



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

La fiesta de Ocosúchitl en Quechultenango, Guerrero

*Una aproximación del periodismo
a una fiesta popular religiosa*

Tesis que presenta
Gloria Marvic García Grande

Para obtener su licenciatura en la carrera
Ciencias de la Comunicación
Especialidad en Periodismo

Asesor
Dr. Rafael Reséndiz Rodríguez



Ciudad Universitaria, octubre, 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*La fiesta de Ocosúchitl
en Quechultenango, Guerrero*

*Una aproximación del periodismo
a una fiesta popular religiosa*

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

La fiesta de Ocosúchitl en Quechultenango, Guerrero

*Una aproximación del periodismo
a una fiesta popular religiosa*

Tesis que presenta
Gloria Marvic García Grande

Para obtener su licenciatura en la carrera
Ciencias de la Comunicación
Especialidad en Periodismo

Asesor
Dr. Rafael Reséndiz Rodríguez

Ciudad Universitaria, octubre, 2007

A nuestro niño, regalo de la lluvia y la magia: Itzam

A mi madre y mis abuelos por esta historia llena de vida, fe y lucha

A mi padre, a mi familia y mi esposo amado.

Agradecimientos

Para mi buena fortuna, esta tesis de licenciatura está acompañada de un trabajo comunitario y solidario, en ella intervinieron amigos (as), mi familia, mis maestros (as) y compañeros (as) de trabajo entusiasmados por una historia y una tradición que, aún sin conocerla en persona, les arrebató como suelen ilusionarles todas aquellas cosas buenas que aún conserva nuestro género humano.

A ellos y ellas quiero agradecerles su apoyo: a los pobladores de Quechultenango, Guerrero, por su hospitalidad, relatos y amistad, en especial a Cástulo Chavelas, Crescencio Montiel, Roberto Segura Hidalgo, José Atempa, Tomás Ríos, Cueras y mayordomos, quienes dan vida con su testimonio e historia oral a esta investigación. A las familias: Grande, Lucero, Montiel y Teresa.

También agradezco a aquellos amigos que de una u otra forma me alentaron a extender los alcances de este trabajo mediante recursos visuales, sonoros y digitales. A Noe Becerril por las tardes de digitalización de fotografías, a Javier Valladares en la recolección y edición del audio, a Euler Pedraza, mago del *Software Libre* en constante lucha por liberarnos del imperio *Microsoft*, y a Emanuel Hernández con quien pasé largas tardes disfrutando tanto su tema de tesis como el mío, en un intercambio constante de disertaciones metodológicas, en ocasiones, existenciales y quien finalmente formó estas líneas para su impresión.

Así mismo, envió todo mi cariño a Marvin y Mireya por habernos conducido entre las rutas de la Región de la Montaña en busca de la lluvia y los tigres guerrerenses. Por las tardes en que conversábamos sobre los “caballeros brujos”, “las tlantetecihuatl”, “el amigo” y otras figuras míticas que marcaron mi infancia y bestiario personal.

A mis amigos, aquellos que no tengo necesidad de nombrar porque se reconocen como parte de mi vida, entre ellos una mención especial a Julia Núñez y a los compañeros de trabajo que me facilitaron los recursos para concretar este material.

A mis maestros y sinodales, a quienes quiero y respeto: Elvira Hernández Carballido, Martha Celis de la Cruz, César Illescas, Mayo Murrieta y Julio Amador Bech, quien me mostró otros horizontes más allá del aula.

Gracias madre por estas historias, por las tardes en que traías en la charla de sobremesa todos estos recuerdos, todo este amor por una tierra que nos ha atrapado y nos hace regresar cada verano con nuestras ramas de Ocosúchitl a bailar con el teponaztle y la trompeta.

