

LA REAPROPIACIÓN IDEOLÓGICA DE LA IDEA DE “RAZA” ENTRE LOS CAMPESINOS MORELENSES A FINES DEL SIGLO XIX Y DURANTE EL PORFIRIATO

Un esbozo de antropología histórica desde la
perspectiva de “los de abajo” y a partir de sus propios
textos

Catherine Héau Lambert

En el siglo XIX el concepto de “raza” forma parte del arsenal discursivo de las elites para afianzar su dominación. Las clases populares latinoamericanas se apropiaron de ciertos conceptos del discurso dominante para lograr colocar su propio discurso en el escenario político. En este contexto de luchas ideológicas, en México las comunidades campesinas tuvieron que echar mano del concepto de “raza” para defender sus derechos a la tierra y sus tradiciones políticas. Sin embargo le otorgaron un significado diferente: la “raza indígena como legítima dueña de las tierras”. Por ello Guy Thomson pudo hablar de “bilingüismo político” cuando analizó las reivindicaciones campesinas. A partir del estudio de los *corridos* de la época, el artículo analiza las temáticas político-sociales recurrentes en la trova popular suriana durante el Porfiriato. La hipótesis central del artículo es la siguiente: en una correlación de fuerzas difícil y desfavorable para las clases populares, éstas tuvieron que recurrir a una reinterpretación de la ideología dominante en su diálogo/resistencia con el Estado nacional para intentar colocar su palabra y hacer escuchar su voz. *Palabras clave: identidades populares, ideología, representaciones sociales, México siglo XIX, corridos, campesinos morelenses.*

- * Doctora en sociología y profesora-investigadora en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Sus trabajos han girado en torno a la cultura popular campesina, con especial énfasis en el corrido y la música popular. Como profesora, actualmente desarrolla cursos sobre Cultura popular e Historia en el siglo XIX.



Abstract: In the nineteenth Century, the concept of "race" was part of the elite's discourse in order to justify their domination. Some Mexican peasants (*campesinos*) had then appropriated some of the dominant discourse's concepts in order to place their own discourse on the political stage. In this Mexican context of ideological struggles peasants had recourse to ethnic (racial) concept to defend their rights to the lands as well as their political traditions for municipal self-government. Thus they endow it with different signification: the Indian race as legitimate owners of the lands. So, Guy Thomson may refer to it as "political bilinguism" when he analyses peasant demands. The study of popular folksongs (*corridos*) has been fruitful in that it has allowed the exploration of political themes during the Porfiriato (1876-1911). The central hypothesis is that in a difficult context, peasants had to reinterpret the dominant ideology in their dialogue/resistance with the State in order to be able to place their "words" and be listened to.

Résumé: Au XIXème siècle, le concept de "race" fait partie de l'arsenal discursif des élites et sert à justifier leur domination. Les classes populaires latinoaméricaines se sont appropriées certains des concepts du discours dominant afin de pouvoir situer leur propre discours sur l'échiquier politique. Dans ce contexte de luttes idéologiques, au Mexique les communautés paysannes ont eu recours au concept de "race" pour défendre leurs droits à la terre et leurs traditions politiques. Elles l'ont cependant investi d'un signifié différent, c'est-à-dire celui de "race indigène comme légitime propriétaire des terres". C'est ainsi que l'historien Guy Thomson a pu parler de "bilinguisme politique" quand il analyse les demandes paysannes. A partir de l'étude des chants populaires ("corridos") de cette époque, l'article analyse les thèmes socio-politiques récurrents dans la région centrale du Mexique pendant la dictature du général Porfirio Díaz. L'hypothèse principale de cet article soutient que dans un rapport de force difficile et défavorable pour les classes populaires, celles-ci ont dû avoir recours à une réinterprétation de l'idéologie dominante dans leur dialogue/résistance avec l'Etat afin de pouvoir placer leur propre discours et se faire entendre.

La llamada región *suriana*, que abarca el actual estado de Morelos y parte de los Estados vecinos de México, Puebla y Guerrero, tiene un significado vital en la historia de México por haber sido un bastión de la guerra de Independencia y posteriormente la cuna del zapatismo, el gran movimiento campesino de la Revolución mexicana. El Sur siempre ha sido terreno propicio para la defensa de la autonomía municipal, del federalismo y, por ende, de la patria. Resistió a los ejércitos españoles, estadounidenses y franceses gracias a sus guerras de guerrillas conformadas por guardias nacionales, institución militar pueblerina que sirvió para suplir la ineficacia del ejército federal institucional. La participación del Sur en los grandes acontecimientos nacionales ha forjado una memoria y una identidad históricas asociadas a las figuras de Miguel Hidalgo, José María Morelos, Vicente Guerrero (héroes de la Independencia), Juan Álvarez

y Benito Juárez (próceres liberales) que desembocan, finalmente, en la figura emblemática de Emiliano Zapata.

