

**UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA**



**Quetzalcóatl nació en Amatlán: Identidad y nación en un  
pueblo mesoamericano**

T E S I S

Que para obtener el grado de:

MAESTRO EN ANTROPOLOGIA SOCIAL

Presenta

FERNANDO VALENTÍN ZAMORA DÍAZ

Director de la tesis: Dr. Casey Walsh.

Lectores y revisores: Dra. Leticia Gándara, Dra. Marisol  
Pérez Lizaúr, Dra. Elena Bilbao.

México D.F.

2007

<i>Prefacio</i> .....	<i>¡Error! Marcador no definido.</i>
<i>Introducción</i> .....	<i>4</i>
<i>Capítulo I. Santa María Magdalena de Amatlán de Quetzalcóatl</i> .....	<i>34</i>
<i>Capítulo II. La fiesta de Magdalena</i> .....	<i>40</i>
<i>Capítulo III. La fiesta de Quetzalcóatl</i> .....	<i>74</i>
<i>Conclusiones</i> .....	<i>102</i>
<i>Epílogo</i> .....	<i>116</i>
<i>Bibliografía</i> .....	<i>119</i>

## **Prefacio**

La idea que más me gusta de todo lo que aprendí en el postgrado en Antropología Social en la Universidad

Iberoamericana es ese "dar, recibir y devolver" en torno al cual escribió Marcel Mauss su ensayo sobre El Don. Entiendo agradecer como aceptar lo recibido, con sencillez y afecto, con la esperanza de devolver: A la Universidad, al CONACYT, a quienes me han enseñado.

Agradezco las clases de la doctora Leticia Gándara. Le agradezco haberme admitido al postgrado, haber sido la primera, amable, cara que vi en el departamento de Ciencias Sociales y ese amor por la disciplina que no disminuyó en los últimos momentos de su vida. Agradezco al doctor Robichaux que haya logrado convencerme de que la antropología es algo más que una conversación interesante en torno a una mesa con "quesos y vinos tintos". Agradezco a la doctora Pérez-Lizaur por enseñarme a pensar el sentido de ser mexicano y al doctor Walsh por haberse perdido conmigo en una mítica montaña de Morelos en busca de un tema para esta tesis. Agradezco a la doctora Carmen Bueno por haberme enseñado a mejor redactar mis "aventuradas aseveraciones" y a la doctora Bilbao por la minuciosidad con la que revisó cada borrador. Agradezco a Lila por su interés en los casos difíciles y a mis padres, por supuesto: A mi madre por asesorarme en el trabajo de campo de mi perenne adolescencia y a mi padre quien al fin de su vida llegó a la conclusión de que él, más que ingeniero, hubiera querido ser antropólogo y poeta. No debe haber estado tan equivocado. La antropología y la poesía tal vez son una misma cosa.

## **Introducción.**

El objetivo de esta tesis es dar cuenta de lo que se entiende por pertenencia, lo que significa sentirse parte de una comunidad en el estado de Morelos: Amatlán de Quetzalcóatl.

Con este fin, trabajé en la localidad durante cinco meses repartidos a lo largo de cuatro años a partir de mi primera estancia larga en el pueblo que tuvo lugar entre el 9 de junio y el 9 de julio del 2003. En aquel tiempo, me establecí en la región como parte del trabajo de campo que exigía el plan de estudios de la maestría en antropología social en la Universidad Iberoamericana. Mi asesor, el doctor Casey Walsh, mis compañeros de cátedra y yo, recorrimos el estado de Morelos. Finalmente yo decidí trabajar aquí haciendo la comparación entre dos celebraciones que se llevan a cabo en Amatlán: la fiesta de María Magdalena (el 22 de julio de cada año) y la fiesta de Quetzalcóatl (cada último domingo de mayo).

Con miras a dar cuenta de dicha comparación, parto de la hipótesis de que existen sedimentos culturales<sup>1</sup> nahuas en la fiesta de María Magdalena, que no están presentes en la fiesta de Quetzalcóatl.

---

<sup>1</sup> La metáfora geológica del sedimento se refiere en este trabajo a la idea de que existen imaginarios, filiaciones étnicas y otro tipo de costumbres, rituales y formas de organización social que permanecen suspendidos, pero que más tarde se posan al fondo de una cultura impuesta. Esta idea fue utilizada por Gruzinsky (lo citan Good y Morayta en 2003:25), para explicar los procesos de occidentalización de diversos grupos étnicos en Mesoamérica.

Desde que comencé a recorrer las calles del pueblo en el 2003, me di cuenta que tendría que descartar una primera intuición que me había hecho pensar que los sedimentos nahuas están presentes en la fiesta de Quetzalcóatl (que es más bien una tradición inventada) y no en la fiesta católica de María Magdalena.

Hobsbawm y Ranger, en *The Invention of Tradition*, afirman que "cuando las genuinas y antiguas tradiciones perduran por fuerza de adaptación, no se necesita inventar o revivir tradiciones nuevas". Es precisamente frente al desuso deliberado o por falta de capacidad de adaptación de las tradiciones antiguas que las tradiciones inventadas se construyen e imponen, muchas veces desde las necesidades de poderes hegemónicos (Hobsbawm y Ranger 1983: 8-9). Me interesaba saber si la fiesta de Quetzalcóatl era una de estas tradiciones inventadas "impuestas desde la necesidad de los poderes hegemónicos".

El estudio de los sedimentos culturales (particularmente el *calpulli*) fue la columna vertebral de mi trabajo de campo: he buscado investigar la forma en que estructuras propias de la organización social de Mesoamérica en tiempos prehispánicos siguen presentes en Amatlán para encontrar en este pueblo concreto aquello que Claudio Lomnitz define "inalienable". Haciendo una primera, parcial, definición de trabajo, defino inalienable aquí, como lo que la mayoría de un grupo piensa común a todos sus miembros. Posteriormente trabajaré más a fondo en esta definición.

En torno al concepto de inalienabilidad busco aproximarme a lo que la gente en este barrio entiende de sí misma en tanto que parte de una organización social que les otorga pertenencia y los hace sentirse parte del pueblo.

Las ideas de un grupo sobre lo "común" a todos se materializan en bienes y derechos comunitarios (Anderson 1993:21-25)<sup>2</sup> Tratar de entender cuáles son estos bienes y derechos fue el punto de partida para investigar los imaginarios que los fundamentan: es con base en los bienes y derechos que el grupo entiende comunes a todos sus miembros que es posible abstraer ideas sobre lo que la gente piensa propio, esto es, inalienable.

Los dos pilares teóricos sobre los que me fundamento son, por un lado la articulación entre este concepto, inalienable, y nación y modernidad como las define Claudio Lomnitz en *Modernidad indiana* y por el otro, los ejes teóricos o etnocategorías que ha desarrollado la investigadora Catherine Good en *Presencias nahuas en Morelos* (trabajo escrito en colaboración con Miguel Morayta) y publicadas por Saúl Millán y Julieta Valle (coordinadores) en *La comunidad sin límites: estructura social y organización*

---

<sup>2</sup> De acuerdo con Anderson (1993), toda identidad colectiva es imaginada, entre otras cosas porque nunca se llegarán a conocer entre sí todos los miembros posibles de una comunidad (es imposible el consenso de individuos en el flujo del tiempo). No hay sin embargo oposición entre identidades imaginadas y ciertas realidades concretas: toda identidad colectiva es imaginada, pero se objetiva en prácticas reales. Es importante destacar que el imaginario de las comunidades no es estable en el tiempo, sino que se transforma constantemente: La comunidad carece absolutamente de "esencias" naturales o culturales, lo cual no significa que no puede tener algo esencial que la defina y que sin embargo no necesariamente tiene fundamento orgánico. Por ejemplo, Anderson (1993) afirma que lo único propio de una nación en tanto que construcción imaginada es que se transforma durante toda clase de procesos históricos: Es el cambio lo que produce estabilidad y pertenencia.

*comunitaria en las regiones indígenas de México* (2003). A las etnocategorías de Good aumento un concepto propio del estudio de Bonfil en su clásico de la antropología mexicana *México profundo, una civilización negada* (1984): la autonomía.

Entre 1993 y 1996, Claudio Lomnitz, profesor de historia y antropología en la universidad de Stanford, escribió una serie de ensayos sobre la implicación del proceso capitalista conocido como globalización en el nacionalismo mexicano hacia fines del siglo XX. *Modernidad indiana* es una recopilación de textos enfocados a proponer una identidad propia del pueblo mexicano con miras al futuro.

En los primeros artículos de *Modernidad Indiana*, Lomnitz recapitula la necesidad y dificultad que ha tenido en la historia de nuestro país la construcción de un nacionalismo propio y las consecuencias que dicha dificultad ofrecen a la construcción de un estado-nación mexicano.

Lomnitz desarrolla su concepto de "lo inalienable" (1998), con base en un diálogo con textos clásicos de la literatura antropológica mexicana: Manuel Gamio (1916), Gonzalo Aguirre Beltrán (1977) y Guillermo Bonfil Batalla (1984), además de pensadores como Andrés Molina Henríquez (1909) o Enrique Florescano, entre los más célebres.

En *Modernidad indiana*, Lomnitz retoma el tema fundamental de nuestra ciencia antropológica, esto es: ¿qué significa ser mexicano?

Con base en esta cuestión, Claudio Lomnitz sienta las bases para discurrir en torno a la significación de

"pertener" o no a un país sustentado justamente en la noción de inalienable a la cual opone otro concepto teórico capital en este trabajo: la modernidad, entendida aquí como una diferenciación real del pensamiento hegemónico y la moralidad políticamente reinante. Más adelante trabajaré sobre esta definición.

Lo inalienable en el discurso de *Modernidad Indiana*, surge en torno a la complicada construcción del concepto "indio" que tantas discusiones ha suscitado en la literatura antropológica de México. Lomnitz se aproxima a esta categoría, "lo indio", como parte esencial del ser mexicano y discute la forma en que "lo indio" ha adquirido connotaciones distintas a lo largo de nuestra historia.

Las ideas de Lomnitz se oponen claramente a quienes piensan que son la raza (mestiza) y/o el idioma (español), las bases capitales en la definición de Patria o Identidad Mexicana y dialoga con esa idea que sugiere que es tan importante la construcción de un estado nacional mexicano<sup>3</sup>, sólido y homogéneo y que tanta relevancia ha tenido en la elaboración de una escuela de antropología propia y en los programas políticos que emanaron de los primeros estudios antropológicos del México Independiente. En este sentido,

---

<sup>3</sup> Como se desprende de la discusión que proponen Michael Hardt y Antonio Negri en *Imperio* (2000), el estado nación es parte de uno de los muchos procesos históricos que ha sufrido el capitalismo en su desarrollo (Hardt, 2000: 117). Así, independientemente de sus propias ideas al respecto, los trabajos de Gamio y Vasconcelos pueden pensarse como inscritos en un momento particular del desarrollo de un país que ya desde entonces busca insertarse en el desarrollo histórico propio del capitalismo.

Lomnitz discute con textos clásicos como *Forjando Patria* de Manuel Gamio y *La raza cósmica* de José Vasconcelos.

Lomnitz critica también algunas de las soluciones que socorrieron al nacionalismo revolucionario y deshecha la idea de Guillermo Bonfil de la existencia de un "México Profundo" opuesto conceptualmente a un "México imaginario" (1984).

A partir del estudio de Lomnitz (1999), entiendo nación como:

1. Lo común a todos los miembros de un grupo, lo inalienable, esto es, lo que no puede negociarse<sup>4</sup>.
2. El sentimiento de pertenencia a una comunidad<sup>5</sup>.
3. La organización, referida a territorio, historia, lengua, religión y raza común a todos.
4. Un filtro ideológico que media entre la modernidad y la inalienabilidad.

Como trasfondo de lo común a todos los miembros de un grupo, hay siempre una visión totalizadora que parte de la definición de lealtades primordiales surgidas de ideas como reconocimiento, tradición, herencia del pasado y vínculo con el futuro. En Amatlán, estas lealtades se encuentran fuertemente relacionadas con el sistema de cargos a través del cual se organiza la fiesta patronal de María Magdalena.

---

<sup>4</sup> Y que sin embargo se negocia a lo largo del tiempo, en función de lo que Lomnitz define como Modernidad, como veremos más adelante.

<sup>5</sup> Max Weber (citado en Lomnitz, 1999) define comunidad como un tipo de relación social en que la acción se inspira en un sentimiento compartido de pertenencia a un todo social.

Dicho sistema se encuentra en estrecha relación con lo que los nahuas entendían como *calpulli*, centro de la organización social prehispánica (Redfield, 1928).

Para entender la construcción ideológica de nación en el Amatlán del siglo XXI es importante ir atrás en el tiempo para tratar de entender las ideas que, con respecto a lo inalienable, tuvieron las dos culturas que entraron en contacto en Mesoamérica para dar origen a lo que hoy llamamos México. Para este efecto, trabajo con base en la pregunta teórica: ¿qué entendían por nación y pertenencia los nahuas y los castellanos del siglo XVI? Y ¿Cómo estas ideas al entrar en contacto se transformaron una a la otra para formar una idea de lo que significa pertenecer a un pueblo como Amatlán?

Para abordar esta pregunta, he utilizado las ideas de Lomnitz sobre lo inalienable en confrontación con los conceptos de barrio y *calpulli* como han sido conceptualizados en Robert Redfield (1928) y Eric Wolf (1998).

Entre los nahuas, la idea de nación estaba constituida en torno a rubros como parentesco y tierra de cultivo común<sup>6</sup>. Para el hombre mesoamericano del siglo XVI, era fundamental la relación entre estos rubros para la construcción de

---

<sup>6</sup> La tierra de cultivo común era la base del *calpulli* que, sin embargo, comprendía una serie de relaciones simbólicas mucho mayores, como ha demostrado Redfield (1928). No se puede reducir el *calpulli* a la tierra comunal como no se puede reducir tampoco la tierra comunal al *ejido* (cosa que se pretendió luego de la revolución mexicana). Los problemas que han tenido todos los gobiernos desde el primer México Independiente hasta la fecha en el entendimiento de la organización comunal de los pueblos de sedimentos prehispánicos es un tema fundamental en el entendimiento de los errores en la administración del campo y sin embargo, no corresponde retomar aquí semejante discusión.

nociones como "bárbaro" en oposición a "civilizado" (Wolf, 1998: 231).

Los dominios de los estados indígenas no correspondían con los límites de una sola unidad lingüística o territorial: Tenochtitlan, Texcoco o Azcapotzalco, albergaban emigrantes de muchas zonas (incluyendo hablantes de diversas lenguas de raíces diferentes). Así, entre los nahuas, la idea de nación no tenía el carácter geográfico o lingüístico propio del estado nacional europeo.<sup>7</sup> Nacionalidad en Mesoamérica implicaba (y aún hoy implica) una relación directa con la noción de parentesco que a su vez, —como las nociones de comunidad y otras ideas claves para la articulación de sus sociedades— gravitaban en torno a la tierra, al *calpulli* (Lomnitz, 1999: 23).

Robert Redfield (1928), demuestra que el *calpulli* fue piedra angular de la organización social indígena. Es a partir de esta noción de *calpulli* que busco dar cuenta de lo que resulta inalienable en una sociedad concreta y actual que subsiste y trabaja en el centro de México.

Tanto Morgan (1980) como Bandelier (1878) (citados en White 1982); Waterman y otros estudiosos de la organización social del México antiguo coinciden en que la unidad social fundamental en la cultura náhuatl era la institución del *calpulli*. En 1928, Redfield demuestra que dicho sistema de

---

<sup>7</sup> La idea de nación que han propuesto en México autores como Manuel Gamio o José Vasconcelos corresponde con una forma de pensar lo inalienable propia de Europa y no de los pueblos Mesoamericanos.

organización social continúa presente en los barrios de Morelos. (Redfield 1928:28)

La tierra del *calpulli* pertenecía a un linaje, no a un individuo. Los individuos podían venderse a sí mismos, pero no al *calpulli*. (Redfield, 1928: 282) Lomnitz (1999) afirma que es en torno a esta entidad, y en torno a la organización social que de su cultivo emana<sup>8</sup>, que los nahuas construyeron una propia noción de pertenencia a un grupo cultural.

El linaje y la tierra estaban patrocinados por una deidad. Los lazos del *calpulli* con la cosmogonía se materializaban en lazos de parentesco y alianza entre los jefes de los distintos grupos que a su vez reflejaban el ciclo solar.

De acuerdo con Claudio Lomnitz (1998), para los antiguos mesoamericanos la idea de nación no dependía tanto de lo étnico o lo sanguíneo como de la identificación con un conjunto de prácticas en comunidades con dinámicas propias de organización social hacia el interior y el exterior de ellos mismos. Se trata de una diferencia sustancial con respecto a los defensores del mestizaje como fuente de homogeneización nacional. La organización social mesoamericana, afirma Wolf (1998), pretendía reflejar la estructura del cosmos: Como en otras culturas, la organización de la tierra y el derecho -o

---

<sup>8</sup> *Calpulli* es una forma de organización social que parte de la tierra comunal pero es importante no confundir al *calpulli* con la tierra comunal. La tierra es parte del *calpulli*, pero no lo comprende por completo.

no- a recibir sus frutos era, para el hombre de Mesoamérica, reflejo de la organización total del Cosmos<sup>9</sup>.

Todo aquello imprescindible en la concepción del universo en la cosmovisión náhuatl, tenía relación con el *calpulli*. El sacrificio y la esclavitud, por ejemplo, eran entendidos como formas válidas de utilizar la energía de quien era separado de una u otra forma de su comunidad. (Lomnitz, 1988: 37) El sacrificio servía para afirmar una idea del cosmos enraizada en lo absolutamente inalienable.

Para el hombre mesoamericano, el individuo era una energía valiosa sí, pero sólo en dependencia con su propio *calpulli*. Un hombre que perdiese el *calpulli* por un crimen, por guerra o por cualquier otra razón, se convertía en paria, ser sin raza, sin nación, un alienado. Lo mejor que podía sucederle a la energía atrapada en este hombre era reutilizarse en el sacrificio ritual.

Esta dependencia *calpulli*-individuo era la única forma de vivir digna, armónica y honrosamente. Lo inalienable era pues, la organización social misma. Organización que emanaba del cultivo de la tierra comunal y que se concebía como reflejo "natural" del cosmos que producía unidades de parentesco a partir de las cuales se construían linajes y

---

<sup>9</sup> Es así que, a partir de lo que se piensa como "natural" en diversas sociedades humanas podríamos entender lo que tal o cual cultura concibe como "orden" universal. Y si bien no parece existir un continuo entre naturaleza y cultura, cualquier concepción de lo que es "natural" en un grupo está enraizada en una noción cultural relativa a una sociedad humana en determinada geografía y tiempo. Para los aztecas era tan "natural" suponer que el *calpulli* reproducía el orden del cosmos como para los españoles creer que el complicado sistema político, legal y judicial del imperio era un reflejo "natural" del orden divino.

todos los elementos de organización social que produjo la cultura de Mesoamérica<sup>10</sup>.

Resumiendo: Para los indígenas la idea de nación estaba fundamentada en la institución del *calpulli*. La tierra era el origen de la organización social, último inalienable. Un hombre sin *calpulli* era energía desperdiciada que podía —y debía— ser legítimamente sacrificado.

Del otro lado del espectro, para los castellanos del siglo XVI, la idea de nación estaba enraizada en conceptos religiosos con base en un último inalienable: la noción de alma (Lomnitz: 1988, 43). Si el último inalienable mesoamericano, la tierra, derivaba en lazos de parentesco, en la visión castellana, el alma derivaba en lazos sanguíneos que se extendían a genealogías<sup>11</sup> o linajes propios estrechamente relacionados con la herencia sanguínea y la geografía<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> De esta relación entre el orden terreno y el orden divino se desprende la importancia de lo que cada cultura entiende como mundo metafísico. Más allá de la noción de verdad o falsedad de un sistema de creencias metafísicas, dichas creencias encarnan en prácticas concretas: El orden terreno (incluso la división del trabajo y las fuerzas de producción) depende claramente de lo que tal o cual cultura ha llegado a entender como "orden universal" u "orden natural". Se trata de un orden que siempre busca fundamentarse en creencias metafísicas.

