido en algún pueblo a propósito de la recuperación de la historia?

SR: Nosotros en ese entonces teníamos un colectivo que se llamaba “Colectivo Civil La Neta” y estábamos acompañando un proceso de resistencia de varios pueblos contra la carretera siglo XXI. Y ahí acompañamos e hicimos unos videos, como tierra del maíz, de Pablo Glason. Bueno, ellos iban a recibir la marcha en Anenecuilco. Los compañeros se llamaban “Ejidotes unidos de la zona oriente general Emiliano Zapata” y no eran como los activistas de la ciudad que veneraban al Subcomandante Marcos. Ellos lo veían como un igual “a ver cabrón, vienen donde se hizo el Plan de Ayala y nosotros somos descendientes de ellos así que ratifiquen el Plan de Ayala si quieren seguir siendo zapatistas”. Y luego estuvieron los compañeros en la catedral y hablaron de lo sagrado del Plan de Ayala. ¿Sabes esa historia? En Jumiltepec, Margarito Sánchez platicaba que cuando era niño entró la tropa zapatista para

redactar el Plan de Ayala. Entonces pidieron la biblia y entonces el papá de don Margarito, que era el ayudante le dijo “vete para allá chamaco” y Zapata dijo “no, que se quede, porque él va a contar esto que va a ver”. Entonces era su misión, contarla. Entonces van leyendo la biblia y encuentran la idea de que la tierra es sagrada y demás. Hay que recordar que había pastores en el ejército libertador, gente lectora de la biblia.

A ver tú cómo ves? ¿Cómo ves el zapatismo aquí en Morelos?

JM: Pienso que hay una potencialidad muy grande en la memoria de una lucha que es centenaria. Que la gente lo siga tomando como un referente de dignidad, moral...Pero a la vez hay mitos que se han reproducido que por la tergiversación del pasado, que se les vuelve en contra. Por ejemplo, el tema del poder, de que “Zapata no quería el poder”, y que en vez de interpretarse como “bueno, no quería el poder como estaba impuesto en ese momento”, pero ellos tenían un proyecto de liberación que implicaba tomar en sus manos el control de la vida, que es una forma de poder. Y creo que en muchos sentidos, ha triunfado una mirada que reduce el proceso. Ahí hay un mito dominante que caló en el sentido común popular y que eso ha afectado también a los proyectos políticos de la actualidad.

SR: Sí, yo creo que lo que acabas de decir es cierto. De hecho, un compañero de Cuautla decía la idea de que “Zapata no murió” sí preservó una identidad, pero eso también limita la organización porque la imagen es tan grande -como un mesías- que impide pensar que pueda haber algo similar.

Evidentemente eso estorbó. El concepto del poder era diferente, y por eso el aliado con el que nunca rompieron fue el anarquismo. El Partido Liberal siempre respaldó el zapatismo. Entonces lo que dice Womack, que en el tiempo en que recuperaron el territorio y hubo cierta estabilidad, Zapata en lugar de ocuparse “de cosas importantes” se encargó de hablar de los toros, de la siembra...es que eso es lo importante. Y yo creo que por eso proyectos como...¿Conoces a Marco Tafolla? Bueno, el proyecto que tiene de recuperación de corridos surianos pegaba mucho. Nosotros invitamos a la gente y se reconocían como pueblos hermanos, que compartían ferias de cuaresma, por ejemplo. Y eso es muy distinto a lo que la antropología hegemónica hasta los años 70s veían a las comunidades como

“cerradas”, cuando en cualquier fiesta patronal llegan un montón de pueblos. Qué, no lo veían? Pues no, no lo veían.

Cuando se da lo de Tlalnepantla salen huyendo y los reciben como familias en Milpa Alta, porque siempre han tenido relación. Y cuando se da la lucha de un pueblo, siempre hay alguien de otro pueblo...porque tienen esas relaciones. Ahora, no quiere decir que no han sido fracturadas, porque como dice Sergio Sarmiento Silva “tal pareciera que todos los proyectos de desarrollo en Morelos tienen como objeto destruir el pasado zapatista”. Y de hecho muchos de los proyectos federales se prueban en Morelos y tienen como objetivo destruir la autonomía. Yo vi un conflicto, en un pueblo chiquito que es La Era, en donde una parte de la Asamblea decía “no hay que recibir nada del programa de gobierno” -en ese momento se llamaba “Solidaridad”-. “lo que queremos es que dejen de contaminar el río y que nos dejen subir agua para riego...porque llega la CFE y no nos deja y demás”. Lo que se busca es quitarle autonomía a los pueblos. Por ejemplo, los carnavales, cada vez son menos de los pueblos y cada vez más de los Ayuntamientos, y cada vez tienen más peso las compañías cerveceras, no? Que van determinando muchas cosas.

JM: A partir del trabajo que ustedes hicieron y de lo que puso en el centro Pineda en el centenario de Zapata, es el tema de por qué había fracasado el zapatismo y el genocidio carrancistas. Algunos historiadores oficiales salieron en ese contexto a decir que la mayor responsabilidad recayó en la incapacidad -militar, política, social- del zapatismo y en la gripe española como una causante de la mayor cantidad de muertos en Morelos. Lo que me sorprende es el rechazo del término genocidio para hablar de la guerra carrancista...

SR: El libro que hicimos sobre genocidio parte de una mesa de análisis que tuvimos y surge entre otras cosas, al pensar que todos le hicieron la guerra a los zapatistas, hasta el más bueno de ellos Felipe Ángeles. El razonamiento era “son indígenas y están a punto de tomar la Ciudad de México y además proclaman un socialismo bárbaro”. Tengo un amigo, que es de las pocas familias originarias de la ciudad de Cuernavaca (porque todo el repoblamiento fue con muy poca gente de antes de la revolución) y su tía le tocó la huida de Cuernavaca. Y sí era “el Atila”. No es una figura retórica, en ese entonces lo veían así. Era impensable. Lo dice Rosa King también. Y así respondieron los ejército

federales porque además con los carrancistas había un extra: los zapatistas eran católicos. Entraban en combate gritando “viva la guadalupana”. Entonces decían “esto es el atraso absoluto”. Tan sólo compararlo con la cristiada, que en realidad eran muy similares y los ejércitos actuaron igual: juicios sumarios, colgados, fusilamientos masivos, destrucción de los pueblos, traslados de la población: a eso cómo lo podemos llamar?

Algo notorio es ver cuánta población había en Morelos en 1910 y cuánto en 1920. Es una pérdida de más de la mitad. Claro, no todo es producto directo de las masacres, pero incluso por qué afectó tanto la epidemia de gripe? Por las condiciones en que vivía la población: tener que refugiarse en el cerro, cercada tu población o hasta quemada...bueno, es obvio que te pega más cualquier enfermedad.

Las resistencias sociales actuales tienen que ver con el zapatismo. ¿Qué sucede? No a la termoeléctrica van a un acto de AMLO, él descalifica, matan a Samir. Samir tiene una liga con Vinh Flores y Vinh Flores tiene una liga con el zapatismo. Entonces, donde ha habido resistencias fuertes es porque había raíces fuertes. De los pocos lugares donde se ha detenido la instalación de un club de golf en Tepoztlán. Y qué hacían los tepoztecos? Que eso que estaban haciendo tiene que ver con el zapatismo. Ahí está la disputa simbólica. Felipe Ávila, quien es ahora uno de los intelectuales de la Cuarta Transformación.

El Ejército actual es continuador del Ejército Carrancista. Institucionalmente es el mismo y ha actuado así. No es algo nuevo, y hoy con un poder creciente. No se les “pasó la mano”. Eso de los corridistas, de los que quedan, lo que te decían es que si se ponían en una plaza pública los sacaban. Los viejitos se sabían los corridos zapatistas, pero decían que no los interpretaban mucho porque eran perseguidos por eso. Hay una continuidad. Como tú dices, una forma de acabarlos es construir una narrativa completamente diferente a la de los pueblos. Que además estaba ahí, lo que dice Sotelo Inclán “Yo venía a buscar a un hombre y encontré un pueblo” no era historiador ni antropólogo, no le costó ningún trabajo, y lo que hace es mostrar la historia de un pueblo. Lo que hace Silva Herzog y toda esa gente es negar una historia que estaba ahí presente, que estaba viva. Si son como estrategias...

Hay infinidad de pérdidas en el período de las invasiones carrancistas, pérdidas de vidas y pérdidas de prácticas. Migración, salir de tu pueblo por miedo a la muerte -como ahora que hay desplazados

forzados-, por enfermedades, la guerra misma, quema de todos los pueblos, o sea, quema de las cosechas, de los archivos de las Iglesias...estás borrando la memoria. Destruir las imágenes religiosas, borrar lo simbólico, lo más sagrado que tiene el pueblo. Quemar los alimentos, quemar los pueblos... ¿Cómo le llamamos a eso? Borrar memoria, perder referentes sagrados, quemar alimentos, matar el ganado y hasta los perros porque eran zapatistas...si no le quieren llamar genocidio...se le pasó la mano al Ejército Federal. ¿Cómo lo llaman?

JM: Un enfrentamiento armado, una guerra, que sumado a la gripe española y algunos desmanes de los militares, ese fue el resultado. Lo que me sorprende es que sea tan ferviente el debate en torno a eso. Que sea tan difícil pensar que hubo un plan sistemático de aniquilamiento del zapatismo no sólo como un Ejército, sino también contra la población civil y su historia y su representación actual.

2c. Baruc Martínez

Entrevista virtual

Febrero 2022

La entrevista con el joven historiador Baruc Martínez se centró en temas de reflexión crítica sobre el carácter indígena -mesoamericano- del proyecto revolucionario zapatista. Originario de pueblo zapatista y descendiente directo de combatientes del ELS, Baruc combina su formación intelectual con su tradición familiar y su trabajo político y comunitario. De esta forma su entrevista es de una importante contribución ya que conjuga apreciaciones culturales con fuentes históricas tradicionales, escritas y orales.

JM: [Luego de hacer una breve presentación sobre mi trabajo] Ahora te pido que te presentes cómo tú consideres mejor y que quede asentado como tal.

BM: Mi nombre es Baruc Martínez, estudié el zapatismo en la región de Tláhuac, 1894-1923. Pero antes de ser historiador me gusta decir que soy originario de un pueblo que está al sur de la cuenca de México, que se llama San Pedro Tláhuac. Un pueblo de tradición lacustre, chinampera, que también se unió a las filas del Ejército Libertador del Sur. También provengo de una familia de campesinos chinamperos y yo mismo me dedico a producir maíz y flores y diversas hortalizas en las chinampas.

También quisiera comentarte que toda mi familia paterna, como lo he dicho, es de aquí originaria de San Pedro Tláhuac, pero por el lado materno tengo diversos orígenes entre Morelos y Puebla. Mi abuelo materno es de Jantetelco, Morelos; mi abuela materna es de Axochiapan, y mis bisabuelos de un lado son de un pueblo que se llama Piaztla, que está en la mixteca poblana. De allí tengo a mi bisabuelo que fue general, Jesús Chávez Carrera, uno de los personajes cercanos a Zapata, de los 10 que lo acompañaban en su escolta en Chinameca. Mi bisabuelo fue quien recuperó el “as de oro”, lo curó y luego lo regaló a otro general. De ahí también mi interés por esta historia porque tanto aquel bisabuelo como el otro de Tláhuac fueron zapatistas. Uno soldado de caballería que se llamó Pedro Martínez Ramos, y otro pues general muy cercano a Zapata, como te digo. Básicamente eso es lo que podría decir de mí.

JM: En función de tu investigación, y siguiendo lo que he leído que has escrito sobre esto, ¿Cuál crees tú que es el peso de la memoria en la cultura mesoamericana?

BM: Yo creo que es muy importante la cuestión de la memoria. Mira, los pueblos mesoamericanos crearon formas de escritura antes de la llegada de los españoles. Y después con su llegada, sobre todo, intelectuales comunitarios, emanados de las comunidades, se apropiaron prontamente de la escritura latina y la adaptaron para sus fines y escribieron en sus propias lenguas, lo que pensaban y cómo veían el mundo. Obviamente la escritura aquí estuvo mediada por las relaciones de poder que han vivido los pueblos desde la imposición del dominio colonial en Mesoamérica. Entonces por un lado tenemos una cultura escrita -antes y después de los españoles-, pero sobre todo tenemos el elemento oral que ha sido muy importante. El peso de la oralidad era muy grande, sobre todo si pensamos en la vida de los pobladores campesinos o nahuas. Como fueron los *macehuales* que sabían las historias de sus familias, de sus pueblos, de sus *calpulli*, sus *altepetl*, a través de la tradición oral. Y cuando llegan los europeos, la memoria juega un papel principal en la conservación de esos entramados comunitarios porque la oralidad se va a utilizar aún más, ya que están sujetos al escrutinio de las autoridades civiles novohispanas como las eclesiásticas. O sea, ciertamente la santa inquisición no juzgaba a los indígenas, pero sí estaban sometidos a un control muy fuerte por parte de los párrocos pueblerinos. Y desde luego que sí había un caso que llamaban de idolatría también podía llegar el caso de una sanción severa. Entonces justamente la reproducción de los rituales, de la cosmovisión, de las creencias, de las prácticas agrícolas se dio con base en eso, una memoria que se prolongaba inclusive por cientos o miles de años. Es decir, pensemos en, lo que yo trabajo mucho que es el maíz, del complejo de la milpa, pero también del trabajo lacustre –cómo pescar, dónde pescar, en qué épocas pescar– es un conocimiento que se fue generando a lo largo de milenios, está comprobado para la cuenca de México. Y el maíz, de la misma manera, en todos los pueblos, dependiendo las características de cada poblado, el maíz se sembraba de una u otra forma. Y todo esto se fue transmitiendo, no a través de la escritura, sino precisamente a través de la historia oral, con un ejercicio memorístico muy fuerte.

JM: Claro. Justo Sánchez Reséndiz habla mucho sobre la memoria como la posibilidad del regreso, de resistencia, de recrear pasados que fueron distintos, no? ¿Tenés o conocés algún ejemplo de esto? ¿De que la memoria pueda servir como una especie de arma de resistencia?

BM: Ejemplos hay muchos y sobre todo en lo cotidiano. Uno piensa que los pueblos de tradición mesoamericana le apuestan a eso: a recordar la forma de existir de sus antepasados. Hoy vemos que las comunidades campesinas que enfrentan un grave proceso de urbanización, lo que se recrea son las prácticas comunitarias de sus antepasados. Y una de las prácticas que fueron muy fuertes es la práctica asamblearia. Las asambleas comunitarias eran el corazón mismo de todos los pueblos de raigambre mesoamericana. Las discusiones más importantes se daban a partir de esta toma de decisiones digamos democrática, pero no discursivamente, sino real, en donde todos tenían el mismo nivel de participación. Obviamente hay que matizar las cosas, como yo te decía, en las comunidades siempre han existido intelectuales, generados por las mismas comunidades, entonces obviamente el acceso al conocimiento tanto como el de la riqueza ha sido desigual. Tampoco se trata que formemos nosotros una idea muy idílica, romántica, como si fuese el paraíso terrenal. Siempre ha habido tensiones, discusiones, siempre ha habido gente gandalla, pero sin embargo lo que las ha mantenido como sujetos comunitarios a lo largo de tantos siglos es precisamente estos actos asamblearios en donde se da la posibilidad de discusión y que lleva a otra forma de hacer política y de toma de decisiones, que son más horizontales, sin olvidar los conflictos internos, que la práctica que van a imponer aquí los liberales mexicanos y que continúa vigente: el voto secreto y este tipo de prácticas, más verticales que horizontales.

JM: En general, aunque cada pueblo pueda construir su relato particular, hay una memoria común sobre el pasado zapatista. Quisiera saber cuál dirías que es la conclusión de los pueblos acerca del proceso revolucionario.

BM: Bueno, por una parte, hay la idea de que el movimiento zapatista fue un momento muy importante en la historia de las comunidades. Si bien las comunidades han vivido infinidad de procesos de resistencia, y el zapatismo forma parte de esto, es un eslabón mayúsculo. Fue de las pocas ocasiones en que los pueblos tuvieron la posibilidad de decidir por sí mismos el destino que querían y a dónde querían llegar y cómo lo podían hacer. Esta es la memoria que queda, este sí es un paraíso en la memoria, idealizado si se quiere en muchos casos, pero que tiene mucho de realidad. Es el único momento en que los pueblos en armas defienden su territorio y deciden finalmente cómo dividir su

territorio, cómo trabajar su territorio. La legislación zapatista y las órdenes que vinieron del propio cuartel general, posibilitaron que cada pueblo decida cómo vivir. Entonces finalmente, frente a la época porfirista y luego frente a los gobiernos emanados de la revolución (el carrancismo, el obregonismo y los que siguen) no fue la misma situación, porque ahí quien decide es el Estado. En cambio, en el zapatismo abrió esa posibilidad.

Sin embargo, sí hay un proyecto truncado para las comunidades que se negaron a reconocer que el zapatismo murió, igual que sucede con la figura de Zapata y la negación de los guerrilleros de la época de reconocer que haya muerto. Está la idea de que Zapata volverá y hará justicia como en la época revolucionaria.

JM: Está esa idea de que no murió, pero al mismo tiempo decís que el zapatismo murió porque no triunfó. No está ese sentimiento popular de que la revolución haya hecho justicia.