Los pueblos indígenas, en particular, discriminados e inferiorizados por el racismo galopante del siglo XIX, se apropiaron a su vez de la idea de *raza*, pero invirtiendo su sentido para reivindicar el orgullo de su stirpe. Hoy en día encontramos este mismo fenómeno entre los chicanos de EE.UU., que se denominan genérica y genéticamente a sí mismos *la raza*. La *raza*, en este caso, incluye a toda la comunidad de los *hispanos*. En este mismo país encontramos un mecanismo semejante de diferenciación-identificación por inversión de significados entre los afro-americanos, que en los años sesenta adoptaban el lema: *black is beautiful*. Es una respuesta a la estigmatización social por motivos raciales.

Intentaremos explicar aquí cómo durante el siglo XIX, la única forma de acción política al alcance de los indígenas y campesinos, y la única posibilidad de distinción identitaria para los mismos, tenían que sustentarse en el concepto hegemónico de *raza*, que en la época considerada había penetrado hondamente en la conciencia social convirtiéndose en la única herramienta que permitía diferenciar el *nosotros* del *ellos*. En otras palabras, para las comunidades indígenas y campesinas, el concepto de etnia antecedió al concepto de clase.

Conviene comenzar con la identificación discriminatoria y racista de los antiguos indígenas por parte de los colonizadores. La colonización española acuñó el término genérico de “indio” para designar a los habitantes autóctonos de Mesoamérica. Por un lado existía la comunidad española dividida en peninsulares, criollos¹ y algunos mestizos y, por otro, la de los “indios”, quienes pese a este intento de homogeneización forzada por parte de los colonizadores pugnaban por mantener internamente la diversidad etno-cultural heredada de sus antepasados. Ambas comunidades compartían los mismos espacios, pero tejieron formas diversas de convivencia y se organizaron alrededor de instituciones sociales específicas forjando sus propias redes de sociabilidad. La diversidad cultural de las dos comunidades se expresó de inmediato en forma de una dicotomía dis-

1 Se llamaban así los hijos de españoles nacidos en América.



criminatoria y groseramente racista: por un lado la “raza superior” (“gente de razón”) —calificativo que se atribuían los españoles— y por otro la “raza inferior”, calificativo que estos mismos atribuían a los indígenas.

Durante toda la Colonia y hasta finales del siglo XIX, el concepto de superioridad racial expresaba los planteamientos “científicos” (es decir, positivistas) de la época y era considerado como una ley natural de origen divino. De aquí derivaba un orden social estrictamente jerárquico que, sin embargo, fue matizado por los requerimientos ideológicos propios de los criollos. En efecto, ante el desprecio de los peninsulares, los criollos se sintieron “americanos” y se vieron en la necesidad de adjudicarse una grandeza originaria propia en tierras americanas. Para ello recurrieron al pasado prehispánico, que de este modo se convirtió en su “memoria histórica”. Según los criollos, los “americanos” construyeron pirámides, al igual que los egipcios, e incluso habrían tenido acceso a la religión verdadera gracias a la llegada del apóstol Tomás, quien habría venido a evangelizar a América y a quien los nativos habrían llamado Quetzalcoatl². Sin embargo, si bien es verdad que se ensalza ahora a Moctezuma³, se sigue despreciando al indio vivo. De este modo se manifiesta la primera paradoja de nuestra historia: las pirámides prehispánicas sirvieron, en parte, de asiento ideológico a la reivindicación criolla de la independencia, aunque los criollos también despreciaban profundamente a los indios.

Al consumarse la Independencia, la Nueva España tenía que ser rebautizada lógicamente con un nombre que, además de cancelar todo recuerdo de la Colonia, estableciera un puente con el pasado prehispánico. Por eso los mestizos deseaban bautizar a la joven nación con el nombre de Anáhuac. Pero los criollos no querían borrar del todo el recuerdo colonial y optaron por dar al país el nombre de la ciudad criolla que

2 “*Quetzalcóatl*, que significaba en sentido figurado “gemelo precioso”, apareció como sinónimo del griego *Thomé*, que significaba también gemelo; de ahí la traducción de Quetzalcóatl por *santo Tomé* o *Tomás*. Fue así como la filología ayudó al ritual, a las creencias y a las representaciones de la antigua religión politeísta de México, Quetzalcóatl pronto presentó los rasgos de un apóstol de Cristo o de un evangelizador español” (Lafaye 1977: 227).