<sup>11</sup> Esta idea genealógica del mundo es propia del mundo europeo, como puede verse en obras como la Comedia de Dante que implica que también el cielo tiene diversos niveles que en la tierra se fundan en la sangre y la geografía. Todos aquellos seres humanos con alma son iguales en dignidad, pero para el hombre de Europa en el siglo XVI, hay distintos niveles entre una sangre (raza) y otra; entre el hombre criado en un territorio geográfico, y otro.

<sup>12</sup> Todas estas nociones resultan importantes para entender las políticas del virreinato español en México, el origen de la lucha entre criollos y peninsulares y la importancia que en el gobierno novohispano tenían ideas como aquella de que un español "perdía pureza" por el único hecho de haber sido educado en la Nueva España. Con base en estas nociones se entiende la distinción entre criollo y peninsular. Aún hoy es lugar común en ciertos ámbitos suponer que la geografía (particularmente el clima de una cierta región) cambia el carácter de la gente que ahí nace. No es de extrañar que los españoles supusieran, durante todo el virreinato, que los hijos de españoles nacidos en México (los criollos) eran distintos de los nacidos en la Península Ibérica: estaban "viciados" por el clima enrarecido de estas tierras.

En Castilla, a partir de la reconquista, comenzaron a adquirir significación los certificados de limpieza de sangre. Ya para el siglo XVI, a cualquier hombre o mujer de la Península le resultaban fundamentales los orígenes biológicos. Para el español en general y para el castellano en particular, lo inalienable estaba en el alma, intrínsecamente relacionada con la sangre que a menudo era entendida también como receptora del honor. La sangre era la noción sobre la cual sustentaban su pertenencia o no a un linaje, a una nación y a una comunidad. La confiabilidad de un individuo, como demuestra la literatura, estaba estrechamente relacionada con el origen y la pureza de su sangre.

La otra columna sobre la que se fundaba la idea castellana de nación, era la geografía. La nación de un hombre o una mujer se relacionaba en un primer momento con su lugar de nacimiento<sup>13</sup> y en un segundo momento con su lugar de crianza.

La sangre y la geografía eran para el conquistador del XVI, dos ingredientes con los que se constituía su nacionalidad. La idea religiosa del último inalienable en la concepción castellana, esto es el alma, tenía relación indisoluble con la sangre.

---

<sup>13</sup> Ésta sigue siendo básicamente la noción que priva en nuestro país desde el punto de vista constitucional. Así lo constata el artículo 30 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos de 1917 con respecto a los mexicanos "por nacimiento" (Artículo 30, A).

Ahora bien, los conquistadores<sup>14</sup> estaban convencidos de que, si bien el hombre mesoamericano era inferior racialmente, alma tenía. Para el gobierno novohispano dicha confianza en el alma indígena daba sentido a la noción de "República de indios". Los negros, por su parte, en la idea de pertenencia castellana, no tenían ninguna posibilidad de redención. No poseían el último inalienable sobre el que todos los otros estaban basados. Los esclavos negros no eran redimibles ni como seres libres ni como nación. Al español blanco y católico del siglo XVI le resultaba imposible un concepto tal como "nación negra" (Cfr. Lomnitz, 1999).

Resumiendo: Para los castellanos del XVI, la idea de nacionalidad estaba estrechamente relacionada con las nociones de sangre y geografía que estaban a su vez determinadas por el alma y el lugar de nacimiento y crianza del individuo en un complejo juego entre lo terreno y lo cósmico que pensaban reflejo (justo como en el caso nahua) de la jerarquía divina. Así, un hombre sin genealogía y nacido en un continente considerado geográficamente inferior (África, por ejemplo) podía ser utilizado legítimamente como esclavo.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Sería interesante discutir la diferencia de concepción de "lo inalienable" en los diversos contingentes en pugna durante el virreinato: el gobierno imperial, la audiencia, la República de Indias, los conquistadores y diversas facciones de la iglesia tenían opiniones muy distintas en torno a la viabilidad de un alma indígena, la única que sería capaz de concretarse en una nación.

<sup>15</sup> Evidentemente estamos hablando aquí de generalizaciones en torno a los pilares ideológicos que constituían la estructura política y económica del imperio. La discusión, sin embargo era amplia; tanto que hubo frailes que llegaron a afirmar que eran los europeos los carentes de alma y los indígenas los "inocentes primigenios", los más dignos de acceder al reino de Dios. No es aquí, sin embargo, el lugar para esta importante reflexión.

Lo que cada cultura entiende por nación es un proceso histórico largo. Lo innegociable se negocia con base en lo que se entiende como nación y que se encuentra al centro de la pugna entre modernidad e inalienabilidad como las define Claudio Lomnitz (1998).

Durante la colonia aparecieron en el antiguo territorio náhuas, nuevos bienes inalienables: los títulos primordiales que otorgó España a los indígenas sobre los antiguos *calpulli* se transformaron en la mayordomía y el sistema de cargos, como demuestra Robert Redfield en su artículo *The Calpolli-Barrio in a Present-Day Mexican Pueblo*, publicado en 1928 en la revista *American Anthropologist*.

Este trabajo de Redfield en torno al *calpulli* y su supervivencia en el México de principios del siglo XX resulta capital para entender la supervivencia de formas de conceptuar y utilizar la tierra aún hoy en Morelos. Si bien ha habido cambios sustanciales en toda la región desde aquel 1928 (sobre todo desde el punto de vista de la cultura material, cuando Redfield escribió su artículo, no existía la carretera entre Tepoztlán y Amatlán, por ejemplo), mi experiencia en el campo me permite constatar que la relación del pueblo con la tierra sigue siendo la misma: La organización social emanada de la unidad de tierra llamada antes *calpulli* y hoy *tierra patronal*, daba en tiempos prehispánicos, en 1928, y aún hoy, origen a una organización social de la que se desprenden las lealtades fundamentales que entendemos como pertenencia.

A partir de la independencia, hubo una nueva transformación de lo que significa nación mexicana con base en nuevos inalienables que entraron en contacto con conceptos precedentes. En todo el país, el ministerio de educación comenzó a aleccionar a niños de todas las etnias y culturas de la antigua Nueva España, para que entendieran como privativos de su propio ser como mexicanos ciertos símbolos: La virgen de Guadalupe, la religión, la bandera, eran vistos como representantes de aquello que nadie podría quitarles.

Desde los primeros años del México independiente, se buscó también una separación ideológica del imperio español. Se idealizó así un pasado romantizado: Se ensalzó y sacralizó a figuras como Cuauhtémoc y Quetzalcóatl. De acuerdo con Bonfil, ésta sería la génesis del "México imaginario" opuesto a la realidad del "México profundo" (Bonfil, 1984).

Luego de la revolución, el país transformó sus imágenes de lo innegociable. A las nociones de todo lo que significaba ya la bandera, a los héroes míticos (indígenas e independentistas), la educación oficial añadió las instituciones emanadas de las muchas luchas revolucionarias: PEMEX, SEP, UNAM, Luz y Fuerza se esgrimen aún hoy como inalienables de México y de lo que significa ser mexicano.

En Amatlán, como en toda Mesoamérica, hubo una mezcla de todas estas ideas. Estas mezclas se han ido transformando en el contacto con imágenes y nociones nuevas.

Algunos conceptos permanecen, otros se transforman a lo largo del tiempo. El cambio cultural sigue siendo el centro

de la investigación antropológica. Los conceptos, las ideas que la gente tiene sobre sí misma y su entorno social, han ido formando, en este pequeño pueblo, sustratos culturales que a menudo parecen contradictorios. Los niños en Amatlán conocen los colores nacionales y saludan a la bandera igual que lo hacen niños y niñas en todo el país, sin embargo, hay eventos en su vida cotidiana determinados claramente por una forma particular de entender lo inalienable, esto es, el sistema de cargos cuyo origen se remonta a una cosmovisión prehispánica.

Las ideas en torno a lo propio se manifiestan en hechos concretos: La fiesta de María Magdalena en Amatlán de Quetzalcóatl con su mezcla de imaginarios católicos y prehispánicos, refleja lo que se piensa como nación en este barrio de Tepoztlán cuyo nombre oficial (Amatlán de María Magdalena de Quetzalcóatl) recoge en sí mismo una serie de conceptos que afirman la idea del alma en el sentido católico y del *calpulli* en el sentido prehispánico.

Hacia el fin de la Revolución Mexicana se ha sumado al área de Morelos una tercera noción cuya falta nos haría imposible entender lo que significa pertenencia y nación en un pueblo como Amatlán en el siglo XXI: la modernidad.

Lomnitz (1999: 9-15) afirma que el concepto "nación" es un filtro ideológico que sirve para mediar la modernidad. Gracias a dicho filtro, las sociedades humanas aplican la modernidad selectivamente o selectivamente se distancian de

ella. Nación es un filtro ideológico que media, esto es, negocia, entre lo inalienable y lo moderno.

En *Modernidad Indiana* (1999), Lomnitz analiza lo que se entiende por indígena en la modernidad mexicana. Definir modernidad es un trabajo vasto. La que utilizo aquí ha sido elaborada con base en Lomnitz (1999) quien afirma que tal definición misma está construida con base en conceptos que utilizan los individuos (mediante aquellas ficciones comunitarias de las que habla Anderson) para definir lo que no puede intercambiarse: Modernidad es un concepto íntimamente ligado con inalienable.

Lomnitz define modernidad en un intento de aproximación hacia lo que nuestra nación debería ser. Con base en el entendimiento de lo que modernidad es (y no es) podemos conceptualizar a la nación mexicana desde un extremo distinto a lo inalienable: México debería aspirar a la modernidad en la medida en que modernidad implica inteligencia (particularmente ciencias y artes) independiente de la moralidad políticamente reinante. Siguiendo a Max Weber, Jürgen y Habermas, Lomnitz define a la modernidad como "un régimen social en que la ciencia y el arte no están subsumidos a una moralidad políticamente reinante. La modernidad es un régimen en que existe libertad y autonomía tanto para el desarrollo del pensamiento, como para su expresión pública. En un régimen moderno existe clara división entre lo que es público y lo que es privado. Hay

oposición real entre estado y sociedad civil" (Lomnitz, 1999:11).

Para Lomnitz, son tres los elementos que distinguen la modernidad:

1. Relación independiente del régimen político con la producción científica, tecnológica y artística.
2. Forma independiente de construcción de lo público y lo privado.
3. Comunicación de ideas y expresiones científicas y artísticas que pueden superar las fronteras nacionales (Lomnitz, 1999: 11)

Lomnitz afirma que la modernidad no es un momento histórico que se alcanza o no, sino un estado de negociación constante entre las entidades gobernantes y los individuos gobernados. Dicho estado de negociación transformaría regularmente los conceptos en torno a lo que es y no es negociable. Así, en la medida en que la idea de nación media entre lo inalienable y lo moderno, nación es un aparato conceptual mediador.

Puede parecer contradictorio afirmar que en la modernidad, las sociedades humanas "negocian lo innegociable;" sin embargo, es importante subrayar que lo que se piensa inalienable varía con el paso del tiempo. Lo que las diferentes generaciones acuerdan como "nunca transformado" o negociado a lo largo de su historia se transforma en el tiempo con base en ideas sobre lo que la

modernidad es y gracias al filtro conceptual, a la ficción comunitaria de nación.

Quiero reafirmar aquí que la modernidad, como la entiende Lomnitz, es algo muy distinto al régimen social de la modernización. A diferencia de la modernidad, la modernización refiere al "proceso continuo de generar y asimilar formas de producción y de consumo a la vanguardia de la tecnología y del gusto tal y como éstos se piensan en el sistema-mundo"<sup>16</sup> (Lomnitz, 1998: 10). La modernización y la modernidad no siempre son parte de una misma estructura económica construida con base en un régimen de producción, basado a su vez en el trabajo asalariado y el consumo global. Estos factores no redundan siempre en un sistema de expresión científica y artística independiente de los poderes hegemónicos.<sup>17</sup>

Definiré ahora el sistema de cargos. Se trata del sistema sobre el que se basa la organización social en Amatlán y que da origen a la fiesta católica. El sistema de cargos es, como demuestra Redfield en *The Calpolli-Barrio in a Present-Day Mexican Pueblo (1928)*, la piedra angular de la organización social de las comunidades mesoamericanas y sirve aún como elemento de cohesión, identidad y organización social en el centro de México. Para entender el sistema de

---

<sup>16</sup> Como ha planteado Immanuel Wallerstein en su teoría expresada en *El moderno sistema mundial* (1989).

<sup>17</sup> Para una discusión más amplia en torno a la diferencia entre modernidad y modernización (conceptos muy diferentes) refiero otra vez a Lomnitz quien pone el siguiente ejemplo: "Franco llevó modernidad (refrigeradores) a España. En Rusia y China, sus regímenes modernizaron y el Chile neoliberal impulsó modernización pero no la modernidad" (Lomnitz 1998 25).

cargos utilizo otro pilar metodológico: los ejes de la organización comunitaria. Se trata de un aparato conceptual utilizado por Catherine Good en el texto *Presencias nahuas en Morelos* (2003).

Los ejes de organización comunitaria, fueron propuestos por primera vez por Catherine Good quien los ha expuesto en diversos textos y foros académicos a partir de sus estudios de los nahuas del Alto Balsas en Guerrero (Good, 2003: 28). Estos conceptos organizativos o ejes incluyen:

1. Trabajo.
2. Reciprocidad.
3. Historia.

Es con base en estas tres nociones que, afirma la antropóloga, se puede entender la organización comunitaria de los nahuas.

Los ejes de Good están relacionados de muy diversas formas con el sistema de cargos que produce la fiesta de María Magdalena en Amatlán de Quetzalcóatl. La fiesta patronal, producto del sistema de cargos, es a un tiempo *tequitl* (trabajo), reciprocidad e historia.

Catherine Good trabajó estas categorías durante dos décadas de investigación. Apunta con ellas a tres áreas importantes de significación en la vida cotidiana de una comunidad, esto es: un concepto particular de trabajo (*tequitl*), un sentido particular de continuidad histórica colectiva y un sistema social basado en ideas cosmológicas de reciprocidad que se encuentran, todos, en estrecha relación

con la organización del *calpulli* tal como lo entendió Redfield y como he expuesto.

Las áreas de significación de Good son parte de la herencia cultural de Mesoamérica. Están presentes en todas las regiones del país en las que se distinguen todavía sedimentos culturales mesoamericanos<sup>18</sup>.

El *tequitl*, o la concepción particular del trabajo como la define Good resulta capital en el entendimiento de las

---

<sup>18</sup> Uno de los temas fundamentales para la aproximación a investigaciones como la que he realizado, consiste en pensar cabalmente el término con el que deberían referirse los grupos sociales con raíces prehispánicas. El nombre "indio" parte de un equívoco geográfico y se encuentra fuertemente cargado de connotaciones racistas y negativas. El término indígena supone la existencia de un grupo verdaderamente originario de un lugar geográfico, como si alguien pudiera nacer equivocadamente en un sitio que no le corresponde. Esta palabra, indígena, parte de la misma idea de nación castellana del siglo XVI y no sirve para denominar a grupos con identidades nacionales distintas a la occidental. Helen M. Mulhare (1960) acuña el término *posnahua* y lo define como "población que comparte identidad común basada en consensos perceptiblemente comunes en origen y herencia y que emplean esta identidad como principio de organización, creando fronteras sociales con otros grupos" (Mulhare, 1960:4). En 1990, Rodolfo Stavenhagen acuñó el término *ethnikon* que, sin embargo, no ha sido consensualmente aceptado por la tradición antropológica. Richard Berg acuñó el término *pueblismo* y apunta (1974:25, citado en Mulhare) que "en Mesoamérica es difícil distinguir identidad étnica de identidad comunitaria". Berg utiliza el neologismo para afirmar que, cuando miembros de una comunidad combinan el *pueblismo* con la creencia de su singularidad étnica y emplean ésta con respecto a los que no son sus miembros, resulta una *microetnia*. De acuerdo con esta idea, habría *pueblismo* tanto en la España rural (Pitt-Rivers, 1971:7-13,31-33) como en Tzintzunzan (Foster, 1948:274) o Tepoztlán (Lewis, 1951). Algunos autores igualan identidad étnica con identidad lingüística, lo cual conduce frecuentemente a errores; por ejemplo, los tlaxcaltecas tienen varias lenguas y sin embargo se ven a sí mismos como un solo *ethnikon* (Gibson, 1967 citado en Mulhare). De acuerdo con mi experiencia con la gente de Amatlán, casi nadie se identifica ni con la palabra *indio* ni con la palabra *indígena*; la mayoría se autoadscribe como *mexicanos*, *morelenses* y en algunos pocos casos, como *campesinos*. La utilización de la palabra *campesino* como propone Warman en *Y venimos a contradecir* (1976) trata de sustituir la connotación racial de "indio" con la connotación marxista de clase social. El problema con dicho término es que en el siglo XXI la gente en pueblos como Amatlán no vive sólo del campo (si bien su relación con el campo es fundamental para su vida cotidiana). En general en este trabajo he evitado utilizar el término "indio" o "indígena". Son términos que me molestan por las profundas cargas denigrantes que arrastran. Llamo a su organización social "de raíces prehispánicas", cosa que, cuando menos en el pueblo que me ocupa no parece violentar a nadie e incluso les haría sentirse orgullosos. Si bien estoy convencido de que ésta es una discusión fundamental en el ámbito de la antropología mexicana (y más, en el ámbito de la propia identidad como nación mexicana), no creo que baste un trabajo como éste para argumentar a favor de uno u otro términos o proponer uno nuevo. Por lo pronto, aquí defino a las personas de Amatlán como "personas con organización social de sustratos prehispánicos"; es una forma larga de llamar a un grupo de estudio, pero se mantiene al margen de una discusión en la que todavía falta un enorme trecho por recorrer. Además, si bien largo, este término no ofendería a nadie en este pueblo. En el fondo ellos son, como yo mismo, *mexicanos* y nada más, pero cuando me pregunto: ¿qué es ser mexicano? La discusión vuelve al mismo lugar en el que comenzó.

implicaciones que tiene la organización de la fiesta patronal en Amatlán. Se trata de un concepto organizador central en la vida náhuatl que incluye toda actividad relacionada con la producción material y sin embargo se extiende a empresas tan distintas como hablar, dar consejos, persuadir, convencer, enseñar, curar, hacer ofrendas, rezar, tocar música, acompañar en los rituales y tener relaciones sexuales. (Good 2003: 28). *Tequitl* es un concepto amplio capaz de aplicarse a todo uso de la energía humana –física, espiritual, intelectual y emocional– con miras a cumplir un propósito específico en bien de la comunidad. Se trata de un concepto que demuestra una alta valorización cultural del trabajo y de la experiencia del trabajo (Good 2003: 28) y que reconoce las aportaciones de todos los individuos, incluidos hombres, mujeres, niños y ancianos.

La reciprocidad es el segundo eje propuesto. Afirma Good que los nahuas utilizan no sólo los bienes personales, también el trabajo como base del intercambio. La reciprocidad es una estrategia que permite extender y consolidar las relaciones sociales a partir de una lógica contraria al capitalismo que –como ha sido estudiado ampliamente– funciona con base en la acumulación individual.

Así, los nahuas buscan crear y acrecentar su capital social, no su riqueza personal (Good, 2003: 29) de forma que la circulación del *tequitl* incesantemente vincula a todos los miembros de una comunidad con el resto del grupo.

El tercer eje consiste en una particular conceptualización de la historia común. Good encuentra que los nahuas de Guerrero utilizan ciertas palabras o frases para referirse a los procesos históricos que viven juntos en tanto que grupo o comunidad. "Ihcsan", por ejemplo, implica el pasado de todos; un pasado antiguo que se encuentra íntimamente ligado con el presente que habitan hoy los vivos y que habitarán mañana los que están por nacer.

Ihcsan puede ser traducido como "lo de antes, lo de mucho más antes" (Good, 2003).

Esta idea náhuatl del pasado no se basa en una idea lineal y cronológica del tiempo: el pasado siempre rige al presente y —por extensión— al futuro.