BM: Sí, no. Es decir, la idea en muchos sentidos es que el zapatismo fue derrotado, y es cierto. Lo que hacen los antiguos jefes zapatistas de pactar con el obregonismo, por ejemplo, eso ya no es zapatismo, es otra cosa. El zapatismo, como movimiento autónomo, revolucionario, que tenía un programa político, económico y civilizatorio inclusive, murió con Zapata. Y desde luego en las mentes de las comunidades, una vez repartidos los ejidos en la época de Carranza, Obregón y luego con Cárdenas y los sucesivos gobiernos de filiación priista, hay una idea de que la revolución no les cumplió porque finalmente los campesinos que pelearon con Zapata siguieron estando empobrecidos y luego con la lógica urbana, con el gobierno de Ávila Camacho para adelante, las condiciones en el campo se hicieron aún más difíciles y las parcelas repartidas no alcanzaron a sostener a las familias campesinas y ahí viene el proceso de expulsión hacia las ciudades. En fin, no se cumple con la revolución, porque la revolución que gana no es la zapatista, no es la revolución del sur, sino una contrarrevolución fracturada hecha por los carrancistas y luego sus descendientes, que el grupo norteco pues.

JM: Bueno, todo ese es un gran debate dentro de la Academia.

BM: Sí pues, y esa ha sido siempre la pelea de Pineda, de nosotros, de los que hemos tratado de continuar con el trabajo de Pineda, de Víctor Hugo, de Armando José, de Mario. La cuestión es que nosotros vemos al carrancismo como una fuerza contrarrevolucionaria porque así se comportó en el territorio suriano. Obviamente en la Academia hay grandes defensores del carrancismo y para ellos es una fuerza revolucionaria, pero para nosotros visto desde la óptica de las comunidades es prácticamente un movimiento contrarrevolucionario porque apagó la hoguera que fue el zapatismo. Lo que quiero dejar claro en este punto, para no dejar una idea tan fatalista, es que sí muere el movimiento zapatista, pero lo que queda del zapatismo en la memoria de las comunidades y en las prácticas comunitarias que se revitalizaron con el zapatismo es lo que permitió que en el siglo XXI podamos hablar de prácticas comunitarias, más democráticas, más horizontales, en las comunidades del territorio suriano.

JM: Y sí, hasta la consigna de que Zapata no murió....

BM: Así es, porque eso ya es parte de la otra historia. Muere Zapata como revolucionario, pero surge el símbolo Zapata. Y esto va a ser leído con ópticas muy distintas. Desde el poder hay que domesticar a Zapata y -decía Pineda- quitarle el filo al machete zapatista y es lo que hace el Estado posrevolucionario. En cambio, en las comunidades, Zapata se vuelve el símbolo de la resistencia y de un profundo cambio radical de la sociedad mexicana.

JM: Hay otro tema importante que me parece que por tu trabajo, por tu origen y por tu identidad, podrás responder de mejor manera: ¿Por qué te parece que es importante hablar del componente o carácter indígena de la revolución zapatista?

BM: En primer lugar, entramos en unas cuestiones académicas...yo utilizo el término "indio" o "indígena" sí, pero siempre diciendo que la palabra más adecuada es lo mesoamericano porque lo mesoamericano no es lo mismo que lo prehispánico, es un proceso social que inició hace poco más de ocho mil años y continúa vigente con las transformaciones que se han llevado a cabo por la imposición del dominio colonial de hace 500 años a la fecha. Sin embargo, a mí me parece importante revalorar la presencia indígena del zapatismo, y mejor aún que hay que revalorar lo mesoamericano en el zapatismo. El zapatismo es un movimiento revolucionario mesoamericano. Y ¿Por qué es importante

revalorar esto? Primero porque ha sido negado en todos los estudios académicos. Desde los fundadores del estudio zapatista, como Jesús Sotelo Inclán que a pesar de que acepta, cuando hace la historia de Anenecuilco, que tiene un origen indígena o nahua, finalmente después dice: “Bueno, pero luego se volvieron mestizos y Zapata es el prototipo de un mestizo”. Por ejemplo, se basan en el traje de charro de Zapata, que según ellos es el exponente más claro de la identidad mestiza mexicana. Lo cual puede debatirse también, porque la imagen de Zapata se ha ido construyendo con base en las fotografías que le tomaron a él durante la revolución. Pero si nosotros nos vamos a los testimonios de sus compañeros antes de la revolución, se sabe que Zapata vestía la mayor parte del tiempo como un indio: de camisa y calzón de manta y huarache y sombrero de palma.

Luego viene John Womack e insiste nuevamente en que el zapatismo no tiene nada que ver con lo indígena, ni con lo nahua. Entonces en su clásico libro afirma, en una mala lectura de los censos porfiristas, que sólo el 9% en Morelos hablaba nahua. Lo cual finalmente, un estudio que yo hice de otro estudio que hizo un lingüista danés, demuestra que es una lectura equivocada porque la presencia nahuahablante en esos entonces en Morelos y en la zona suriana eran muchísimo mayor. Estamos hablando como del 70% de la gente que hablaba nahua. Entonces la cuestión está negada, pues. Luego vienen otros estudios, de Samuel Brunk, que dicen “Bueno, sí, está bien, parece que la lectura de Womack no fue muy acertada porque había contingentes de otras partes del país que sí hablaban nahua, pero para los valles centrales la tesis de Womack sigue vigente”. Entonces nuevamente un historiador “gringo” vuelve a negar la identidad mesoamericana del zapatismo. Y ya para nuestros días Felipe Ávila, que es considerado hoy el gran historiador del zapatismo dice lo mismo: niega el carácter indígena y dice que el zapatismo es un movimiento mestizo campesino. Y cuando lo invitan a hablar en el 2010 en el centenario de la revolución sólo rescata a los yaquis como expresión revolucionaria indígena.

Y finalmente, nosotros que hemos estado trabajando el tema pensaríamos que los avances de la investigación habrían de abrir nuevos horizontes para entender el zapatismo con base en la civilización mesoamericana y nos damos cuenta que en la Academia no son bien aceptados. Vemos que John Womack vuelve a lo mismo y dice: “Bueno el zapatismo si hubiese sido indígena ni hubiese existido, no hubiese sido capaz el indio -nuevamente con una visión colonial de la historia- de hacer una

revolución”. Y entonces ¿Qué aparece? Bueno, fueron los africanos, los esclavos africanos que vinieron a las haciendas. Esos son el componente revolucionario. Entonces fue una revolución “afromestiza”. Si tú haces un estudio más profundo, aunque aún falta mucho por hacerse, si estudias las comunidades campesinas actuales de Morelos, del DF, Tlaxcala, Puebla, Guerrero, en donde operó el zapatismo, te vas dando cuenta que comparten una base cultural muy fuerte que proviene de la civilización mesoamericana que está anclada al complejo de la milpa y que los esclavos africanos -no estoy negando la importancia demográfica- lo que hicieron fue adaptarse al proceso histórico de las comunidades. Desde que huían de una hacienda y se casaban en un pueblo -casándose con una india les daba la posibilidad de libertad- y se insertaba en la comunidad. Tenemos casos documentados en la Nueva España de mulatos, de zambos, de castas de origen africano que hablaban nahua y que hacían peticiones de lluvia, que eran graniceros...bueno, a mí no me parece ahí que el sustrato africano esté hablando ahí. Lo que está hablando es la lógica mesoamericana, que se la han apropiado también los esclavos negros libertos pues. Desde mi particular punto de vista. Desde luego que impregnaron con ciertos elementos de su cultura a las comunidades, pero el peso de las comunidades era avasallante frente a población esclava africana que sabemos que venían de un montón de partes de África, que ni siquiera compartían un mismo idioma y que desde luego sus culturas no eran las mismas. No había posibilidad de una reproducción social mayor frente a comunidades antiguas, bien organizadas.

JM: Hay varias cosas de las que has mencionado que me parecen fundamentales, como la de que la construcción oficial que se ha hecho de la revolución es negarles a los campesinos mesoamericanos la capacidad de construir un proyecto distinto de país, de gobierno, etc. Y por otro lado, negar también el peso de la civilización del maíz, mesoamericana, como una forma completamente distinta a la modernidad capitalista. Y esto sucede hasta el día de hoy, habiendo construido una historia en la que se dice que el zapatismo no triunfó, se buscan un montón de argumentaciones por fuera de la idea del genocidio -para no nombrarlo- y lo que se hace es poner en el centro la incapacidad, como vos decías desde una perspectiva completamente eurocéntrica y positivista, hasta el día de hoy sigue prevaleciendo. Entonces sigue siendo muy importante volver a poner estos elementos en el centro. En ese sentido, para terminar, quisiera hacerte una pregunta más “personal” -como historiador y como parte de los pueblos- que es: ¿Cuál es el peso que le damos como historiadores o la manera en la que interpretamos la historia oral, la voz de los pueblos actualmente?

BM: Tienes toda la razón, hay una vocación en la Academia de negarle la importancia o la utilidad a la historia oral. Sólo si estás estudiando el imaginario, pero digamos como herramienta para comprender los hechos del pasado se le niega completamente la utilidad, la posibilidad, de ser un factor de comprensión. Sin embargo, lo que yo he tratado de hacer es mostrar que no, que uno de los puntos más importantes es recurrir al testimonio. Y estudiando esto, a diferencia de lo que nos pasa actualmente, que somos sociedades más individualizadas, capitalistas, en aquellos años -hace 90 o 100 años- la gente tenía un pensamiento compartido y de estar aquí en el mundo. A pesar de que tuvieran sus diferencias particulares, de carácter, había cuestiones casi iguales, casi con las mismas palabras, y eso a mí me hace pensar en la veracidad, dotarlos de veracidad a estos testimonios y poderlos utilizar como fuente histórica. Y luego si los vas uniendo con pequeños datos de fuentes oficiales, le va dando un mayor peso al momento de la explicación. Y entonces te vas dando cuenta que la historia no es para todos igual.

Las comunidades interpretan el pasado según su propia comprensión del mundo. Entonces por ejemplo, la desecación del lago de Chalco fue para la elite porfirista un proyecto de modernización, porque un depósito lleno de agua no servía para nada, sólo algunos pescadores había, entonces lo mejor era quitarlo de ahí, entonces se ha venido repitiendo y hasta historiadores contemporáneos lo repiten. Por otro lado, para las comunidades el espejo de agua no solamente era un lugar de recolección, de pesca, cacería, sino además era un espacio sagrado donde habitaban entidades que para ellos eran quienes se encargaban de producir el temporal, de hacer que lloviera, etc. Entonces su desecación trajo consigo la destrucción de este espacio sagrado y los indicios que quedan en la memoria oral fue eso, la pérdida de un lugar sagrado, porque te relatan que cuando estaban secando el lago las aguas lloraban. Suena muy poético, pero en realidad lo que te está refiriendo es que es un espacio sagrado que representaban dioses mismos que estaban desapareciendo. Una cultura lacustre construida a lo largo de milenios.

Pero si tú nada más ves las fuentes escritas nunca vas a entender esa otra parte de las comunidades. Pero si nunca has convivido en una fiesta o has visto la petición de lluvias, un jaripeo, entonces se puede terminar diciendo que eso en la época de Zapata no existía. Aunque desaparezcan las lenguas,

un montón de cosas de la cultura mesoamericana siguen estando ahí. Entonces si no tomamos esto en cuenta no entendemos los procesos de larga duración como es la civilización mesoamericana (que tiene más de 8 mil años de historia) y entendemos pocas cosas: como que el movimiento zapatista era un movimiento campesino que peleaba por parcelas. Cuando en verdad era un movimiento que peleaba por otra forma de vivir y de estar en este mundo.

3a. Lucino Luna Domínguez

Ex director de la Casa Museo Emiliano Zapata / Cronista local

Anenecuilco, Morelos

29 de abril de 2019



Nos reunimos con Lucino Luna por ser un referente importante en la preservación de la memoria comunitaria en Anenecuilco. Nos logramos encontrar en las instalaciones del Museo y que nos hiciera un recorrido por la muestra permanente. Lo principal fue contarnos del Museo Casa Zapata: “La idea de que aquí se construyera un museo aquí no fue mía, fue de un gran profesor llamado Jesús Sotelo Inclán. Él quería que hubiese una sala con objetos prehispánicos, una revolucionaria y una iconográfica. Él lo intentó con varios presidentes, pero no cumplió su objetivo. Tiempo después le di al Ayudante Municipal una serie de antigüedades de mi familia y le dije que consiguiera unas vitrinas y lo expusiera en la casa de Zapata, para que no se vea tan triste. Al gobernador le interesó mi historia y luego me nombraron a mí al frente del museo. Tuve sentimientos encontrados: alegría y miedo. Alegría porque iba a cumplir el anhelo tan preciado de Sotelo Inclán, y miedo porque intuí que no iba a ser una tarea fácil, y así fue.”

JM: ¿Por qué es tan importante para este pueblo rescatar la memoria del zapatismo?

LL: No hay tantos cronistas, pero yo me llevo bien con todos. Hay cronistas en Villa de Ayala, Moyotepec, Tenextepango. Aunque yo no estoy de acuerdo con lo que dicen muchos: “yo no quiero ver elementos prehispánicos, quiero ver rifles”. Están acostumbrados a ver el hombre revolucionario, pero no están acostumbrados a ver un Emiliano Zapata cuya formación, que él tiene en éste, su lugar de origen [refiriéndose a Anenecuilco] primero que le enseñan los viejos, le dicen: “aquí tuvimos pirámides, aquí tenemos leyendas prehispánicas”. Entonces él se empieza a interesar en sus raíces, en su origen.

Yo, mientras estuve al frente del Museo, tuve la suerte de platicar con tantos y tantos ancianos que platicaron con Zapata como yo estoy platicando ahorita con ustedes y eso me dio a mí, cierta ventaja. Y yo antes que ver a Emiliano Zapata en los grandes combates yo lo veo caminando por las calles de Anenecuilco, lo veo bañándose en el río y lo veo como un ciudadano no común, un ciudadano interesado en la problemática social que ya se vivía.

JM: ¿Cuáles son esas raíces que luego sostienen los principios de la revolución?

LL: Imagínense ustedes al niño Emiliano Zapata escuchando a los ancianos del lugar defender sus tierras y contar las historias de esas luchas.

En el Archivo General de la Nación hay muchos documentos sobre este pueblo. Y hay uno, no recuerdo la fecha exacta, 1557-58, uno de nuestros líderes manifiesta a las autoridades españolas su descontento de cómo nos están arrebatando lo que es nuestro. Y él dice que tiene en su poder pinturas con lo que comprueba lo que dice. Se refiere a los códices. Son tantos los líderes que van muriendo que van dejando sus escritos, sus códices. Y es lo que a Emiliano Zapata de niño le cuentan, le enseñan historia. Y es ahí donde Zapata capta cuál es su origen.

Aquí a un par de kilómetros, detrás de la casa, está el campo del huajar que es el lugar donde él hizo su primer acto de justicia, y ahí sembró y hay pruebas. Junto al campo de Huajar está un cerro elevadísimo, el cerro del ídolo. ¿Por qué del ídolo? Porque en la cúspide están los vestigios de lo que

pudo ser un “teuahual” y ahí iban 4 veces al año todos los habitantes de Anenecuilco a meditar y rendirle culto a sus dioses prehispánicos. El más anciano o anciana era quien presidía la ceremonia. Los de mi edad nos juntamos a platicar y recordar cuando subíamos, allá por el año 57. A mí me tocó vivir esa meditación. Es una especie de meditación en el que él o ella hablando en náhuatl nos relata cosas. Yo recuerdo de niño decían que en ese lugar estaban enterrados los líderes prehispánicos que no aceptaron la conquista, ni que se les impusiera una nueva religión y en el trance en el que habíamos estado ellos nos habían estado observando, pero que nosotros a ellos no los podíamos ver. Sólomente doña María que tenía el don y don Plácido cadena. “Aquí estuvieron nuestros hermanitos, aquí estuvo nuestro rey” -decían ellos-. Y en una ocasión, no se me va a olvidar, yo oí a una señora que dijo lo siguiente. Porque acabando la ceremonia nuestras familias llevaban tacos y todo lo colocaban un sólo petate, y todos comíamos de lo que todo el mundo llevaba. Y Doña Saturnina Galván, se llamaba la señora, dijo: traigo aquí un machete, voy a limpiar acá para hacer una sombrita. Y en eso grita: “miren ustedes lo que encontré”. Era un indígena -algo tan hermoso- que llevaba el paliacate y atrás el chiquihuite. “Este es un lugar de respeto, es un lugar mágico -dijo la señora-. Miren aquí está la prueba”. Y doña Julia Quintero (la más anciana de todos) que estaba ahí, nos contó: Emiliano aquí venía, de por sí, somos de la misma edad. Y él también se sentaba en esa piedra. Nunca dijo “el general”, sino que hablaba como si fuese uno más. Esto que platico son relatos de ancianos.

Zapata desde ahí ya conocía sus orígenes y le interesaba la cultura prehispánicas. Era muy común en esa época que los ancianos se junten por la noche con los jóvenes a contar leyendas, que para esa época daban miedo. Yo lo viví también. Anenecuilco no tenía luz de los años 59 pa’trás y entonces yo escuchaba esas mismas leyendas y me daba miedo porque estaba oscuro oscuro.

Emiliano Zapata se va hasta atrás, a sus orígenes, y entiendo por qué va a haber una lucha armada. Y va a ser criticado, por ejemplo, por el “señor” Vasconcelos. Lo critica como el hombre inculto. Y no sólo Vasconcelos, otros también. Pero qué equivocados que están porque no vinieron a Anenecuilco a caminar por su calles, ni a preguntar qué hacía este hombre en su infancia. Simplemente se van por lo académico y a Emiliano lo colocan como el hombre cerrado. Él sabía sus raíces, las razones y lo que nuestros antepasados habían querido lograr. Es mi forma de ver la historia de Anenecuilco. Yo

reconozco las críticas que me hacen, porque no soy historiador. Pero yo aquí nací, yo sí platicué con la gente, yo sí conozco los lugares de mi pueblo.