Y por último, a Arvid, mi compañero de camino y quien me apoyó incondicionalmente para que yo pudiese concluir este trabajo, por su lectura atenta, sus comentarios acertados, su protección y compañía en el trabajo de campo. Gracias.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	10
I. LAS CIENCIAS DE LA COMUNICACIÓN EN LA INVESTIGACIÓN DE MANIFESTACIONES CULTURALES.....	20
La comunicación como intercambio simbólico.....	24
Metodología de la interpretación.....	27
El análisis sociohistórico.....	29
Determinación del campo de interacción.....	30
Medios técnicos de inscripción y transmisión.....	31
Análisis formal o discursivo.....	33
Interpretación o reinterpretación.....	35
El concepto de cultura.....	37
El ritual y su significado social.....	40
La investigación desde el periodismo.....	42
La entrevista periodística y la tradición oral.....	45
La entrevista periodística: diálogo <i>versus</i> duelo.....	46
II. TRADICIÓN E HISTORIA ORAL Y DE VIDA.....	51
El nivel técnico de la entrevista.....	59
La entrevista periodística.....	59
Técnicas de recolección de historia oral e historia de vida.....	64
La transformación de los medios electrónicos.....	72
El hipertexto y la interactividad.....	74

III. CONTEXTO SOCIO HISTÓRICO: LA HISTORIA ESCRITA Y LA HISTORIA TRANSMITIDA A TRAVÉS DE LA TRADICIÓN ORAL.....	76
Breve historia de Guerrero: el suriano de profundas raíces.....	76
Los antecedentes remotos.....	78
Virreinato.....	83
La guerra de Independencia.....	86
La Revolución Mexicana.....	92
Las décadas más recientes:	
de La Guerra Sucia a Aguas Blancas.....	94
Movimientos sociales de resistencia: la trinchera ecológica, la indígena y la acción campesina.....	100
La triste transición.....	103
Quechultenango: Muralla de plumas.....	103
Historia del poblado de Quechultenango	105
Antecedentes más remotos.....	105
Grupos prehispánicos que tuvieron influencia cultural en Quechultenango	109
La Colonia, de fuerte militar a hacienda.....	115
La evangelización.....	118
Las rebeliones indígenas en Quechultenango.....	119
La Revolución.....	122
Quechultenango, el municipio.....	124
El proyecto turístico de “Circuito Azul”.....	125
Minas en Quechultenango.....	126
El municipio en la actualidad, números desalentadores.....	127
La historia que aguarda en los labios.....	128
Don Cástulo Chavelas: una historia de vida ligada al devenir de un pueblo.....	128
La tradición oral reconstruye a un pueblo.....	138
IV. LA FIESTA DE OCOSÚCHITL, UN MOSAICO CULTURAL.....	141
Descripción de la fiesta de Ocosúchitl.....	141
La palabra Ocosúchitl: Una planta, un baile, un rito.....	142
La celebración.....	143
Las danzas: Cueras, Chinelos y danzas invitadas.....	149

Las Cueras.....	149
Los personajes.....	150
Episodios y narración.....	154
Relaciones transmitidas por Tradición Oral.....	157
Las Cueras: una danza que perdura.....	159
Los Chinelos.....	160
Danzas invitadas:.....	161
Organización ceremonial:	
Mayordomías, cargos civiles y organización comunitaria.....	163
El maíz de Santiago.....	168
 V. RECUERDOS, PROMESAS Y LEYENDAS:	
LAS VOCES DEL OCOSÚCHITL.....	169
Ofrendas de agradecimiento y fe.....	173
Promesas que forman leyendas.....	174
Te prometo un castillo.....	175
Las danzas: un lenguaje con múltiples significados.....	177
El Ocosúchitl según la fe católica.....	180
Santiago: La imagen que no quiso abandonar Quechultenango...	184
 VI. INTERPRETACIÓN Y ANÁLISIS.....	186
Los “antiguos” apuntes sobre la cultura prehispánica en Quechultenango.....	187
Moros contra cristianos, orígenes virreinales de la danza de las Cueras.....	191
El mestizaje en Quechultenango, origen y significado.....	195
Interpretación del Ocosúchitl.....	197
Ritos de merecimiento.....	197
El factor migración en la transformación de la fiesta.....	199
 CONCLUSIONES.....	202
 BIBLIOGRAFÍA.....	213

Introducción

Quechultenango, a pesar de ser un municipio con rica historia prehispánica, ha sido poco estudiado y hasta hace pocos años su población se mantenía cerrada a influencias extrañas a la comunidad. Todavía recuerdo, a mediados de los años ochenta, la falta de electricidad, el alboroto que ocasionaban las primeras televisiones alrededor de las cuales se amontonaban los niños y señoras a cambio de unos centavos y que sólo una o dos personas poseían refrigerador.