Hay otros conceptos lingüísticos que demuestran esta noción particular de la historia: *Cotona* expresa la acción de mantener continuidad con los que vivieron antes. Textualmente significa jalar un mecate hasta que es posible romperlo. En sentido figurado, *cotona* se refiere a la ruptura con una tradición que, de acuerdo con Good (2003) casi siempre se usa en forma negativa: "no se puede romper el mecate" implica que no pueden (o no deben) romperse los hilos con el pasado. *Cotona* es también una forma de reciprocidad no sólo con los miembros vivos de la comunidad, también con los antepasados.

Otra palabra que demuestra esta forma particular de concebir la historia comunal es *tococolhuan* que se refiere a los antepasados colectivos del grupo social. Los *tococolhuan*

son precisamente quienes se encuentran al otro lado del hilo que no debe romperse.

Para Good, la idea de continuidad histórica resulta capital en el entendimiento de cualquier sociedad con pasado nahua. También para estudiar la forma en que la organización social prehispánica sigue reproduciéndose hoy en día con base en instituciones como la tierra comunal y la fiesta patronal.

En los ejes teóricos de Catherine Good, el vínculo con un pasado vivo no niega el cambio. La transformación, esto es la negociación entre lo inalienable y lo moderno, tiene en las regiones de Mesoamérica una lógica propia: Pueblos como Amatlán son arenas en las que se enfrentan las ideas nahuas de inalienable con instancias supralocales que ejercen dominio económico, político y religioso. Comunidades como la que estudio aquí, construyen estrategias de resistencia en busca de defender sus modos de vida, su derecho a la toma de decisiones sobre los usos reales y posibles de recursos culturales, ideales y simbólicos.

Los ejes de Good cumplen funciones que ordenan y legitiman la organización comunitaria; sus modos de comunicación hacia el interior y el exterior del grupo y sus propios símbolos y procesos rituales (Good 2003: 30).

Ahora bien, he decidido incorporar a estas tres etnocategorías otro concepto definitorio de lo nahua que incorporo del trabajo de Guillermo Bonfil Batalla: La autonomía (1984)

En *México profundo* (1984) Guillermo Bonfil afirma que en las culturas mesoamericanas la autosuficiencia del grupo juega un papel cardinal. Se trata de una tendencia que debe leerse a varios niveles: familia, linaje, barrio, comunidad y pueblo.

La demanda de autosuficiencia frente a las instancias supralocales tiene consecuencias claramente visibles. Una de las más notables es el escaso margen de excedente y, en consecuencia, el bajo nivel de acumulación presente en pueblos con sedimentos prehispánicos (Bonfil 1984: 57-58).

Todas estas herramientas conceptuales me han servido para aproximarme a la gente de Amatlán desde la perspectiva del antropólogo social.

Desde que conocí el pueblo en 1998, me he interesado en conocer la perspectiva de la gente con respecto a la aseveración de que Quetzalcóatl nació en estas montañas. A partir de este interés primigenio surgió la idea de esta tesis con base en la siguiente pregunta ¿qué es lo verdaderamente inalienable para la gente en este barrio de Tepoztlán?

Hoy por hoy, la gente en la región no se alimenta ni viste como describen en sus trabajos Redfield, Lewis y Felipe Bock. Los jóvenes en Amatlán usan playeras, tenis y jeans. A los dieciséis o diecisiete años, los varones viajan a Canadá para trabajar y enviar remesas a sus familias. Sin embargo, la relación con la tierra ha cambiado poco. La tierra de la patrona sigue estando al centro de un debate sobre lo que es

inalienable y lo que el pueblo "debería ser" en un entorno que busca la modernidad dentro de la construcción del estado nación mexicano. La negociación entre uno y otro polos del continuo inalienable-moderno, se vive día con día: en la escuela, en los hoteles; en la sucursal de Alcohólicos Anónimos; en la iglesia; entre los ayudantes, los mayordomos, los brujos y las parteras. Entre los que atienden hoteles y aún entre los extranjeros que han venido a fundar hoteles en los que ofrecen limpias y temascales. La nación en este pueblo de Morelos se negocia minuto a minuto, entre lo inalienable y lo moderno.

## **Capítulo I. Santa María Magdalena de Amatlán de Quetzalcóatl.**

Santa María Magdalena de Amatlán de Quetzalcóatl es uno de los quince pueblos o barrios de Tepoztlán. Está a noventa kilómetros al sur de la ciudad de México, a dieciocho al oriente de la ciudad de Cuernavaca, capital de Morelos, y a seis kilómetros al noroeste de Tepoztlán. Su nombre significa "lugar de amates".

El pueblo se levanta a una altura de mil seiscientos metros sobre el nivel del mar. Está rodeado de bloques rocosos de piedra volcánica y caliza a los cuales la población ha puesto nombres relacionados con el imaginario local: Tepeshinola es el cerro de la Señora Tonantzin; Tetzacualli es el cerro de la puerta; Texamitle, es el falo de Quetzalcóatl.

En toda la región crecen diversas variedades de encino: amarillo, ancho, de pescado, además de oyamel y ocote. Don Felipe Alvarado, el Tata y cronista del pueblo, dice que antes había pumas, venados y cenizales, que ya se han extinto. Todavía hoy pueden encontrarse, sin embargo, ocelotes, gatos monteses, tejones, jilgueros y pájaros mulatos.

A la entrada del pueblo hay una placa que dice: "La Magdalena Amatlán, tierra natal de Ce-Acatl Topiltzin Quetzalcóatl, rey del imperio Tolteca, años 843 a 895. Aquí dio sus primeros pasos con sus sandalias de oro". Delante de dicha placa termina la carretera, comienza la principal calle

del pueblo, Morelos, que conduce hasta la iglesia de Magdalena.

Amatlán es una ayudantía. El ayudante del pueblo se elige cada tres años y depende del presidente de Tepoztlán, cabecera del municipio. Otros puestos importantes en la administración del barrio incluyen al representante de bienes comunales, (elegido por los comuneros en asamblea, su puesto dura un tiempo no especificado) y el mayordomo, encargado de toda actividad relacionada con la patrona del pueblo. El mayordomo se propone personalmente. Se apunta en una lista de espera con cinco o seis años de anticipación. Su cargo dura un año en el que coordina a unas nueve personas en la producción de la fiesta de la patrona.

En la clínica de salud de Amatlán, están registrados 1200 habitantes distribuidos en 250 casas familiares.

Las calles están hechas de piedra o terracería y las viviendas se separan unas de otras por tecorrales, divisiones de piedra volcánica sin pegamento. La mayoría de las casas han sido construidas con adobe; los más pobres usan también palo y zacate; los más ricos, piedra volcánica pegada con cemento.

Hay en todo el pueblo casas de "avecindados": gente que viene de la ciudad de México, Cuernavaca u otras urbes y que aquí han construido sus casas de campo. Dichas casas se caracterizan por sus diseños claramente pensados por arquitectos profesionales. Desde el punto de vista material, se les distingue por su tamaño y por que hay en ellas,

interacción entre colores y texturas. Suelen tener grandes ventanales y, en general, una distribución del espacio ideada con la finalidad de que sus habitantes disfruten de la vista de las montañas.

En las casas de quienes habitan Amatlán desde hace varias generaciones, es frecuente que varias unidades domésticas compartan el mismo terreno. Son hermanos que han heredado el predio de sus padres. Comparten la cocina y otras zonas, como la de lavado. Frecuentemente, también una pequeña milpa. Si uno les pregunta, afirman que son familias distintas, con casas distintas, aunque desde el punto de vista "sanguíneo", son hermanos, sobrinos y primos, carnales o políticos.

En el centro de Amatlán, junto a la iglesia, están las casas más viejas. Sus diseños recuerdan las construcciones virreinales de Tepoztlán. La mayoría de estas casas pertenecen a la familia Ramírez. Gente con dinero y cierto grado de influencia en el barrio y la cabecera municipal.

La distribución urbanística de Amatlán no sigue, ni el curso del viejo río seco, ni otro tipo de patrones geográficos. El pueblo se extiende desde el centro hacia la montaña como una mano de dedos largos.

Es posible que dicha distribución se deba a que María Magdalena de Amatlán no comenzó siendo un poblado (*altepetl*), sino una serie de núcleos familiares (*calpullis*) desperdigados en las montañas. Don Felipe Alvarado, el Tata, dice también que "con la llegada del imperio español, sus

evangelizadores y administradores ordenaron la construcción de la iglesia de María Magdalena". Posiblemente, durante este proceso institucionalizaron la figura del mayordomo con la idea de obligar a la población a descender de la montaña y realizar trámites económicos y celebraciones religiosas en un centro común. "Luego de varios siglos", continúa don Felipe, "los *calpullis*, formaron un verdadero pueblo en torno a la iglesia". Esta historia explicaría por qué sólo en el centro de Amatlán hay algo así como una "cuadra" o "manzana". Más allá de la iglesia, las casas parecen salpicadas con dirección de los cerros, sin orden específico.

En la década de 1970, Carmen Cook convenció al Tata Felipe Alvarado, de que aquí había nacido Ce-Acatl Topiltzin Quetzalcóatl. Hasta su muerte, el Tata trató de establecer la intuición de Carmen Cook como verdad oficial.

A pregunta expresa, la mayoría de la gente en Amatlán afirma que trabaja el campo aunque reconocen que hoy por hoy no se puede vivir de la tierra nada más.

Los campesinos comercian con maíz, frijol, carbón vegetal y fruta, especialmente ciruela, manzana y pera. En el mercado de Tepoztlán, venden también y plantas medicinales. La gente incrementa los ingresos que obtiene del campo vendiendo artesanías a los turistas. Además, participan en un programa de migración e intercambio entre Amatlán y el gobierno de Canadá. Más de un tercio de la población trabaja regularmente en ese país. Otros emigran a Estados Unidos, lo

cual dificulta regresar a México en forma legal. Este hecho, no impide que sigan enviando dinero a sus familiares.

En Amatlán hay cinco hoteles de buena calidad. Ofrecen trabajo a cocineras y servidores del pueblo. Los avecindados suelen contratar también a la gente del barrio como jardineros o cuidadores.

Entre los cientos de turistas que vienen cada año hay también quienes llegan buscando las plantas y hongos psicotrópicos que crecen en la región. Particularmente famosa es la Campánula, una flor blanca que crece naturalmente en toda la zona. Con té de hojas de campánula se produce el toloache.

Amatlán es un pueblo en el que conviven varias conciencias y generaciones que a partir de sus experiencias concreta, generan una idea de pertenencia, en primera instancia, al barrio, a la región. En una segunda instancia, al país, a la República. Dicha noción de pertenencia sucede en continuo entre el centro y la periferia. El pueblo, o mejor, la idea que cada persona concreta tiene del pueblo, forma un espacio ideológico, una arena, en la que es posible dilucidar conceptos como identidad, pertenencia y nacionalidad.

## Capítulo II. La fiesta de Magdalena.

El presente capítulo, está centrado en una descripción etnográfica<sup>1</sup> de la fiesta patronal de María Magdalena. Busco relacionar dicha fiesta con la organización social del *calpulli* basándome en: los estudios que sobre esta institución indígena realizaron Redfield (1928) Claudio Lomnitz (1988), Eric Wolf (1998) y Guillermo Bonfil (1984); los conceptos de inalienabilidad, nación y pertenencia de Lomnitz (1988) y, como soporte teórico, los ejes de Good (2003) de los que he hablado (trabajo, reciprocidad e historia) añadiendo el concepto de autonomía como lo entiende Bonfil (1984).

Con el fin de relacionar la antigua organización del *calpulli* con la fiesta patronal de un pueblo de Morelos en el siglo XXI, defino Amatlán en su calidad de barrio de Tepoztlán. Me fundamento en la idea de que, como ha probado Redfield (1928), el sistema de cargos guarda relación biunívoca y concreta con la organización social sobre la que estaba fundada la institución del *calpulli* cuando entraron en contacto nahuas y españoles en el siglo XVI. Dicha

---

<sup>1</sup> Si bien me refiero aquí a la descripción etnográfica como un modo de dar cuenta de la "realidad", estoy de acuerdo con Sergio Poblete (1999) cuando afirma que "una descripción etnográfica" no es una representación objetiva de la realidad - entendida como realidad objetiva -, sea ésta de tipo natural, social, histórico o cultural, sino una ficción - entendida como composición lingüística de elementos de la experiencia del descriptor que tiene como objetivo evocar en el lector experiencias semejantes a las del autor. La ficción etnográfica genera, con base en ciertas convenciones y recursos lingüísticos, evocaciones con sentido que un sujeto puede considerar representaciones de la realidad." (Poblete, 1999:1)

institución da origen a la noción actual de barrio (Redfield, 1928).

Como se desprende de la lectura de *Modernidad Indiana* (Lomnitz, 1988), el *calpulli* ofrecía a los habitantes del centro de México, un sentido cabal de pertenencia. La reproducción del sistema de cargos que caracteriza la organización mesoamericana sigue basándose en antiguos sustratos del *calpulli* (Redfield, 1928). Es con base en este hecho que afirmo que existe una relación clara entre la organización social prehispánica y la organización social de Amatlán, expresada particularmente en la fiesta de María Magdalena.

Sostengo también que la fiesta patronal, en tanto que culminación del sistema de cargos, encarna las etnocategorías propuestas por Good (2003): trabajo, reciprocidad e historia.

En Amatlán, la fiesta de María Magdalena es la arena sobre la que se vive la mediación entre modernidad e inalienable. En ella se manifiesta una transacción constante entre lo "común a todos" desde tiempos antiguos y un régimen que dicta el centro de la República con miras a modernizar cada pueblo de México.

En este capítulo:

A. Discuto someramente la relación entre *calpulli*, barrio, nación y sistema de cargos.

B. Describo subjetivamente la fiesta patronal de María Magdalena basado en mi trabajo de campo y en las experiencias particulares que de él devinieron<sup>2</sup>.

C. Con base en la descripción etnográfica de la fiesta, demuestro que en un sentido amplio, la celebración en torno a María Magdalena representa a la Nación de Amatlán y que la fiesta y la imagen de la santa, en tanto que agente social, permiten al pueblo negociar entre lo inalienable y lo moderno.

#### **A. Amatlán: barrio de Tepoztlán.**

Redfield publicó en 1928 un artículo en el *American Anthropologist*. "*The Calpolli-Barrio in a Present Day Mexican Pueblo*", desarrolla el tema del *calpulli* a partir de sus estudios de Tepoztlán, cabecera del barrio de Amatlán de Quetzalcóatl.

Utilizado este texto como base, defino a continuación los elementos que claramente comparten el antiguo *calpulli* y el barrio de Amatlán en el siglo XXI:

1. Ambos son formas de organización social fundados en conceptos de nacionalidad, pertenencia y derecho —o

---

<sup>2</sup> Reitero que estoy convencido que toda descripción etnográfica adolece de falta de objetividad. Si bien es cierto que cada experiencia personal varía en contenido y profundidad, también lo es que cualquier intento de volcar dicha experiencia en un texto "objetivo" corre el riesgo de dejar inconformes a quienes buscan una exposición de la realidad "en sí". Como afirma Clifford Geertz (1979:154): En la tradición antropológica "hay toda una serie de pretensiones de este tipo, pero todas tienden a desembocar, de una manera u otra, en un intento de evitar el hecho inevitable de que toda descripción etnográfica es interesadamente casera, es siempre descripción del descriptor, y no del descrito."

no— a cultivar la tierra (*tlalmalli*), de la siguiente manera:

a) La filiación al pueblo se obtiene, tanto en el barrio actual como en el antiguo *calpulli*, por *tequitl* o *tequio*, esto es, a través de una forma particular de conceptualizar el trabajo del hombre que incluye toda clase de esfuerzo físico, intelectual e incluso sexual en favor de la comunidad, y no solo por factores geográficos o hereditarios, como suele suceder en las culturas occidentales.

b) Es precisamente por su *tequitl* o *tequio* que un individuo afirma su pertenencia al barrio. Tanto hoy, en estos pueblos, como antaño en el *calpulli*, la pertenencia se manifiesta muy concretamente en el derecho a cultivar y recibir frutos de la tierra común.

2. Tanto en el barrio como en el *calpulli*, la organización social promueve mecanismos internos de redistribución de la riqueza a partir de un "consumo ritual" (Wolf, 1998: 34). La fiesta del barrio genera un aumento de la cohesión social<sup>3</sup>. El *calpulli* y el barrio funcionan como sistemas político-religiosos que sirven de "punto de unión y símbolo de la unidad colectiva." (Wolf, 1998:32)

---

<sup>3</sup> Wolf (1998:34) pone especial énfasis en el "efecto desintegrador" del capitalismo ante el cual el barrio se defiende gracias a estos mecanismos internos de redistribución de la riqueza y aumento de la cohesión social.

3. Dicho sistema se encarnaba en tiempos del *calpulli* en la imagen de una divinidad (la advocación de una fuerza cosmológica concreta) que, en el barrio del siglo XXI, corresponde con una imagen/agente social que cohesiona al pueblo y le otorga un nombre tomado de la advocación de una virgen, un santo o un concepto de la teología católica, tal como la Santísima trinidad o el Cuerpo Místico de Cristo.

Desde el punto de vista legal, Amatlán es una ayudantía de Tepoztlán. Sus habitantes, sin embargo, se definen como pertenecientes al barrio de Tepoztlán.

Desde el polo material, el barrio es un lugar donde la fiesta del pueblo se organiza y se celebra teniendo como base de participación ser originario del barrio. Es un centro donde la gente convive, trabaja y discute sus problemas (Redfield, 1928). Es una organización social en torno a una unidad de tierra (la tierra de la patrona) conceptualizada con base en cuatro inalienables características de las organizaciones sociales en Mesoamérica:

1. Tierra comunal.
2. Relaciones de parentesco. (Redfield, 1928: 289)
3. Los ejes de *good* (*tequitl*, *Ihcsan* y *cotona*).
4. Búsqueda de autonomía (Bonfil, 1984)

Desde el polo del imaginario, es posible conceptualizar al barrio como esa identidad colectiva imaginada que posibilita la organización ritual y religiosa que culmina, a su vez con

la fiesta concreta de María Magdalena.<sup>4</sup> Dicha fiesta se organiza como un gran cumpleaños. Es el cumpleaños de la patrona y, por extensión, el cumpleaños del pueblo.

La religión tiene, entre otras, la función de ordenar los tiempos diarios y anuales de la vida cotidiana. La fiesta de Magdalena es la finalidad del calendario en Amatlán.

El sistema de cargos con base en el cual se organizan las fiestas católicas es fuente de toda la organización social, política y económica en la región. La fiesta da cohesión y fundamenta su economía. La organización social de los barrios (otra forma de llamar al sistema de cargos) es un tema característico de la cultura mesoamericana.

De hecho, el barrio puede ser definido como "ese lugar en el que se organiza la fiesta del pueblo". Para organizar esta fiesta existe el sistema de cargos, mecanismo que desde el punto de vista formal defino como organización que sirve para asignar a la gente del pueblo, cargos específicos para producir la fiesta patronal. Desde el punto de vista teórico barrio es una organización ritual, económica y religiosa con las siguientes características:

1. Está basado en la noción de pertenencia a una comunidad (el barrio mismo).
2. Es una organización jerárquico-cívico-religiosa que sirve como mecanismo de distribución de la riqueza a través de un consumo ritual que otorga un aumento

---

<sup>4</sup> No hay tal cosa como una distinción o discontinuidad entre el imaginario, las ideas, y la realidad: Toda idea produce realidades concretas.

considerable en la cohesión y el prestigio social de quienes participan en ella.

3. Dicho mecanismo de cohesión otorga identidad colectiva frente a una sociedad mayor que presiona hacia los cambio propios de la modernidad.
4. Dicha identidad colectiva produce una clara diferenciación entre quienes participan en el sistema y la intrusión exterior que acarrea posibles efectos desintegradores (Wolf, 1994).
5. Dicha identidad y la organización de la que ella emana, mantienen y preservan la cultura tradicional en torno a la "negociación" inalienable-moderno.
6. Desde el punto de vista religioso, el barrio es una organización gracias a la cual las comunidades adquieren el sentido de pertenencia reforzando en el trabajo común (*tequitl*), los lazos de interdependencia y la aceptación de valores y normas que emanan de una tradición (*Ihcsan*) que se traducen a su vez en reciprocidad entre los miembros de la comunidad, no sólo con los vivos, también con los antepasados (*cotona*). Así, el barrio ofrece también una forma particular de conceptualizar el trabajo, la historia y la reciprocidad y reproduce estos conceptos a través de un sistema que tiene como finalidad concreta la estructuración de una fiesta patroal.