Los libros están bien, yo no los contradigo, Madero y que se encontraron, ta bien ta bien, pero cada pueblo tiene su propia historia. Si alguien de Tenextepango hace lo que yo hago va a dar a conocer cosas increíbles, porque por ahí hubo una amazona, y por ahí no le dieron importancia y queda muerta porque no tuvo el valor de escribirlo. Eso pasa pues.

JM: ¿Y los jóvenes de hoy tienen la posibilidad de escuchar las historias de los ancianos como lo hacía usted?

LL: No, es muy difícil. A los jóvenes de hoy no les interesa, los veo muy despreocupados. Su mente está en otras cosas. Lo digo un tanto con nostalgia. Son pocos los jóvenes que les interesa la historia.

Mira, en ese óleo que tengo atrás te muestra un solar que se le llamó la cofradía y es donde Zapata hacía su gala de toros...pero mira, lo bien es que si eres observadora a lo mejor no te has fijado es que hay unas mujeres echando *manganas*. Aquí está la importancia de lo que decía, es necesaria la intervención de los cronistas de cada lugar. Esto me lo platicó un anciano y a mí me sirvió mucho, me decía: “no mira, no crees que no más estaban los hombres le aventaban la mangana al toro, también las mujeres. Como Julia Vázquez Mejía, Fortunata Salazar López” y me decía – se llama Don Venicio Muñoz Quintero. Cuando yo le traje al pintor y nos fuimos al lugar de los hechos y el anciano le iba contando al pintor y él iba haciendo los bosquejos y lo hizo perfecto. Entonces, estás viendo debajo de un arbolote gigantesco a unos músicos de ahí de Anenecuilco y existe el documento fechado como de ahí por 1910 donde Zapata ya les compró a los músicos de Anenecuilco el saxofón, la trompeta, la tambora, en fin. Y por eso está representado ahí. Va un señor por ahí caminando y lleva a su esposa Doña Liboria Sánchez Pineda. Ella fue una anciana que yo conocí todavía fuerte. Era wera, de ojos azules y cuando yo les preguntaba a los ancianos “oiga, doña Liboria debe haber sido una mujer muy guapa” “guapísima -decían-, pero qué crees? Su esposo que fue Pablo Gómez sí le decía a doña Liboria: mujer, ya me voy al combate, y Liboria decía: no, yo me voy contigo. Y se lleva el 30-30 y se va. Tuve

la fortuna de hablar con su hija y me dio unos datos asombrosos de esta mujer amazona. En el óleo se ve a Doña Liboria con las carrilleras atravesadas. No es ficción. Es verídico. Ven a un señor con agua bajando al apante y ese señor fue Santiago Medina, en fin. Todo lo mostrado ahí está avalado y el anciano Venicio fue el que dio el testimonio.

3.b. Enrique Anzures Carrillo

Director de la Casa Museo Emiliano Zapata

Anenecuilco, Morelos

29 de abril de 2019



A propósito de la visita a Anenecuilco en busca de Lucino Luna, pude acordar una reunión y entrevista próxima con el que era en aquel entonces el director del Museo. Historiador y conocedor de la historia mesoamericana y originaria de la región, la conversación con Enrique giró más en torno a la ubicación estratégica de la región de las Amilpas (antes y después de la invasión española). A su vez pudo relatarnos en términos las particularidades de la cultura de la cual fue originario Zapata y sus compañeros. También en términos personales nos compartió su visión como habitante del pueblo y de sus tradiciones.

JM: Enrique, cuéntanos dónde estamos.

EA: Este es un lugar importante porque aquí es donde nació Emiliano Zapata junto a 9 hermanos, de los cuales sólo le sobrevivió Eufemio, María de Jesús y María de la Luz. Este lugar pasó a manos del Estado aproximadamente en los años 50. El primer custodio fue un revolucionario, don Gregorio Castillo, que venía todos los días con fervor a cuidar este lugar. En 1991 se hace propiamente museo

y se pinta el museo, por el maestro Rodriguez Navarro. También se protege la casa. Si bien tenía un muro, le generaba un microclima porque el adobe entre más ventilación tenga es mejor. En el 2006 se volvió a reestructurar y se hizo la parte de la galería de ahí abajo donde se tenía una exposición permanente. Entonces el museo consta de 3 partes: el mural, la casa y la sala de exposiciones.

JM: ¿Cuál es la referencia histórica y la particularidad de un pueblo como Anenecuilco?

EA: Estamos en el poblado de Anenecuilco, en el estado de Morelos, donde efectivamente Anenecuilco fue un pueblo prehispánico, donde no es raro que aquí haya nacido el movimiento zapatista. Aquí teníamos una fortaleza militar tepaneca y a través del tiempo Anenecuilco se convierte en un pueblo de indios, en donde persiste y sobrevive porque tiene una serie de tradiciones que van haciendo que los pobladores tengan esta especie de lazo con otros pueblos.

San Miguel Anenecuilco formó parte de los señoríos indígenas. Estaba inserto en una región más amplia, conocida como la región de las Amilpas (Cuautlixco, Cuautla, Anenecuilco, Olin-tepec y Chinameca). Toda esta región era muy fértil, Amilpas significa “tierra de regadíos”. Desde la época prehispánica se tributaba algodón, frijol, maíz, algunas pieles de venado y jaguar, pero lo que es importante es que en toda esta región había fortalezas militares. Aquí teníamos una Tecpaneca y en Chinameca una de Acolhua, chichimeca que era de los texcocanos. Entonces estamos hablando que es una región muy fértil, siempre fue muy codiciada, también la época prehispánica. Y por eso se entiende que haya habido una fortaleza. Estamos hablando que la región de las amilpas es una región estratégica, como un paso, tenemos cerca a lo que era la capital política que es Oaxtepec, que también era el paso a Xochimilco y a Tenochtitlan. Entonces es desde tiempos antiguos un bastión para la codicia de los españoles.

JM: ¿Podrías explicar cómo los españoles cambian mucho de esas lógicas (regional, territorial y de relación con la tierra)?

EA: En la época prehispánica no teníamos “pueblos”, teníamos el Altepetl. Una organización política-territorial donde todos los habitantes tenían acceso a las tierras, los montes y el agua. Pero los españoles

con la legislación colonial cambian en 1603 toda esta estructura y convierten a las amilpas como un “pueblo de indios” con la cuadrícula, la iglesia, y el barrio colonial. Así nombran los españoles: pueblos, villas y reales. Anenecuilco entonces pasó a ser pueblo y desde entonces resistió a los embates de las haciendas y de un real de minas que estaba en Huautla y en San José. Es así como a grandes rasgos la nueva configuración territorial que cambia.

La cuestión es que a partir de la colonia se empieza a formar haciendas azucareras (del Hospital, Cuah. Y después Tenex) en donde empiezan a apropiarse de las tierras del pueblo, viendo a la tierra como un conglomerado. Estamos hablando de un concepto totalmente diferente, donde los pueblos tienen acceso a los montes, tierras y aguas. Con sus recursos y su religiosidad, sociabilidad, etc. Entendamos que los pobladores de Anenecuilco no sólo se referían a la parcela, sino a todo este concepto de tierra que podríamos decir que es como una continuidad del Altepetl prehispánico: el acceso a las aguas (pescas) a los montes (caza, leña) y el acceso a ciertos lugares donde había una especie de ritualidad, sagrado. De eso se entiende que los campesinos un 11 de marzo de 1911 se levantan contra las haciendas, porque les quitan al pueblo todo eso. Entonces se entiende que hay que ver a la tierra como un todo, para los campesinos la tierra es todo. Se entiende por qué un grupo de campesinos comandados por Otilio Montaña, Pablo Torres Burgo, Emiliano Zapata pues van a restituir estas tierras que los hacendados desde la época colonial están usurpándole.

JM: Estamos en lo que fue la casa natal de Emiliano Zapata, ¿podrías comentarnos por qué crees que Zapata destacó y pudo dirigir la revolución?

EA: El general Emiliano Zapata resalta porque en este contexto de la religiosidad popular, y aunque no tengamos un papel que diga que él fue el mayordomo de la iglesia o de la fiesta del pueblo, sabemos que el general era devoto. Sabemos que acá había una cofradía de indios que persistió hasta el siglo XIX que se llamaba Jesús Nazareno. No tenemos el “papelito” que fue mayordomo, pero seguramente el general ya era conocido por estas fiestas y esta religiosidad. Entonces cuando los ancianos que luchaban por esta restitución de las tierras ven a Zapata como uno de los principales líderes que pudieran seguir con esta lucha legal a través de los documentos primordiales, una serie de documentos

que están en el AGN, y que en 1909 se hace responsable y empieza la lucha legal y política para la restitución.

Principalmente fue la tierra el hilo conductor de la lucha zapatista aquí.

A Zapata lo vivimos nosotros todos los días. Este concepto de campo, de tierra, pues nosotros lo escuchamos cuando nos levantamos y escuchamos los pajaritos. La tierra es todo, no es nada más la parcela.

El zapatismo en sí, como movimiento campesino, lo vivimos todos los días. Porque todavía hay estas injusticias sociales. Ahora los pueblos tienen que buscar otras alternativas de subsistencia. Pero al final de cuentas es la tierra la que nos da de comer. Ahora hay una disputa con la termoeléctrica porque puede derivar en una deforestación y que las tierras se sequen. Tanto es ahí la vigencia del zapatismo que hay archivos y especialistas, pero nosotros como morelenses lo vivimos todos los días. Mientras nosotros vayamos al monte a dar una vuelta, ahí lo vemos a Zapata. No son las parcelas o los sembradíos de arroz. Nosotros vamos al campo y estamos viendo la esencia de la tierra y del agua. Entonces Zapata, y en el Plan de Ayala tenía una visión más amplia, pero en un principio sigue siendo este amor por su tierra. Tanto es así que seguimos hablando de él a cien años de su asesinato.

Los pueblos siguen peleando por el agua y por la tierra. A 100 años de su asesinato y a más de 400 de la legislación colonial. Hay una continuidad desde los pueblos que se establecen en la época colonial. Hay un continuo de la lucha donde los principales factores son la tierra y el agua.

3.c. Amadeo Guevara Franco

Originario y vecino de la ciudad de Ayala

Anenecuilco, Morelos

Mayo 2019



Amadeo, cronista de Villa de Ayala es un personaje importante no sólo por su función socio-cultural, sino por su historia familiar. Es hijo de Úrsula Franco (Anenecuilco) y de Amadeo Guevara Merino (Villa de Ayala), y por sobre todo nieto de “Chico” Franco, el principal cuidador de los títulos primordiales y los archivos de Zapata (bajo encomienda de éste último) , motivo por el cual él y miembros de su familia fueron asesinados en 1947 por fuerzas de seguridad del Estado de Morelos.

JM: ¿Puedes contarnos dónde estamos y por qué escogiste ser cronista?

AF: Estamos aquí en la Casa Museo del General Emiliano Zapata Salazar.

Me gusta la historia porque mi abuelo fue Miguel Franco Salzar, primo hermano de Emiliano Zapata. Entonces, mucha familia que nos ha comentado muchos hechos. Tenemos la historia a través de familiares y nos llevó a interesarse y a leer sobre el zapatismo.

JM: Nos puede contar, a partir de su relato cómo era la vida social y política de estos pueblos en los momentos en que se gesta la revolución

AG: Aquí en Anenecuilco la mayoría de la población vivía del campo, un poco del ganado, pero tenían unas limitantes ya que la Hacienda del Hospital (a 6km de aquí) invadió las tierras de Anenecuilco quitándoles a los campesinos parte de sus tierras, limitándose al pastoreo de ganado sólo en el monte. Entonces de ahí derivan las inconformidades de la gente de Anenecuilco. De ahí la historia de que Gabriel Zapata se quejaba y que Emiliano niño lo encontró llorando y prometió luchar para devolverles las tierras.

En Anenecuilco había un consejo de ancianos, que tenía los documentos del Anenecuilco prehispánico, en el que decía que eran dueños de todas esas tierras. De las cuales habían perdido por las haciendas. Esto hizo que Emiliano joven viera la situación, y a partir de la decisión del Consejo de Ancianos de que los representara a gente joven, se eligió por votación a Emiliano Zapata como calpuleque, lo que hoy conocemos como representante del ejido. Entonces esa es la parte en la que la lucha por la tierra coincide en esos años (1909-1910) con la lucha “por el poder” de Francisco I. Madero contra Porfirio Díaz. En estas tierras, sobre todo en Villa de Ayala, Madero tenía seguidores. Sobre todo a través del profesor Pablo Torres Burgos, que era el designado. Esas eran las dos luchas: por el poder y por la tierra.

Hay un levantamiento armado el 11 de marzo de 1911 donde el general en jefe era Torres Burgos. Los alzados salen de acá al grito de “Arriba el pueblo, abajo las haciendas” y se dirigen hacia el sur. Primero toman Tlaquiltenango y Jojutla. Por como venían las cosas Torres Burgos se retira y es asesinado junto con dos de sus hijos y su asistente. Ahí muere Torres Burgos y la revolución necesitaba un jefe. Sometieron a votación entre varios y fue electo Emiliano Zapata Salazar como General en Jefe del levantamiento armado de la Revolución. Pero la idea de Emiliano era luchar por sus tierras. Esa fue la lucha por las tierras. Empezaron a tomar diferentes lugares, entre ellas la Ciudad de Cuautla, en mayo de 1911, donde derrotan al Ejército más importante del país. Este regimiento llamado el Quinto de Oro que era como las fuerzas especiales de la actualidad. Eso fue en la primera semana de mayo y ya

en la tercera semana de mayo Porfirio Díaz renuncia. Renuncia y sale rumbo a Veracruz para embarcarse a París.

Y bueno, la lucha siguió con Emiliano Zapata y a él le ofrecieron haciendas, casas, ganado, tierras para que desistiera, y él a ningún precio se vendió. Era el incorruptible Emiliano Zapata. Sobrevivió a varios presidentes: Porfirio Díaz, León de la Barra, Huerta y Carranza quien ordenó su ejecución. Lo único que quería Emiliano Zapata era recuperar las tierras, no para él, sino para su pueblo. Y bueno, la lucha creció tanto que fue parte fundamental el Estado de Guerrero, de Puebla...Hubo varios generales dentro del Estado Mayor que eran de esos lugares, junto a Morelos.

Con los que inició fueron familiares y la lucha por la tierra siguió. Nunca se vendió hacia el gobierno, y esto le costó la vida. Pero gracias a que perdió la vida el gobierno reconsideró y a partir de 1920 como se empezaron a hacer los trámites para entregarles las tierras a los campesinos. Una vez que fue también asesinado Carranza. Entonces la gente de aquí de Anenecuilco recibió su dotación de ejidos a partir de 1922 y después en 1935. Y no tanto sólo Anenecuilco, fueron Ayala, Tenextepango, Coahuixtla. Todo lo que estaba invadido por haciendas, las cuales producían caña de azúcar. Era tan rica esta región, que Morelos era el que producía las 3/4 partes de azúcar a nivel nacional, pero estaba en manos de pocos hacendados. Debido a las leyes que se hicieron: la Ley Lerdo, las de Porfirio Díaz, para que las tierras se quedaran en manos de los dueños de las haciendas. Contra esto luchó Emiliano Zapata y por eso perdió la vida.

JM: ¿Cómo pudiese explicar que la gente de estos pueblos hayan decidido levantarse en armas?

AG: Los pobladores de Anenecuilco y la familia del Gral Emiliano Zapata no tenían ya de qué vivir. Trabajaban para las haciendas. Mucha gente no sabía leer ni escribir. Había que llevar el sustento a la familia y eran peones, que les pagaban, pero les pagaban en especie (frijol, maíz, pero se los apuntaban) a través de las tiendas de raya, como no sabían leer ni escribir ponían una rayita, por eso se les llamó tienda de raya. Y lejos de obtener una ganancia como trabajadores, ya debían mucho. La gente lo que quería era un pedazo de tierra y libertad para sembrarlo. Y es por ello que tomaron esa decisión de unirse al levantamiento armado. Unos se unieron el 11 de marzo y muchos más adelante, protegieron

a sus familias, las mandaron a otros lugares, otros se quedaron. No les importaba ya la vida, puesto que no era vida trabajar para las haciendas. Entonces eso fue lo que los motivó, decir: si luchamos y triunfamos vamos a tener un pedazo de tierra, y si seguimos así vamos a seguir siendo peones toda la vida, y no tan sólo peones, vamos a ser esclavos. Tenían de dos sopas, y la de arroz ya se les había terminado y optaron por ir a la revolución. Con lo que tuvieran: con machetes, con armas que recogían de los enemigos. Era una situación muy precaria, donde no tenía salida la población. Y eso fue lo que los motivó a unirse a la lucha armada, y sobre todo a un gran hombre que no tuvo precio para que lo compraran. Nunca se vendió.