Con el tiempo, las nuevas generaciones comenzaron a emigrar hacia el Distrito Federal y se fueron estableciendo en las zonas conurbanas como Casas Alemán o colonia Nueva Aragón en el Estado de México. Sin embargo, durante años se mantuvo intacto el espíritu mestizo, casi indígena, del poblado. Esto no podía durar mucho tiempo y una década después el pueblo comenzó a experimentar grandes cambios, a consecuencia de las remesas y la mezcla cultural provenientes de los braceros guerrerenses que regresaban para celebrar el ritual más importante de la comunidad: el Ocosúchitl.

Personalmente no puedo declararme como originaria de Quechultenango (lo fueron mis abuelos y mi madre) pero sí he participado en la comunidad desde la infancia por las constantes visitas que, en pago de una promesa familiar, hacíamos cada verano al poblado. Gracias a ello he podido presenciar la transformación paulatina de la comunidad y el Ocosúchitl, al igual que muchas generaciones no originarias del estado pero que “pagábamos promesa”.

Participé en la tradición sin comprender en lo absoluto el significado de la misma; de niña bailé de macehual, con un vestido rojo, sombrero y espadita de madera, veía a “Las Cueras” como fascinantes personajes, lejos

de tenerles, me atraían y les seguía con una admiración silenciosa, todos los macehuales queríamos ser como ellos. No fue sino hasta que cursé la licenciatura cuando comencé a observar en el poblado de mis abuelos una fuente rica en tradiciones y simbolismos que deseaba desentrañar.

Mis primeros intentos por investigar sobre el Ocosúchitl y la historia del pueblo se vieron frustrados, en primer lugar, por la carencia de información sobre las festividades que ahí se realizan; a pesar de que el pueblo de Quechultenango pertenece a la Región Centro del estado de Guerrero y está lleno de interesantes manifestaciones culturales como danzas, ritos religiosos, gastronomía, artesanía, vestido, leyendas, etcétera, fruto de un sincretismo entre los indígenas nahua-cohuixca¹, mexicas², afro mestizos³, popolocas⁴ y españoles.

Además, el intenso intercambio comercial que durante siglos ha mantenido Quechultenango con las comunidades nahuas de la Región de la Montaña como Chilapa, Tlapa y Acatlán le ha dado una identificación con esa región. Sus ritos de petición de lluvias, mitos, leyendas y calendario religioso se parecen sobremanera.

Por otro lado, no se ha realizado una historia del municipio en particular por la carencia de documentos históricos pues, según explican historiadores, la totalidad de los archivos municipales fueron dispersados y

¹ Grupo preponderante en la zona centro del estado. Según se lee en *Relación de las minas de Zumpango de 1582* de Sánchez y Bazán vivían habitantes de la lengua náhuatl y que “los entendimientos de estos naturales e inclinaciones y manera de vivir, en los mexicanos hay poca diferencia” Así lo cita Raúl Vélez Calvo en su texto “Los antiguos pobladores” en *Historia de Chilpancingo*, compilación a cargo de la Asociación de Historiadores de Guerrero, A.C. et al, 1999, p. 43-45.

² Cuyo ejército estableció un fuerte en Quechultenango (Quechultenango), mismo que le sirvió como base de operaciones en los enfrentamientos de La Triple Alianza contra los yopes. *Ibíd.* Págs. 51, 53, 58.

³ Como se puede inferir por algunos ritos de influencia africana como “El levantamiento de la sombra” que bien pudieron haber llegado al pueblo a través de visitantes de la costa chica donde a la fecha se celebra este rito.