7. El barrio es también una forma de favorecer la homogeneidad cultural y étnica, y ayuda al bloqueo de las diferencias en una sociedad que busca mantener su autonomía ante los posibles efectos desintegradores del exterior (Wolf, 1994).

Es importante destacar que la estructura del sistema de cargos permite la incorporación de nuevas formas de trabajo y subsistencia apegados a principios de lo que se considera inalienable. Así, la introducción del trabajo industrial y asalariado no ha impedido a los habitantes de Mesoamérica, "mantener una parte sustancial de sus modos de vivir tradicionales a los que se acogen con firmeza, arraigados tal vez en la historia de las ciudades vivas del continente americano" (Bonfil, 1984: 7). La aparición del trabajo asalariado, por ejemplo, no ha podido arrancarlos de su relación con una fiesta que es la manifestación concreta de dicho sistema. Independientemente de que hoy por hoy en Amatlán existe un gradual proceso de introducción al modo de trabajo y consumo propios del capitalismo (salario, migración a Estados Unidos y uso de productos de fabricación industrial), dicha incorporación no ha impedido la reproducción de una organización social y religiosa con todas las características señaladas.

El principal representante del sistema de cargos es el mayordomo. Su cargo dura un año. Él es el responsable de la organización de la fiesta patronal, que incluye<sup>5</sup>:

1. Invitar formalmente a los barrios vecinos y especialmente a los pueblos "coronados".<sup>6</sup>
2. Entregar la imagen de la patrona al encargado de la peregrinación que celebrará el cumpleaños del patrón o la patrona de dichos barrios coronados<sup>7</sup>.
3. Organizar procesiones para llevar la imagen de la patrona a lugares de especial significación religiosa (la Basílica de Guadalupe, por ejemplo).
4. En dichas peregrinaciones, nombrar a quienes cargarán las imágenes y a quienes portarán los estandartes.
5. Tanto en la fiesta patronal como en las peregrinaciones, organizarse y delegar funciones para que no falte comida a ningún peregrino.<sup>8</sup>
6. Tener en la capilla de la patrona suficientes veladoras encendidas y de resguardo a lo largo de todo el año (igual con las flores)

---

<sup>5</sup> El mayordomo se ayuda en Amatlán con nueve encargados coronados, pero dicho número (y el nombre del cargo) varía de pueblo en pueblo y a veces año con año.

<sup>6</sup> Sobre la función de los "coronados", trabajaré más adelante, por ahora baste decir que los pueblos "coronados" son aquellos con los que el pueblo tiene una relación particularmente estrecha. Así, aunque se invita formalmente a todos los barrios de Tepoztlán, de Xochimilco y de Milpa Alta, el mayordomo y sus ayudantes esperan y atienden muy particularmente a los nueve pueblos "coronados".

<sup>7</sup> Por extensión de su cargo, a los ayudantes que se encargan de atender a los pueblos coronados, se les llama ayudantes o encargados "coronados" y se refieren al pueblo al que atienden como el pueblo que los "coronó".

<sup>8</sup> La costumbre general del pueblo de Amatlán sugiere celebrar a la patrona en cada casa. Dicha celebración incluye dar de comer a cualquiera que así lo desee en los tres días previos y siguientes al cumpleaños de la patrona. Esta costumbre es de enorme ayuda para el mayordomo quien, de otra manera, tendría que ocuparse dando de comer a todos los visitantes del pueblo entre el 19 y el 25 de julio.

7. Vestir, reparar y limpiar las imágenes que representan al patronato, esto es:
  - a) Las imágenes de María Magdalena.
  - b) Los estandartes de María Magdalena.
8. Mantener limpia durante todo el año la iglesia y el atrio.
9. El día de la fiesta, organizar toda manifestación de aprecio o veneración por la patrona (bailes, música, cohetes, etcétera).
10. Organizar, al final de la fiesta, un baile para todo el pueblo con cumbias, salsa, tex-mex, rock and roll u otros.
11. Gastos que incluyen:
  - a. Mantenimiento de la iglesia.
  - b. Mantenimiento de la imagen de la patrona.
  - c. Compra de veladoras y ropa para la imagen de la patrona.
  - d. Una comida abierta a cualquier peregrino en Amatlán que quiera venir a su casa. Teniendo en cuenta que se trata de "la comida en casa del mayordomo" debería ser, si no la más sabrosa, cuando menos la más abundante.
  - e. Compra de incienso, flores y cualquier otro gasto incidental que pudiera surgir durante la fiesta patronal.

Los mayordomos entre 2004 y 2006 gastaron entre cincuenta y setenta mil pesos en un año de funciones. La ganancia en

prestigio es incalculable si se tienen en cuenta que hubo quienes, gracias al cargo, se reincorporaron a los miembros "respetables" del pueblo a pesar de haber sido considerados antes "golpeadores", "borrachos" o "incumplidos", algunos de los señalamientos más denigrantes para la gente en Amatlán.

David Robichaux (1994) afirma que el sistema de cargos es elemento definitorio de la naturaleza indígena del ser mesoamericano. La fiesta es el principal producto de dicho sistema: El festejo en honor de Magdalena liga al pueblo con su pasado prehispánico y no tanto —como podría pensarse a partir de una primera intuición— la fiesta de Quetzalcóatl que es una tradición inventada que, sin embargo, interactúa en forma muy particular con el imaginario del pueblo. De ello daré cuenta en el tercer y último capítulo.

### ***B. El barrio y la fiesta.***

En el calendario social y religioso de Amatlán, la fecha más importante es el 22 de julio, día oficial de María Magdalena de acuerdo con el calendario litúrgico de la iglesia católica.

"¿Por qué celebran justo a María Magdalena y no a cualquier otra santa?", pregunté a quien era mayordomo en el 2003. Don Eustaquio Fuentes me miró perplejo: "Es la patrona del pueblo", me dijo. "Sí, pero ¿por qué?" "Pues porque es la costumbre. La costumbre y la religión".

Don Felipe Alvarado, el Tata, me contó que ese día, el 22 de julio, la santa apareció en el pueblo. Lázaro, el mayor de la familia Ramírez, sostiene que encontraron la imagen que hoy se venera en la parroquia, un día 22 de ese mismo mes.

Es posible que, como en el caso de otras comunidades en el centro de México, los misioneros que vinieron a evangelizar el barrio hayan decidido dedicarlo a María Magdalena, sea porque llegaron aquí un 22 de julio o porque se comenzó la construcción de la parroquia en este día. Es posible incluso que algún evangelizador haya tenido devoción por la santa y nada más. Tal vez, simplemente, se escogió esta advocación porque no había en la vecindad ninguna iglesia en honor a María Magdalena. Lo cierto es que la parroquia del pueblo se consagró efectivamente un 22 de julio según constata una placa en el atrio.

Unos dos o tres días después del gran festejo, el nuevo mayordomo entra en funciones. No hay tal cosa como una "toma de posesión". El antiguo mayordomo se reúne con el nuevo mayordomo y le entrega las llaves de la iglesia. Es posible que se tomen unas cervezas. Nada más.

La primera función del encargado, consiste en nombrar a los ayudantes con los que organizará sus funciones a lo largo del año.

"El mayordomo solito se propone", afirma don Eustaquio. "¿Y si nadie se propone?" "Pues se junta una asamblea, lo nombramos entre todos. Al que nombramos, ese no se niega. No puede negarse, nunca hemos necesitado obligar a nadie. En

todo el tiempo que tiene de vida el pueblo, siempre sobran los que se proponen", afirma.

El mayordomo del patronato es jefe de los nueve coronados que velan por los peregrinos de los pueblos con los que Amatlán tiene una relación particularmente estrecha.

Los ayudantes coronados funcionan como una suerte de embajadores en los nueve barrios con los que el pueblo tiene lazos más intensos. Casi siempre dichos ayudantes, tienen familiares en los barrios para los que trabajan, aunque no se trata de un requisito. "Si el coronado no tiene familia en el pueblo que lo corona, no importa", explica don Eustaquio; "después de un año, seguro ya se consiguieron una familia".

Ser nombrado mayordomo o ayudante coronado, produce prestigio social. Dicho prestigio es independiente por completo del pasado del individuo. El puesto atrae a gente que quiere mejorar o aumentar su capital social. Don Eustaquio, por ejemplo, tenía fama de ser un borracho que le pegaba a su mujer. Finalmente, ella lo abandonó y él entró a Alcohólicos Anónimos. Se apuntó para ser mayordomo, lo cual le atrajo respeto en el pueblo y, según dice, le dio fuerza para dejar de beber. Recomenzó una relación con su mujer quien finalmente quedó embarazada. De estos pequeños milagros está hecha la historia de la mayordomía.

En el 2006, los propuestos para la mayordomía estaban anotados en una lista de espera que llegaba hasta el 2010.

"Participar en la fiesta no es obligado, aunque se ve mal que la gente no coopere", explica don Eustaquio. La forma

más sencilla de cooperar (relacionada claramente con el concepto *tequitl* de Good) es entregar a los organizadores de la fiesta, quinientos pesos para todo tipo de gastos<sup>9</sup>. La cooperación, sin embargo, no tiene porque entregarse en dinero. Puede ser tequio, trabajo, esfuerzo físico o el regalo de productos como cohetes, tiempo de música, incienso, etcétera.

Héctor es un médico cirujano del Distrito Federal que conoció Amatlán en 1997. Como otros vecindados, quiso hacerse una casa de campo con vista a la montaña. Con su esposa Laura compró un terreno en el barrio de Amatlán y recibió a cambio papeles falsos (esto, en aquel tiempo, ellos no lo sabían). Héctor y Laura habitaron en su casa sin problema uno o dos años durante los cuales cooperaron con dinero para la fiesta. Después, Héctor y Laura se pelearon. Interpusieron un juicio de divorcio. La casa entró en litigio. Un abogado los enteró de que habían sido engañados: Las tierras en las que vivían eran comunales. Podían habitar en ellas, sí. Venderlas no. La tierra sigue siendo del pueblo.

La pareja está separada, pero desde el Distrito Federal, Laura sigue ayudando económicamente en la organización de la fiesta. Cada año envía al mayordomo su cuota. Héctor ha dejado de dar dinero. La gente en Amatlán reconoce a Laura como dueña de la casa, a Héctor no. Laura es una igual, es

---

<sup>9</sup> Esto para la fiesta del 2003 al 2006 en que hice trabajo de campo en Amatlán.

gente del pueblo. Héctor no. Dicen de él simplemente: "no cumplió".

"No cumplir" es una de las peores acusaciones que puede caer sobre alguien en Amatlán. Quien "no cumple", no tiene derecho ni a la justicia, ni al cultivo de la tierra. En casos extremos, no tiene derecho ni siquiera a habitar las vecindades del pueblo.

Un poco, como el hombre sin *calpulli* del que habla Lomnitz (1998), quien "no cumple" es un paria, un alienado que ha perdido aquello que por definición no debe perderse: lo inalienable.

La señora que cuida la casa que compraron Héctor y Laura me dice que para todos es claro: el terreno pertenece a ella. "Si Héctor viniera a reclamar, que se cuide; la gente sabe defenderse".

Con su cooperación, Laura está participando en el sistema de cargos, lo que le asegura un capital social que le permite habitar el barrio y la casa que compró. Cuando ella quiere, puede venir aquí. Quien ella decida puede vivir aquí<sup>10</sup>.

Si Laura, o cualquier persona que viviera en esa casa dejara de pagar su cuota durante varios años, la asamblea del pueblo podría reunirse y decidir quitársela. Harían efectiva la ley del estado de Morelos que impide la compra de terrenos comunales.

---

<sup>10</sup> Este tipo de prácticas están cambiando poco a poco. Conforme en Amatlán se va oficializando el uso de la tierra, los papeles que se otorgan desde Tepoztlán, Cuernaváca y el Distrito Federal comienzan a adquirir validez.

La anécdota de Laura y Héctor demuestra que ser del barrio implica participar en la estructura del sistema de cargos y cooperar con la fiesta patronal. Laura es gente de Amatlán. A los del pueblo, no les importa de ella, ni sus características físicas, ni dónde nació, no la clasifican por etnias o por las características de su lengua materna: Ella es del barrio, paga su cuota, su ex-marido, no. Ella es gente del barrio, su ex-marido, no.

El encargado patronal en el 2006 fue don Carlos. Le entregaron las llaves el 6 de agosto del 2005.

Durante los primeros meses, don Carlos promovió la participación de la gente en lo tocante al trabajo. El dinero todos saben cuándo se entrega y si no quieren saberlo, hay quien toca a sus puertas o les entrega un volante para reavivar la memoria.

Don Carlos formó su propio equipo de ayudantes. Mandaron a hacer playeras con la leyenda "mayordomía, 2006". Comenzaron a trabajar: investigaron precios de cohetes, grupos musicales, aparatos de sonido y todo lo necesario para una gran fiesta. Don Carlos y su familia consiguieron benefactores que entregaron dinero para comprar el nuevo vestuario de la patrona. Otros ayudaron bordando (o reparando) los banderines y los estandartes. Pintaron la iglesia, la barrieron. Limpiaron casi todos los días. Cortaron el pasto del atrio, enceraron los banquillos y quitaron las telarañas del techo.

Conforme el año fue avanzando y se acercó el cumpleaños de la patrona, don Carlos mandó a imprimir volantes para recordar a todos que había llegado el momento de pagar la cuota: en trabajo, dinero o especie. Los hermanos Rojas imprimieron los volantes. No cobraron. Fue tequio, trabajo en especie, su forma de cooperar.

Luís Rojas es hijo de doña Luz. Tiene diecinueve años y estudia ingeniería en computación en la UNAM. Todos los fines de semana viene al pueblo para hacerse cargo de un pequeño café Internet que fundó con su hermano mayor, Adolfo (de veintiún años). El café Internet está frente a la plaza cívica del pueblo. Desde hace tres años, las cinco computadoras que armaron para el negocio, están puestas al servicio de la fiesta de Magdalena: No sólo imprimieron los volantes que recuerdan la cooperación, ayudaron a don Carlos a llevar la contabilidad, pagaron la cuota y enviaron correos electrónicos para investigar los mejores precios de sonido para fiestas. Invitaron, también a través del correo electrónico, a la gente de los pueblos vecinos. El 22 de julio ofrecieron, además, su casa para alojar a los peregrinos. Les dieron de comer durante los tres días que suele durar la fiesta.

No hay límite máximo en la cantidad de trabajo o esfuerzo que pueda ponerse en la fiesta. El mínimo fue, en el 2005-2006 una cuota de quinientos pesos. Hay quien gasta quince o veinte mil pesos y quien, como los nueve ayudantes

coronados, trabajan en la organización todo el año. El mayordomo puede gastar hasta setenta mil pesos.

Si bien el mayordomo tiene la última palabra en lo que respecta a la organización material y religiosa de la fiesta, el ayudante, electo en votación secreta organizada desde la cabecera del barrio (la presidencia municipal de Tepoztlán), organiza la feria.

El ayudante representa al poder de la federación, de la República. Es él quien tiene la última palabra en lo que concierne al turismo, la relación con Cuernavaca y las cuestiones económicas que implican la feria en tanto que fuente de ingresos, independientemente de su importancia social o religiosa.

Uno o dos días antes del 22 de julio comienzan a llegar los vendedores que viajan con sus puestos de feria en feria. En el 2006, instalaron un gran tianguis que iba desde la biblioteca Carmen Cook, en la parte sur del pueblo, hasta el otro extremo, al norte, al final de la calle Morelos que se junta con la carretera que lleva a Tepoztlán y que es la más grande del barrio.

La plaza cívica y el área alrededor de la iglesia, se llenó de puestos. Cada calle fue ataviada con papeles picados y adornos de muchos colores. La gente los había recortado organizándose calle por calle. Los temas y los colores se decidieron en una reunión que tuvo lugar en cada cuadra.

La fiesta patronal se inaugura formalmente en las vísperas. A las once de la noche, el pueblo se reúne en el

atrio de la parroquia. Con una banda que viene de Tepoztlán, cantan las mañanitas a La Patrona.

A partir del 21 de julio, comienzan a llegar los primeros contingentes de peregrinos. Los pueblos coronados son los más importantes, aunque vienen muchos otros. Entre quince y veinte pueblos y unos veinte o veinticinco contingentes llegan trayendo cada año seiscientas o setecientas personas al festejo de la patrona de Amatlán.

Algunos de los pueblos "coronados" tienen la tradición de peregrinar desde hace más de cincuenta años. "No se pueden romper los hilos", dice el mayordomo de uno de estos pueblos. "Nuestros padres y nuestros abuelos, y quién sabe qué tantos otros antes que ellos, tenían como costumbre venir aquí a celebrar a La Magdalena. Mucho antes que nosotros nacióramos ¿quiénes somos nosotros para romper los hilos?".

Peregrinar es también una forma particular de conceptualizar la historia común que une a diversos pueblos del centro de México, una tradición que, piensan los individuos concretos, no se debe romper.

Desde el 20 hasta el 23 de julio, las carreteras que llevan a Amatlán se saturan con procesiones. Los peregrinos más tradicionales siguen el camino del monte. Los de san Andrés, por ejemplo, salieron el 22 a las 6 de la mañana. Cruzaron la montaña. Llegaron ese mismo día a las siete de la noche. Trece horas de caminata.

Don Rubén, el coronado de la procesión que viene de san Andrés, me dijo: "Cruzamos un cerro volcánico. Luego nos

perdimos como una hora. Más. Se nos apareció un pozo enorme que se movía. No nos dejaba pasar. Tuvimos que dar la vuelta. Así es esto, a los peregrinos se nos aparecen cosas." "¿Cosas?", pregunté. Él me contestó: "Una vez, a mi abuelo se le apareció un ángel".

Para don Miguel, haber venido caminando es motivo de orgullo: "La próxima vez véngase con nosotros. Hay quienes se vienen en coche o en camión. Eso no tiene chiste, hay que venirse caminando, aproveche. Se hace de condición".

Como parte de su ajuar de peregrino, don Miguel trae una botella de plástico que trece horas antes estaba llena de tequila. "¿Quiere?" Su esposa lo jala: "Ya vámonos". Don Miguel está cansado y un poco borracho.

Por la noche duerme en casa de Prócoro, coronado de San Andrés en Amatlán. Prócoro fue coronado en San Andrés Ahuayucan en una pequeña celebración que estableció formalmente el vínculo entre los dos pueblos. Es él quien recibe a los que vienen de San Andrés este 22 de julio. Será él quien pida las limosnas y organice a la gente en Amatlán cuando toque su turno de viajar a Xochimilco para celebrar a San Andrés. Allá, Prócoro, dormirá en casa de Miguel. La celebración es una forma de reciprocidad (dar, recibir y devolver) entre los pueblos de Mesoamérica.

El coronado decide qué se lleva al patrón, qué se regala al pueblo. Si se van en camión o cruzan caminando. Si llevan cohetes, tambora, mariachis o un grupo de rock.

"¿Por qué sólo estos nueve pueblos coronan encargados?", le pregunté a don Prócoro. "Pues son los pueblos amigos". "Santo Domingo Ocotitlán, por ejemplo, ¿no es un pueblo amigo?" continué: "Claro que no", me contestó sonriendo.

Santo Domingo Ocotitlán es el pueblo más cercano a Amatlán, la gente dice que no hay rivalidad, solo que no son "tan" amigos como, por ejemplo, los de san Andrés que viven mucho más lejos y son más cercanos. Santo Domingo no tiene coronados.

Los de Amatlán perciben a los de los pueblos coronados como "nuestros primos, como nuestros medios hermanos. Mire, la fiesta es como el cumpleaños de un familiar al que queremos mucho. Cuando cumple años un tío, va uno a visitarlo, ¿no? viva donde viva. Los de los pueblos coronados son nuestros primos. Allá donde hacen la fiesta lo reciben a uno. Uno lleva regalos, flores o comida. Allá a uno le dan alojamiento y le dan de comer".