Para el proceso del levantamiento no es llegar y “vamos a levantarnos y nos vamos a la lucha armada”. Debió haber una organización previa, y para esto dos pueblos que nada más los dividía un río, Anenecuilco y Villa de Ayala, ahí se formó el Club Liberal Melchor Ocampo, que posteriormente fue el Club antirreeleccionista. Para esto tenían que hacer reuniones, en algunos parajes en el campo. En Villa de Ayala hay un paraje en un cerro llamado “el aguacate”, porque había un pozo y un árbol de aguacate. Esto les servía porque podían estar mucho tiempo a escondidas del gobierno. Aquí en Anenecuilco hay un lugar que se denominó “el atorón”, una casa de la familia Gutierrez, que era un centro de reunión porque ahí era una tienda, hacían bailes porque la familia Gutierrez la mayoría era integrante de la banda de viento cuando los de Villa de Ayala querían platicar con los de Anenecuilco se dirigían a Emiliano Zapata. Y le decían: Emiliano, queremos platicar con ustedes, toma las medidas necesarias. Y a la vez Emiliano le decía a uno de los integrantes de la familia de Gutierrez, Silvino Gutierrez, mejor conocido como “el loco”. Le decía: “loco, organízate un bailecito ahí en la casa”. Lo disfrazaban como baile. Era para reunirse y no dar a conocer a la gente del gobierno lo que estaban tramando. ¿Por qué “el atorón”? Porque los habitantes de Anenecuilco iban a vender sus productos que cosechaban a la Ciudad de Cuautla (a 5 km). Entonces había que caminar, que montar, que trasladarse en animales la mercancía y se regresaban. Y al regresarse tomaban un descanso en ese lugarcito que era una media agua descubierta con una especie de bancas de piedra. Ahí se quedaban a platicar, a hacer comentarios. Y llegaban un poquito tarde a su casa, y les decían: ¿por qué llegaste tan tarde?, “es que me atoré con los amigos a platicar”. Entonces de ahí derivó el famoso “atorón” porque ahí todo el mundo se quedaba a tomar una cerveza (que ya se vendía), algunos líquidos y algo para

comer. Y de ahí el famoso atorón de la familia Gutiérrez Costilla, ese era el segundo apellido. De esta familia que, les vuelvo a repetir, eran integrantes de esa banda de viento.

4.a. Osbelia Quiroz

Maestra jubilada, referente de las luchas y delegada del CNI

Tepoztlán, Morelos

Julio 2019



Entrevistamos a Osbelia junto a otros miembros del Frente en Defensa de Tepoztlán. El objetivo era pensar en la memoria zapatista a 100 años de su asesinato y teniendo en cuenta la tradición de lucha que el pueblo tepozteco ha librado a lo largo de los últimos 30 años, por lo menos en la historia reciente. Fue una charla más amplia de lo que aquí se transcribe y hubo más voces que por cuestiones de selección y recorte no se exponen a continuación.

Equipo: ¿Qué y cómo recuerdan los pueblos de Morelos a Zapata a 100 años de su asesinato?

OQ: Mis compañeros han dicho cosas muy importantes, y sobre todo verdades. Entonces a mí me toca completar un poquito: hay mucho que decir, en realidad. Sobre todo ahorita que se están recordando los 100 del asesinato de nuestro “gran caudillo mexicano”, y sobre todo morelense. Nosotros luchamos con la bandera de Emiliano Zapata porque los ideales que siempre defendió, son los que a nosotros nos alienta.

Creyeron que con la muerte de Zapata el pueblo iba a quedar estático... pues mentira! Porque eso sirvió para que todos, no nada más los morelenses sino los mexicanos, nos inyectó ánimo, fortaleza, para seguir en la lucha. ¿Cuál era el fin de los revolucionarios? Pues defender el territorio, que estaba en manos de gente extranjera, sobre todo de los hacendados, que todavía existen las haciendas y hasta la fecha la siguen explotando. No me van a dejar mentir quienes conocen la Hacienda que está aquí en Cocoyoc, sigue siendo explotada, ni siquiera los pueblos originarios pueden ir allá a esa lugar... pues para entrar te necesitas identificar y pagar una cantidad para disfrutar de lo que ellos tienen: hoteles, restaurantes... y quiénes las disfrutan? Pues ellos! Quienes tienen dinero. El pueblo no. Por eso seguimos en la lucha. Quizás mañana o pasado esas haciendas, no digo que desaparezcan, pero que las administren los pueblos que son en realidad a los que les corresponde.

Óigame, porque aquella gente rica cuanto más tiene más quiere... ya basta! Pues las luchas para eso son. Para que ellos entiendan que ya se les acabó su tiempo. Nuestra lucha es contra el gobierno porque son "entreguistas", están del lado del neoliberalismo, del capitalismo: eso es lo que está acabando a los pueblos. Y quiénes están llevando las luchas? Los pueblos originarios, porque son los que trabajan la tierra. Nos la quieren arrebatar de las manos, las compañías trasnacionales. Pues ahorita lo estamos viendo aquí en Morelos con la Termo, el caso y el acueducto. Y con las minas. ¿Qué es lo que traen aquí en los pueblos? Traen pobreza definitivamente. Quieren acabar con los pueblos originarios. Nomás los quieren utilizar como sus sirvientes, pagarles lo mínimo y quedarse con el beneficio.

Equipo: ¿Dice que la situación que provocó el alzamiento zapatista hace más de 100 años se repite hoy en día? ¿Cómo?

OQ: Lo estamos viendo, las minas que son explotadas (de oro, de plata, de cobre), el dinero se lo llevan ellos para los países de donde son ellos. Y tenemos el mejor de los ejemplos aquí con la ampliación de la autopista y ahorita está parada, momentáneamente. Actúa el gobierno junto con las compañías de una manera corruptadividen a los pueblos y de ahí un grupito se va con ellos y el otro grupo es el que defiende. Por eso las luchas no han sido muy fuertes porque ella gobierno se respalda... hacen caso de unas cuantas firmas, quienes embaucaron, que les dieron una migajas... Imagínense que en

Tepoztlán por tantas hectáreas solamente les dieron 13 millones para pagar a 43 pesos el metro cuadrado...oigame qué tristeza, qué burla....Entonces, seguimos con los ideales de Zapata, defendiendo la tierra. Y mentira que somos pocos. Él mismo se engaña porque cómo es posible que hayan aprobado nada más un acto superfluo con 30 firmas y los que estamos protestando somos muchísimos en realidad, que no queremos esa autopistaes ilegal, no hubo permiso de ocupación previa. Solamente se arreglaron con unos cuantos ejidatarios y nada más. Estas cosas dan coraje. Y el gobierno sosteniendo esas cosas. Cuando fuimos para allá, porque obtuvimos un amparo, un juez nos dijo: esto es porque en realidad porque quienes quieren esto son los hoteleros y restauranteros. Son ellos los que quieren, pero nosotros, y los jóvenes, vamos a seguir en la lucha porque tenemos que defender lo que hizo Zapata. La defensa de la tierra. Y nosotros no podemos quedarnos callados. Ellos lo hicieron con armas y murieron muchos. Nosotros lo estamos haciendo con armas diferentes, verdad? Que son en realidad: la fuerza y la verdad, la defensa es de otra manera. Ya ni puedo decir que con las leyes en la mano, porque ellos no respetan las leyes.

Les voy a decir algo muy triste, que cuando nosotros queríamos dialogar y la magistrada de la reforma agraria de Cuernavaca nos dijo cínicamente: es cierto, no hay permiso, no hay nada, pero nosotros así trabajamos. Qué cosa más espantosa. Y se saludaron así de mano con el de la SCT. Entonces los pueblos nos vamos a quedar callados? No. Vamos a continuar defendiendo nuestro territorio porque nos lo están arrebatando. Y el gobierno está unido con las compañías transnacionales. Yo quisiera que algunas compañías entiendan y se queden allí en sus países, que dejen a México en paz. El popo está respondiendo porque pasa por allí el gasoducto. Lo están lastimando. Y para ellos no les importa. Si la gente muere, que muera, y no. Como quiera y como sea y con toda la razón, esa es nuestra arma, se va a seguir defendiendo. Unos quizás nos vayamos, por nuestras edades, pero los jóvenes yo veo que sí están respondiendo. Ahorita justamente se están comprobando ciertas cosas. El ejido está participando porque ya se dieron cuenta de toda la tranza que hicieron aquellos ejidatarios corruptos, nuestros mismos paisanos. Sí me he dado cuenta que los Universitarios como ya tienen sus estudios, jóvenes preparados, están participando en la lucha. Eso a mí me llena de mucho entusiasmo, me da alegría y siento que pues sí nos va a costar mucho trabajo, pero pronto veremos el cambio. Y esas compañías fuera y fuera. Pues nos vamos a tener que unir para sacar con lo que está acabando con nuestra madre tierra. Así que como Zapata, la lucha sigue.

Y así va a seguir, ¿cuántos años van a tardar? No lo sé. Pero será hasta que veamos coronados nuestros derechos, sobre todo la de los campesinos y la gente que ha despertado su conciencia.

Equipo: Ustedes vienen de familias zapatistas, no? Nos pueden contar un poco sobre eso?

OQ: Aquí (mostrando la portada de un periódico local “El repique”) vienen los nombres, pero son todos tepoztecos. Aquí también hay personas de Santa Catarina. Y yo creo que todos tenemos que seguir contando a nuestros hijos, nietos sobre la historia real de Zapata porque pues es la que nos sirve de estandarte para seguir en la lucha porque esto no va a terminar así fácilmente. A sus cien años de su asesinato las tiendas de raya siguen...disfrazas. Ahora con otros nombres, pero por ejemplo están todas las megatiendas en donde puedes ir a sacar las cosas y cuando tengas tu dinero ve y paga. Ahora son tarjetas las que te dan, antes eran listas en donde te anotabas lo que pedías y luego te pedían que vayas a trabajar para cubrirlo. Ahora las personas van con gusto, yo no eh, pero sí he observado que van sacan y después cobran, y “ya me quedé sin dinero porque fui a pagar”. Y vuelven a endeudarse. Eso también tenemos que hacer conciencia, sobre todo con los jovencitos. Nosotros estamos en una lucha también. Que lo sepan nuestros compañeros tepoztecos que no queremos megatiendas porque se van a acabar nuestras tienditas de nuestros paisanos. Como está pasando con los hoteles y los restaurantes. Que hagamos conciencia, que despertemos. No son de los tepoztecos. Pero las personas que tienen estos negocios son de afuera, inclusive hasta gente del gobierno, que son los que están aquí haciendo negocio. A Tepoztlán no lo quieren más que para explotarlo por sus bellezas. Y nuestra gente, sirviendo ahí como siempre: de meseros, de limpia platos, sanitarios y por no decirles otros nombres...entonces, yo creo que debemos seguir abriendo nuestra conciencia para que mañana o pasado ya se cambie esta forma de vida porque tenemos derecho a vivir una vida sana como seres humanos que somos. La lucha nunca se va terminar siempre vamos a estar en pie de lucha. Eso que quede claro para los que vienen. Los pueblos están unidos. Ya me di cuenta, eso es lo más importante.

Así que el gobierno que no esté confiado, que crea que ya nos durmieron. No. Desde nuestros lugares, desde sus lugares, desde sus hogares la gente está trabajando, y mandamos, cuando menos, buenas vibras para que rescatemos a nuestros municipios, a nuestros estados y a nuestra patria que es México.

No crean que le vamos a dejar fácilmente que ellos sigan haciendo de las suyas, no. Creíamos que con este cambio, de López Obrador, las cosas iban a mejorar. En parte sí, pero sobre todo en el aspecto de cuidar al territorio no se está viendo nada favorable. Sobre todo estamos viendo mentiras totalmente así palpables. Que cuando en su campaña dijo que iba a defender a los pueblos originarios y ahora estamos viendo todo lo contrario. Yo sí en realidad veo que la gente se está uniendo y pues mañana o pasado ellos van a tener que retirarse, irse totalmente. Ojalá haya pronto un cambio de gobierno. Que entren personas honestas que luchen por defender al territorio mexicano.

Roberto Quiroz: Este periódico, “el repique”, está a cargo de un grupo de cronistas del pueblo, y este número está dedicado a rescatar los nombres de algunos de los zapatistas, de los principales tepoztecos que participaron en la revolución. Sin embargo, creo que varios de nosotros tuvimos la fortuna de que alguno de nuestros antepasados fueran zapatistas. A lo mejor no con un cargo, como los de la fotografía que fueron generales, coroneles, capitanes. Pero en todas las familias tepoztecas hubo alguien que nos antecedió y estuvo con Zapata. En mi caso fue el tío de mi abuelo: Juan Quiroz Demesa, que él fue también zapatista, mensajero y era un adolescente, pero participó al lado del General Zapata. En la casa del tío Juan nos platicaba que ahí fue una especie de cuartel, ahí dormían las tropas zapatistas. Y cuando mis padres hicieron unos arreglos, cambiando el techo encontramos muchos cartuchos percutidos de las carabinas 3030. El tío Juan tenía sus carabinas, sus carrilleras, fue una de las figuras principales que inculcó sin decírnoslo directamente, pero a través de sus pláticas y anécdotas nos pudo transmitir sus experiencias. Algunas muy crudas como de las violaciones, del acoso, que de alguna manera nos marca. O que en esta calle de Allende y Albino Ortega era donde colgaban a la gente del pueblo. Cuando llegó Carranza fue uno de los momentos más violentos y ahí colgaban a los que se identificaban con Zapata. Y es la calle donde vivo. Y todo eso nos va marcando, dejando algo, y fue lo que fuimos aprendiendo a través de nuestros antepasados. Que nos lo pudieran inculcar, no como un libro, sino como una experiencia de vida. Entonces creo que a través de todo eso es de donde viene nuestra simpatía por la figura de Zapata y por nuestros antepasados y nuestro reconocimiento.

OQ: Yo también soy familiar de Quintín González. Inclusive la casa donde viven mis familiares era de él, aquí en el centro de Tepoztlán. Pues todos llevamos en realidad esa sangre y eso se va transmitiendo. Vamos transmitiendo todo y nunca se acaba. Y además nosotros que tenemos conciencia y nos damos

cuenta de las injusticias por las que estamos pasando. Y el gobierno trata de dividirnos y nosotros tratamos de unirnos. Y esto a la mejor nunca se termina, pero vamos a seguir adelante

4.b. Marco Antonio Tafolla Soriano
Centro Cultural Yankuikamatilistli
Comunidad Indígena de Xoxocotla, Morelos
3 de agosto de 2022



Marco Tafolla en el acto popular por el Centenario del asesinato de Zapata. Alpuyecá, Morelos, 9 de abril de 2019. Foto: Elir Negri Lavín

La entrevista con Marco debió ser en formato virtual por diversas cuestiones, sin embargo he tenido la suerte de conocer en Xoxocotla su Centro Cultural y también de compartir con él el trabajo con niños en comunidades. La entrevista entonces, giró en torno a estos dos temas: la cultura y la memoria zapatista. Ha sido reveladora su definición de cultura y su explicación integral sobre la vinculación entre vida cotidiana, memoria, territorio y lucha.

JM: ¿Podrías presentarte y contarnos del espacio en el que trabajás?

MT: Yo me llamo Marco Antonio Tafolla Soriano. Nací aquí en Xoxocotla, Morelos, que es un pueblo que está en la región suriana. Colindamos con el Lago de Tequesquitengo del cual también formamos

parte. Yo soy músico, trovador, me considero corridista, toco el bajo quinto. Y además compongo con la guitarra y todo es parte del trabajo que yo desarrollo de manera particular dentro de las artes. Por otro lado, pues también soy promotor cultural y educador popular. Trabajo en mi comunidad en un espacio que fuimos construyendo y que tiene un antecedente en los años 90s, de lo que fue Sentlalistli In Tlakeualistli Tonemillis “Xoxokoltekayotl”, traducido al español es el Centro de Promoción Cultural "El Jugo de la Ciruela". Es la forma como en aquel tiempo definimos la cultura o la palabra cultura hablando de Xoxokoltekayotl que es la esencia de la ciruela y esto le dio un sentido de pertenencia e identidad. Xoxocotla es un lugar donde hay mucha ciruela, o árboles de ciruelos agrios, y entonces nos definimos como la esencia o el jugo de este lugar, donde sembraron nuestro ombligo y es a partir de ahí que nacemos y echamos raíces por eso también la gente se considera que somos “ciruelos” los nacidos acá. Nuestra cultura es eso, es nuestro jugo. Esa es la manera de cómo en aquellos años nosotros definimos la cultura. Porque no hay una traducción del español al náhuatl, o no hay una palabra en náhuatl que defina cultura desde esta óptica española. Pues bueno, el centro cultural tuvo esa etapa hasta el 2003. Logramos sostener actividades, fueron 10 años consecutivos de cursos de náhuatl, de filosofía y de historia, de conocimiento del territorio -lo que ahora son cartografías-. En aquel tiempo hacíamos recorridos para los niños y niñas vayan conociendo los espacios, las cuevas, los nombres de los cerros, los campos y era parte de ese trabajo, como una manera de hablar del territorio, de ser el territorio, de habitarlo, de construirlo y de mantener esa relación. Hasta que en el 2003 tuvimos la desgracia de ser parte de las víctimas de la era Montiel, del gobierno de Estrada Cajigal. Fueron violaciones a los derechos humanos las que sufrimos, y ante esta situación tan fuerte tuvimos que cerrar el Centro Cultural. Y el proyecto entró en una pausa, entre el 2003 y el 2006. A finales del 2006 comenzamos a regresar, aunque no fuimos los mismos. Yo era el joven, el niño de ese primer grupo, que eran maestros rurales, gente grande, y cuando regreso y empezamos a recuperar el espacio, primero otra vez a reconstruir la idea del Centro Cultural, a rescatar lo que teníamos. En esta segunda etapa veníamos más como músicos, bailadores, junto con Alma que es mi compañera, empezamos a construir el actual Centro Cultural Yankuikamatilistli, que es una forma, una metáfora para definir la música indígena contemporánea. Y a partir de ahí fue regresar y empezar a recuperar el proyecto comunitario, que retoma la propuesta de educación indígena que habíamos desarrollado anteriormente. Ahorita el Centro Cultural es un espacio que trabajo con la comunidad e integra de manera intergeneracional los diálogos, los saberes, los conocimientos y promoviendo el tema la cultura,

desde la idea de lo que le da sentido a nuestra forma de ser, y entonces comenzamos a promover en la comunidad toda esta serie de valores que hace que la gente retome o valores que es lo que le da sentido a nuestra forma de ser, nuestra identidad, nuestra forma de vida. Pues Xoxocotla es una comunidad - y hay vestigios que el INAH ubica vestigios arqueológicos del 800 ac en los cuales se identifica que Xoxocotla nace por esa época, aunque hay debates sobre el origen- que ha mantenido a través de la lucha constante por la defensa de su territorio: primero, contra los de Azcapotzalco, después contra la Triple Alianza, luego contra los mexicas, después contra los españoles...y así a lo largo del tiempo defenderse frente al período de las congregaciones, de reordenamiento territorial. Y en tiempos de la independencia también fue defender el territorio, el espacio. Durante la revolución fuimos base de las comunidades zapatistas. Fuimos arrasados en las expediciones punitivas. Se recuperó el territorio, se refunda después de la revolución y a lo largo de ese siglo fue estar generando todo lo necesario para lograr que una vez más la comunidad se pueda integrar. Y hasta este momento para pelear por el agua tuvimos que frenar a Lázaro Cárdenas donde entablan una relación interesante, a través de la cual se dotó de aguas, se fundaron escuelas rurales y ha sido mantener todo esto. Se luchó contra el aeropuerto, se defendieron las tierras del agua de Tequesquitengo, los manantiales. Prácticamente pareciera que estamos en el Huixtlán del Sur, el paraíso donde hay tierras fértiles, donde hay agua, microclimas, donde todo puede dar. Muy codiciado. Pues esa fue la historia de nosotros. Aún en este momento, en el proceso de Municipalización -índigena- y ante los nuevos derechos que se lograron conseguir, logramos expulsar a los partidos. Entonces la lucha tiene que ver en cómo reconstruir el sistema normativo interno y la organización de la comunidad para poder hacer que las asambleas tomen las decisiones y entonces el ejercicio de autodeterminación y autonomía pueda llevarse a cabo, en un plano todavía legal aunque no tan social. Ese es el reto y la construcción y sigue siendo esta lucha por defender la identidad cultural.