⁴ De acuerdo con una declaración privada del antropólogo Gerardo Sámano, jefe de la Unidad Regional Guerrero del CONACULTA y el Instituto Guerrerense de la Cultura, podría ser el único municipio de Guerrero que conserva población popoloca, un grupo de la etnia de los tlapanecos que se denomina de diferente manera para hacer una distinción entre los que habitan en la zona de la montaña por Tlapa y los que viven hacia el poblado de Quechultenango. A fin de cuentas, es una forma despectiva de referir a un grupo marginado dentro de los tlapanecas.

parcialmente quemados durante la Revolución Mexicana. Con anterioridad, ya se había extraviado gran parte durante la inundación que provocó la crecida del río Huacapan en 1910.⁵

De igual forma, los archivos parroquiales también se han dispersado. Aún se conservan algunos de estos en Chilapa, sin embargo, el celo de los padres sobre este material (las memorias de un clérigo de Quechultenango que investigó y registró las tradiciones del municipio como parte de su diario) me ha impedido tener acceso a esta fuente que sin duda aportaría interesantes datos para la investigación. Es posible, a pesar de todo, hilar una historia del municipio a través de los estudios arqueológicos, antropológicos, históricos y etnográficos que se han realizado en general sobre el estado de Guerrero, proporcionando suficientes fuentes escritas para un análisis socio histórico pero aún faltaba mucho que añadir acerca de las manifestaciones culturales de este municipio, en particular de su fiesta más importante: el Ocosúchitl.

Quise agregar además el relato de los mismos pobladores, el de los ancianos, jóvenes, emigrantes y observadores que han participado en la celebración durante años. Una viveza de imágenes, leyendas, música, organización... que comunican devoción, alegría, identidad y múltiples símbolos de difícil comprensión si no nos acercamos a su historia y cultura.

Por ello, la presente investigación pone énfasis en la tradición oral, en las imágenes y sonidos que dan cuenta del rico universo de símbolos y significado ritual que el Ocosúchitl tiene para la comunidad. Como primer documento de esta índole, la tesis participa en un rescate de una tradición que se transforma a pasos agigantados debido a la migración de los hombres hacia los Estados Unidos o la Ciudad de México.

Además, la muerte de los más ancianos del poblado hace urgente un trabajo de investigación en la zona. En mi caso, he aprovechando la flexibilidad de los géneros periodístico y las herramientas técnicas como la fotografía, el video y el audio para ilustrar, en medida de lo posible la fiesta. Sin que me lo propusiera en un principio, encaminé la investigación hacia la formación de un documento, mejor aún, un documental, es decir, un material audiovisual que se apoya en los escritos históricos y/o

⁵ Como se corrobora al consultar el Archivo Histórico del estado de Guerrero, *Información geográfica y administrativa de Quechultenango, 1947*.

en situaciones sociales y culturales específicas como la presentación multimedia que se adjunta a la presente tesis.

En cuanto al procedimiento de investigación, pronto me di cuenta de los problemas metodológicos que contiene la investigación periodística, por lo que adopté aspectos de otras ciencias sociales entusiasmada por el carácter interdisciplinario. Por lo cual, considero necesario que mi tesis abunde en este sentido metodológico, ya que podría ser de utilidad a jóvenes comunicólogos que participen en el desarrollo u organización de trabajos parecidos.

De igual manera, adjunto a la investigación una serie de fotografías y audio en formato digital por ser uno de los pocos medios donde se puede apreciar la imagen, texto y sonido con gran calidad. Otra de las ventajas del multimedia es el hipertexto y la interactividad disponibles para el usuario, pues es éste quien decide cuáles son los temas o aspectos que desea consultar, por el tiempo que desee y cuantas veces lo desee, a la vez que otorga la posibilidad de avanzar en imagen, sonido y texto con libertad.

Estoy consciente que un alto porcentaje de nuestra población no tiene acceso a las computadoras⁶, sin embargo, encuentro en el multimedia una solución al problema de los limitados recursos económicos con que cuento para dar una presentación visual a mi tesis y la posibilidad de reproducción de la misma.

Confío en que esta investigación proporcionará un registro fotográfico, documental y escrito de estas manifestaciones culturales en constante transformación y, en el peor de los casos, en riesgo de desaparecer.