Con sus celulares, algunos peregrinos avisan que ya están cerca, a punto de llegar. "Antes", dice don Prócoro, "el encargado coronado podía esperar durante varias horas, hasta varios días, la llegada de sus peregrinos".

Los coronados de Amatlan de Quetzalcóatl son:

- San Andrés, Ahuayucan,
- San Agustín, Ohtenco,
- San Mateo, Xalpa,
- San Francisco, Tlalneplantla,
- San Gregorio, Atlapulco,

- San Pedro, Actopan,
- San Jerónimo, Miacatlán,
- San Pablo, Ostotepec y
- Santa Ana, Tlacotenco.

“Desde hace cincuenta años tenemos la manda de venir”, me cuenta don Sergio, mayordomo coronado de Santa Ana Tlacotenco.

La manda consiste en organizar a quienes quieran peregrinar hasta el pueblo de María Magdalena. El mayordomo recibe la cooperación con la que han de comprar un regalo para la santa y otro para el pueblo.

Los que vienen de Milpa Alta, por ejemplo, traen cuatro canastas de flores. Cargan también, a través del monte, una imagen de su patrón. Adornan las andas con velas. Los peregrinos portan pendones con la imagen de San Andrés.

Cuando el contingente coronado mira a lo lejos las casas de Amatlán <sup>11</sup>, lanzan cohetes al aire. Tocan música. Es costumbre que las procesiones vengán precedidas con mariachis o tamboras.

Cuando el coronado de San Andrés en Amatlán escucha las explosiones de los cohetes de sus peregrinos, lanza él mismo una o dos descargas en respuesta y bienvenida. Así, durante tres o cuatro días, suenan en la montaña alrededor de la localidad, los cohetes de quienes peregrinan y la respuesta

---

<sup>11</sup> El 22 de julio del 2006, cada contingente de los nueve pueblos tenía entre 50 y 300 peregrinos.

de quienes los esperan. Es un ir y venir de explosiones que celebra la relación entre barrios.

El coronado recibe a los peregrinos bajo la leyenda que afirma que aquí dio Quetzalcóatl sus primeros pasos "con sandalias de oro". El ayudante coronado conduce a los peregrinos a la iglesia donde cantarán juntos las mañanitas u otras canciones que no son necesariamente repertorio tradicional. En la fiesta del 2006 los de San Gregorio trajeron un grupo de rock que cantó *Yesterday* para María Magdalena. Otros ofrecen temas como "A mi manera". Hay rap, hip hop y (siempre en el 2006) un pueblo trajo música tradicional, pero del Congo.

Terminados los cantos, el mayordomo visitante (el que corona) se organiza con el mayordomo de Amatlán (el coronado). Los dos dirigen la colocación de estandartes, pendones e imágenes del visitante en la iglesia de la patrona.

Al final del día están recargados contra el ábside de la iglesia,<sup>12</sup> veinte o treinta estandartes que representan a los coronados que vinieron a visitar a María Magdalena. Todos los estandartes están flanqueados por los que representan a Amatlán mismo: Al lado izquierdo uno dice: "María Magdalena"; al derecho: "segunda estación de María Magdalena". Cada uno tiene una imagen de la santa bordado en hilo dorado. Hay también, al centro de la iglesia, una estatuilla de unos doce

---

<sup>12</sup> En Amatlán es raro que se abra la iglesia. Sólo cuando viene el padre o cuando salen o vienen peregrinos de Amatlán. Fuera de estos días de fiesta, la iglesia está cerrada.

o quince centímetros de altura. Representa la espera y la bienvenida: Es la estatuilla que representa al barrio de Amatlán, es María Magdalena: La Patrona o "la jefa" como le llaman algunos.

Una vez que han acomodado los estandartes, los peregrinos escuchan una misa breve. Rezan un rosario. Finalmente, el grupo de música contratado en Amatlán, da la bienvenida a los visitantes con una canción especialmente dedicada a ellos. Terminan las formalidades. Los peregrinos tienen tiempo para ir a dar una vuelta por el pueblo y esperar a la gran celebración de la noche. Saben que tienen asignado ya, desde hace un año, un sitio para dormir.

Los visitantes coronados esperan un buen recibimiento. Un trato especial. La gente es cortés, sí, pero no agradece nada. Para ellos, es obligación de los de Amatlán tratarlos bien. Recibirlos y darles buena comida y bebida es una forma de reciprocidad. Ellos harán lo mismo cuando llegue el turno de la fiesta de su pueblo.

Muchos otros contingentes que llegan no son coronados. A cualquier visitante se le abren las puertas de todas las casas. Se les ofrece comida, bebida y, si lo necesitan, un sitio para dormir.

Para afrontar los gastos, las familias en Amatlán se reúnen en una sola casa y preparan entre todos lo que ofrecerán a los peregrinos. Lo tradicional es el mole, el pozole, las tostadas y un ponche muy particular del barrio y

que está hecho con pasas, tequila y leche. Los más pobres sustituyen el tequila con alcohol del noventa y seis.

La receta del mejor ponche se guarda. Nadie debe saberla. Don Lázaro me dice que no la comparte ni siquiera con su único hijo.

En 2006, Lázaro gastó nueve mil pesos en tres días que su casa estuvo abierta para todos los que vinieron. Entre él, su mujer y su único hijo, Miguel, atendieron a unas doscientas personas entre invitados, familiares y cerca de treinta absolutos desconocidos. A estos, a los desconocidos, nadie les cuestionó nada cuando cruzaron la puerta, ellos entraron, el hijo de don Lázaro les ofreció un vasito de ponche, los llevó a una de las mesas en la terraza desde la que se mira la montaña y les ofreció un refresco o una cerveza. Luego, vino la esposa de don Lázaro: "¿Mole o pozole?"

Los más ricos contratan meseros y grupos de música que tocan toda la tarde.

En una de las casas del centro (de un fuereño, un estadounidense) vivió durante una semana un grupo de bailarines tradicionales que vino del Distrito Federal. En el tímpano de la casa, el estadounidense colocó listones azules y blancos. Moños y un letrero que decía: Oratorio de concheros de La Conchita, Coyoacán, Distrito Federal.

Durante todo el 22 y hasta el 23 de julio siguieron llegando músicos y peregrinos.

El cura que vino de Tepoztlán atendió a los peregrinos durante unas cuatro o cinco horas. Comió en el pueblo y se le pagaron unos "modestos" honorarios (así me dijo don Eustaquio) equivalentes a dos mil pesos.

El cura tiene una función puramente social. A la gente del pueblo no le interesa que se metan en sus vidas o que nadie les de consejos. Si bien los sacerdotes creen que su función es principalmente moral, a la gente del pueblo lo que más le interesa es la función social del cura. Incluso, si el cura no está cuando llegan, o está comiendo, el mayordomo se organiza y él con sus hijos o su mujer rezan un rosario con los invitados. Ya está, son bienvenidos.

En las calles del pueblo hay una feria con decenas de puestos hechos con tubos metálicos que cubren con lonas de plástico verde. Atraen a los compradores con foquitos de colores y anuncios chillantes. El ayudante cobró en 2006 a cada puestero de la feria, treinta pesos por metro cuadrado.

Los comerciantes o puesteros así viven: Viajan por toda el centro de la República Mexicana. "Luego de la fiesta en Amatlán, nos toca Villa de Santiago", me cuenta uno de ellos. Vienen en autobuses que rentan entre todos. Hay quien viaja en camionetas o en camiones de redilas particulares. Hay quien duerme en sus automóviles, los acondicionan para peregrinar, sus puestos les sirven de refugio si llueve. Viven como en casas rodantes. Viajan juntos sólo por protegerse, pero "en general cada quién vela por sus propios intereses", me contó uno que venía de Yucatán.

Hay puestos con pulseras, collares de plata de Taxco, chapa de oro, cinturones, llaveros, relojes de plástico, títeres y juguetes *made in China*: perritos, pollos que saltan (*jump chicken*) vacas, etcétera.

Otros son un poco mas tradicionales: Venden canastas de mimbre, objetos de barro, zacates, huaraches, zapatos, sombreros y huipiles. En algunos puestos se ofrecen los típicos juegos de feria: hay rayuela, canicas, dados y lotería. Hay también juegos de video y al fondo de la calle de Morelos una rueda de la fortuna que, en proporción con el pueblo, parece enorme.

Hay *tomblings* para que salten los niños. Carritos chocones, un carrusel y comida de todos los gustos: palanquetas, alegrías, *hot cakes*, *hot dogs*, esquites, elotes, tacos al pastor, pozole y pambazos.

De San Juan Huactzinco, Tlaxcala, vinieron a vender pan de huevo. Hay puesteros de casi cada estado en la República Mexicana.

La gran fiesta culmina con un baile. En julio del 2006, tocaron los Cadetes de Linares. Aunque estuvo lloviendo, la gente bailó hasta la madrugada.

No es raro que haya muchos borrachos. No se les ve mal. La borrachera tradicional es parte de la costumbre. Don Felipe Alvarado dice que esto también se remonta a tiempos prehispánicos y me cuenta una historia en la que también Quetzalcóatl se emborrachaba.

Los días 22 y 23 es el recalentado. Los peregrinos entran a la casa que más les gusta. Ya las conocen. El 23 de julio se ofrece una última reunión. Es tarde. La gente sale de sus casas a despedir a los peregrinos.

Don Lázaro me cuenta: "En el pueblo casi todos cooperan: coopera Ana Victoria, que es maestra de Budismo tibetano, coopera el ingeniero Cancino que viene de Italia, coopera Jacques, el pintor". "¿Ia, el gringo, coopera, don Lázaro?" "No, ese nomás es de los que explota" (después supe que no era cierto, que Ia había cooperado con cinco mil pesos). "¿Y su hermano Ciro, don Lázaro?" "Desde hace diez años, ese manda su cuota desde Canada".

Los que emigran a Estados Unidos, Canadá o a los centros urbanos de México, no suelen romper sus ligas con el sistema de cargos. Envían a su familia un giro con el dinero para la cooperación de cada año. Esta cuota les asegura una nación dentro de la nación mexicana. Un lugar al que pueden volver y que está más allá del pasaporte de México o de los Estados Unidos.

Me dice don Rulo, maestro de sexto de primaria en la primaria Gregorio Torres Quintero de Amatlán: "Yo tengo aquí dos terrenos herencia de mi papá, pero no puedo venderlos, aunque es mi propiedad; me dicen que son tierra comunal".

Desde el punto de vista de la legislación mexicana, es posible vender la tierra aunque es un asunto complicado. Hace veinte o treinta años era absolutamente imposible, me dice don Carlos. De un tiempo para acá cada quien puede vender su

tierra si quiere. El comprador debe estar dispuesto a correr algunos riesgos que incluyen la posibilidad de embarcarse en un engorroso proceso burocrático y legal para legitimar los títulos de propiedad que otorga el estado mexicano.

Lázaro Ramírez me dice: "Todo comenzó con El Tata de Amatlán, Felipe Alvarado. Él era el principal opositor a que vendiéramos la tierra o los terrenos de nuestra casas. Y ¿qué hizo él? Pues vendió sus tierras".

Don Felipe vendió el terreno junto a su casa a una antropóloga del Distrito Federal: Carmen Cook de Leonhardt. Carmen Cook fue la principal promotora de la oficialización de Amatlán como cuna del príncipe Quetzalcóatl.

En su testamento, aclaró que el terreno que había comprado a don Felipe debía ser restituido como herencia al propio pueblo de Amatlán. Pidió que se hiciera una biblioteca pública. Hoy es la única del pueblo. Lleva su nombre.

Cuando el Tata, don Felipe, vendió ese primer terreno, todos comenzaron a vender, uno tras otro. Gente del Distrito Federal, de Guadalajara y de Monterrey; de Estados Unidos y de Canadá, de Francia, comenzaron a interesarse en vivir en este pueblo en el que se dice hay OVNIS y una puerta a través de la que Quetzalcóatl transita entre éste mundo y el mundo de los muertos.

Hubo quienes se aprovechaban de los fuereños. Dicen que don Santiago vendió varias veces su tierra. Luego que le entregaban el dinero, interponía un juicio que le permitía

quedarse con los terrenos y jinetear el dinero que le había dado durante dos o tres años.

"¿Por qué su hermano sigue enviando dinero?", pregunté a don Lázaro, "pues porque ésta es su tierra".

Le pregunté también que si cuando venía aquí a Amatlán, trabajaba el campo. "A veces, cuando viene, me ayuda", contestó, "él o sus hijos me acompañan a la milpa".

Volví a preguntar: "¿Y si él quisiera volver a venir a vivir aquí definitivamente?" "Pues tendríamos que organizarnos para darles sus tierras. Ellos siguen siendo gente del barrio" "¿Entonces la tierra del barrio también a ellos les pertenece?" "No, la tierra del barío es de La Patrona". María Magdalena es la única dueña de la tierra comunal.

Hace tiempo que en la región de Tepoztlán, la gente no vive como se documenta en los textos clásicos de la antropología en Morelos. Han cambiado las costumbres, las relaciones con la capital de Morelos y con la capital de la República. La economía ha cambiado, la alimentación ha cambiado. La organización social y religiosa, sin embargo no ha cambiado del todo. En Tepoztlán y en los barrios que lo conforman, la gente sigue participando de una organización social que reproduce costumbres y conceptos de los antiguos tiempos prehispánicos.

### Capítulo III. La fiesta de Quetzalcóatl.

Con objeto de dar cuenta del sentido que otorga la gente en Amatlán a la fiesta de Quetzalcóatl, realicé entrevistas en el pueblo para aprender qué es lo que se piensa de la afirmación de que aquí nació el príncipe Quetzalcóatl<sup>1</sup>.

"Ve con el Tata", me dijo doña Cecilia, la señora en cuya casa comí durante mi trabajo de campo. El Tata era don Felipe Alvarado, especie de líder intelectual del pueblo y uno de los principales promotores de la oficialización del nacimiento de Quetzalcóatl en Amatlán.

Cuando me entrevisté con él por primera vez, ya estaba enfermo. Había sufrido varios infartos y estaba parcialmente inválido. Con todo, atendía de buen humor a cualquiera que viniese a aprender náhuatl o a escuchar su muy particular versión de la historia de México.

Presento aquí un resumen de lo que aprendí con don Felipe. Es un discurso ensamblado con base en doce sesiones grabadas con él (un total de cinco horas) y otras tres de conversaciones con otros habitantes del barrio. Entrevisté también a los niños de los grupos de cuarto, quinto y sexto de la primaria del pueblo, la "Gregorio Torres Quintero". Particularmente con ellos me interesaba responder a la pregunta ¿de qué vive la gente en Amatlán?

---

<sup>1</sup> Es importante aclarar que no es el objeto de este trabajo dar cuenta de ninguna manera de las razones (o no) científicas (o no) de Carmen Cook y quienes afirman que un príncipe mítico pueda tener en estas montañas su origen en tanto que hombre concreto. Me limito sólo a dar cuenta de lo que la gente dice creer con respecto a dicha afirmación.

"El mito de Quetzalcóatl surge cuando nuestros antepasados descubrieron la agricultura", me dice don Felipe. "Hay quien cuenta que la leyenda del dios tiene relación directa con los ciclos agrícolas".

Para los nahuas, la serpiente era dueña de poderes fecundadores. Símbolo de vida, legitimidad y poder. Aún hoy, los campesinos y los niños imaginan a Quetzalcóatl como un gigantesco monstruo, serpiente emplumada que vive en las cuevas que se ocultan en las montañas del pueblo.

"Pero a Quetzalcóatl sólo lo ven personas con poderes especiales. No cualquiera puede verlo", afirma el Tata. "En tiempos prehispánicos, a Quetzalcóatl se le representaba como un guerrero que salía de la boca de una serpiente con plumas. Quetzalcóatl nacía de la serpiente, pero no era la serpiente misma. Eso vino a entenderse después. Para los aztecas, la pluma era el símbolo de lo sagrado, pensaban que las plumas eran las que les permitían a los pájaros volar, llegar al cielo", afirma. "Ya para cuando nuestros antepasados empezaron a verlo como a un Dios, relacionaron a Quetzalcóatl Serpiente-Emplumada con el crecimiento del maíz".

Don Felipe me hace notar que las hojas verdes de la sembrera parecen las plumas de Quetzalcóatl: "Si usted se fija bien, cuando es tiempo de lluvia, los campos parecen una serpiente emplumada: Las hojas de la milpa se mueven en la sembrera y parece que está viva. Yo no lo había visto", señala. "No lo entendía, pero finalmente, gracias a la maestra, pude entenderlo".

La "maestra" es Carmen Cook de Leonhardt<sup>2</sup> quien, como ya he dicho, fue quien "descubrió" que Quetzalcóatl había nacido en Amatlán.

La imagen que me sugiere don Felipe es verdadera: Por la mañana, las espigas de maíz se agitan en las tierras de La Patrona. Parece que un monstruo gigantesco hubiera descendido de la montaña escondido detrás de su forma de niebla. Parece que abraza las tierras de Magdalena. Es Ce-Acatl.

"Ce-Acatl es otra forma de llamar a Quetzalcóatl", me cuenta don Felipe. "Él trajo el maíz a los hombres; el héroe arrebató a los dioses del mundo subterráneo, el alimento sagrado. Es la carne misma de Dios. Muchos dicen que Quetzalcóatl es Jesucristo que vino también a América. También Jesús, se transforma en carne. Así como dicen los cristianos que dios está en el pan, así, Quetzalcóatl está en

---

<sup>2</sup> Carmen Cook, era arqueóloga del INAH. Fue maestra de antropología cultural en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. En la biblioteca pública que lleva su nombre, encontré un folleto en el que estaba escrito el siguiente texto firmado por Ramón Medina Lamadrid: "Con el corazón humilde y reverente doy a conocer a ustedes la vida y obras de la arqueóloga Carmen Cook de Leonard, en beneficio de la cultura de México. Nació el 9 de abril de 1907 en la ciudad de México. Hace cuatro años, el 4 de mayo de 1988 exhaló su último aliento en Amatlán de Quetzalcóatl, Morelos [...]. Carmen Cook, tenía una gran vocación por el estudio y la investigación en general, el arte y las Ciencias Sociales. Conocía a fondo todo aquello a lo que con verdadero amor y tesón se dedicaba. Era una mente universal, de las que hoy día porco se dan, en contraposición a la muy extendida práctica de la alta especialización, producto de la técnica y la ciencia de la era espacial y de una humanidad casi en los albores del siglo XXI. Sólo así se explica que sus múltiples aptitudes e inquietudes, la hicieran humanista, científica y artista en todo sentido: psicóloga, arquitecta, pintora, diseñadora, ceramista, crítica y estudiosa de nuestras artesanías, fundadora de publicaciones y centros de estudios, editora y colaboradora de diversas revistas como Artes de México, catedrática y hasta su muerte, arqueóloga.

En Europa estudió arquitectura y arte. En la escuela del Instituto Nacional de Antropología e Historia, estudió arqueología. Fue catedrática de la UNAM. Socia desde junio de 1948 de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. Cofundadora en 1953 del Centro de Investigaciones Antropológicas de México (CIAM) y de la revista YAM, órgano de difusión de dicho centro. Cubría en esos organismos, los más diversos cargos, que iban desde responsable de publicaciones, coordinadora de aspectos técnicos y administrativos, hasta directora. Por muchos años, Carmen Cook vivió en Cuernavaca, antes de llegar a Amatlán. Publicó varios artículos en revistas como la de la Universidad de Berkeley en California o en Artes de México y en El esplendor del México Antiguo". Carmen Cook de Leonhardt publicó también, en la editorial de la Secretaría de Educación Pública, un cuento infantil basado en la leyenda maya del Enano de Uxmal.

nuestra tortilla. El Maíz es lo que nos permite seguir vivos, es nuestro motor, lo que nos da la vida".

Para don Felipe, Quetzalcóatl, más que un dios era un sabio. Afirma: "Fue engendrado por Mixcóatl que quiere decir 'serpiente de nubes'. Mixcóatl era un guerrero tolteca que habitaba en el cielo, en la Vía Láctea, pero bajó de allá y anduvo entre nosotros, en el mundo. Aquí conoció a Chimalma, la tierra madre. Se enamoraron, engendraron a Quetzalcóatl en un lugar que se llama Xochiatlaco que quiere decir barranca de flores".