3 Moctezuma fue el último emperador azteca.

había suplantado a Tenochtitlán: México, toponimia que, además de su connotación colonial, llevaba implícito el nombre de la raza mexicana.

Sin embargo, la elección del nombre *México* en lugar de *Anáhuac* para bautizar al nuevo país es sintomática de la ya señalada confiscación de una supuesta memoria común por parte de los criollos. En efecto, el nombre de México representa la gran ciudad criolla, mientras que el de Anáhuac evoca la tierra de los indios. Por consiguiente, se optó por el primero. Para los próceres del Plan de Iguala de 1821 el nuevo país tendrá que ser criollo o no será.

Durante el siglo XIX se produjo la mayoría de los levantamientos indígenas de la historia de México. La transformación capitalista de la economía mexicana implicaba la desaparición de las formas comunitarias de propiedad de la tierra y, por ende, la desaparición de las comunidades campesinas que se identificaban por la posesión común de la tierra. Para liberar la tierra, era preciso acabar con los usos y costumbres tradicionales. Por lo tanto, una teoría social racista permitía justificar la desposesión de los indios y de los campesinos bajo el pretexto de su *incapacidad* para gobernarse y para explotar sus tierras de manera *rentable*. Sin duda alguna, los cambios en la forma de propiedad afectaron la estructura interna de las comunidades campesinas; sin embargo, éstas podían acomodarse a ello. En efecto, cuando por suerte se enteraban de la nueva ley de privatización, resolvían el problema o bien registrando sus tierras comunales a nombre de uno de ellos, o bien registrándolas a nombre de todos los jefes de familia en bloque, a fin de poder seguir usufructuándolas de manera colectiva. Las rebeliones se produjeron cuando hubo desposesión o robo. En efecto, la mayoría de las comunidades alejadas de la capital no se enteraban de la nueva ley y no reclamaban a tiempo sus tierras a título individual. Éstas fueron declaradas desiertas y vendidas al mejor postor. Las ventas públicas, ignoradas por las comunidades, transformaron esos campesinos autónomos y semi-autárquicos en asalariados agrícolas o bien en peones acasillados en sus propias tierras. Las revueltas fueron numerosas y se expresaron políticamente bajo forma de *toma de conciencia étnica*, de defensa de



una identidad indígena, identidad tan vinculada a la tierra que les permitía sobrevivir.

La tradición popular de fines del siglo XIX no logra aún conceptualizar su situación social en términos de clase, y recurre entonces al concepto de *raza* para luchar contra el hacendado. La lucha social se subsume bajo la figura de una lucha étnica, única categorización política a su alcance. Por lo tanto la lucha entre pueblos desposeídos y haciendas invasoras se expresa en términos de lucha entre mexicanos y españoles. Entonces se llama genéricamente, mas no genéticamente, *iberos*, *hispanos*, o *españoles* a todos los capataces y terratenientes. Es así como la lucha social acaba insertándose en la memoria colectiva de las luchas de emancipación y de liberación de la nación mexicana: las guerras de independencia (1810-1821), la guerra contra la invasión norteamericana (1847-1848), y la guerra contra la intervención francesa (1862-1867). Más que una defensa del territorio nacional —noción todavía muy abstracta— se trataba de luchar por “el suelo patrio”, epítome que englobaba el conjunto de las tierras de las comunidades. Así, en 1916 los corridos evocan del siguiente modo esta lucha que remonta a 1521:

Voy a recordar del 13 de Agosto
de mil quinientos veintiuno
en que a conquistar vino el asqueroso
Cortés a este suelo puro;
fue Tenochtitlán el sitio luctuoso
que contempló taciturno
una mortandad que llenó de gozo
al trono ibérico y de orgullo.
Después de cuatro centurias,
según poco más o menos,
volvió otra vez esa espuria
fecha escrita a sangre y fuego;
ahí Cortés cruel tortura,
aquí Carrión dio un degüello,
año 16 de injuria,
13 de Agosto recuerdo.⁴