Por otro lado, la investigación representó además una serie de retos algunos de tipo metodológico, otros propios de la práctica de campo y unos más relativos al papel de las Ciencias de la Comunicación de lo cual haré una breve reseña a continuación.

Estudiar al ser humano es complejo puesto que éste es determinado por su biología, psicología y entorno social. No se puede estudiar en condiciones controladas como un laboratorio y está en constante transformación. Por lo tanto, el estudio sobre los medios que éste construye para manipular su entorno y los medios comunicativos que ha ideado

⁶ Un ejemplo es la propia comunidad de Quechultenango en la cual hay, según el censo del 2000 presentado por el INEGI, 19 computadoras en un poblado de 32 541 habitantes.

para relacionarse con los iguales a él representa, de igual manera, una complejidad que bien puede abordarse desde la ínter disciplina.

Podría decirse que la Comunicación ha estado abierta a este intercambio disciplinario y lo ha adecuado a sus necesidades específicas, lo podemos constatar en las teorías de la comunicación o estudios de caso que se han generado al interior de esta ciencia social. El propio plan de estudios de la carrera Ciencias de la Comunicación en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales contiene materias de semiótica, lingüística, ciencia política, sociología, etcétera. Sin embargo, ¿cómo puede un estudiante que ha optado por una especialización, en este caso el periodismo, estructurar una metodología de investigación acorde a su disciplina, o cómo se aplican los conocimientos adquiridos en su formación profesional a un tema de su interés como puede ser un fenómeno cultural?

Considero que el primer problema aparece precisamente en cómo se aprovechan las herramientas teórico-metodológicas de la licenciatura. Puesto que los primeros semestres de la misma han abundado sobre teoría, semiótica, psicología, métodos de investigación, entre otros, es de pensar que son precisamente estas materias teóricas las que consolidan la formación del científico social dándole bases para desarrollar un marco teórico y metodológico acorde al fenómeno comunicativo que le interesa.

El reto es entonces aplicar estas herramientas en proyectos de investigación, como en este caso la tesis de licenciatura, considerando las deficiencias que se encuentren al establecer el marco conceptual y metodológico y establecer relaciones con otras disciplinas que han abordado esos aspectos para, finalmente, consolidar una metodología confiable que pueda utilizarse en otros proyectos.

En el caso del presente, se ha decidido abordar una manifestación cultural específica: La fiesta de Ocosúchitl que se realiza en un pueblo de estado de Guerrero influenciado por varias culturas y cuyas fuentes documentales se han perdido en gran medida.

Es en este sentido que aparece otro problema a resolver, ¿cómo se abordan desde las ciencias de la comunicación estos fenómenos culturales? Una opción que he planteado es abordar el problema desde la perspectiva ofrecida por John B. Thompson⁷, quien propone para el estudio

⁷ Thompson, John B, *Ideología y cultura moderna, teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco, 2ª.edición, México 2002, p.13.

comunicativo: “es necesario examinar la naturaleza de las formas simbólicas y su relación con los contextos sociales en los que se producen, transmiten y reciben, examen que cae en el dominio tradicionalmente enmarcado con el concepto de cultura”.

Es decir, abordar a la comunicación como un intercambio simbólico lo que conlleva analizar las formas y procesos sociales en los cuales, y por medio de los cuales, las formas simbólicas (por ejemplo, expresiones lingüísticas, gestos, acciones, obras de arte, etcétera) circulan en el mundo social.

Thompson, al igual que otros autores que manejaré en el desarrollo de la tesis, recibe de la antropología el aparato teórico para elaborar estudios culturales y los sintetiza en una propuesta que él ubica dentro de la hermenéutica. Su propuesta de metodología gira en torno a tres ejes: análisis socio-histórico, análisis formal o discursivo e interpretación o reinterpretación. Ejes que retomaré para la presente y que se describen ampliamente en el capítulo que versa sobre la metodología.