JM: Cuando hablas de territorio suriano, entiendo que estás defendiendo una identidad cultural también, no?

MT: Claro, porque no se habla de territorio sureño. Más bien aquí es una deformación, pero que la gente empezó a tomar como un rasgo de identidad. Son los pueblos surianos, estos pueblos que prácticamente van desde el sur del DF hasta Chilpancingo, y hasta el estado de Puebla. Son los pueblos

que se relacionan a través de las peregrinaciones, que no nacen de la colonia, sino antes de la invasión. Esto ha pervivido y es lo que en los tiempos antes de la revolución la gente se decía a sí mismo “soy suriano”. No sé ni siquiera si existe esa palabra en el diccionario.

JM: Ahora metiéndonos más en el tema particular del pasado revolucionario, y me refiero sobre todo al alzamiento zapatista de principios del siglo xx, quería saber si ustedes en el Centro Cultural trabajan este tema en particular, si lo tratan en alguna fecha en específico, si lo llaman como “Revolución Mexicana” o si le dan otro tipo de nombre.

MT: El tema del zapatismo más bien no es un tema que trabajamos puntualmente, sino más bien lo vivimos todos los días. Yo crecí escuchando el amor a la tierra y así me lo enseñaron, de chico te impulsaban a que tengas tu maicillo y que lo veas crecer porque le hablas y lo cuidas. Y hay una cosa bien interesante porque desde los 7 años que voy al campo y nunca lo sentí como “uy, voy a ir al campo qué desgracia”, no, era bonito, porque te motivaban, era una ilusión. Cuando te enseñaban a ir detrás de la yunta y mover con el pie, hay algo bien interesante porque cuando llegas hay unos surcos, que le llaman “tornejales” que son surcos chiquitos, y nos decían “esos son los surcos de los niños. Cuando aprendas este pasarás al de los niños más grandes y así”. Entonces había una formación, una ilusión. Y así vas queriendo lograr otras cosas sabiendo que es parte de tu trabajo por los otros, por la comunidad. Ese es el pensamiento, la cultura, lo que expresan los pueblos surianos cuando deciden pelear por las tierras y forman el movimiento zapatista. Para mí no fue una revolución agraria, sino una revolución profunda, desde lo cultural. Sí quisiera decir acá que para mí la cultura no es la danza, la música, sino los paradigmas, los valores profundos. Entonces pensar que tengo que sembrar el ombligo de mi hijo o sentirme sembrado, es sentirme parte de esto. Nosotros proponemos desde ahí el diálogo con el territorio porque pensamos que es la forma más honesta de hablar de la defensa del territorio. Llegar a ese punto ayuda a que la gente se sienta parte de este territorio, a hacer memoria y conservarla. Y claro, hablamos de la revolución, pero no de 1910 ni del 20 de noviembre -mucho menos esa fecha-, para nosotros nace en el segundo viernes de cuaresma, en la feria de Cuautla, como lo narran los corridos de Marciano Silva y de otros, que son los que nos narran la historia. Esa memoria que nos cuenta de don “moi”? Que se sentaba al lado de la Iglesia y empezaba a tocar el bajo quinto y la gente llegaba a escuchar los corridos, las historias. Por eso cantamos corridos. Algo que nos gusta del corrido suriano

es que tiene una gama amplia de posibilidades y que se forma de diferentes géneros musicales. Entonces esa apertura nos permitió ir poco a poquito descubriendo algo nuevo. De esa manera es que hablamos de la revolución, de estos valores que hicieron que la gente se uniera, y tratamos de recuperar la historia de los viejos zapatistas de Xoxocotla. Pero además no solamente los combatientes, los viejos zapatistas es la comunidad que decidió sumarse a la revolución.

JM: Y con respecto a la reacción de los jóvenes: hay alguna asociación de ese pasado con algún proceso de resistencia de la comunidad más actual? Lo ven lejano, lo asocian a las luchas de los 90s?

MT: Por ejemplo cuando fue la lucha del 2008 mayoría de los testimonios que recogimos fueron de jóvenes que se enfrentaron contra los granaderos y no salió ni Zapata ni el EZLN ni el Che ni la APPO ni nada, solamente preguntábamos “¿Por qué lo hicieron?” Y decían “porque se metieron con mi pueblo”. Hay ahí un sentimiento que es primero de todo, y claro también se llega a notar la figura de Zapata que está ahí presente, pero no es la primera bandera. No sé si es porque hubo un momento de quiebre de la Comunidad de Xoxocotla con el EZLN en La Otra Campaña... no sé si habría sido por eso. Se hace un quiebre porque hay aquí se estaba conformando un grupo de 13/14 comunidades e iban a formar el Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra. Entonces al parecer con esta serie de acercamientos de jóvenes del PS y todos esos grupos que empezaron a llegar y trataron de vincularse con la comunidad, yo estuve en una de esas asambleas en las que vi un parteaguas, los jóvenes comenzaron a establecer un diálogo (eran chavos que venían de otro lugar) y resulta que al platicar con la gente, trataron de explicar cómo venía la campaña y empezaron a criticar a López Obrador. Todavía recuerdo que hubo gente grande que les dijo “oigan chavos no se metan en ese tema porque caña somos Obradoristas”. Creo que en ese momento la ignorancia de esos chavos de la historia del pueblo: de por ejemplo el vínculo de Xoxocotla con Lázaro Cárdenas a partir del freno que se le puso con respecto a la lucha por el agua. Y a pesar de esta pelea Cárdenas mantuvo relación con el pueblo, hay testimonios de varias veces en las cuales Cárdenas visitó la comunidad, y su hijo Cuauthemoc Cárdenas venía de niño y mi madre nos platica que ellos jugaban de niños con él y entonces hay una relación muy cercana con el General. En el 88 es la elección, la gente se vuelca a apoyar a Cuauthemoc Cárdenas tras el fraude, y en el 89, el 22 de enero, hay una masacre en la comunidad a partir de un proceso electoral local y viene Cuauthémoc Cárdenas a apoyar a la comunidad. Entonces acá se siente un acercamiento

impresionante y por asociación también la sienten con López Obrador, aunque no sea por una cuestión partidistas. Entonces eso es lo que los chavos ignoraban y cometieron el error de retar a la gente y echar a toda la gente de partidos y la gente se salió de La Otra Campaña. Imagínate el descontento de la gente que hasta fueron a un acto de ellos con una manta que decía “Con o sin el EZLN Xoxocotla sigue en la lucha”. Por eso no hay un vínculo tan cercano con el EZLN. La gente se considera zapatista no por los de Chiapas sino porque “se es zapatista de por sí” No quiero dejar pasar que cuando fue el problema de los desplazados aquí la gente envió mucha comida y recursos a Chiapas, y acá también la gente recibió mucho agradecimiento por el apoyo. ¿Qué pasa ahora con los jóvenes? Creo que hay una parte de la población que se ha vuelto cada vez más analfabeta de la historia local. En el 2007 fue la lucha de los presos y yo pensé que no iba a haber movimientos grandes en Xoxocotla. Porque veía que los viejos activistas de la comunidad estaban muriendo, pero no había un espacio que la comunidad estaba construyendo para ese activismo. Cuando se da lo del 2008, que fue mucho más grande que lo anterior, nos sorprendió gratamente escuchar a los jóvenes que aunque no hablaron de Zapata, pero sí dijeron: se metieron con el pueblo y eso no está bien. Una defensa del territorio por una identidad que hace falta decir, pero más o menos así está la situación en la comunidad.

JM: Para ir cerrando: por un lado, qué legado del zapatismo manifiesta la lucha por la autonomía, y por el otro, qué legado manifiesta la lucha por un proyecto político general?

MT: Sí, tienen que ver ambas cosas. Quizás cuando nosotros éramos pequeños y con esto que contaba al comienzo del papel de la educación rural y los maestros rurales, mucho de la memoria de la lucha de los viejos zapatistas estaba ahí más presente. Ahora los jóvenes que más luchan por su comunidad y defienden los usos y costumbres son los que más evocan a Zapata, aunque son los que menos saben de la historia nacional. También se encuentra o coincide con esta parte del jaramillismo que abona a esta construcción de la defensa del territorio. A lo largo de las generaciones van apareciendo estas manifestaciones. Sin embargo, en qué otros aspectos se manifiesta? Por ejemplo, en la teología de la liberación cuando se empiezan a formar las Comunidades Eclesiales de Base y se vuelven un espacio en que la comunidad puede ejercer también esa posibilidad de construir desde lo comunitario, que tiene que ver con la cuestión colectiva y de principios culturales. Es en este período de formación, de los 80s y 90s, que nos organizamos también para vincularnos con otros pueblos, como los desplazados de

Guerrero, ese tipo de solidaridad. O también las veces en que la comunidad se organizaba para mandar alimento al movimiento obrero de la Alianza. Hay acciones de solidaridad muy importantes que nacen de esta serie de principios. Como cuando se apoyó a la gente de Alpuyeca con el cierre del basurero a cielo abierto y se ha recibido de afuera ayuda de las comunidades. Cuando me encuentro yo tocando por Tepoztlán me encuentro a Flores me platicó de varias veces que vino a apoyar el movimiento que estaba en contra del Aeropuerto de Xoxocotla y yo me sorprendía de que vinieran hasta acá (ahora es mucho más fácil llegar). “Sí, nos íbamos por Jiutepec” y entonces te das cuenta de esta relación que es de los pueblos, de las comunidades que viene de esta identidad cultural que abona el movimiento zapatista. Creo que es importante poder entender la revolución como algo más allá de la tierra, como esa expresión que alguna vez escuché como Tlonantlali, que es más que la tierra misma, tiene que ver con la cultura, con lo espiritual, con la unidad.

4.c. Uriel Nava y María Félix

Habitantes de Tlaltizapán. Maestros de escuela. Parte de la Asociación Tlaltizapanense

Tlaltizapán, Morelos

11 Febrero 2019

La primera vez que llegué a Tlaltizapán fui -junto a otros compañeros- directamente a la casa de Uriel Nava quien nos recibió con comida y con la presencia de diversos personajes del pueblo que estaban interesados en conocer qué investigaba y qué queríamos documentar. Fue una charla muy extensa -que no transcribo en su totalidad- pero que ayudó a generar una buena introducción y contexto sobre lo que vería en los próximos meses. A su vez, gran parte de lo comentado ese día debió ser revisitado en diversos momentos para comprender la complejidad de lo que estaban mencionando.

Casa de la familia Nava

Equipo: Bueno, vamos a comenzar con la grabación de la entrevista. Pueden presentar dónde estamos y por qué es importante para la memoria zapatista?

Uriel Nava: A mí me gustaría comenzar con una frase que se ha hecho muy conocida ya: “en Anenecuilco nació, en Chinameca por el destino allí murió, pero Tlaltizapán fue el lugar que él escogió para luchar”. Quizás nos escuchamos muy subjetivos, y a veces la historia no debe ser así, pero nos gana el corazón y en Tlaltizapán estamos muy orgullosos de que el general Emiliano Zapata haya elegido Tlaltizapán para instalar su Cuartel General Principal. Y digo “principal” porque es por todos sabido que tuvieron diversos cuarteles aunque no de manera oficial porque no hay un decreto oficial, fue el principal de todos los cuarteles. Lo que a mí me gusta mucho destacar es una parte más humana del General Zapata que es cuando él estuvo desde acá dirigiendo. Zapata como hombre, como ser humano, porque cuando nosotros nos adentramos a estudiar a Emiliano Zapata nos vamos a encontrar con un Zapata totalmente desconocido por la historia oficial. Un Emiliano Zapata totalmente ordinario, con sus errores y virtudes, como cualquier ser humano, pero sobre todo como una persona cuyos actos lo ubican como un verdadero personaje de la revolución.

Un Emiliano Zapata haciendo bailes en el cuartel, bailando muchas horas, bailando danzas españolas, comiendo, durmiendo en un petate. Muy de pueblo. Todas esas series de anécdotas que se vienen conservando de generación en generación. Porque todos aquí tenemos abuelos, tatarabuelos que estuvieron con él en la revolución.

Y con todo eso sabemos del amor que Zapata tenía por este pueblo, tanto que lo eligió para morir. Aunque no se haya cumplido su voluntad, los tlaltizapanenses lo sentimos acá.

JM: ¿Cómo funcionaba el Cuartel y por qué dices que fue “el principal”?

UN: En el cuartel general de Tlaltizapán se llevaron a cabo las acciones políticas, militares y sociales más relevantes del movimiento zapatista: los manifiestos más famosos a la nación, las leyes agrarias, la ley orgánica municipal, los principales fusilamientos. Los acontecimientos más notables de la revolución zapatista sucedieron acá. Y eso le costó muy caro al pueblo de Tlaltizapán: fuimos el pueblo más atacado por los huertistas y los carrancistas. Aquí nos hicieron muchos genocidios. Con gente pacífica, que no estaba armada: ancianos, mujeres, niños. Nos hicieron una masacre tremenda. Una fue el 12 de junio, otra fue el 13 de agosto y otra en el mes de septiembre de 1916. El año de 1916 fue un año funesto no sólo para Tlaltizapán, sino para todo el estado de Morelos, pero acá lo sufrimos porque entraban a las casas, sacaban a la gente y los mataban enfrente de los niños. Todo porque tachaban al pueblo de Tlaltizapán como zapatista y entonces creían que todo el pueblo le daba protección a Zapata. Y eso nos marcó para siempre y es lamentable que en libros oficiales no aparezcan esos hechos, que sí están documentados y en los archivos, y que por eso mismo proyectos como estos que ustedes están realizando nos interesan tanto.

JM: Y además de la cabecera, qué otros pueblos participaron de la revolución?

UN: Tlaltizapán tiene otras localidades muy importantes también para la revolución. Por ejemplo el de San Pablo Hidalgo, muy cerca de Chinameca, donde ahí surgieron muchos líderes zapatistas que desde sus inicios se levantaron en armas. Y allí se dio un hecho muy importante, un 20 de marzo de 1911 donde ahí de manera ya más seria se levantaron en armas de manera más seria: Gabriel Tepepa

llegó ahí con su gente, el de Puebla Francisco Mendoza Palma, Bonifacio García llegó con más gente. Por muchas causas llegaron ahí.

Ajuchitlán también, municipio de Tlaquiltenango, pero es el mismo rumbo que San Pablo, y ahí se transcribió a máquina el Plan de Ayala. Todos saben que el Plan de Ayala se firmó en Ayoxuxtla, Puebla, pero de ahí se movieron a ese lugar porque ahí Zapata tenía un compadre, el famoso José Quintero Pliego, el “Cuaxtle” le llamaban. Y ahí en Ajuchitlán lograron traer al cura de Huautla y con su máquina de escribir hicieron todas las copias para mandarla a los principales periódicos de la nación. Y ahí la gente lo tiene con mucho orgullo. Todavía se conserva la casa donde se transcribió y donde llegaron a firmar otros generales que no habían logrado llegar antes a Puebla. Huautla mismo es otro lugar muy importante porque fue un refugio por la misma sierra. Porque recuerden que los carrancistas vinieron con todo a exterminar a los zapatistas en el año de 1916 y Huautla sirvió. Y otro hecho muy importante que se llevó ahí fue la elección del sucesor de Zapata luego de su asesinato, que salió electo Gildardo Magaña, fue ahí en Tlalchichilpan, un paraje de la sierra.

Aquí adelantito en Huatecalco, colgaron de un cazahuate al profesor Otilio Montaña. Fue un gran lugar donde se llevaron a cabo muchas hazañas de los zapatistas. El mismo pueblo de Ticumán, bastante azotado por los rivales del zapatismo.

Mausoleo de San Miguel

Tlaltizapan de Zapata



Profesora María Félix en el Museo del Cuartel General de Tlaltizapán.

JM: Profesora, cuéntenos dónde estamos y por qué es importante para el zapatismo este lugar.