4 H.V., Corrido: “Vilezas del carrancismo en Tlaltizapán por Clotilde Sosa, un vil Nerón” (1916).

La independencia lograda en 1821, después de diez años de lucha, es considerada como una revancha y como una recuperación del suelo patrio:

Hoy los indios mejicanos
reconocen propiedades,
y son libres ciudadanos
gracias a Hidalgo y Juárez.
Los pueblos son soberanos
y acérrimos liberales,
al fin salieron del fango
de tantas iniquidades.⁵

Finalmente, se asimila bajo una misma categoría de agresores a los franceses, a los conservadores y a los hacendados, considerados como enemigos naturales de los pueblos. Se considera que fue el indio Juárez quien salvó a la patria del extranjero. Es así como en la memoria histórica popular la lucha por la tierra y la lucha contra el extranjero terminan por confundirse una sola lucha: la lucha por la restitución de una supuestamente prístina *República indiana*, otrora invocada por Juan Alvarez, héroe de la Independencia y cacique de Guerrero.

La identificación imaginaria de los actores sociales: ciudadanos de la “República indiana” vs. “españoles” invasores

A fines del siglo XIX, los mestizos pueblerinos del Sur vuelven a apropiarse de la toponimia indígena originaria como recurso de identificación étnica en la lucha contra sus adversarios, identificados también genéricamente como “españoles”. Así, en numerosos corridos de resistencia al Gobierno recurren una y otra vez los nombres de Anáhuac y Tenochtitlán para denostar a los “españoles” y a

5 “Corrido a la patria”, 1909 (Recopilación: Cuaderno Urzúa).



su protector en turno, Porfirio Díaz. Así rezan las estrofas 10 y 16 del *Corrido a Porfirio Díaz*, de autor desconocido:

Lo que ambicionabas, Calígula, se cumplió,
tributario tienes al gran suelo del Anáhuac,
y ésta es la recompensa que el pueblo recibe hoy,
la que le prometiste en las lomas de Tecocac.

[...]

Sigue tu calvario, preciosa Tenochtitlán,
que tiempos felices tal vez llegarán a ti,
si no hay otro Hidalgo que tenga de ti piedad
cual una betania encontrarás tu ángel al fin (*sic*).⁶

Más aún, los rebeldes surianos se consideran prolongación y parte de una mítica y enigmática “República indiana”, contrapuesta a la “nación española”, considerada como potencia invasora que ha venido a conculcar los derechos de los pueblos campesinos. Se requiere, por lo tanto, una nueva revolución de independencia. He aquí algunas estrofas del *Corrido a la Patria*, recopilado en Morelos en 1909, que tematizan explícitamente estos conceptos:

Tú ya no eres República Indiana,
hoy colonia te vas a nombrar;
vas a ser sojuzgada de España
y tus hijos esclavos serán.

Cura Hidalgo, si resucitaras,
¡qué dijeras en esta ocasión,
al mirar la República Indiana
gobernada por un español! (*ibíd.*)

Se sabe que la expresión “República indiana” fue lanzada por Juan Álvarez, uno de los caudillos populares de la Independencia, compañero de lucha de Morelos y Guerrero. Sirvió como membrete

⁶ Recopilación: Cuaderno Urzúa.

del primer gran movimiento indigenista y mestizo del Sur de México en la segunda mitad del siglo XIX, con un carácter claramente civil y laico, e incluso con tintes de anticlericalismo propios de la época de la Reforma. Los movimientos de resistencia indígena anteriores se habían caracterizado por su corte milenarista, es decir, por sus planteamientos socio-religiosos que apuntaban a una especie de sociedad teocrática. Pero ahora el concepto de República Indiana se “seculariza” y abandona por completo la utopía milenarista.

El concepto de “República indiana”, que en la memoria de los campesinos surianos suena como un eco lejano de la antigua autonomía de las “Repúblicas de indios” de la época colonial asentadas en sus tierras comunales, y que quizás por eso mismo sirvió para lograr la adhesión de las huestes del Sur a la ideología liberal, connota ahora la revalorización de la “raza” indígena y el resurgimiento del orgullo étnico frente al “español” opresor reencarnado en los hacendados y en su protector: Porfirio Díaz. Son numerosos los corridos de la época que trasuntan este orgullo étnico reencontrado o “racismo al revés”. Véase, por ejemplo, la siguiente estrofa del *Corrido a Porfirio Díaz*, cantado en Morelos:

No inclines tu frente, República mexicana
ante el hijo ingrato que se señorea de ti;
noble descendiente de uno de los reinos de Asia,
país de Moctezuma, Cuauhtémoc y Cuauhtemoczin.⁷

Lo interesante de todo esto es que los corridistas conciben la lucha de los pueblos por sus derechos políticos y sociales a fines del siglo XIX, por un lado como *continuación o reedición de la guerra de Inde-*

7 Recopilación: Cuaderno Urzúa. El orgullo del origen étnico también campea en el *Corrido a la raza* de Felix Cruz, campesino-trovador guerrerense de principios de siglo, cuyas estrofas iniciales rezan así:

Público presente que reunido estás,
dígnate escuchar bondadoso a la vez;
porque en esta historia les voy a explicar,
de mi ascendencia les diré cuál es.
Vivo desterrado aquí en este reino,
el que ahora se nombra Patria Mexicana;
mis antiguos padres aquí me trajeron,
pero si mi reino es Huehuetlapala.



pendencia frente a los conquistadores españoles; y por otra como una *lucha étnica* entre mexicanos, herederos de la “República indiana”, y “españoles” invasores. Como ya dijimos, los corridistas de la época llaman genéricamente *iberos, hispanos o españoles* a los terratenientes dueños de las haciendas y a sus capataces. Véase, por ejemplo, el tenor del siguiente corrido llamado *Corrido a la Patria*:

Al mirar que ya los españoles
son los dueños de este patrio suelo,
son las pruebas de que estos señores
vendrá tiempo en que nos peguen fierro.

[...]

Se halla el territorio mexicano
invadido por esa nación;
los primeros son los hacendados
que nos tienen en gran confusión.

El supremo gobierno permite
el que gocen de sus garantías,
y que a los mejicanos les quiten
el derecho de sus correrías.⁸

Quizás se pueda concluir que, debido al recuerdo todavía no muy lejano de la guerra de la Independencia, al origen efectivamente español de gran parte de los hacendados y sus capataces y, sobre todo, a la tenaz persistencia de la idea de “República indiana” de Juan Álvarez en la memoria colectiva de los pueblos surianos, éstos sólo disponían de las categorías étnicas para caracterizar políticamente su

8 Otro corrido, que data de la época de las elecciones de 1909 en Morelos y que lleva por título: *¡Que viva México! Corrido a Leyva*, expresa todavía con mayor claridad esta transfiguración de un conflicto político-social en términos de un conflicto étnico:

Esos españoles y dueños de fincas
han hipotecado bastante dinero,
no han querido ver sentado en la silla
a ese señor Leyva, rey del extranjero.

República Indiana yo ya me despido;
¿dónde estarán esos hombres guerreros,
los que defendieron la patria mejicana
sin interesarse en ningún dinero?

lucha por la justicia social y la autonomía municipal. Para los campesinos todavía no era pensable subsumir esta lucha en términos de clases sociales, como lo haría el movimiento obrero magonista en las ciudades.⁹

Si bien es cierto que los campesinos surianos se identificaban como indios, esta revalorización étnica no era un simple ardid discursivo en su lucha contra las haciendas, sino que implicaba una concepción de sus comunidades opuesta a los planteamientos sociales de los liberales. En efecto, ser indio implicaba defender un valor fundamental: la *justicia social*.

Antes de abordar el contenido de la causa que está en juego, es decir, la defensa de la justicia social —asociada, como se verá, a la reivindicación de la autonomía de los pueblos—, vale la pena destacar el mecanismo ideológico a través del cual los defensores de esta causa se identificaban a sí mismos e identificaban, recíprocamente, a sus adversarios opresores. Se trata de un mecanismo muy semejante al que ya fuera señalado por Marx cuando afirmaba en el Dieciocho Brumario que en épocas de luchas sociales los combatientes “tenden a conjurar en su auxilio los espíritus del pasado” para representar “la nueva escena de la historia”.¹⁰

La idea campesina de justicia social.

¿Pero qué era lo que estaba realmente en juego en este persistente conflicto entre pueblos y haciendas (estas últimas apoyadas por el poder político central), identificados étnicamente como “indios” y “españoles” respectivamente?

9 Ricardo Flores Magón fue uno de los ideólogos más lúcidos de la etapa precursora de la Revolución. En 1900 fundó el periódico *Regeneración*, cuyos planteamientos inicialmente reformistas se volvieron anarquistas bajo los embates de la represión del gobierno porfirista.