De acuerdo con don Felipe, en Xochiatlaco, nació también toda la vida: la de las plantas, la de los animales, la de los seres humanos. "Luego por eso, a Xochiatlaco le pusieron Xochitlalpan, que quiere decir 'paraíso terrenal'. Mixcóatl murió antes de que su hijo naciera. Chimalma lo sepultó en la cima del cerro que ahora se llama Mixcoaltépetl".

El cerro de Mixcoaltépetl se ve desde las sillas en el porche frente a la casa de don Felipe al sureste de Amatlán, unos cien metros delante de la carretera. A las faldas de Xochiatlaco se asienta a partir de inicios la década de los noventa, un fraccionamiento residencial en el que se han construido casas cuyo precio fluctúa entre los tres millones de pesos y medio millón de dólares. Este fraccionamiento se encuentra en lo que eran tierras federales y pertenecen al municipio de Tepoztlán, justo a la entrada del pueblo de Amatlán.

"En el parto de Quetzalcóatl, su mamá se murió y como su papá ya se había muerto también, pues quedó huérfano. Los abuelos se hicieron cargo del príncipe aquí, en Amatlán. Ce Acatl, que ese era su verdadero nombre, era un príncipe, un sacerdote, que cuando creció nos trajo nuevas formas de vida, de conciencia y espiritualidad. Cuando era muy joven, viajó por todo México. Con él florecieron Tula y los toltecas; Cholula, los mayas, Chichen-Itzá".

Las dos formaciones geológicas más importantes en la geografía y el imaginario del pueblo son La Ventana y La Puerta. La Ventana es una colina al sureste de Amatlán que se ve desde casi cualquier calle del pueblo. La Puerta, es una formación de grandes dimensiones separada de La Ventana unos dos kilómetros hacia el sur. Tiene forma de arco de unos quince metros en su parte más alta y diez metros de base. Parece una media circunferencia que se separa del resto pétreo de la cordillera poco menos de un metro.

Don Felipe cuenta que él y Carmen Cook pidieron al gobierno del estado de Morelos, en la década de 1980, que les permitiera colocar oficialmente una placa a la entrada del pueblo. Dicha placa existe hasta hoy y dice: "La Magdalena Amatlán, tierra natal de Ce-Acatl Topiltzin Quetzalcóatl, rey del imperio Tolteca, años 843 a 895. Aquí dio sus primeros pasos con sus sandalias de oro".

El Tata acepta que otros lugares de la región podrían disputar el privilegio del nacimiento de Quetzalcóatl, pero él personalmente está seguro de que aquí nació: "En la

historia de nuestro país, el dios Mixcóatl que conoció a Chimalma, tuvo muchos hijos. Uno de ellos era Quetzalcóatl. La primera idea de Carmen Cook, era que Quetzalcóatl había nacido en Michatlauhco. Ya luego supo que no, que había nacido aquí cerquita, en Xochiatlahco. El caso es que la gente lo entregó a sus abuelos porque era huérfano. Todo eso lo investigó la maestra Carmen, pero le faltaba averiguar dónde estaba Michatlauhco. Estuvo buscando, hasta que lo encontró. Y fue aquí donde lo encontró" porque Xichiatlahco es Michatlahuco<sup>3</sup>.

¿Quién era Quetzalcóatl?, le pregunto: "Un sabio. Hizo muchas cosas buenas por su gente: Construyó templos. Fue Dios de México durante ciento sesenta años. Los primeros curas que vinieron a cristianizar, no sabían de donde venía, pero hacía milagros. Hay quien dice que nació en Culhuacán en la ciudad de México, nosotros sabemos que aquí nació. La fecha de su nacimiento coincide con la llegada de Cortés que se aprovechó de eso para conquistarnos."<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Debo decir que no sé exactamente qué hizo que Carmen Cook relacionara Michatlauhco con Xochiatlahco. Don Felipe nunca me lo dijo. Es posible que se trate de una cuestión de nombres geográficos similares como se verá más adelante, pero don Felipe siempre evadió esta y cualquier otra pregunta que pareciera querer poner en duda su conocimiento verdadero de los hechos reales. Por otra parte, lo importante aquí no es de ninguna forma las razones de Carmen Cook para decidir que en Amatlán nació Quetzalcóatl (sujeto de otro tipo de trabajo) sino la forma en que el pueblo de Amatlán ha elaborado esta idea desde que se oficializó a su comunidad como cuna de un príncipe mítico y cómo esta idea se manifiesta en un hecho concreto: la fiesta de Quetzalcóatl.

<sup>4</sup> Otra vez: la verdad histórica no está del todo con la versión de los hechos de don Felipe. Se trata sin duda de una leyenda, que sin embargo es factible si pensamos que los aztecas utilizaban calendarios cíclicos mientras que los españoles -herencia llegada hasta nosotros- utilizaban calendarios lineales en los que nunca dos hechos distantes en el tiempo podrían compartir la misma fecha. En el calendario azteca, cada cincuenta y dos años volvía la misma fecha, de forma que es posible la situación de un abuelo nacido el mismo día y año que su nieto, incluso en el mismo día y año que un niño varios siglos después. Esta forma distinta de entender el tiempo (cíclico en contraposición con lineal) es, probablemente la que produce la aparente contradicción en el discurso de don

¿Cómo fue que usted y Carmen Cook concluyeron que Quetzalcóatl nació en Amatlán? Interrogo a don Felipe quien refiere que en el centro ceremonial de Xochiacalco, "unos arqueólogos descubrieron tres estelas que tenían relación con Ce-Acatl. En una de ellas, se representaba el nacimiento de La serpiente emplumada como Dios. Lo representaban como al planeta Venus que es la estrella de la mañana. En esas estelas estaba escrito la forma en que se movía Venus por el cielo. Todo esto lo aprendí con la maestra Carmen el tiempo que trabajé con ella. Investigando, doña Carmen encontró que el padre del dios serpiente fue el rey Tolteca Mixcóatl y que su madre se llamaba Chimalma. Aquí en Amatlán hay dos cerros que así se llaman desde antes de los españoles, por eso la maestra Cook dedujo que aquí había nacido".

Por su parte don Lázaro, dueño de cinco casas en el centro de Amatlan que renta a extranjeros (además de que como otros hombres en el pueblo cultiva la tierra comunal), afirma que aunque es campesino trabajó también con don Felipe y con la maestra Carmen Cook cuando ella vino a buscar en los cerros de Mixcóatl y Chimalma el origen de Quetzalcóatl. Dice don Lázaro Ramírez: "La maestra vino a Amatlán a buscar lo que decían sus libros: que Quetzalcóatl nació en Cinteopan, la poza que está detrás de los cerros que rodean al pueblo.

---

Felipe. Así, en el calendario nahua es posible afirmar que la llegada de Cortés y el nacimiento de Quetzalcóatl coinciden en fechas, lo cual, por otro lado no tiene nada que ver con lo que estamos tratando aquí ni mucho menos con una cuestión de "verdad histórica" toda vez que lo importante de resaltar en este texto es la visión histórica de don Felipe: "su verdad histórica" y no "La Verdad Histórica".

Doña Carmen estuvo buscando hasta que finalmente encontró un penacho de barro. Lo estuvo armando como si fuera un rompecabezas. Se tardó mucho tiempo. Entonces fue que vino la policía a preguntarle que qué estaba haciendo. Se la llevaron a la delegación. Yo tuve que ir a testificar que ella no nos estaba robando nada. Finalmente la dejaron reconstruir el penacho, pero luego vinieron y se llevaron el penacho, primero a Tepoztlán y luego a Cuernavaca."

Don Lázaro refiere que la pieza arqueológica reconstruida por Carmen Cook fue puesta en el museo de Cuauhnácuac, en Cuernavaca con un letrero que dice: 'encontrado en Tepoztlán'. "No quieren ni siquiera darnos el crédito de que fuimos nosotros", comenta, "los que lo encontramos aquí, en Amatlán, lo encontramos yo y la maestra, en estos cerros".

Le pregunto que por qué es tan importante el penacho:

"Porque prueba que aquí vivió Quetzalcóatl. Eso me dijo la maestra Carmen. Que ese penacho era una prueba. En aquel tiempo yo no entendía. No entendía las cosas. Que Quetzalcóatl nace en la mañana, sale en forma de la estrella de la mañana desde Cinteópan. Sigue una línea blanca: es el vapor que baja de las montañas y es también la sementera. Un día ella me lo explicó: 'Fíjese en la mañana cuando comienza a amanecer', fíjese en el planeta Venus muy temprano. Va a verlo, va a ver la línea blanca y de pronto un rayo verde. Ese es Quetzalcóatl".

La gente en Amatlán recuerda otros arqueólogos que han venido a buscar el lugar de nacimiento del príncipe mítico. Hay uno del que sólo se dice que era cubano: "La gente del pueblo lo corrió", me dijo una señora que cuida el terreno de una vecindada. "Lo corrieron porque dijeron que nos estaba robando". Esta versión difiere con la de don Lázaro: "Sí, vino un cubano a buscar dónde había nacido Ce-Acatl. El gobierno lo corrió, no querían pruebas de que Quetzalcóatl nació aquí". A esto, le pregunté a don Lázaro que si el gobierno apoya la fiesta de Quetzalcóatl. Respondió que: "Gracias a don Felipe, la maestra se abrió las puertas del pueblo y ella devolvió el favor. "Doña Carmen se puso en contacto con el presidente José López Portillo. Le enseñó sus descubrimientos y el presidente confirmó oficialmente que este era el sitio del nacimiento de Quetzalcóatl."<sup>5</sup>

Pero ¿quién es Quetzalcóatl? ¿Un dios? "No", contesta don Lázaro, "es sólo un sabio, como Mahoma o Jesús, caminó en esta tierra y vivió de la misma forma que todos nosotros y que los antiguos habitantes de México. Su imagen se quedó aquí para quien quiera verlo, para quien sepa verlo".

Don Lázaro afirma que la imagen que "se quedó" en Amatlán es esa línea blanca que se ve en las mañanas en la sementera y que hace que parezca viva. Son el maíz que se mueve, es el campo comunal, la tierra de cultivo que da vida

---

<sup>5</sup> Evidentemente debe existir una relación con el hecho de que el presidente José López Portillo se creía a sí mismo una "reencarnación" de Quetzalcóatl, pero estudiar este hecho y la relación que tiene con el poder la oficialización de una aseveración de pretensiones históricas va mucho más allá de los límites de este trabajo.

y parece, ella misma, que estuviera viva. Otra vez, la tierra de la patrona.

En la primaria "Gregorio Torres Quintero", los niños escuchan de sus maestros la historia de Quetzalcóatl. Ellos, me la transmiten mezclada con historias de películas que han visto en la televisión o en los cines de Tepoztlán o Cuernavaca, en las películas que rentan en un pequeño videoclub al centro del pueblo o que compran en puestos piratas del Distrito Federal. Un niño me contó, por ejemplo, que Quetzalcóatl era como el jinete sin cabeza.

Diana tiene once años. Frecuenta el grupo cuarto "A". Me dijo: "Como Quetzalcóatl es una serpiente, puede cambiar de dimensión y desaparecer". Otro niño: "Las serpientes aparecen y desaparecen como quieran".

Estas ideas corresponden con otras que me dice don Felipe: "Para nuestros antepasados, la serpiente emplumada podía caminar entre los diversos niveles del cosmos; entre la realidad de este mundo y el del más allá".

Los niños en la primaria me cuentan que han escuchado de sus padres y sus abuelos que La puerta se abre y se cierra cada año.

"Cuando llueve, Quetzalcóatl se asoma por la La Ventana", dice Diana, la niña de once años en la primaria Gregorio Torres.

Junto a La ventana, vive Ia, estadounidense de California que vino a vivir en Amatlán en 1975. Ia administra un hotel "ecológico" del que es dueño. Su especialidad son

los temascales. En la región conocen a su casa como la casa de los "tipis" porque hay en su jardín tiendas cónicas, como las que —afirma el estereotipo— usan los indígenas del Noreste de los Estados Unidos y sur de Canadá<sup>6</sup>. Así, Ia mezcla su propia idea de lo que es el pasado nahua de México, con costumbres de los indígenas en su país natal. En su hotel se come exclusivamente comida vegetariana, se hacen oraciones al sol, a Quetzalcóatl y a Tezcatlipoca, pero se duerme en esos grandes tipis de colores chillantes que, según él concentran la energía del ambiente hacia el interior y baña de buenas vibras a quienes lo habitan. Estos tipis en casa de Ia, pueden albergar cómodamente entre seis y doce personas.

Ia dice: "En el cerro de La Ventana se asoma Quetzalcóatl. Desde ahí mira la tierra. Cuando quiere venir, atraviesa esta puerta, La Puerta. A través de ella, Quetzalcóatl va y viene entre este mundo y el mundo de los muertos".

"Hay gente de todo el mundo que viene aquí, a Amatlán, para ver salir a Quetzalcóatl", dice Ia, "pero no todos pueden verlo. Muchos se quedan esperando. Quienes han visto lo que hay del otro lado, cuentan que hay mucha comida, pero los que cruzan, luego no pueden volver, o vuelven, pero están locos y mueren en poco tiempo".

---

<sup>6</sup> A diferencia de las tiendas cónicas o tipis que habitaban los pueblos indígenas en las grandes llanuras de lo que hoy es Estados Unidos y Canadá, los "tipis" de Ia no están contruídos con pieles animales (mucho menos piel de bisonte), sino con plásticos de diversos colores.

Otra extranjera es Carolina Suárez, pintora. Tiene sesenta años. Nació en Guanajuato. Cuando el último de sus cuatro hijos se casó, vino a vivir aquí junto con su marido. Era el año de 1993. Carolina Suárez me cuenta: "Detrás de La Puerta está el mundo de los antiguos. Su resplandor verde cuando atardece, nos conecta con otras dimensiones, con seres que tienen un grado de conciencia superior. Un día todos vamos a llegar a ese mismo nivel de consciencia, a lo mejor cuando estemos muertos."

Por su parte don Florentino, quien tiene una pequeña tienda de abarrotes que se llama Eben Ezor, afirma: "A La Puerta iban los antepasados a bendecir sus semillas. Una vez al año se abría y ellos bendecían sus semillas para que todos en el pueblo tuviéramos buena cosecha".

Josué, albañil que trabaja en uno de los fraccionamientos de Xochiatlaco cuenta: "si hubiera una gran calamidad en la tierra, un desastre o una epidemia, la puerta se abriría y salvaría sólo a los que somos descendientes de los antiguos mexicanos".

Hasta aquí he expuesto algunas ideas de quienes creen, en mayor o menor grado, y de una u otra manera la aseveración de que en Amatlán nació Quetzalcóatl. Todos ellos conceden cierta importancia a la fiesta. Hay otros que definen a la de Quetzalcóatl como "sólo una fiesta civil".

Algunos campesinos, además de la señora de la tienda, la que vende elotes, la señora Sara, quien cocina en el hotel del centro del pueblo están completamente convencidos de que

lo de Quetzalcóatl es un invento que, además, se opone con sus creencias religiosas: "Pues hay unos que andan contando esas historias", dice Sara en tono incrédulo. "¿Usted qué piensa?" "Son sus creencias, yo soy católica", afirma concluyente.

"No, yo no creo en eso, yo soy católico", me dijo un niño en la primaria.

Por su parte, don Paulino quien tiene el oficio de plomero, comenta: "Desde que yo era niño escuchaba cosas: que había por allá arriba, en el monte, una poza con serpientes. Que había serpientes con plumas, pero no se decía entonces que aquí había nacido Quetzalcóatl. Eso empezó a contarse luego que la maestra vino a vivir con nosotros".

Atonatiuh tiene once años. Es hijo de una mujer de Amatlán y de un estadounidense que insistió en ponerle ese nombre: Agua de sol. Atonatiuh me cuenta que Quetzalcóatl nació "en un remolino en el monte que se llama Cinteopan. Está allá, desde aquí si se fija bien puede verlo. Si quiere lo llevo". "Vamos a verlo".

El de Cinteopan es un remolino que se forma con agua de lluvia. La verdad es que está bastante sucio. Cuando llueve, de las montañas cae hacia él una pequeña cascada.

"No, en esa poza no nació Quetzalcóatl", corrige don Lázaro Ramírez. "En esa poza lo bautizaron. Es una poza de agua mala".

Don Lázaro me dice que sus padres lo llevaban ahí cuando era niño. "Mi papá me decía a mí y a mis hermanos: 'no toques

esa agua. Si la tocas, te van a salir ronchas, se te puede ir de lado la boca'."

"¿Usted qué piensa don Lázaro?". "El agua de la poza de Cinteópan es agua que corre, quién sabe por qué, parece agua podrida. Hay en ese lugar una energía especial. Es una energía mala. Y ahí bautizaron al niño, querían matarlo, pero él sobrevivió. Se volvió muy sabio porque sobrevivió al agua mala y el que sobrevive lo peor se vuelve lo mejor: un sabio. Por eso, el príncipe se volvió como un dios. Sólo un sabio o un Dios podría sobrevivir que lo bañaran en esa agua. Fíjese, uno de mis hermanos, un día tocó el agua de Cinteopan. En la noche, mi mamá le dijo a mi papá: 'mira a tu hijo, está lleno de ronchas, debe haber tocado el agua de Cinteopan y tú no te diste cuenta'."

"Esa poza tiene un misterio", me dice don Felipe, "o lo tenía, porque ya lo está perdiendo. Van parejas allá. Se ponen a hacer el amor porque quieren engendrar dioses".

Cuando estuve con Atonatiuh alrededor de la poza, estaba lleno de basura: había colillas de cigarro, latas de cerveza, condones. "Uno va y encuentra ropa interior y jeringas de los muchachos que vienen a drogarse. Se ha perdido el misterio, pero todavía queda la sabiduría, por eso muchos extranjeros vienen a Cinteopan, a pedir sabiduría", afirma don Lázaro.

### **A. La fiesta de Quetzalcóatl.**

El 1 de julio de 1987, con apoyo del gobierno estatal y del gobierno federal, Carmen Cook y Felipe Alvarado, organizaron la primera fiesta en honor de Quetzalcóatl. Se anunció en el pueblo que vendría el presidente José López Portillo. El presidente no apareció.

Por orden federal, sin embargo, el gobierno de Cuernavaca dio su venia y la gente de Amatlán oficializó la conjetura de que aquí había nacido Ce-Acatl-Topiltzin Quetzalcóatl, con base en los descubrimientos de las estelas de Xochicalco en las que se describe el movimiento del planeta Venus y en las que, de acuerdo con Carmen Cook, se habla de Mixcoalt y de Chimalma como progenitores de la serpiente emplumada.

Felipe Alvarado y Carmen Cook se conocieron en la década de 1960. La maestra Cook, vino a Amatlán atraída por el nombre de los cerros que circundan el pueblo. Los nombres le resultaron pista suficiente para concluir que en esta región había nacido el príncipe Ce-Acatl Topiltzin, al cual identificaba con Quetzalcóatl. Comenzó haciendo por cuenta propia indagaciones de tipo arqueológico. Para ello, se sirvió de varias personas del barrio, entre quienes destacan don Lázaro y don Felipe Alvarado.

Carmen Cook y don Felipe dieron cuerpo a la celebración que todavía tiene lugar el último domingo de mayo: la fiesta de Quetzalcóatl.

El esplendor de dicha fiesta —constatan diversos testigos— duró unos diez años. Luego de la muerte de la maestra en 1987 y de la del Tata en 2004, la celebración ha perdido su vigor. Hoy por hoy se conforma en realidad de dos ceremonias bastante simples<sup>7</sup>. Una de ellas muy desorganizada y la otra casi una formalidad, que justifica que haya quien, como la cocinera del hotel de Amatlán, la minimice afirmando que se trata "sólo de una fiesta civil" que continúa atrayendo sin embargo, a turistas, curiosos, danzantes y practicantes de religiones *New Age*.

La fiesta de Quetzalcóatl se celebra fundamentalmente en dos lugares del pueblo: la plaza cívica y la poza de Cinteopan.