De igual manera, el autor hace hincapié en un aspecto que yo considero fundamental: “estas reflexiones metodológicas no tienen el propósito de sustituir o desplazar la investigación empírica: nada más alejado de mi propósito. Más bien, se ofrecen como estímulo para la investigación empírica y como contribución a nuestro entendimiento de lo que implica estudiar un campo-objeto conformado, entre otras cosas, por sujetos que producen, reciben y comprenden las formas simbólicas como una parte rutinaria de su vida diaria”.⁸

Es decir, hay que resaltar la imperiosa necesidad de una observación del fenómeno cultural en su contexto, de forma vívida, lo que conduce al segundo problema: la investigación de campo. Aquí recurrí también a la comparación entre las técnicas periodísticas y otras formas de observación, descripción, entrevista, transcripción y archivo. Trabajé como observadora participante por los vínculos (de parentesco y culturales) que me unen a la comunidad, pero dejo en voz de los propios pobladores la narración más importante de la fiesta de Ocosúchitl con la finalidad de evitar, en medida de lo posible, la intromisión de mi propia experiencia.

El último problema por resolver en esta tesis se refiere a los resultados de la investigación y su presentación o divulgación. Este aspecto es el que se intenta cubrir con la producción del documental multimedia.

⁸ *Ibíd.*, p. 13

El trabajo, aunque amplio, representa una visión general que retoma lo aprendido durante la licenciatura, da opciones a la interacción con otras disciplinas y sobre todo a la creatividad y el aprendizaje.

La apuesta que yo presento es sobre las posibilidades del comunicólogo para integrarse u organizar proyectos de investigación cultural desde su disciplina, aunque con una necesaria confrontación de las técnicas de investigación periodística como la entrevista, la investigación documental, observación y análisis con otros realizados por estudiosos de la cultura como antropólogos, etnólogos e historiadores con la finalidad de enriquecer la metodología a utilizarse y aceptar las deficiencias o ventajas que ésta le proporciona.

La finalidad es demostrar que un comunicólogo puede abordar investigaciones sobre festividades populares religiosas como el Ocosúchitl al aprovechar las facilidades que algunos géneros periodísticos otorgan para la recolección de información (sobre todo historia oral y de vida).

Para la interpretación de datos y el análisis de la fiesta popular como fenómeno comunicativo, he apostado por la definición de la comunicación como intercambio simbólico, por lo tanto, ofrezco un marco teórico basado en la hermenéutica de John B. Thompson. El reto en este sentido será corroborar que esta fiesta, con todo su universo simbólico, puede ser entendida si analizamos el contexto histórico de la comunidad, la interpretación y relatos que los pobladores ofrecen sobre la misma y, por último, aportar mi propia interpretación sobre ésta.

Otra parte de mi hipótesis es que el comunicólogo podrá, con los elementos recabados durante su formación profesional, elaborar un producto final de la investigación que será más entendible, accesible, atractivo y ameno que algunos informes presentados por investigadores menos interesados en la divulgación que el comunicólogo.

En lo que a trabajo de campo se refiere, uno de los principales problemas posteriores al registro fue clasificar las entrevistas, fotografías y audio que se realizaron a lo largo de tres años de trabajo en la comunidad. Además, estaban los documentos encontrados en el archivo de Chilpancingo, la Biblioteca el Museo Regional de Guerrero, las revistas y periódicos locales, más una serie de libros que hablaban de la historia general el estado y de los cuales era necesario recuperar lo referente al municipio de Quechultenango. Por ello, a la par que se abrían las opcio-

nes para recaudar información relacionada con la fiesta (documental y fotográfica sobre todo), la investigación amplió sus horizontes. No podía limitarme a una metodología cerrada, necesitaba algo más flexible y creativo: un método interdisciplinario.

En los años que cursé la carrera de Ciencias de la Comunicación sólo hice un ejercicio de trabajo de campo, sobra decir que no conocía lo que era llevar un diario de campo, cómo clasificar y lograr un archivo sonoro y apenas si había conocido algo sobre el trabajo etnográfico. Por ello cuando inicié el trabajo en la comunidad tuve muchas fallas en este sentido.