10 Se produce aquí algo semejante a lo que el mismo Marx llamaba “el peso de las generaciones muertas sobre el cerebro de los vivos”. Según Marx, frecuentemente este recurso al pasado sólo sirve como parodia y farsa. Pero no siempre. En otros casos “la resurrección de los muertos” sirve “para glorificar las nuevas luchas y no para parodiar las antiguas, para exagerar en la fantasía la misión trazada y no para retroceder ante su cumplimiento en la realidad, para encontrar el nuevo espíritu de la revolución y no para hacer vagar otra vez a su espectro” (*ibid.*, p. 9).



Se trata fundamentalmente de lo que podríamos llamar concepción campesina de la justicia social, ya que tiene que ver con el derecho de acceso de la población a los bienes y servicios requeridos para asegurar la subsistencia y un mínimo de bienestar social¹¹. Naturalmente, la expresión “justicia social” no se encuentra literalmente en nuestros textos. Éstos sólo hablan de “justicia”, “derecho”, “ley” y, a veces, “código legal”, pero el contenido es el mismo. “Patria, justicia y ley”, rezaba el antiguo lema zapatista antes de ser sustituido por el de “Tierra y libertad”. Y hay un corrido de Elías Domínguez¹², titulado *Nueve años*, que lo expresa todavía con mayor claridad:

Los pueblos lo que quieren son buenas garantías,
que se juzgue arreglado al código legal;
rigiendo bien sus leyes mucho agradecerán,
respetando el derecho, así se hará la paz.

Pero hay que destacar de inmediato que para los campesinos la “justicia social” así entendida pasa fundamentalmente por *la propiedad comunitaria de la tierra* y el libre acceso a sus recursos esenciales, como el agua, los montes, los pastos y las parcelas de cultivo. Y se entiende que así sea, ya que en una economía campesina de subsistencia la tierra constituye el *bien social* por antonomasia que permite asegurar la reproducción económica y social de la comunidad. Apoyados en una larga tradición que, como vimos, se remonta a la República de Indios de la Colonia, los campesinos surianos consideraban la propiedad comunitaria de la tierra como un derecho natural y a la vez “legal” (es decir, avalado por títulos otorgados por las autoridades) inherente a los pueblos. Pero nótese que los sujetos de la “justicia social” así entendida no son los individuos sino los pueblos, y tiene por contexto una cultura comunitaria basada

11 En la tradición jusnaturalista la justicia social, que se distingue de la justicia distributiva y commutativa, tiene por base derechos relacionados con el “bien común” de la sociedad, sus grupos y sus clases sociales, y se relaciona con la redistribución del producto social. Se trata de un concepto surgido a comienzos del siglo XIX en relación con la llamada “cuestión social” planteada por el ascenso de los movimientos obreros (Messner, 1952: 216).

12 Trovador campesino ágrafo de Los Hornos, Morelos.

en la reciprocidad (sistema de cargos, trabajo colectivo, solidaridad económica a través de cajas de comunidad, etcétera). En la percepción de los campesinos no es la propiedad privada sancionada por el poder estatal lo que permite el acceso a la tierra y al usufructo de la misma, sino *la pertenencia a la comunidad*, que en última instancia es una pertenencia étnica.

Pero junto a esta “justicia social” centrada en el derecho a la tierra, y en estrecha conexión con ella, los campesinos también consideran como un derecho cuasi-natural fincado en la tradición de los pueblos el *autogobierno*, esto es, la autonomía municipal. Se trata esta vez de un derecho político que los campesinos consideran como un medio indispensable para hacer efectiva la “justicia social”, es decir, para garantizar el acceso a la tierra y la disponibilidad de los recursos que entraña. En la percepción de los pueblos, la autonomía municipal es la herramienta política indispensable que les permite el manejo directo de sus recursos para asegurar la subsistencia y el bienestar de la comunidad. De aquí la reivindicación del “municipio libre” —enunciado en la Constitución de 1857—, que en la memoria colectiva de los pueblos evoca la antigua autonomía de las Repúblicas de indios, y no el municipalismo proto-liberal de los ayuntamientos criollos de la época de la Independencia.¹³

Ahora bien, los campesinos morelenses denuncian la violación general y persistente de ambos derechos por hacendados, rancheros y caciques, eficazmente secundados por los jefes políticos locales y por el propio Porfirio Díaz. Surge de este modo lo que Barrington Moore (1996:17) llama “sentimiento de injusticia”. Y es precisamente este sentimiento lo que se trasunta en los corridos bajo la forma de una larga letanía de reclamos y agravios relacionados con despojos de tierra, en primer lugar, pero también con las arbitrariedades, represiones y abusos de los jefes políticos locales impuestos por el gobierno de Porfirio Díaz para controlar a los pueblos y cercenar su autonomía. Los campesinos sabían muy bien que la imposición de