Cuenta don Felipe que durante la primera celebración (en julio de 1987) el presidente José López Portillo mandó que regalaran al pueblo, a través del gobierno del estado y de la presidencia municipal, una escultura de Quetzalcóatl que se levanta todavía hoy al centro de la Plaza Cívica. Dicha escultura tiene una estructura cilíndrica de poco menos de dos metros y está pintada en tonos verdes. El rostro del príncipe es el de un hombre muy joven, no parece haber llegado ni siquiera a los veinte años. La escultura resalta contra el fondo natural: el cerro de Mixcóatl, padre mítico de la serpiente emplumada.

---

<sup>7</sup> La última vez que fui a la fiesta, había comenzado a adquirir un nuevo esplendor gracias a la publicidad que había hecho para la fiesta el gobierno de Morelos. Los hoteles estuvieron casi llenos durante ese fin de semana en que Amatlán recibió la visita de unas trescientas personas venidas, casi todas, del Distrito Federal.

En Cinteopan, junto a la poza, el gobierno mandó a construir una plataforma de concreto de unos ocho metros cuadrados en los que tiene lugar la celebración. Todos los años vienen danzantes.

Dice don Lázaro: "Viene gente de todo el mundo. El año pasado vino un señor. Yo pensé que era uno más, luego me dijeron que era un doctor importante. Cardiólogo. Lo conocí. Me contó que él hacía trasplantes de corazón. Como muchas otras personas, el doctor vino a Cinteopan a pedir sabiduría para su arte".

"Otro que viene a Cinteopan, cuando se acerca el festejo es un ingeniero y político brasileño que se ha convertido en danzante. Ese, un día pidió que lo hicieran ministro y lo logró. En su país lo hicieron ministro. Usted dirá que es coincidencia o fe, pero esa es la verdad. Los que vienen a danzar a Cinteopan cumplen sus deseos."

En julio del 2004 asistí a la fiesta de Quetzalcóatl. A las cinco de la mañana comenzaron los festejos. Una procesión con antorchas partió desde el pueblo hasta la poza donde estaban ya asentados diversos grupos de danzantes que habían acampado en el sitio desde la madrugada anterior. La procesión con antorchas estuvo formada por unas diez personas entre los que estaban don Lázaro, sus hijos y algunos compadres y amigos entusiastas de la fiesta de Ce-Acatl.

A diferencia de la de María Magdalena, en la de Quetzalcóatl no hay tal cosa como "mayordomos" o "coronados". A través del departamento de turismo de Tepoztlán se invita a

cualquier grupo interesado en danza folclórica a asistir a una fiesta que coordina el ayudante.

Los grupos que han venido en el tiempo que tiene de vida la fiesta incluyen danzantes de Tepoztlán, de Cuernavaca, del Distrito Federal y de otras ciudades del centro de México. Hay danzantes también que han venido del sur de Estados Unidos y de Canadá.

La diferencia principal con la fiesta de Magdalena estriba en la organización. La de Quetzalcóatl depende de una estructura burocrática interesada en el brillo de la fiesta, mientras que la de Magdalena surge de una organización ancestral en la que es obligación participar para ser aceptado como uno de Amatlán. Así, la fiesta patronal trasciende la conveniencia social y se aproxima al terreno de la obligación ritual y religiosa.

En el año 2004, para la celebración de Quetzalcóatl, vinieron tres grandes grupos de danzantes: dos de México y uno de Cuernavaca que tenía miembros de Tepoztlán. Es de notar que en Amatlán no hay danzantes, ni grupos, ni individuos, interesados en dicha práctica. Además de estos danzantes hay diversos grupos de filiaciones religiosas New Age que vienen a realizar toda clase de ceremonias.

En la primaria de Amatlán, también se promueve la fiesta. Algunos niños junto con sus padres se unen a otra procesión que sale como a las seis de la mañana. "Es divertido cruzar el monte con las antorchas. Los niños se

divierten", me dice uno de los profesores que participó en el 2003.

Ana Victoria es una maestra de Budismo Mahayana. Vive en Amatlán con su madre desde hace doce años. Su casa está detrás de la plaza cívica. En ella organiza ceremonias, retiros y cursos. Año con año, celebra también, con sus alumnos, el nacimiento de Quetzalcóatl. Para la ceremonia, todos se visten de blanco. En el jardín de la maestra hacen una meditación que incluye recitación de mantras al ritmo de música de inspiración oriental. La gente de Ana Victoria no va a Cinteopan. El festejo lo realizan, todo, en la plaza cívica y en casa de la maestra.

La gente que viene de Cuernavaca, el Distrito Federal y otras ciudades, parten de Amatlán rumbo a Cinteopan a las cinco de la mañana. Buscan llegar a la poza en que don Lázaro afirma que bautizaron a Quetzalcóatl antes de que iluminen la montaña los primeros rayos de luz. Don Felipe Alvarado, antes de enfermarse coordinaba las ceremonias que tenían lugar en la poza. Hoy<sup>8</sup>, el hermano de don Lázaro busca ocupar el sitio de Felipe Alvarado. No es fácil. No tiene el prestigio del que gozaba don Felipe, todavía.

"¿Desde que se murió don Felipe ya no hay Tata?", le pregunte a don Lázaro. "Hay uno que quiere hacerse el Tata". ¿Quién es?, pregunto. "Aurelio Ramírez Casares", me responde.

---

<sup>8</sup> Doy cuenta aquí de la fiesta de Quetzalcóatl a la que asistí en el verano del 2004 además de eventos y sucesos que me han narrado mis fuentes y que tuvieron lugar en distintos años. He buscado dar así una idea general de lo que sucede durante la celebración en honor de Quetzalcóatl que adolece de la subjetividad propia a todo recuento etnográfico.

Ese es su hermano ¿no don Lázaro?, vuelvo a preguntar. Él me contesta un poco fastidiado: "Es mi hermano, sí, pero eso no le quita lo pendejo".

La falta de un Tata unánimemente aceptado y prestigioso repercute en que las autoridades burocráticas de Tepoztlán y la propia gente en Amatlán no presta a la celebración toda la ayuda que necesitaría para hacer brillar la fiesta al nivel que quisieran los amantes de la historia de Quetzalcóatl<sup>9</sup>.

En la poza de Cinteopán, los miembros de la procesión queman incienso, danzan a los cuatro puntos cardinales. Cuando aparecen los primeros rayos detrás de la montaña, suenan los caracoles. Toda la mañana se suceden danzas y rezos de inspiración prehispánica. Como sucede con Ia, prácticamente todo cabe en la idea que esta gente tiene de lo que es nahua: budismo, ecologismo, vegetarianismo y creencias adaptadas (y adoptadas) de otras religiones.

No faltan nunca, ni un minuto, los danzantes. Vestidos con taparrabos de cuero y plumas, sandalias y penachos, traen atados en los tobillos y muñecas, cascabeles que suenan junto con flautas, tambores y otros instrumentos de percusión. Todo el día se suceden junto a la poza presentaciones de grupos de danzantes. Si bien don Felipe y Carmen Cook quisieron originalmente darle a la fiesta un carisma turístico para

---

<sup>9</sup> Entre el 2002 y el 2004 la fiesta de Quetzalcóatl perdió vigor notablemente. Sin embargo, en el 2007, me dicen, las autoridades de Tepoztlán "le echaron más ganas" de forma que ésta, que comenzó siendo una tradición inventada, es posible que comience, poco a poco a instituirse como una fiesta de la ayudantía y de la presidencia municipal. Fiesta que no sólo atraiga turismo sino que complazca también a quienes ven en ella un atentado contra su fe católica. En fin que si la fiesta misma encontrara a un promotor tan comprometido como don Felipe Alvarado, tal vez la "tradición inventada" comenzaría poco a poco a convertirse en una "tradición real".

beneficiar al pueblo con nuevos ingresos, fue difícil desde el principio, atraer espectadores a la poza; su acceso es, difícil, intrincado. Solucionaron este problema, dividiendo la fiesta en dos celebraciones que no necesariamente se complementan; una en la poza de Cinteopan y otra en la plaza cívica del pueblo. Durante los primeros años de la celebración, venían cada año, atraídos por "la fiesta de Quetzalcóatl", entre trescientos y seiscientos turistas. Nada mal para un pueblo de menos de tres mil habitantes. En la última celebración, vinieron al pueblo a celebrar a Quetzalcóatl poco más de cincuenta visitantes, si bien en el 2007 los hoteles se llenaron con unos trescientos visitantes, otra vez.

En la fiesta del 2004, a las nueve de la mañana los niños de la primaria Gregorio Torres Quintero, rindieron honores a la bandera en la plataforma de la plaza cívica. El ayudante municipal improvisó un pequeño discurso exaltando "las antiguas raíces del pueblo". La directora de la escuela recordó a sus niños que eran descendientes de los aztecas y les pidió que nunca lo olvidaran<sup>10</sup>. Se encendió una hoguera,

---

<sup>10</sup> Difícil de olvidar. Durante mi estancia en el pueblo y mientras aplicaba cuestionarios a los niños para saber de qué vivían sus papás, constaté que los maestros, para humillarlos, les dicen "indios". En una comida del día de la Santa Cruz, con albañiles de Amatlán, se me ocurrió preguntar con respecto al conocimiento que los trabajadores tenían del nahua, los albañiles (eran hermanos) se dividieron en forma -tal vez- representativa de su propia generación. El mayor, nacido en 1960 se sentía apenado de que su padre hablara nahua, mientras que el más chico, nacido en la década de 1980, se sentía muy orgulloso del mismo hecho. Fue el chico quien emocionado trajo a su papá para que me enseñara náhuatl. El mayor se sentía ciertamente abochornado. Cuando llegó el padre de los albañiles, me confirmó que durante los años en que su hijo mayor estudiaba la primaria, ser "indio" era el peor de los insultos, mientras que para el menor, descender de los antiguos mexicas y hablar nahua era ya casi un privilegio (aunque paradójicamente el menor no lo habla, mientras que el mayor sí). Orgullo o no, cuando llegué a aplicar las encuestas a los niños en la primaria, el

bailó un grupo de danzantes venido de Tepoztlán y con un toque de caracoles, se dio por formalmente inaugurada la fiesta.

Los niños vienen todos vestidos de blanco (en "uniforme de deportes", le llaman). Como toque especial cantan el himno nacional en lengua náhuatl. Cada grupo de la primaria presenta un número: poesías, danzas. Los niños de quinto hicieron una pequeña representación de la conquista: unos disfrazados de Cortés y sus soldados y otros de Moctezuma y sus cortesanos. Atonatiuh, el muchacho que me condujo a Cinteopan por primera vez, llevaba puesta una toga y un discreto penacho de plumas que le confeccionó su madre. Representaba orgullosamente a Cuauhtémoc, el último emperador azteca. Diana era la Malinche y Jaime, un niño muy delgado de unos doce años, representaba a Nezahualcóyotl. Jaime iba vestido con sandalias y taparrabos. Llevaba el pecho desnudo y su participación en la pieza tenía como única finalidad recitar aquel poema que comienza diciendo: amo el canto del Cenzontle.

Después de la participación de los niños (profusamente aplaudida por sus padres) comienza la presentación de grupos "profesionales": Danzantes y un grupo folclórico que vino de Cuernavaca. En el 2003, me contó una amiga documentalista que vive en Tepoztlán, que se presentó a la una de la tarde una obra de teatro que interpretó su propia versión de la leyenda

---

maestro de sexto les dijo: "A ver, niños, aquí al maestro del D.F. demuéstrenle que saben hacer las cosas y que no son unos indios".

de los volcanes Ixtlazíhuatl y Popocatépetl, y en el 2004 una pequeña ópera basada en la leyenda del rey Tepozteco, monarca mítico a quien se atribuye la construcción de la pirámide de Tepoztlán. La ópera duró unos cincuenta minutos, fue escrita por un compositor del centro de México que no vino a la presentación.

Cuando finalizó la obra, cada quien se fue a comer a sus casas. Los turistas y los danzantes que habían venido específicamente para la fiesta, comieron en el hotel Amatlán de Quetzalcóatl o en algunos de los puestos improvisados de quesadillas y gorditas alrededor de la plaza del pueblo. Dichos puestos no cuentan con ninguna infraestructura. Las señoras que tienen la iniciativa de preparar alimentos para vender a los visitantes improvisan su estante, encienden sus anafres, echan la masa y ya.

Los eventos "de fuereños" estuvieron coordinados por el ayudante de Amatlán quien recibió para ello, según me contó durante una entrevista, un pequeño presupuesto por parte de la Oficina de Turismo del Estado de Morelos. El ayudante, con un grupo de unas tres personas a su cargo, organiza la fiesta y utiliza unos tres meses en los que coordina:

1. La ceremonia en honor de la bandera nacional.
2. Los grupos de danzantes y peregrinos que van a Cinteopan (cuidar que la gente no se pierda en el cerro, que no se pongan a sí mismo en peligro, que no hagan cosas "demasiado" ilegales)

3. Coordina con los hoteles del pueblo y con la oficina de Turismo del estado de Morelos la promoción de la fiesta en sitios de Internet, con volantes y todos los medios a su alcance.

Cuando termina la parte cívica del evento, la gente del pueblo se va a comer a sus casas. No hay, como en el caso de la fiesta de Magdalena, invitaciones a los turistas quienes tendrán que acomodarse en alguno de los siete hoteles que tiene Amatlán, en casas de amigos o en habitaciones que rentan a la gente del pueblo. Esa misma tarde, el pueblo vuelve a la cotidianidad. Sólo en los hoteles y las casas rentadas hay más trabajo que de costumbre y sólo algún grupo de muchachos buscará saber qué se siente probar el té de campánula o toloache. El lunes siguiente será, para el pueblo, un día más.

En Amatlán, la mayoría de sus habitantes dan a la historia de la Serpiente emplumada el carácter de mito, es decir, no piensan que sea real o más bien, ni siquiera cuestionan su realidad.

Hay sin embargo quien, como don Lázaro, ve en el mito, un apunte que significa realidades que sólo pueden explicarse así: Quetzalcóatl es "esa línea blanca que une al cielo y a la tierra del pueblo. La humedad, el clima, la lluvia. Todo lo que permite a la tierra ser fértil y dar de comer a los hombres".

## Conclusiones

Barrio es el "lugar donde la fiesta se organiza y se celebra, teniendo como base de participación el ser originario del barrio" (Redfield, 1928: 90-91). Como se ha visto, en el caso de Amatlán la pertenencia y la identidad no están ligados necesariamente con la herencia geográfica y genética sino con la participación en la organización ritual del barrio que a su vez se fundamenta en la fiesta patronal. La fiesta de Magdalena ordena y legitima la organización comunal. Es una forma de comunicación hacia el interior y el exterior del barrio que legitima así, su propio repertorio simbólico.

El pueblo establece sus propios nexos sociales. Amatlán decide con qué pueblos se relaciona en forma particular y nombra a sus coronados. Y aunque poco a poco en todo el municipio la gente ha comenzado a someterse a la jurisdicción del centro en lo que respecta a la venta de tierras, sigue siendo verdad que ni siquiera el presidente municipal o el gobernador intervendría en caso de que la gente de Amatlán decidiera quitarle a alguien un terreno comunal. La tierra sigue siendo de ellos, es tierra de La Patrona.

La organización ritual promueve escasos márgenes de excedentes y nivel de acumulación. En un pueblo en que la gente gana entre mil y dos mil pesos al mes (cuatro o cinco mil los más ricos), hay quien gasta setenta mil pesos al año en la fiesta del pueblo.

Este consumo ritual produce básicamente dos cosas:

1. Un aumento de la cohesión social.
2. Una barrera de defensa contra la sociedad externa y sus efectos desintegradores.

David Robichaux (1994) afirma: "ser indio significa pertenecer a una comunidad con organización social tradicional basada en el sistema de cargos" (Robichaux, 1994: 146). Así, ser de Amatlán implica participar del sistema que produce la fiesta independientemente de otras categorías enraizadas en concepciones europeas como geografía y sangre. Sólo con el entendimiento de la pertenencia que se manifiesta en el derecho o no a cultivar la tierra patronal es posible una aproximación a lo que significa realmente pertenecer a una comunidad en esta región de Mesoamérica.

Así, independientemente de los variados procesos de modernización vividos en Amatlán, la continuidad del barrio con el calpulli y la participación en el sistema de cargos es un elemento definitorio -y definitivo- de la identidad en Amatlán de Quetzalcóatl.

La fiesta de la patrona verifica y posibilita una identidad que liga a los miembros de la organización social con el barrio mismo y con otros pueblos de la región produciendo así fronteras que los definen como únicos, irrepetibles e independientes.

La fiesta de la patrona media entre uno y otro polos de la República Mexicana: el polo del estado-nación mestizo y el polo de sustratos prehispánicos.

El barrio, igual que las naciones modernas, se identifica con una imagen que, en tanto que agente social, aglutina todo aquello incorpóreo y conceptual que se desprende de la negociación entre tradición y modernidad. Lo que se supone que es la bandera para el mexicano, efectivamente lo es la imagen de María Magdalena para la gente del pueblo. El día del cumpleaños de la santa, la veneran y la ponen al centro de la parroquia. Atrás de la estatuilla, en los muros, sus estandartes flanquean los de los pueblos que han venido a visitarla. Estas imágenes ligan al aquí y ahora del barrio con un pasado y un futuro idealizados de aspiraciones comunes.

La imagen de la patrona representa al pueblo en dos sentidos: en un sentido legal de representación, la señala, la simboliza y la significa. En un sentido todavía más amplio, trae a presencia el todo inaprensible de lo que es el pueblo, esa identidad colectiva e imaginada de la que habla Anderson (1993) y que produce sin embargo actitudes concretas de trabajo que demuestran lo que significa ser de Amatlán, estar en Amatlán.

La imagen de la patrona está viva en el sentido de que mueve a la gente a hacer cosas. Aglutina el inaprensible conjunto de ideas y emociones de los habitantes del barrio en torno a lo que éste ha sido, en torno a lo que éste debería de ser. La estatuilla (o mejor: el concepto que representa la estatuilla) trae a presencia visiblemente, el espacio (tierra comunal) y el tiempo (calendario y fiesta) propios del

pueblo. Es en este espacio y este tiempo que la santa se manifiesta en una celebración cuya organización ayuda a la reproducción de una sociedad solidaria en la que los habitantes del pueblo dan, reciben y devuelven bienes a cambio de capital social: respeto, credibilidad para recibir préstamos e incluso la capacidad de ser ayudado por la gente económicamente en caso de crisis financiera. Para los muchachos más jóvenes, dicho capital los vuelve automáticamente "buenos partidos" para los miembros del sexo opuesto. Todos estos bienes sociales giran en torno al último inalienable: La tierra que, como ha dicho don Lázaro, sólo es tierra de La Patrona.

Desde aquel 1928 en que Redfield escribió su texto sobre el *calpulli* en la región del Tepoztlán, han llegado al barrio nuevas formas de subsistencia e intercambio económico que se suman a la economía tradicional. De unos veinticinco años para acá ha adquirido una importancia cardinal el ingreso por trabajo en casas de extranjeros y de gente que viene de ciudades como Cuernavaca o el Distrito Federal. A dicho ingreso, la gente de Amatlán suma la venta de artesanías y otros objetos y servicios para turistas.

Particularmente importante es el dinero (calcularlo sería objeto de un trabajo completo) proveniente de remesas que envían emigrantes a Canadá o los Estados Unidos. Aún así, la introducción de estas nuevas formas económicas no impiden (o no han impedido) la reproducción de un festejo que es a un tiempo tequitl, historia, reciprocidad y autonomía.

La "costumbre y la religión" de la que hablaba don Eustaquio cuando le pregunté que por qué se venera a María Magdalena y no a cualquier otra santa, regula la vida cotidiana de todos los habitantes de esta comunidad. El festejo trae a presencia la identificación de los individuos concretos con una entidad abstracta, que a su vez remite a una entidad concreta, esto es: los frutos de la tierra y del trabajo del hombre.

Si la Semana Santa y la Navidad aglutinan a millones de católicos en torno a la imagen de Cristo en todo el mundo, la fiesta de Amatlán individúa a sus habitantes en torno a otra imagen religiosa que celebra la especificidad ahí donde la imagen de Cristo celebra la universalidad del credo católico. Dicho credo ha permitido sobrevivir a las antiguas formas del *calpulli* que a su vez reproduce el dar, recibir y devolver en el que el pueblo existe.