MF: Nuestra asociación tlaltizapanense de participación ciudadana afortunadamente nos fue posible intervenir para rescatar los restos de José Rodríguez Morales “el rancho” y de Leobardo Suarez Abundes. Del rancho estaban sus restos sobre el jardín y tuvimos que rascar, los recuperamos y los colocamos. Pero el de Leobardo estaba en la base de la puerta principal de la iglesia. Entonces como estaba muy profundo intervino el INAH y con una retroexcavadora se levantó esa parte. Entonces la arqueóloga me llama y me dice: “mire!” Y descubrimos que la base principal del convento no tiene cimientos. Está encima del templo principal de un basamento piramidal, sobre el cual está este convento franciscano que después se hizo dominico. El primer asentamiento que tuvimos en talla corresponde a aquel lugar, precisamente cuando llegaron acá los franciscanos, trataron de fundar sus conventos para acercarse a la comunidad indígena. Todo esto, la explanada, era muy grande. Incluso de aquel lado había otro templo que era el topil. Llegaron acá y le dieron oportunidad los dirigentes de este pueblo indígena, de hacer su primer convento, su iglesia. Y de allá cuando fueron trabajando

la doctrina cristiana le dieron la oportunidad de extenderse acá. A eso se debe que respetaron el basamento piramidal.

JM: ¿Y por qué es importante este mausoleo?

UN: Este mausoleo militar lo mandó a construir Emiliano Zapata alrededor de 1914, no hay una fecha exacta. Nos damos una idea porque en el mes de agosto de 1914 perdieron la vida los generales Bonifacio García e Ignacio Maya y ellos dos fueron los primeros en estar debajo de este monumento fúnebre. El propio Emiliano Zapata en vida encabezó el funeral para sepultarlo con honores militares. Ya con el tiempo se fue llevando a cabo la construcción, albañiles del pueblo de Tlaltizapán empiezan a hacer los cimientos, la base, la estructura de la base porque ya después llegaron albañiles del estado de Puebla, sobre todo decoradores para terminar todos estos acabados arquitectónicos que tiene simbología militar. Son todos estos elementos que vemos acá: coronas, como en la antigua Grecia, que se les daba a los grandes guerreros que ganaban alguna batalla; hojas cruzadas que simbolizan “la v” de victoria; y tenemos algunas antorchas, flamas que significa el fin de una lucha. Es muy común en tumbas de militares de alto rango verlas.

JM: ¿Y cuál era la intención inicial de Zapata al mandar a construir el mausoleo?

UN: La idea, su intención, era de que aquí estuviese sepultado él junto a su gente más allegada. Acá hay una discusión muy compleja porque hay diferentes versiones. En el pueblo de Tlaltizapán circulan versiones y cronistas dan sus versiones e historiadores dan sus versiones. Hay quienes dicen que este mausoleo estaba destinado a Emiliano Zapata y su estado mayor, pero otros dicen: “cómo crees? El estado mayor no va a caber aquí. Son pocos los espacios.” Hay historiadores que dicen que era para Zapata y los firmantes del Plan de Ayala. Pero tampoco cabrían. Entonces, muchas personas del pueblo que sobrevivieron a la revolución y conocieron al General Emiliano Zapata, cuentan que el mausoleo era para los más allegados a él. Ese vínculo más cercano. Y si se dan cuenta en la parte superior era el espacio para él.

Después de ellos dos [refiriéndose a Bonifacio García e Ignacio Maya], el siguiente en ser sepultado acá fue el general Amador Salazar Jimenez, quien falleció el 16 de abril de 1916 en Yautepec. Y el general Emiliano Zapata da la orden de que su cadáver se lo trajera para sepultarlo con honores militares. Y podemos decir que fue el primer revolucionario zapatista que estuvo dentro de los nichos, porque en el caso de Bonifacio y Maya no están dentro de los nichos, sino abajo. Después de Amador, muere Eufemio y muchos historiadores dicen: “¿Por qué Eufemio no fue sepultado aquí también?” Y por ahí digamos sacando conclusiones, pláticas, de alguna manera analizamos que quizás Eufemio Zapata no fue sepultado aquí por el mismo temor que sentía Zapata de que le fueran a hacer a él lo que le hicieron a su primo, Amador, que en el mes de julio de 1916 entran los carrancistas y toman Tlaltizapán, sacan el cadáver de Amador, por órdenes del propio Pablo González, y lo incineran y se burlan. Profanaron la tumba y está muy documentado en un periódico donde se llevan sus pertenencias a la ciudad de México a venderlas. Las expusieron ahí en una de las tiendas de la calle de Plateros (hoy Francisco I Madero). Porque al general Amador lo había sepultado con su sable, sus espuelas, artículos personales de mucha valía. Entonces analizando pues algunos cronistas e historiadores concluyen de que quizá por eso el general Emiliano Zapata no quiso que a su hermano le pase lo mismo.

Ya después del 10 de abril de 1919 en que asesinan a Emiliano Zapata, el siguiente en sepultarse aquí fue Jesús Capistrain, que está en la parte de arriba. Fue originario de aquí del pueblo, un general de división. Él fue un fuerte candidato a ser sucesor de Zapata, por decir así, que compitió con Gildardo Magaña. Ya con los años se han ido ocupando los espacios que habían ido quedando. Ahí tenemos sepultado a Gil Muñoz Zapata, que fue sobrino de Emiliano Zapata; tenemos al general Emilio Marmolejo, uno de los generales muy importantes del zapatismo; tenemos al general José Rodríguez Morales, compadre de Emiliano Zapata; al general Pioquinto Galvez, uno de los firmantes del Plan de Ayala; los hermanos Maya de Iguala, Guerrero. Igual a otros dos personajes muy allegados a Zapata, que no llegaron a ser generales, pero sí muy cercanos: Gregorio Castañeda e Ignacio Castañeda, ambos originarios del poblado de Tlaltizapán.

JM: Empezaron a construirlo en 1914 y cuándo acabaron?

UN: Desde 1915 que quedó terminado...fíjense que casi no hay fuentes primarias del mausoleo, son muy pocas las fuentes primarias que podemos encontrar del mausoleo. Una que yo encontré en el AGN es un documento sobre los albañiles que estaban haciendo los detalles decorativos donde le exigen al general Emiliano Zapata un aumento de sueldo....le explican que ya no les alcanza para un cuarto de frijol, etc. Y esa carta está firmada en enero-febrero de 1915, entonces quiere decir que todavía ahí estaba en construcción. El lugar superior está vacío aún, esperando a Zapata. Y la piedra mármol que se ve ahí fue traída desde Guerrero, a través del general Pedro Saavedra [Brito].

JM: ¿Y la placa que está arriba del mausoleo?

UN: Esa placa que está ahí la vino a inaugurar, a develar, el general Lázaro Cárdenas en el año de 1944, y dice: “Aquí descansan los fieles guerrilleros de Zapata, que regaron con su sangre y con su vida los anhelos de la masa campesina. No lucharon por bastardos intereses ni los guió la vanidad ni el odio. Tierra y libertad fue su bandera que ondeó triunfante ante la nación entera. Paladines de la causa agraria, el pueblo humilde les rinde su homenaje. Tlaltizapán Morelos, 20 de noviembre de 1944.” Ya había dejado de ser presidente de México, pero vino a develar esta importante placa, al igual que la del Cuartel General.

Hay un cronista que ha sido muy renuente a pensar que Zapata quería ser sepultado. Y efectivamente Zapata no dejó nada escrito, pero como decíamos hace un rato, la tradición oral es la que nos ha dado esa información. Sino ¿Por qué la mandó a hacer aquí? Y siempre lo manifestó con sus amigos y la gente de acá, que acá quería ser sepultado porque “quiero estar cerca de papá chuchito”. Que es la imagen religiosa que tenemos acá del padre Jesús, del cual Emiliano Zapata era muy muy devoto, se persignaba con él, participaba en sus procesiones. Y esa es una de las causas de por qué Emiliano Zapata esperaba terminar aquí.

JM: ¿Y cuál era la historia de la imagen?

UN: Vamos a verlo ahí adentro [Nos movemos] Esta es la imagen del padre Jesús. Es una imagen muy antigua. No hay registro de cuando llegó a este convento, y no vamos a inventar fechas, pero sí tiene

mínimo más de 200 años, si no es que más. Y esta imagen en su época, sobre todo en el siglo XIX, tuvo una fama de ser muy milagrosa, muy venerada. Y esto lo podemos conservar porque aquí hay muchos exvotos, lo que la gente acá llama “retablos” que son las famosas placas de metal donde la gente dibujaba un paisaje en el que agradecía el milagro que había sucedido. Desde principios del siglo XIX ya había. Precisamente lo que comentaba la profesora María Félix, los sobrevivientes de la revolución nos han venido heredando todas esas anécdotas de Emiliano Zapata con esta imagen. Cuentan que estaba muy encariñado con esta imagen. Tenía una fe suprema con ella. Hay anécdotas que cuentan que cuando era la fiesta de esta imagen, el tercer martes de cuaresma -que aquí en Tlaltizapán la llaman “la fiesta de los tres martes”-, que el general Emiliano Zapata participaba en esta fiesta regalándole las túnicas bordadas con hilo de oro. Así que imaginémosnos a un Emiliano Zapata hincado ante esta imagen, persignando, orando con él. Y bueno hay otras anécdotas donde los veteranos de la revolución platicaban que cuando fue tomado Tlaltizapán por los carrancistas, desde el mes de julio de 1916, y ocuparon este ex convento de San Miguel Arcángel como su cuartel. Aquí ellos se acuartelaron, hacían sus prácticas de todo. A los zapatistas les dio tiempo de sacar su archivo del cuartel general y sacar lo más valioso de esta iglesia: todos los grandes tesoros antiquísimos y la imagen del padre Jesús. Por eso es que hoy en día podemos ver muchas piezas de demasiada antigüedad. Lo que ya no pudieron sacar libros de bautizos, bodas, ya no tenemos nada de eso. Lo tenemos de 1919 para acá, antes nada porque los carrancistas quemaron archivos. Por eso Tlaltizapán está muy dañado en cuanto a archivos históricos, porque la revolución le hizo muchos destrozos. Y lo mismo pasa con el Ayuntamiento: no hay archivo histórico.

Hay una anécdota también que cuenta que cuando llegaron los carrancistas en julio de 1916 colgaron a la imagen desnuda, justo de este cordón que se usa para persignarse. Y lo dejaron ahí desnudo hasta que lo volvieron a meter. Y hay algunas personas que platicaron que esos mismos soldados que se burlaron de la imagen cayeron muertos al poco tiempo. Hay contradicciones como toda historiografía oral.

Pero lo que todo el mundo platica en Tlaltizapán es la gran devoción que tenía Emiliano Zapata por él, definitivamente.

Profesora María Félix: La gente también basa sus historias producto de sus fantasías, de su amor en vez de la realidad. El hecho de que Zapata cuando iba huyendo y casi lo alcanzan a la salida de la Iglesia, se comenta que iba ya siguiéndolo con armas y balazos, y de pronto vieron que en las bancas del caballo de Zapata sólo se veía una túnica color morado. Que era el padre Jesús quien lo protegía. Y salía de esta calle hacia el río.

JM: Y ahora ¿Cómo se celebra esta imagen? ¿Qué fiesta se celebra?

MF: En Semana Santa sobre todo, en la fiesta de los tres martes, pero al parecer tiene “una lesión” en el pie derecho. Antropología e Historia no creo que permita. Porque en Semana Santa sale el padre Jesús, tiene movimientos en sus articulaciones, de tal manera que le coloquen la cruz que va cargando. Y entonces se puede “lesionar”. El año pasado tuvo que intervenir el INAH porque la gente lo quiere mucho y lo quería sacar para la fiesta, pero ellos intervinieron y dijeron que no. Así que ahora hay que ver qué dice la gente porque la gente es tremenda...unidos...Pero perderíamos mucho si se llegase a lesionar. Son muchas múltiples las anécdotas que cuentan el gran amor del Padre Jesús a Tlaltizapán, y de Zapata a él y a Tlaltizapán. Eran fiestas tan grandes que dicen que las casas de aquí alrededor de la iglesia sólo veían caballos amarrados de la cantidad de gente que venía a ver la imagen. Venían desde muchos lugares: Villa de Ayala, Tenextepango, Moyotepec, de Puebla y siempre aquí convergían esos encuentros religiosos y culturales a la vez.

Fue muy dañada esta iglesia en la revolución y la imagen fue restaurada muchas veces. Por ejemplo hay fotografías después de los años 30, en que estaba muy moreno. Nos explicaban los restauradores que ese es su color original (más claro) y la gente se quejaba y decía: “ay ya pusieron werito a mi Jesús”. Dicen los restauradores que así era su color original.



Mausoleo Iglesia de San Miguel, Tlaltizapán. Foto propia.

4.d. Comisariado Ejidal de Ayoxuxtla

Museo Casa firma de Plan de Ayala

Ayoxuxtla Puebla

9 de julio de 2019

Llegamos a Ayoxuxtla con la intención de conocer cómo era el lugar donde se había firmado el Plan de Ayala. No contaba con contactos de ningún tipo (excepto la recomendación de que pregunte por el responsable del Comisariado Ejidal). Recorrimos el pequeño pueblo y sus puntos principales. Al ver que éramos fueereños varios vecinos se acercaron pidiéndonos que intervengamos en solicitudes que habían hecho al gobierno (para resolver conflictos agrarios, para temas de recursos y amparos, etc). Mientras esperábamos encontrar al comisariado entrevistamos a varios personajes -que no han sido transcritos- que nos compartieron algunos de los recuerdos heredados. En la mayoría de los casos, tal y como nos mencionaba Espejel, había una gran necesidad de hablar y ser escuchados.

Equipo: Vemos que no ha sido reabierto el museo desde el sismo, no?

Comisariado Ejidal: Cuando el sismo del 2017 escarbaron para ver los daños del inmueble. Y los arqueólogos descubrieron aquí abajo que hay restos arqueológicos. El museo tiene 3 niveles de piso. Ahora está todo guardado porque fue muy afectado por el sismo. Había cuadros con las palabras de él, fotografías de Zapata, armas de la revolución, instrumentos de cuando se fueron a la revolución. La choza que está ahí afuera es donde se firmó el Plan de Ayala, y en este lugar se guardan las cosas originales. Ese horcón tiene más de 100 años. También está la silla, la mesa, una silla de piedra donde se sentó el general.

Eq: ¿Y este lugar qué era en el tiempo que se firmó?

CE: Bueno, me parece que era una escuela. Lo usaban como escuela. Ya después decidieron hacerlo museo. Este piso no es el original del inmueble, sino que esa escalera era para abajo.

Eq: ¿Por qué vinieron a firmar el Plan de Ayala aquí?

CE: En Villa de Ayala fue donde primero planearon firmarlo, pero ya no se pudo porque el gobierno venía tras de él. El gobierno no quería que se firmara el reparto de tierras. Por esa razón venían huyendo y parece que llegó acá y les gustó. Si se dan cuenta el pueblo está en la parte honda y alrededor puro cerro. Y entonces las tropas del general, cuentan los señores grandes que ya no viven, que revisaban arriba mientras el general se reunía con todos acá abajo. Y el general eligió este lugar porque era un lugar escondido. Por eso aquí fue donde se dio la firma del Plan de Ayala. Y el primer reparto de tierra se dio en Buenavista de Zapata al lado de esta milpa, cruzando el río. Ahí es donde se dio el primer reparto y luego siguieron hacia el norte y todo el país. Pero allí fue donde inició, un 30 de abril, me parece.

Eq: La gente de aquí era zapatista, no?

CE: Antes todos se dedicaban a la agricultura, aunque la mayoría de la gente no era dueña de sus terrenos. Ya ve que había unos cuantos ricos que se adueñaban de las tierras. Y eso no le gustaba al general. Por eso fue que se levantó en armas, recuperó los terrenos y repartió las tierras. Eso fue lo de la revolución y la firma del Plan de Ayala, y el acuerdo que se estaba haciendo en Villa de Ayala, y aquí se empezó a repartir. Ahora son ejidos, antes eran de propietarios privados, de ricos. Gracias a él muchos gozamos de la tierra que tenemos. Aquí tenemos dos ejidos, bienes comunales y de bienes ejidales. Y se sigue respetando, como el general lo quiso y lo vamos a mantener. Me parece que es el único pueblo que no ha entrado a legalizar sus parcelas. Porque vieron que están con sus leyes de PROCEDE, ahora creo que es FANAL que quieren que legalice o escriture uno sus parcelas para que al rato vengan de nuevo los ricos a robarse sus tierras. Ve que a veces uno no tiene ni para comer y dice: bueno, vendo mi tierra; y luego ellos se aprovechan. Y no, aquí en el pueblo se ha dicho con toda la gente que no le vamos a entrar a eso. Así no nos den apoyo, pero no vamos a escriturar. El gran Emiliano Zapata dio la vida para que nosotros tengamos tierra y ahora vamos a darla nosotros, no. Yo soy parte del comisariado de bienes ejidales acá del pueblo.

Todos tienen su parcelita. No mucho, pero tenemos lugar donde, decía el difunto de mi abuelito, donde tú vas a sembrar y de ahí te vas a sostener. Para eso es el terreno. Eso fue lo que el general Zapata

quiso: para los campesinos, para que sobrevivan, tengo que sembrar, mantener la familia, comer, uno dos o tres animalitos que tenemos. Así cuenta la historia.

4.e. Francisco Gadea

Cuidador de la Casa Museo

Anenecuilco, Morelos

29 de abril 2019



Lucino Luna nos recomendó hablar con el cuidador del Museo, Francisco Gadea. “Él conoce un montón de historias del pueblo” nos dijo. Así fue que llegamos con él, un hombre de pueblo con historias de todo tipo y con una importante conciencia política-popular sobre la memoria zapatista y la defensa del territorio en el presente.