13 En otro trabajo (Héau:1997) hemos señalado el *qui pro quo* histórico que consiste en confundir ambas tradiciones municipalistas bajo el mismo membrete de “municipio libre”. Incluso en nuestros días no son lo mismo el “municipio libre” reivindicado por los indígenas chiapanecos, y el “municipio libre” convertido en bandera del Partido de Acción Nacional (PAN).



las autoridades políticas locales y regionales era una de las vías reales para la deposición de sus tierras.

He aquí, como muestra, dos estrofas de un corrido de Ignacio Trejo¹⁴ titulado *La toma de Cuautla*, donde se lamenta el despojo de las tierras de la ciudad de Cuautla, capital de Morelos, por parte de las haciendas azucareras que la rodeaban:

Cierto es que te encuentras rodeada de ingenios,
pero esa es tu mayor ruina.

Según unos cuentan que allá en otros tiempos
tu extensión era más digna.

Hoy veo que sujeta te halláis en terrenos
y reducida en tus líneas.

Ciudad predilecta, qué sucede en esto;
despierta si estáis dormida.

Tanto así llegan a odiarte
según sus ecos declaran,
que quisieran contemplarte
como el desierto de Sahara.

Estéril, siendo un oasis,
donde las aguas del Teara
se transmiten abundantes.

Por lo que toca a la violación de los derechos políticos, los corridos populares responden reafirmando la “soberanía” de los pueblos,¹⁵ denostando a Porfirio Díaz con calificativos denigrantes como “Calígula”, “hijo ingrato” de la patria, “traidor”, “gobernante cruel”; y denunciando los asesinatos políticos como el de García de la Cadena, por ejemplo, a quien nos referiremos más adelante.

14 Corridista campesino de fines del siglo XIX, nacido en el sur de Morelos, pero radicado en Mayanálán, Guerrero.

15 “Los pueblos son soberanos / y acérrimos liberales...” (Ignacio Trejo, *Sitio de Cuautla*). “Soberano suelo manchado de sangre / de liberales patriotas...” (Bola a Leopoldo Baena, 1897). “Lo que ambicionabas, Calígula, se cumplió...” “No inclines tu frente, República mexicana / ante el hijo ingrato que se señorea de ti... (*Corrido a Porfirio Díaz*).

Lo que se encontró en los corridos es una idea muy peculiar de justicia social centrada en la reivindicación comunitaria de la tierra, y paradójicamente asociada a la ideología liberal dominante que en su versión oficial y urbana constituía, sin embargo, su negación directa. Lo que revela que los campesinos reelaboraban y sometían a una revisión drástica las ideas liberales dominantes en función de sus intereses locales y de su memoria ancestral¹⁶. Este trabajo de revisión y readaptación ideológica —que en este caso implicaba alterar radicalmente el contenido de la ideología liberal manteniendo apenas el membrete— no hubiera sido posible sin la intervención de una capa de *intelectuales pueblerinos* probablemente adscritos a los clubes liberales de la región. El trabajo de hormiga de estos “intelectuales” anónimos, y las ideas generadas a nivel local acerca de tópicos como justicia, pueblo, legalidad y Reforma, deben considerarse, a nuestro modo de ver, como uno de los precedentes ideológico-políticos de la Revolución mexicana por lo menos en la región centro-sur, es decir, en la región dominada por la figura de Emiliano Zapata, el máximo representante de la vertiente campesina de esta Revolución.

Colofón

Al finalizar la Revolución mexicana desaparece la dimensión étnica de las luchas populares, que de ahora en adelante se categorizan bajo el signo de la lucha de clases, en la que los indígenas participan en tanto que campesinos o proletarios. Pero esta nueva categorización oculta la especificidad étnica de estas luchas, impidiendo afrontar eficazmente las demandas indígenas ancestrales. Es una situación ideológica en la que se elude toda diversidad cultural y se subsume a los indígenas bajo la categoría genérica de “clase social”. Añádase a esto la acción de la Escuela, que tiende a ocultar las diferencias