Tiempo después colaboré en un proyecto de investigación de campo con un grupo académico más heterogéneo (no puedo decir que fuera interdisciplinario por la cerrazón de algunos de sus miembros, la imposibilidad de una discusión y retroalimentación metodológica, entre otros aspectos que lamentablemente suceden), ahí aprendí sobre la necesidad de un registro más riguroso y cómo realizarlo. Por razones de espacio y tiempo no puedo desarrollar paso a paso el proceso que atravesé para lograr las entrevistas, descripciones antropológicas y otros registros, pero sí rescato a lo largo de la tesis los aspectos que considero fundamentales para construir una metodología para estudiar manifestaciones culturales, como las fiestas populares, desde las Ciencias de la Comunicación.

Mencioné con anterioridad que he seguido de cerca la fiesta de Ocosúchitl desde hace mucho tiempo, pero me tomó más de tres años ahondar en la narración que se realiza a través de la danza de "Las Cueras"⁹, comprender las raíces indígenas del rito, reunir la historia del poblado (oral y documentada), estructurar una metodología para su interpretación y, por último, elaborar una presentación accesible de esta investigación.

Aproveché las vacaciones de verano e invierno (la primera coincide con la fiesta) para realizar la observación participativa durante todo el Ocosúchitl. Las temporadas de recolección de datos (entrevistas y documentos) se divide por ello en cuatro: agosto del 2002, agosto del 2003,

⁹ Las Cueras es el nombre de una de las danzas más importantes en la celebración del Ocosúchitl, recibe su nombre del traje que ostentan los participantes de ella, particularmente por el chaleco de cuero adornado con motivos florales que visten sobre mascaradas y camisa blancas. También se les da el nombre de Cueras a los jóvenes que son parte del ejército de moros a cargo del Pilato Rey. Por esta razón, a lo largo del presente texto se escribirá esta palabra como nombre propio, sin comillas.

diciembre del 2004 y agosto del 2005. Durante este tiempo participé, como todos los habitantes de Quechultenango, en las diferentes etapas de la fiesta: los preparativos con sus rosarios, el adorno de calles y mayordomías, la velada, el alba y a partir del 25 de agosto la fiesta de Santiago Apóstol.

En las temporadas que estuve en el poblado mantuve relación estrecha con los más ancianos como Cástulo Chavelas, José Atempa y Crescencio Montiel de quienes rescato la mayor parte de las entrevistas que aquí se exponen. Ellos me presentaron a su vez al resto de la cofradía: “Los hermanos de Santiago” y a los mayordomos, me acompañaron o indicaron cómo llegar a los lugares representativos de la historia de Quechultenango y me ofrecieron su hospitalidad.

Como sucede en los pueblos pequeños, cada que platicaba con alguna persona sobre la fiesta ésta quería saber el por qué de mi interés y mi relación con el poblado, después de cada conversación sucedía que la gente conocía o era parte de mi familia: los Grande, los Lucero o los Teresa, aspecto que favoreció mucho en la conversación pero a la vez me comprometía a un tipo de relación no del todo objetiva, por ello hablo de una observación participante y directa.

Así, en el primer capítulo la atención del estudio se centra en la metodología de John B. Thompson y su concepto de comunicación como intercambio simbólico, la cual, aporta los elementos para desarrollar el análisis socio histórico, el formal o discursivo y la reinterpretación creativa que se exponen en los posteriores capítulos.

Además, se ha añadido en este primer apartado una revisión de los medios de transmisión de las formas simbólicas y su permanencia en los grupos sociales, así como una disertación sobre los alcances de la investigación basándose en las herramientas periodísticas y los aportes que a ésta pueden ofrecer las técnicas de recolección de historia oral.

En lo que respecta a la experiencia del trabajo de campo, expuesta desde el segundo capítulo, se destina un apartado específico a lo recolectado por vía documental a través de los archivos históricos, libros y diferentes publicaciones locales. Así como una presentación de técnicas propias de la entrevista y las posibilidades de divulgación de un estudio como el que nos atañe.

El tercer gran tema de la exposición incursiona en la construcción de una historia de Quechultenango, la cual emplea lo mismo fuentes docu-

mentales que elementos recuperados a través de la historia oral y de vida de los pobladores, con la intención de delinear el contexto en que surgen las formas simbólicas reproducidas en el Ocosúchitl y como primer nivel del modelo hermenéutico propuesto.