Equipo: Bueno Francisco, nos gustaría que se presente y que nos cuente sobre su relación con el zapatismo.

FG: Yo vengo de Buenavista, Tenextepango. He llegado a trabajar a Villa de Ayala por una mujer. Así fue como terminé trabajando en este histórico museo de Anenecuilco, que es muy hermoso para mí. Primero me llevaron a trabajar al Huajar, un lugar muy hermoso para mí. De allí fuimos a los túneles y a la tienda de raya, que estaba todavía en los galerones, aunque ahora que pasó el sismo me contaron que se cayó. También por parte de Don Lucino conocí los túneles. Pero antes, cuando yo llegué aquí,

me contaron los ancianos que escuchando que mi general Zapata con su papá lo veía llorando. “¿Por qué lloras papá? Porque se nos están poniendo los tiempos muy difíciles, nos están quitando las tierras. No te preocupes, papá, cuando yo sea grande voy a regresarle todo lo que le están quitando. No, hijo, no se va a poder con los poderosos. Pues yo sí, voy a hacer lo posible”.

De niño ya quería entrarle a la bronca. Entonces fue creciendo. Tenían un horno de cal por este costado. Esa cal se la vendían a los hacendados de Coahuixtla. Esos hornos los quemaban con leña, amate, copal. Pero ellos solos sabían en cuántas horas estaba la cal cocida. Pero antes de eso mi general, de niño, seguí a los capataces de la hacienda de Cuau como la hacienda del Hospital. Cuando él fue ya mi general, no se le dificulta nada, porque ya conocía todos los linderos. Cuando él tenía ingenieros cochinos como hoy se los refregaba y les pedía que los vuelvan a rectificar. Cuando se fue a repartir las primera tierras al Huajar se llevó 180 hombres de Villa de Ayala. Y de ahí mismo él mismo salió para San Juan Chinameca. Y ahí se topó a un tal Carriles que lo amenazó.

Así Zapata se traslada para los sauces que tenía una sola entrada, yo allí viví. Ahí lo cuidaban, tenía mensajeros. Había un lugar que le dicen el retaje, y ahí veían por dónde podía meterse el gobierno. Como tenía gente que lo defendía. Pero de antes también Guajardo, lo “amacizó” hablando claro. Ofreciéndole dinero, el caballo, armas, haciéndolo su amigo. Pero era para traicionarlo. Entonces lo cita a las pilas. No pudo hacer nada, ¿por qué? Porque se le presenta su madrina y le dice “Emiliano, ya deja esto! Ya corrió sangre como el agua. Hiciste algo”. Entonces ahí no pudo hacer nada. Vuelve a Tepalcingo y llega su padrino a darle consejos. Entonces, más se enojó. Fingió estar enfermo. Zapata pide que le hagan un té de epazote, pero nomás fue quite, mentira.

Así lo cita en Chinameca y pasa un punto que le dicen “agua de los patos”, hay una laguna ahorita. Sube al tule “ya mismo vete, pelate para el cerro de los calabazos, Tepalcingo”. “Voy a cumplir mi misión”. Y ahí pasa por la piedra de la Virgen, está la Virgen en el Texcal, fue cuando llegó a la piedra encimada. De ahí se entrega, digamos, con su tropa a la hacienda. Guajardo ya tenía todo preparado. Entonces no lo recibe la tropa. En el primer clarinazo, no le hacen nada, en el segundo tampoco, recién en el tercero es que le dan fuego. Pero murió su tropa de él ahí y murió bastante gente adentro de la hacienda.

Así me contaron los viejos porque yo no lo ví. Me lo contaron, que ya me están esperando allá. Y fue triste porque Zapata para mí, lo veneramos, lo veneramos como un santo. ¿Por qué? Porque fue a la lucha con varia gente que murió para ponernos en paz, para darnos tierra y libertad. Y ahora como que ya estamos en lo mismo. Da tristeza que nosotros mismo damos cabida de la Termoeléctrica. Cuando llegaron pidiendo el permiso, no dijeron que se iban a llevar el agua. Querían el permiso para pasar la luz, como corriente. Pero después, que se van a llevar el agua. Y hoy lo que buscan las autoridades es dinero. No buscan un bien para su pueblo. Yo soy de Tenextepango, pero me da tristeza. Porque allá la hacienda nunca la hubieran vendido (creo que se la dieron a un alemán, no estoy seguro, pero está vendida). Me tocó pasar por enmedio y explorarla porque estaba muy hermosa. Y ahora está privado.

Y en el mismo gobierno, a mí también me da tristeza, al fin ya estoy viejo si me ahorcan por 'ay. Que hay personas, creo que se llaman arqueólogos, que vienen a ver dónde hay dinero, pero no nos dejan un peso aquí en la historia de Anenecuilco. Se lo llevan y quién sabe qué le hagan a ese dinero.

Tengo 76 años de vida. Los ríos eran hermosos, estaban ricos de pescado. Y ahora madre ya no. Y nosotros mismos lo estamos matando, lo estamos envenenando. Hasta el ganado, ahora vuelvo a regresarme. El gobierno a veces nos da hasta para que nos callemos la boca. Pero nosotros somos flojos para trabajar. Somos flojos para progresar. A mí no me da vergüenza que me visiten en buena vista, Tenextepango. Porque logré un tejabán y logré otro porque me robaron la mitad de dinero.

Equipo: ¿Qué significa para usted ser zapatista?

FG: Para mí ser zapatista es defender nuestros derechos, nuestras tierras. ¿Por qué? Porque Zapata amó mucho la tierra porque es nuestra madre. Porque si le sembramos maíz nos da, sembramos caña, nos da; sembramos frijol, nos da; sembramos ajonjolí, nos da; jamaica, nos da. Por eso, yo tengo un pedazo de tierra. Por eso defender nuestra tierra, digo yo, es ser zapatista.

Equipo: Sabemos que no fue solamente Zapata el que salió a la revolución, hubo un Ejército del pueblo que combatió y luchó. ¿Sabe usted o le han contado por qué salieron a luchar? ¿Qué buscaban?

FG: No peleó sólo él. De aquí salió y se fue pa Chilpancingo por'ay. Pero él fue jefe de jefes. A él lo trataron de ladrón, pero no fue cierto. Entre la gente del mismo gobierno que no lo quería había de esa gente y todo, contra la gente de Zapata. Pero no era cierto. Da tristeza a veces que hubo personas, aquí Otilio Montaña no supimos dónde quedó. Porque lo secuestraron. Porque, también Zapata, le jugó chueco a Guajardo. Le avanzó 50 almas de la tropa, pero se las mandó a matar en presencia de él. Que se habían rebelado en contra de él. Guajardo los avanzó. Los mandó a matar en un camino para el limón, ahorita está un Tlalicu (árbol) que está alto, como ese mezquite. Entonces cuando bajaron, uno se salvó de los 50. Cuando bajaron a pedir auxilio a los sauces, entonces se peló. Y cuando hicieron la fosa común, aventaron los cuerpos, pero nomás hay 49 almas. Ahí en el Tlalicu, rumbo al limón.

Como dijo usted, no peleó solo. Peleó hombres y mujeres. Porque ya estaba la gente cansada de toda la esclavitud porque se trabajaba y nunca *teníamos* un peso en la bolsa. Puro trabajo, puro trabajo. Tal como las mujeres, como los hombres.

Por eso aquí el Estado de Morelos es muy rico, según me cuentan. Pero aquellos poderosos vinieron engañando a los indios. “Oigan, véndame un buey de tierra”. Pero los engañaban y terminaban llevándose más tierra que las que le pagaban.

Pero desde antes fue rico México, Morelos y todavía es rico. Porque, ¿cuántas minas hay? Y no pueden acabar a México, a la República Mexicana. De veras está riquísimo. Y si dios permite, nunca lo van a acabar. Eso es lo que yo les puedo contar. Me disculpan.

4.f. Teódulo Mendéz Olivar

Museo de la Revolución del Sur, Cuartel General

Tlaltizapán, Morelos

7 de marzo de 2019



Algo similar sucedió con Teódulo que apuntado al lado nuestro durante las distintas entrevistas, se animó a confesarnos que sabía una historia del Museo. Quería contarla. Lo entrevisté y transcribí porque creo que es importante dar cuenta de cómo la memoria del horror (de las invasiones y sus vejaciones) han creado relatos que, aunque parecieran mitológicos o fantásticos, dan cuenta de lo ocurrido en esos años en que el Estado atacó a la población civil.

JM: Bueno, díganos su nombre y desde cuándo trabaja aquí

TM: Trabajo en este cuartel, Museo de la Revolución del Sur, desde 1995. Desde esa fecha han venido aquí diferentes personajes famosos, resonados, como Salinas de Gortari y otros más, quienes dejaron impreso en un libro. Venían y se anotaban en el libro. Es muy interesante todo esto porque como fue un Cuartel del General Zapata muy famoso, han venido muchas personas de diferentes lugares como también han venido visitas, de lo más lejos que recuerdo de Irak.

JM: Usted conoce alguna leyenda que se haya contado sobre este lugar?

TM: Gracias a dios yo nunca he visto nada, pero me han platicado que han visto una niña. Hay una historia que dice que en tiempos de la revolución a su familia la mataron. Entonces ella se escondió y pudo ver la masacre de su familia. Después de ahí ella agarró las armas en la noche y entonces la mataron también. Y es así como ella anda espantando. Muchas visitas y los guardias se espantaban, incluso de día la veían.

JM: ¿Era una niña revolucionaria?

TM: Era una niña revolucionaria. La ven con sus cabellitos agachada y mucha sangre en su pecho.

JM: Aunque sea una leyenda, esa historia debe haber sido común aquí en tiempos de la revolución, no?

TM: Sí, mire. Hay un restaurante en el pueblo que se llama "La Huerta". Bueno, antes estaba abandonado y entonces mi hermana le pidió permiso al dueño y estuvo viviendo allí. Y cerca había un gran mango, que existe todavía, y en ese lugar vieron -una noche de luna llena- una sombra que se estaba meneando así. Y pensó: seguro es una rama que se mueve. Pero vio para arriba y vio un ahorcado. Y salió corriendo y se encerró.

Entonces ya les advirtió a sus hijos que no salieran en la noche porque iban a ver el ahorcado. Eso pasó aquí en Tlaltzapán. Son los ahorcados que mataron los carrancistas. Y aún así también existe un árbol enfrente del cuartel, un palo prieto, que ahí colgaban a los enemigos o a los zapatistas.

Fuentes, referencias bibliográficas y bibliografía general

Archivos y fuentes

Archivo General de la Nación

Archivo de la Palabra – Catálogo Revolución Mexicana – INAH

A 50 años. Lázaro Cárdenas (2020) – INEHRM

Cárdenas, L. (1942). *Apuntes, una selección 1913-1940*. Tomo 1

Colección Archivo Casasola y Mediateca INAH

Colección Clásicos del Zapatismo (2019) – INEHRM

Díaz Soto y Gama, A. (1960) La revolución agraria del sur y Emiliano Zapata

Hemeroteca Nacional de México - BNM

Historia documental del Partido de la Revolución (1986) Tomo 1, 1929-1932, Instituto de Capacitación Política.

Catálogo Histórico de Libros de textos gratuitos escolares – SEP

Magaña, G. (1943) Emiliano Zapata y el agrarismo en México

Metadoc – Instituto José Luis Mora

Revista Chiapas (1995-2004) Ediciones ERA-IIEc/ UNAM

Repositorio Documental, Instituto Federal Electoral

Serie SEP y Simiente (1939) – INEHRM

Zapata después de Zapata, 2020. FCE: INBAL

Internet y periódicos actuales

Revista “Nexos”, año 42, volumen XLI, número 496, abril de 2019.

Revista “Relatos e Historias en México”, año XI, número 128, abril de 2019. Editorial Raíces.

Revista Proceso:

- Edición Especial No. 31, Año 34, noviembre de 2010
- Edición Especial No. 43, Año 37, enero de 2014.
- Edición Especial No. 58, Año 42, Marzo de 2019.

Pineda Gómez, F. Presentación del Libro “La guerra zapatista. 1916-1919” en las instalaciones de Ediciones Era. Transcripción original.

Sin Embargo “Hace 100 años hubo genocidio en México y hoy hay otro; en ambos, EU metió mano, dice Pineda Gómez” Entrevista con Francisco Pineda Gómez, 27/04/2019. Disponible en:

<https://www.sinembargo.mx/27-04-2019/3570774>

La Jornada:

- “La historia oficial de la Revolución oculta datos; es un dispositivo de dominación”, Entrevista con Francisco Pineda Gómez, 31/05/2019. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2019/05/31/cultura/a03n1cul>
- “Discutir a Zapata, vivo” Pedro Salmerón Sanginés, 16/04/2019. Disponible en: <https://www.jornada.com.mx/2019/04/16/opinion/018a1pol>

Pie de Página “El Zapatismo quiso nacionalizar primero el petróleo”, Entrevista con Francisco Pineda Gómez, 27/12/2019. Disponible en: <https://piedepagina.mx/el-zapatismo-quiso-nacionalizar-primero-el-petroleo/>

Revista Crónica “Carranza no ordenó exterminar a los zapatistas, señala Javier Garciadiego”. Entrevista con Javier Garciadiego, 09/04/2019. Disponible en: <https://www.cronica.com.mx/notas-carranza-no-ordeno-exterminar-a-los-zapatistas-senala-javier-garciadiego-1115732-2019.html>

Academia Mexicana de la Historia: <https://www.youtube.com/c/AcademiaMexicanadelaHistoria>

Libros y artículos

Acha, Omar. (2001) "Interpretaciones del peronismo (1955-1960)" Nora Pagano y Martha Rodríguez (comps.). En *La historiografía académica en la Argentina: Ideas, redes, instituciones (1939-1974)*. Buenos Aires: La Colmena.

Agulhon, M. (1994) *Etnología y política en la Francia Contemporánea*. Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora.

Anaya Merchant, L. (2010) "El Cardenismo en la revolución mexicana; conflicto y competencia en una historiografía viva", *H Mex*, LX:2.

Bambirra, V. (1974) *El capitalismo dependiente en América Latina*. México DF: Siglo XXI

Bao, R.M. (1988) *El movimiento obrero latinoamericano: historia de una clase subalterna*. Vol. 19. Alianza Editorial

----- (1994) "Las utopías indígenas y la posmodernidad en América Latina" en *Cuadernos Americanos*, Nueva Época, Año VIII, Vol.1, Núm. 43, enero-febrero, UNAM.

Bartra, A. (2003) *Cosechas de ira*. México D.F.: Editorial Ítaca

----- (2019) *Los nuevos herederos de Zapata. Un siglo en la resistencia*. México: FCE, INEHRM.

----- (2019) "Los megaproyectos de Zapata. De la comuna de Morelos a la Cuarta Transformación", *La Jornada del Campo*, núm. 141, Año XIII, 15 de junio.

Bartra, A. & Otero, G. (2008) *Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia*. En publicación: *Recuperando la tierra. El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina*. Sam Moyo y Paris Yeros [coord.]. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Barreto Zamudio, C. (2018) *Rebeldes y bandoleros en Morelos del silo XIX (1856-1876)*, México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos, CISER.

Barreto Zamudio, C. y Crespo, M. V. (coords.) (2020) *Zapatismos: nuevas aproximaciones a la lucha campesina y su legado posrevolucionario*. México: CISER, Universidad Autónoma del Estado de Morelos.

Benjamin, T. (2005). *La Revolución mexicana: memoria, mito e historia*. Ciudad de México: Taurus.

Benjamin, W. (trad. y presentación de Bolívar Echeverría) (2005) “Tesis sobre la historia y otros fragmentos”, México: Contrahistorias

Bravo Soria, M. (2017) “Contrainsurgencia Simbólica y Subjetividad. Zapata: el miedo al Otro”, *Revista Subjetividad y Cultura*.

Bonfil Batalla, G. (2005). *México profundo: una civilización negada*, México DF: Grijalbo

Brunk, S. (2019). *La trayectoria póstuma de Emiliano Zapata*. Ciudad de México: INAH.

Calveiro, P. (2006) “Los usos políticos de la memoria” en Gerardo Caetano (2006) *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*, Buenos Aires: CLACSO, págs. 359-382

Castro Zapata, É., y Pineda Gómez, F. (2013). *A cien años del Plan de Ayala*. Ciudad de México: Fundación Zapata/Era.

CECCAM & Grain (2014) *Sembrando Viento. Reformas Energéticas. Defensa y despojo de la propiedad social de la tierra*

Ceceña, A.E., Barreda, A. (1995) Chiapas y sus recursos estratégicos, Chiapas, núm. 1, México: IIEc, UNAM-Ediciones ERA, pp. 53-99. ISBN: 968-411-376-5.

Crespo, H. (2020) “La reforma agraria y la agroindustria del azúcar en Morelos. Una perspectiva estructural” en *Zapatismos: nuevas aproximaciones a la lucha campesina y su legado posrevolucionario*

Coutinho, C. N. (1986) Introducción a Gramsci. México: Ediciones Era.

Cueva, A. (1990) *Desarrollo del capitalismo en América Latina*. México DF: Siglo XXI

De ocas Nacas, E. M. (2007) “*La educación en México*. Los libros oficiales de lectura editados durante el gobierno de Lázaro Cárdenas, 1934-1940” en Revista Perfiles Educativos, vol.29, n.117, pp.111-130.

De Vos, J. (2011). *La guerra de las dos vírgenes. La rebelión de Los Zendaes (Chiapas, 1712) documentada, recordada, recreada*. México, Universidad Autónoma de México/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Echeverría, B. (2019). *Definición de la cultura*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

----- (1996) Lo político y la política, Chiapas, núm. 3, México: IIEc, UNAM-Ediciones ERA, pp. 7-17. ISBN: 968-411-393-5.