¹⁶ Por lo tanto carece de sustento —al menos en este caso— el prejuicio historiográfico compartido tanto por los marxistas como por los discípulos de Alexis de Tocqueville, que pregonan la escasa politización del campesinado y reduce los movimientos rurales a brutales *jacqueries* o bien a simples reacciones conservadoras opuestas a todo proceso de modernización.



culturales con el propósito de “blanquear” al indio, ya que se considera en el fondo que éste debe integrarse a toda costa a la modernidad abandonando su identidad étnica. Sólo se aborda el problema indígena en términos de asimilación, y se considera al indio como incapaz de una visión política. Su “espíritu de campanario” le impediría toda visión nacional de los problemas. Este prejuicio siguió vigente abiertamente hasta la gesta de Chiapas en 1994, aunque cabe preguntarse si no sigue circulando todavía en forma subterránea incluso hasta nuestros días.

Bibliografía consultada

- Annino, Antonio (2003). *Inventando la nación*, México: FCE.
- Arias Gomez, María Eugenia. *Fuentes para la Historia de una entidad- Morelos*, México: Instituto Mora.
- Ducey, Michael (2002). “Indios liberales y liberales indigenistas: ideología y poder en los municipios rurales de Veracruz” en *El Siglo XIX en las Huastecas*, CIESAS/El Colegio de San Luis.
- (2004). *A Nation of Villages*, Tucson: The University of Arizona Press.
- Dumont, Louis (1987). *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid: Alianza Universidad.
- Escobar Ohmstede, Antonio (1997). “Los ayuntamientos y los pueblos indios en la sierra Huasteca: conflictos entre nuevos y viejos actores” en *La reindianización América, siglo XIX*, México: Siglo XXI y CIESAS.
- (1999). “El discurso de la *inteligencia* india en los primeros años posindependientes.” en *Construcción de la legitimidad política en México*, Brian Connaughton, coord. México: El Colegio de Michoacán-UAM-Colmex.
- (2002). “Los pueblos indios huastecos frente a las tendencias modernizadoras decimonónicas”, en *Pueblos, comunidades y municipios frente a los proyectos modernizadores en América Latina, siglo XIX*, Países bajos: CEDLA y El Colegio de San Luis.

- García Cantú, Gastón (1969). *El socialismo en México, siglo XIX*, México: Era.
- Guardino, Peter (1996). *Peasants, Politics and the Formation of México's National State*, Stanford: Stanford University Press.
- (2005). *The Times of Liberty*, Durham N.C.: University Press.
- Hale, Charles (1972). *El liberalismo mexicano en la época de Mora*, México: Siglo XXI.
- (1991). *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, México: Vuelta.
- Heau, Catherine (2003). "The Musical Expression of Social Justice: Mexican *Corridos* at the End of the Nineteenth Century" en *Struggles for social rights in Latin America*, Susan Eckstein and Timothy Wickham-Crowley, ed., New-York: Routledge.
- De Gimenez, Catalina (1991). *Así cantaban la Revolución*, México: Grijalbo.
- Knight, Alan (1985). "El liberalismo mexicano desde la Reforma hasta la Revolución" en *Historia Mexicana*, XXXV,1:59-91.
- (1989). "Los intelectuales en la Revolución mexicana" en *Revista Mexicana de Sociología*, México: UNAM/IIS, Año LI, 2: 25-65.
- (1989). "Peasants into Patriots", en *Mexican Studies*, 10: UCSD.
- Lafaye, Jacques (1977). *Quetzalcóatl y Guadalupe*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Mallon, Florencia (2003). *Campesino y Nación*, México: El Colegio de San Luis y CIESAS.
- Messner, Johannes (1952). *Social Ethics*. Londres: Editorial Herder Book.
- Moore, Barrington (1996). *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, México: UNAM.
- Palti, Elías José (2005). *La invención de una legitimidad*, México: FCE.
- Stern, Steve (2000). "La contracorriente histórica: los indígenas como colonizadores del Estado" en *Los retos de la Etnicidad*, México: Miguel Angel Porrúa y CIESAS.



- Thomson, Guy (1999). *Patriotism, Politics and Popular Liberalism in the Nineteenth Century México*, Wilmington, Del: Scholarly Resources.
- (1991). “Popular Aspects of Liberalism in México” en *Bulletin of Latin American Research*, 10, 3: 265-292.
- Tutino, John (1990). “Cambio social agrario y rebelión campesina en el México decimonónico: el caso de Chalco.” en *Revolución, Rebelión y Revolución*, vol.1, p.94-143, Friedrich Katz, coord., México: Era.