Si bien la gradual incorporación de México al capitalismo ha homologado a Amatlán con millones de pueblos en todo el mundo, también es cierto que el barrio continua su lucha por subsistir en autonomía. Y se diferencia gracias a un sistema sustentado en la idea de que la tierra no puede alienarse del individuo: La tierra y el hombre son uno, un hombre sin tierra es un alienado. Cuando un hombre, una mujer o un niño dicen: "yo soy de Amatlán", no significan que nacieron en Amatlán, significan que participan de organizaciones sociales emanadas de un de una forma ritual de conceptuar el mundo y que los distingue claramente como

miembros de una nación donde la tierra es último inalienable. Esta nación existe dentro de otra nación, tal vez imaginaria, a la que llamamos República Mexicana, conglomerado de un sinnúmero de otros inalienables que se concretan también en símbolos señales y signos. Uno de ellos, tal vez el más famoso, es la Virgen de Guadalupe. Hay otros: Zapata, Cuauhtémoc, el águila que devora una serpiente o la serpiente emplumada, esto es, el joven príncipe Quetzalcóatl.

En la organización de la fiesta de María Magdalena se verifica la definición de Nación que, con base en las ideas de Claudio Lomnitz, propongo en la introducción de este trabajo: El barrio es Nación en la medida en que se encuentra al centro de la discusión entre lo que es inalienable y lo que es moderno. La gente en Amatlán puede ofrecer a la patrona un festejo con música del Congo, los peregrinos pueden llamar por celular para avisar que están cerca; los muchachos pueden vestirse con jeans y tenis y bailar música tecno. En la feria pueden venderse productos chinos o coreanos y sin embargo el centro de la vida comunitaria sigue siendo la organización del cumpleaños de una santa católica, una fiesta que requiere de trabajo, reciprocidad y una noción particular de historia común que posibilita a la gente sentirse autónoma.

Y es esta autonomía también lo único que posibilita buscar reunirse con un todo propio de México.

Así, la autonomía posibilita la continuidad entre el pueblo y la nación, entre el centro y la periferia. Es aquí

donde cobra importancia la fiesta de Quetzalcóatl, porque a todas luces se de una celebración que busca incrustar la historia de Amatlán en la historia nacional.

Entre la festividad de Quetzalcóatl y la de María Magdalena hay una sutil tensión que late entre dos ideas de nación que, sin embargo, se complementan.

En Amatlán la dicotomía entre lo prehispánico y lo mestizo se sustenta en ambas fiestas. Contrariamente a lo que pudiera pensarse, la fiesta en honor de Quetzalcóatl es la fiesta mestiza, producto de una serie de investigaciones que tuvieron que ser oficializadas desde el centro de la república. Se trata también de un intento de legitimar el pasado indígena en Morelos. La fiesta del barrio es la heredera de la organización tradicional del *calpulli* prehispánico. Así, si la de Quetzalcóatl es una celebración que busca unificar el pasado prehispánico comunitario con el pasado nacional de todo México, la fiesta de la patrona tiene características prehispánicas sin intención de exaltar dicho pasado. El pasado que los relaciona con la tierra está vivo, no es necesario reinventarlo.

La fiesta de Quetzalcóatl, busca incorporar al pueblo en el anhelo de una etnia mestiza capaz de unificar al país, como ha pretendido la oficialidad mexicana en distintos momentos de su historia<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Vale la pena confrontar en este sentido las diferentes ideas en torno a lo que se entiende por nación en México en Los grandes problemas nacionales de Andrés Molina Enríquez (1909); Forjando Patria, de Manuel Gamio (1916); El proceso de aculturación (1958) y Regiones de refugio (1967), de Gonzalo Aguirre Beltrán; De eso que llaman antropología mexicana de Arturo Warman y otros (1970); La

Comunidades como Amatlán, se vuelven mestizas poco a poco. El tránsito entre uno y otro polo no es un proceso individual de aculturación. Se trata de un proceso grupal alentado por el estado mexicano para "desindianizar" al país en la medida en que el adjetivo indígena se considera sinónimo de falta de desarrollo, de bienestar económico, de "incultura".

El continuo entre lo indígena y lo mestizo y el tránsito entre uno y otro polos consta de varias etapas: La primera es la modernización.

Dicha modernización tiene dos caras<sup>2</sup>: no es lo mismo la creación de un régimen que distinga lo público de lo privado (modernidad) que un proceso de modernización basado en la introducción de objetos de consumo de fabricación industrial (refrigeradores, alimentos enlatados, ropa de marca, etcétera), clases de español "correctamente hablado" y en general, una transformación sustancial de la cultura material suscitada por la introducción de trabajo asalariado. Evidentemente la gente en Amatlán tiene que seguir trabajando en ambos procesos; una modernización que alivie sus condiciones materiales de existencia y que vaya de la mano de un sistema moderno en que el pensamiento y la libertad de

---

antropología en México, de José Lameiras (1979); México profundo, una civilización negada, de Guillermo Bonfil (1987) y Modernidad india, de Claudio Lomnitz (1998).

<sup>2</sup> Estas conclusiones las aporto con base en una serie de conversaciones que tuve con el doctor David Robichaux a propósito de mi trabajo de campo y con base en su texto "identidades cambiantes, 'indios' y 'mestizos' en el suroeste de Tlaxcala (2005).

expresión esté libre de la "moralidad políticamente reinante". Se trata de procesos complementarios.

De acuerdo con Robichaux (2005) a la primera etapa de modernización continúa una etapa de secularización que consiste en la transformación de los sistemas de organización social tradicionales (Robichaux, 2005: 64). Dicha transformación se vive en Amatlán de dos formas: En primer lugar en la ausencia de un "tata" capaz de ocupar el lugar que ha dejado vacante don Felipe y en segundo lugar en la secularización de la fiesta de María Magdalena que, de acuerdo con los más religiosos de mis informantes, ha perdido "su profundidad antigua". Así, a la primera etapa de modernización que comenzó con la construcción de la carretera Tepoztlán-Amatlán en la década de los años 1970, se ha seguido una etapa de secularización que ha permitido la aparición de una fiesta como la de Quetzalcóatl, fiesta que corresponde con un proceso de modernidad que permite ofrecer a la gente manifestaciones artísticas e interpretaciones históricas que no sólo no se contraponen sino que complementan la "moralidad políticamente reinante" que, en Amatlán sigue siendo eminentemente católica.

En las comunidades que conservan una cultura con sedimentos prehispánicos, los cargos civiles y religiosos forman parte de una misma organización social en que la última palabra la tienen los ancianos, los tatas, como don Felipe Alvarado. La ausencia de un nuevo Tata es síntoma claro del proceso de modernización.

Por otra parte, en las comunidades más cercanas al polo mestizo la secularización produce que los cargos civiles y religiosos tiendan a separarse. Dicha afirmación se verifica en Amatlán: el mayordomo y sus encargados, así como el ayudante del presidente municipal tienen funciones perfectamente delimitadas. Si la fiesta de la Patrona es la fiesta del mayordomo, la fiesta de Quetzalcóatl es la fiesta del ayudante. De la comparación entre fiestas podemos concluir también que Amatlán sigue estando más cercano al polo indígena que al polo mestizo, al polo ritual y religioso que al polo civil. Amatlán está todavía más cerca del inalienable indígena que de la modernidad a la que aspira el estado mexicano y sin embargo, la aparición de la fiesta de Quetzalcóatl es un síntoma de que indígena-mestizo, secular-civil, inalienable-moderno, no son dicotomías u oposiciones: son continuos en los que las sociedades transitan (entre uno y otro polos) a lo largo de muchas generaciones.

En Amatlán, las estructuras de organización social, el sistema de cargos y la propiedad comunal de la tierra continúan reproduciéndose en parte gracias al apoyo que la población otorga a la fiesta de María Magdalena. El entusiasmo por la fiesta de Quetzalcóatl es una tradición inventada que parece haber perdido el esplendor que tuvo en sus primeras emisiones. Como sea, se trata de un primer síntoma de una secularización que, de darse completamente, cambiaría por completo la organización social basada en el sistema de cargos.

La perpetuación del sistema de cargos es un indicador de formas comunitarias de organización social que permiten definir lo que se entiende como nación y pertenencia en comunidades que fueron República de indios (Robichaux, 2005: 65). Independientemente de que el adjetivo "indio" sea utilizado por los maestros de primaria en Amatlán para humillar a los alumnos, la organización social del pueblo continúa teniendo raíces prehispánicas.

Entre la gente del pueblo es fácil ver que las familias más próximas al polo mestizo se empeñan en hablar mejor el español, se visten al modo que dicta la televisión, envían a sus hijos a estudiar a Cuernavaca o a la ciudad de México. Paradójicamente son estos (la familia de Felipe Alvarado, la de don Lázaro) quienes promueven la celebración de la fiesta de Quetzalcóatl en favor de una revalorización de la cultura "indígena".

Por su parte, la tradición inventada, en este caso la fiesta de Quetzalcóatl, corresponde con un intento de Carmen Cook y don Felipe Alvarado (que ha encontrado eco en otros) por incorporar a la historia del pueblo en la historia general de México. Don Felipe no sólo cuenta historias de Quetzalcóatl, afirma también que aquí, en Amatlán nació la vida, que aquí se casó Emiliano Zapata luego de haber hecho creer al mundo que lo habían asesinado traidoramente<sup>3</sup>. Aquí apareció también una virgen en forma similar a La Guadalupana y encontrarán la salvación -cuando se abra La Puerta- los

---

<sup>3</sup> "Por un traidor tlaxcalteca", afirma don Felipe indignado.

descendientes de los auténticos mexicanos. Todas estas ideas son parte de un intento de incorporar la periferia al centro, por hacer que el pueblo sea parte cabal, histórica de la construcción de un estado-nación mexicano.

La tradición inventada es una "imposición de identidades externas" (Good, 2003: 22) que busca producir una "construcción cultural de lo nahua", lo azteca en este caso, que corresponde con un México imaginario en el sentido en que lo entiende Guillermo Bonfil Batalla (1984) en su clásico de la antropología nacional.

Dicho México imaginario habita más allá de la sensación concreta de pertenencia que radica en aspectos sustantivos de la cultura de la gente del pueblo y que gira en torno a eventos concretos de su organización social. Es aquí donde cobra importancia la existencia de dos formas de concebir a México, cada una de ellas construida con base en muy distintas nociones de lo que significa ser del pueblo, ser un hombre, una mujer o un niño de Amatlán.

Las familias próximas al polo prehispánico se identifican aquí cabalmente con la fiesta patronal de María Magdalena. Es su fiesta, la de María Magdalena es la fiesta de ellos, de la gente del barrio de Amatlán de Quetzalcóatl.

## Epílogo

La última vez que fui a Amatlán para la celebración de la fiesta de la patrona, don Felipe Alvarado había muerto. Afuera de su casa encontré sobre la puerta un moño negro y un letrero en náhuatl que antes no estaba: *Tikieki Pahkayo nenilstu ipan tolema nahuak*: Queremos paz y vida en el mundo.

Aquí sigue la tienda de abarrotes Eben Ezor, el molino de maíz y las tortillas a mano de doña Mary. Sigue junto a la carretera la tienda de pan que atiende Atonatiuh (Miscelánea Andrés); sigue el letrero que a la entrada del pueblo invita a reflexionar sobre el hecho de que aquí nació Quetzalcóatl. Aquí sigue la señora que vende elotes y la vecindada francesa que vuelve de llevar a sus hijas a la escuela de Cuernavaca. Aquí sigue una sociedad que transita entre el polo prehispánico y el polo mestizo.

Para gente como Carmen Cook o don Felipe, lo inalienable de Amatlán está en la "pureza" de lo náhuatl, en la verdad histórica de que aquí nació un príncipe que trajo paz y civilización a Mesoamérica. Para otros, lo inalienable mismo está en la tierra, en el misterio de que con todo y los problemas económicos que aquejan al pueblo, la tierra de todos siga dando de comer a su pueblo al tiempo que ofrece mecanismos de cohesión y solidaridad entre sus miembros.

Lo inalienable en Amatlán está un poco en ambas cosas, en la tierra sí, también en sus mitos, en las leyendas de quienes afirman que en las montañas de esta pequeña comunidad ha tenido origen no sólo la historia de México, la historia del mundo: Aquí nació la vida, aquí nacieron el primer hombre y la primera mujer, aquí Mixcóatl hizo el amor con Chimalma. En estas montañas nació Quetzalcóatl, en ellas se escondió Zapata, en ellas anduvo Lázaro Cárdenas y se aparece La Virgen. La tierra concreta y el mito de Quetzalcóatl. La verdad de la tradición de la patrona y las leyendas de orgullo prehispánico.

De acuerdo con Good (2003), es en la dialéctica entre las imposiciones hegemónicas y sus constantes reelaboraciones nativas que se construye la concepción cultural de lo nahua (Good, 2003:25). Si esto fuese así, es en la dialéctica entre estas dos formas de ver el mundo, el mundo de Quetzalcóatl y el mundo de La Patrona, que se construye la noción cultural de lo que significa ser propio de Amatlán.

"Yo era ignorante, me dice don Lázaro, dicen que en Cinteopan hay energía, pero todo está lleno de energía, es la energía del pueblo mismo. Fíjese un día cómo baja esa línea blanca de la montaña. Verá al príncipe Quetzalcóatl que fecunda las tierras de la patrona".

**Bibliografía**

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, 1977; *Regiones de refugio*; México, Fondo de Cultura Económica. 300 pp.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, 1970; *El proceso de aculturación y el cambio sociocultural en México*; México, UNAM. pp.

ALVARADO PERALTA, Felipe, 1992; *Ce-Acatl Topiltzin Quetzalcóatl*; México, editado por Juan Anzaldo Meneses, 35 pp.

ANDERSON, Benedict, 1997; *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*; México, Fondo de Cultura Económica, Introducción, Cap. IX, X y XI, pp. 218-286.

Baba, Marietta L., 1998; "Creating a Global Community of Practicing Anthropologists"; en: *Society of Applied Anthropology*, Fall; Vol. 57 (3): 315-318

BLIM, Michael y Abrahamer Rothstein (Ed.), 1992; *Anthropology and The Global Factory: Studies of the New Industrialization in the late 20th Century*; New York; 281 pp.

BOCK, Philip; 1980; "Tepoztlan Reconsidered"; en: *Journal of Latin American Lore*, 6:1. PP 129-150.

BONFIL BATALLA, Guillermo, 1984; *México profundo, una civilización negada*. México, Grijalbo; 310 pp.

BONFIL BATALLA, Guillermo, 1995; "El etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización". En: *Obras escogidas, Tomo 2*. México, INI, CIESAS.

DALTON, G., 1976; "Teoría económica y sociedad económica"; en: Godelier, M. (Compilador). *Antropología y economía*. Barcelona, Anagrama. Barcelona.

DURÁN, Fray Diego de, 1880; *Historia de las indias de Nueva-España y Islas de Tierra Firme*. 2 vols. México: Impr. De J. M. Andrade y F. Escalante; 347 pp.

ECHEGARAY, José Ignacio, 1979; *códice Mendocino*; México, San Ángel Ediciones. 70 pp.

GAMIO, Manuel, 1975; *Forjando Patria*; México, Porrúa. 310 pp.

GEERTZ, Clifford, 1979; *El antropólogo como autor*; Barcelona, Paidós. 210 pp.

GODELIER, M., 1974; *Economía, fetichismo y religión*. Madrid, Siglo XXI.

GOOD, Catherine y MORAYTA, Miguel, 2003; "Presencias nahuas en Morelos"; en: Millán, Saúl y Valle, Julieta (coordinadores): *La comunidad sin límites. Estructura social y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, vol. II; México, INAH. 340 pp.

GOODY, Jack, 1976; *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*; Cambridge, Cambridge University. 240 pp.

GRAMSCI, Antonio, 1960; *Intelectuales y la organización de la cultura*; Argentina, Santa Fe.

GRAMSCI, Antonio, 1983; *Cuadernos de la cárcel*; Buenos Aires, Taurus.

GRUZINSKI, Serge, 1995; *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a 'Blade Runner' (1492-2019)*; México, Fondo de Cultura Económica. 295 pp.

HERSKOVITS, M., 1952; *Antropología Económica*. México, Fondo de Cultura Económica.

HOBBSAWM, Eric y RANGER, Terence (editores), 1992; *La invención de la tradición*; Cambridge, Cambridge.

HARDT, Michael y NEGRI, Antonio, 2000; *Imperio*. Harvard University Press., Cambridge, Massachussets. 380 pp.

KEESING, Roger M., 1975; *Kin groups and social structure*. New York, Holt, Rinehart and Winston.

LAMEIRAS, José, 1979; "La Antropología en México"; en: *Las Ciencias Sociales en México*; México, COLMEX.

LEWIS, Oscar, 1960; *Tepoztlán, Village in Mexico*; New York, Holt, 198 pp.

LEWIS, Oscar, 1960; *Un pueblo de México*; La Habana, Ciencias Sociales, 210 pp.

LEWIS, Oscar, 1963; *Life in Mexican Village: Tepoztlán re-studied*. Urbana, University of Illinois Press. 190 pp.

LOMNITZ, Claudio, 1998. *Modernidad indiana*; México, Planeta, 210 pp.

MOLINA ENRÍQUEZ, Andrés, 1979 [1909]; *Los grandes problemas nacionales*. México, Era. 257 pp.

MORGAN, Lewis, 1980 [1877]; *La sociedad primitiva*. México, Colofón.

MULHARE, Eilen M., 1960; *Mesoamerica Social Organization and Community After 1960*. (En proceso de publicación)

POBLETE, Sergio, 1999; "La descripción etnográfica: de la representación a la ficción"; En: *Cinta de Moebio* No. 6, septiembre de 1999; Chile: Universidad de Chile, Facultad de ciencias sociales.

POLANYI, K., 1976; "La economía como proceso institucionalizado"; en: GODELIER, M. (Comp). *Antropología y economía*. Barcelona, Anagrama. 357 pp.

POLANYI, K. , ARENSBERG, C. Y PEARSON, H., 1976; *Comercio y mercado en los imperios antiguos*. Barcelona, Labor. 240 pp.

REDFIELD, Robert, 1928; "The Calpolli-Barrio in a Present-Day Mexican Pueblo"; En: *American Anthropologist*, V.30, No 2; Apr. - Jun (282-294).

REDFIELD, Robert, 1988 [1941]; *A Mexican village: a study of folk life*. Chicago: The University of Chicago Press. 198 pp.

ROBICHAUX, David, 1994; "Clase, percepción étnica y transformación regional: unos ejemplos tlaxcaltecas"; en: Boletín de Antropología Americana, 30 de diciembre de 1994.

ROVICHAX, David, 2005; "Identidades cambiantes: 'indios' y 'mestizos' en el suroeste de Tlaxcala"; en: Relaciones 104, otoño 2005, vol XXXIV.

SAPIR, E., 1985; "Culture, genuine and spurious"; en: MANDELBAUM, David G. (Ed.). *Selected writings in language, culture and personality*. Berkeley: University of California Press, pp. 308-331.

VASCONCELOS, José, 1961; *La Raza Cósmica*; México, Aguilar. 198 pp.

WALLERSTEIN, Immanuel, 1989; *The Capitalist World Economy*; Cambridge: Cambridge University Press. 210 pp.

WARMAN, Arturo, 1976; *Y venimos a contradecir: Los campesinos de Morelos y el estado nacional*; México, La casa Chata. 230 pp.

WARMAN et al, [1970] 2004; *De eso que llaman antropología mexicana*. México, Comité de publicaciones de los alumnos de la ENAH. 143 pp.

WILK, Richard, 1974; *Economy and Culture*; New York, Columbia Press. 210 pp.

WOLF, Eric R., 1998; *Figurar el poder*; México, CIESAS. 250 pp.

WOMACK John, 1977; *Zapata y la revolución mexicana*. México, Siglo XXI. 278 pp.

ALVARADO, Felipe; *Amatlán*. Publicación del autor.

ZÚÑIGA NAVARRETE, Ángel, 1996; *Las tierras y montañas de Tepoztlán*, Morelos; México, Tepoztlán, editado por el autor. 95 pp.