Eliada, M. (1992) Mito y Realidad. Barcelona: Editorial Labor.

Entrena Durán, F. (1995) *México: del caudillismo al populismo estructural*, Sevilla: CSIC.

Espejel, L. (coord.)(2019) *Estudios sobre el zapatismo*. México: INAH

----- (comp.) (2017) *El Plan de Ayala. un siglo después*. México: Secretaría de Cultura : Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Falcón, R. (1984). *Los orígenes del movimiento obrero (1857-1899)*. Centro Editor de América Latina.

Feierstein, D. (2003) *El fin de la ilusión de autonomía: Las contradicciones de la modernidad y su resolución genocida*.

Feierstein, D. (2007). *El genocidio como práctica social: Entre el nazismo y la experiencia*. Buenos Aires: FCE.

Feierstein, D. (2016) *Introducción a los estudios sobre genocidio*. Buenos Aires: FCE-UNTREF.

Fernández Buey, F. (2003) “¿Cambiar el mundo sin tomar el poder?” en *Herramienta*, Número 22, Otoño 2003, versión digital disponible en: <http://www.herramienta.com.ar>

Gandler, S. (2013) *El discreto encanto de la modernidad. Ideologías contemporáneas y su crítica*. México: Universidad Autónoma de Querétaro, Siglo XXI Editores.

Garcíadiego, J. y González Vázquez, M. (2010) *Textos de la Revolución Mexicana*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.

García de León, A. (1991) *Ejército de ciegos: testimonios de la guerra chiapaneca entre carrancistas y rebeldes, 1914-1920*. Ediciones Toledo.

García de León, A. (1999) *Resistencia y utopía: memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas*. México D.F: Ediciones Era

García Linera, Á. (2015) “Una lectura a partir de Poulantzas. Estado, democracia y socialismo”, Conferencia dictada en la Universidad de la Sorbona de París, en el marco del "Coloquio Internacional dedicado a la obra de Nicos Poulantzas: un marxismo para el siglo XXI", 16 de enero de 2015.

Gasparello, G. (2020) “Megaproyectos a consulta: ¿Derechos o simulaciones? Experiencias en México” en *LiminaR- Estudios Sociales y Humanísticos*, vol. XVIII, núm. 2, julio-diciembre, pp. 124-141.

----- (2019) *Impactos sociales y territoriales del Tren Maya. Miradas multidisciplinares*, INAH.

Gasparello, G., Nuñez Rodríguez, V. (2021) *Pueblos y territorios frente al Tren Maya. Escenarios sociales, económicos y culturales*, México: INAH; Bajo Tierra

Gilbert, J. y Nugent, D. (Comp.) (2002) *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*, México D.F.: Ed. Era

Gilly, A. (1974) *La revolución interrumpida*. México: Edic. El caballito

González Casanova, P. [1995] (2009) “Causas de la rebelión en Chiapas” en *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*, Bogotá: CLACSO. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20150113025225/15.pdf> (originalmente en el suplemento “Perfil” de *La Jornada*, México, 5 de noviembre de 1995)

----- (1979) 50 años del PRI. El Partido del Estado. I. Antecedentes y umbral, Abril 1, Revista Nexos.

----- (1975) *La democracia en México*. Ciudad de México: Ediciones Era.

González Chévez, L. (2020) *Proyecto Integral Morelos: sus impactos sociales y la demanda de justicia hídrica de los ejidatarios del municipio de Ayala, Morelos*, México: UAEM/CICSER.

Gramsci, A. (1924) *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Chile: Centro de Estudios Miguel Enríquez

----- (1980) "Relaciones entre ciencia-religión-sentido común", en *Antología*, selección, traducción y notas de Manuel Sacristán, Siglo XXI, México, 1980.

Granados, B. (2012) *Emiliano Zapata: vida y virtudes según cuentan en Morelos*. Michoacán: Editorial LANM

Guerra Manzo, E. (2006) "Pensar la revolución mexicana: tres horizontes de interpretación", *Secuencia*, Núm. 64.

Héau-Lambert, C., Rajchenberg, E. (1995) "1914-1994: Dos convenciones en la historia contemporánea de México", Chiapas, núm. 1, México: IIEc, UNAM-Ediciones ERA, pp 7-28. ISBN: 968-411-376-5.

Hernández Navarro, L. (1997) "Entre la memoria y el olvido: guerrillas, movimiento indígena y reformas legales en la hora del EZLN", Chiapas, núm. 4, México: IIEc, UNAM-Ediciones ERA, 1997, pp. 69-92. ISBN: 968-411-405-2.

----- (1994) "¿Reforma o Contrarreforma Campesina?: Notas Sobre el Impacto de las Reformas al 27 Constitucional", *El Cotidiano* núm. 61, marzo-abril.

----- (1994) "De Zapata a Zapata: un sexenio de reformas estatales en el agro", *Cuadernos agrarios*, 8-9, nueva época.

----- (1997) La autonomía indígena como ideal. Notas a La rebelión zapatista y la autonomía, de Héctor Díaz Polanco, Chiapas, núm. 5, México: IIEc, UNAM-Ediciones ERA, pp. 101-114. ISBN: 968-411-416-8.

Holloway, J. (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder: el significado de la revolución hoy*. Universidad Autónoma de Puebla.

James, D. (1991). *Resistencia e integración* (p. 107). Sudamericana.

James, D. (2013). Los orígenes del peronismo y la tarea del historiador. *Archivos De Historia Del Movimiento Obrero Y La Izquierda*, (3), 131-147.

Joseph, G. y Nugent, D. (comps) (2002) *Aspectos cotidianos de la formación del estado. La revolución y la negociación del mando en el México moderno*. Ciudad de México: Ediciones Era

Knight, A. (1989) “Interpretaciones recientes de la Revolución Mexicana” en *Secuencia*, 13, enero-abril, 23-43.

----- (1994) “Cardenismo: Juggernaut or Jalopy?”, *Journal of Latin American Studies*, Vol. 26, Issue 1, febrero. P. 73-107

----- (2021) *La revolución cósmica. Utopías. Regiones y resultados, México 1910-1940*, CDMX: FCE

Kohan, N. (2011) *Nuestro Marx* (España: Oveja roja)

Krauze, E. (1987). *Lázaro Cárdenas, general misionero* (Vol. 8). México: Fondo de Cultura Económica.

León-Portilla, M. (1978) *Los Manifiesto en nahuatl de Emiliano Zapata*. México: UNAM

----- (2006). “Mesoamérica: una civilización originaria” en *Arqueología mexicana*, 14(79), 18-27.

Liaudat, M.D. (2016) “Marxismo, Cultura y Antropología. Los aportes de Gramsci, Thompson y Williams”, La Plata: Revista Cuestiones de Sociología, n 15, e020.

Lomnitz Adler, C. (1995). *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. Ciudad de México: Planeta

López Austin, A. & Millones, A. (2016) *Los mitos y sus tiempos. Creencias y narraciones de Mesoamérica y los Andes*. México DF: Ediciones Era.

López Benítez, A. & Sánchez Reséndiz, V.H. (Coords.) (2018). *La utopía del Estado: genocidio y contrarrevolución en territorio suriano*. México: Museo del Chínelo y Libertad bajo palabra.

López Monjardin A., Rebolledo D.M. (1999) Los municipios autónomos zapatistas, Chiapas, núm.7, México: IIEc, UNAM-Ediciones ERA, pp. 115-134. ISBN: 968-411-447-8.

Lowenthal, L. (2013 [1945/1964]) “El terrorismo y su atomización del hombre” en Revista Estudios Sobre Genocidio, Año 5, volumen 8 (Julio)

Löwy, M. (2011) “Marxismo y religión en Ernst Bloch”, VIENTO SUR Número 11 (Enero).

Mallon, F. (1989) “Los campesinos y la formación del Estado en el México del siglo XIX: Morelos, 1848-1858, Secuencia, 15, septiembre-diciembre, págs. 47-96

Marini, R.M. (1991) “Acerca del Estado en América Latina”, disponible en http://www.marini-escritos.unam.mx-/070_estado_america_latina.html

Marini, R.M. (2008) “Dialéctica de la dependencia”, *América Latina: dependencia y globalización*. Buenos Aires: CLACSO

----- (2008) *Origen y trayectoria de la sociología latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO

----- (2014) *La revolución latinoamericana y el socialismo como proceso histórico, exposición grabada en CIDAMO, México, D. F., ca. 1981. Captura y edición del texto a cargo de Ruy Mauro Marini-Escritos (2014)*

Martínez, M. (2020) *Tepoztlán. Voces de un pueblo suriano*, México: Libertad bajo palabra.

Martínez Heredia, Fernando (2006) “Anticapitalismo y problemas de la hegemonía” *Socialismo, liberación y democracia. En el horno de los noventa*. Melbourne, Australia: Ocean Sur

Meyer, E. (2009) “Memoria, olvido e historicidad” en *Historia, voces y memoria. Revista del Programa de Historia Oral*, 1, FFyL, UBA.

Mellano, J. (2020). “De fantasma indomables y rebeldes con historia. Notas sobre el Centenario del asesinato de Emiliano Zapata”, *Revista De Raíz Diversa*, Vol. 7, N° 14. Ciudad de México: UNAM.

Millán M., M. (2014) *Des-ordenando el género/ ¿des-centrando la nación? El zapatismo de las mujeres indígenas y sus consecuencias*. México: UNAM.

Monsiváis, C. (1985) “La aparición del subsuelo. Sobre la cultura de la Revolución Mexicana”, *Historias*, (8-9), 159–178. Recuperado a partir de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/15286>

----- (1981) «Notas sobre el Estado, la cultura nacional y las culturas populares». *Cuadernos políticos*, 30, México.

Moreno Fragilnals, M. (1966) “La historia como arma”, octubre.

Muñoz, G. (2006) “A diez años de la Marcha del Color de la Tierra”, Ojarasca, La Jornada, 12/03/2011.

Nosetto, L. (2017) “El sentido común en la teoría del Estado de Antonio Gramsci” en Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política, ISSN-e 2255-3827, Vol. 6, N°. 11 (Julio-Diciembre)

O'Malley, I. (1986) *The myth of the revolution: hero cults and the institutionalization of the Mexican state, 1920-1940*. Connecticut: Greenwood Press

Osorio, J. (2014a) *El Estado en el centro de la mundialización*, México DF: FCE

----- (2014b) *Estado, Reproducción del Capital y Lucha de Clases: la unidad económico/política del capital*, México DF: UNAM-IIIE

----- (2016) *La Teoría marxista de la dependencia: historia, fundamentos, debates y contribuciones*. México DF: UAM/Itaca

Padilla, T. (2015) *Después de Zapata. El movimiento jaramillista y los orígenes de la guerra en México (1940-1965)*. México: Ediciones Akal.

----- (2021) *Unintended lessons of revolution: student teachers and political radicalism in twentieth-century Mexico*. Durham: Duke University.

Pérez Montfort, R. (2017) “Zapata y el zapatismo en la cultura nacional: del muralismo al Laberinto, 1920-1950” en Espejel, L. *El Plan de ayala. un siglo después*. México: Secretaría de Cultura : Instituto Nacional de antropología e Historia.

Pineda Gómez, F. (2005) “¿Cuántos pueblos hay en el mundo?”, *Rebeldía*, núm. 30, págs. 23-28.

----- (2011) “Emiliano Zapata: Maíz, azúcar y petróleo”, Instituto de Investigaciones Jurídicas, núm.2, UNAM.

----- (2013). *La revolución del sur, 1912-1914*. Ciudad de México: Ediciones Era.

----- (2013b) *Ejército Libertador, 1915*. Ciudad de México: Ediciones Era

----- (2014) *La irrupción zapatista, 1911*. Ciudad de México: Ediciones Era.

----- (2019) *La guerra zapatista, 1916-1919*. Ciudad de México: Ediciones Era.

----- (2019) Operaciones especiales para asesinar a Zapata, Revista Memoria, Núm. 269, Año 2019-1, págs. 30-41

----- (2020) “Emiliano Zapata: la revolución campesina de México” en Stédile J.P (Coord.) Experiencias de Reforma Agraria en el Mundo, Buenos Aires: Ed. Batalla de Ideas.

----- (2009) “Operaciones del poder sobre la imagen de Zapata, 1921-1935”, texto inédito.

Poy, L. (2012). Socialismo y anarquismo en la formación de la clase obrera en Argentina: problemas historiográficos y apuntes metodológicos. *Archivos De Historia Del Movimiento Obrero Y La Izquierda*, (1), 13-34. <https://doi.org/10.46688/ahmoi.n1.1>

Pozzi, P. (2012) “Esencia y práctica de la historia oral”, Revista Tepo y Argumento, vol.4, núm.1, enero-junio

----- (2013) “Historia oficial y memoria obrera: Argentina 1976-1983, Antítesis, v.6, n.12, julio-dez

Quijada, M., Bernand, C. y Schneider, A. (2000) Homogeneidad y Nación con un estudio de caso: Argentina siglos XIX y XX, Capítulo I, CSIC, Madrid, pp. 15-55.

----- (2008) “Sobre ‘nación’, ‘pueblo’, ‘soberanía’ y otros ejes de la modernidad en el mundo hispánico” en Rodríguez O., J.E *Las Nuevas Naciones. España y México: 1800-1850*. España: Fundación MAPFRE

Quintanilla, S. (1996) “Los principios de la reforma educativa socialista: imposición, consenso y negociación” en Revista Mexicana de Investigación Educativa, vol. 1, núm. 1, enero-junio, Consejo Mexicano de Investigación Educativa, A.C. Distrito Federal, México.

Rajchenberg, E. (1994) “Las figuras heroicas de la revolución en los historiadores protomarxistas” en Secuencia, 28, enero-abril, 49-64

Rajchenberg, E., Héau-Lambert, C. (1996) Historia y simbolismo en el movimiento zapatista, Chiapas, núm. 2, México: IIEc, UNAM-Ediciones ERA, pp. 41-57. ISBN: 968-411- 384-6.

Renan, E. (2004) [1882] ¿QUÉ ES UNA NACIÓN? ed. digital: Franco Savarino

Rivadeo, A.M. (1994) “El marxismo y la cuestión nacional” en Revista Dialéctica, núm. 25, Primavera

Rosas, M. (1997) *Tepoztlán. Crónica de desacatos y resistencia*. México: Ediciones Era.

Rosenberg, S. (2016) “El genocidio es un proceso, no un acontecimiento” en Revista de Estudios sobre Genocidio. Año 8, Vol. 11, Buenos Aires, diciembre.

Rueda, S. (2000) “Emiliano Zapata, entre la historia y el mito” publicado por Centro de estudios mexicanos y centroamericanos.

San Miguel, Pedro L.. (2010) “Mito e historia en la épica campesina: John Womack y la revolución mexicana”. *Secuencia*, (76), 133-156. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0186-03482010000100005&lng=es&tlng=es.

Sánchez Reséndiz, V. H.(2006). De rebeldes fe: identidad y formación de la conciencia zapatista. Cuernavaca: Instituto de Cultura de Morelos.

Sánchez Vázquez, A. y Kosik, K. (1967) *Dialéctica de lo concreto*. México: Grijalbo.

Scott, J. (2004 [1990]). *Los dominados y el artes de la resistencia. Discursos ocultos*. Ciudad de México, Ediciones Era.

Semo, E. (1975) “Las revoluciones en la historia de México” en *Historia y Sociedad*. Revista Latinoamericana de Pensamiento Marxista, Segunda época, No. 8

Silva Herzog, J. (1972). *Breve historia de la Revolución Mexicana*

Silva Herzog, J. (1944). *La revolución mexicana en crisis*. México: Ediciones Cuadernos americanos.

Sotelo Inclán, J. (2011) [1943] *Raíz y razón de Zapata*. México: CONACULTA.

Taracena, A. (1992) *La verdadera Revolución Mexicana. (1930-1931)*. México: Ed. Porrúa

Tischler V., S. (2000) “Rigoberta Menchú: memoria y sujeto. El tiempo roto de la nacionalización revolucionaria del indígena y el campesino en Guatemala”, *Revista Chiapas*, 10, México: IIEc, Ed. Era

Thompson, E.P (1976) “Folklore, antropología e historia social”, Conferencia dada en el “Indian History Congress”, Calicut, Kerala, 30 de diciembre.

----- (1984) *Tradición, Revuelta y Conciencia de Clase*, Barcelona: Editorial Crítica.

Thwaites Rey, M. (Comp.) (2007) *Estado y marxismo: un siglo y medio de debates*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla: interpretar las violencias del siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

----- (2018) *Melancolía de Izquierda. Marxismo, historia y memoria*. CABA: Fondo de Cultura Económica.

Trouillot, M-R. (2017). *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la Historia*. Granada: Editorial Comares.

Warman, A. (1988) [1976] *Y venimos a contradecir. Los campesinos de Morelos y el Estado Nacional*. México: SEP.

Womack, J. Jr (2011) *Zapata y la Revolución Mexicana*. México: Siglo XXI

Vaughan, MK. (2001) *La política cultural en la Revolución. Maestros, campesinos y escuelas en México, 1930 – 1940*. Fondo de Cultura Económica. “Introducción. La política cultural de la Revolución Mexicana.” Capítulo 1: “La política cultural revolucionaria. La Secretaría de Educación Pública”

VVAA (1983) *Interpretaciones de la Revolución Mexicana*. México: UNAM / Ed. Nueva Imagen

Villoro, L. (2010). “El concepto de revolución” en *Devenires*, (22), 7-15.

Zavaleta Mercado, R. (1985) “El Estado en América Latina”, *Revista de Economía*, Fac. De Ciencias Económicas, UNAM