Es también en este capítulo donde Don Cástulo Chavelas, uno de los principales informantes de la investigación, da vida a un testimonio narrado a través del cual nos imaginamos los antecedentes del poblado: el cacicazgo que ejerció la familia de Ucaria Preza, terrateniente en la región de la montaña de Guerrero; los posteriores conflictos agrarios, la expropiación y reparto de tierras, así como las actividades económicas de los pobladores. Por ello el título de “una historia de vida ligada al devenir de un pueblo”.

El cuarto episodio está dedicado a la descripción puntual de la fiesta de Ocosúchitl y las danzas que intervienen en ella, la información complementaria la obtuve de la lectura de estudios sobre la región como los realizados por Danièle Dehouve, Carlos Bonfiglioli o Carlos Montemayor.

Mientras que en el siguiente capítulo dejé que fuesen los propios pobladores los que describieran su interpretación de la festividad, las anécdotas sobre las promesas de fe, leyendas alrededor de la imagen de Santiago Apóstol, e incluso, la postura que adopta la Iglesia católica frente a estos ritos como reminiscencia de la época prehispánica, para abrir paso a la interpretación que se presenta en el último capítulo.

I. Las ciencias de la comunicación en la investigación de manifestaciones culturales

En su libro *Ideología y cultura moderna, Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*¹⁰ John B. Thompson comienza su estudio por definir a la comunicación como un intercambio simbólico y, para su análisis, propone el estudio de las formas y procesos sociales en los cuales y por medio de los cuales las formas simbólicas circulan en el mundo social.

Esta percepción ha sido de gran utilidad a lo largo de la construcción de mi metodología por el amplio espectro de símbolos que se despliegan en la fiesta del Ocosúchitl imposibles de comprender sin un esquema interpretativo como el propuesto por Thompson donde se aborda en primer lugar un análisis socio histórico, en segundo un análisis formal o discursivo y por último, una interpretación o reinterpretación. Para poder desarrollar cada uno de ellos haré una breve explicación de los conceptos e ideas manejados por el autor que serán de utilidad para el desarrollo de la tesis.

A diferencia de Thompson, quien pone más atención en cómo se acelera y masifica el intercambio simbólico gracias a los avances técnicos, yo me centraré en su concepción de cultura y comunicación pero no quiero dejar de lado la propuesta que hace de estudiar esta producción, reproducción y circulación de las formas simbólicas como un proceso influido constantemente por la ideología dominante, reforzado por las instituciones y medios masivos. Lo anterior porque estoy totalmente de acuerdo con su aseveración de que “en el mundo existen pocas sociedades que no hayan sido alcanzadas por las instituciones y mecanismos de la comuni-

¹⁰ Ob. cit.

cación masiva, y, en consecuencia, que no estén abiertas a la circulación de las formas simbólicas manejadas por los medios masivos”.¹¹

Además, la visión que proporciona el autor no se encierra en el estudio especializado de los medios, por el contrario, liga estas reflexiones con el concepto de cultura estudiada a través del trabajo de campo, por medio del cual podemos acceder a la comunicación cotidiana de los individuos, y ser testigos de la interpretación y uso de estos símbolos en su vida diaria y durante el rito. Así, no se desplaza con la teoría la investigación empírica sino que se comprende al campo-objeto de investigación como sujetos que producen, reciben y comprenden las formas simbólicas como una parte rutinaria de su vida.

Otro concepto manejado por Thompson que otorga elementos a la presente investigación es su definición de ideología como: “significado al servicio del poder”. A través de su concepción crítica de ideología el autor propone que en el intercambio simbólico permea siempre la ideología y en ese sentido “el significado sirve, en casos particulares, para establecer y sostener relaciones de poder sistemáticamente asimétricas”¹² algo que Thompson llama <<relaciones de dominación>> que se constituyen y transmiten por medio de diversas formas simbólicas, desde expresiones lingüísticas cotidianas hasta imágenes y textos complejos, lo cual requiere “que investiguemos los contextos sociales en los cuales se emplean y despliegan las formas simbólicas; y nos emplaza a preguntar si el significado movilizado por las formas simbólicas sirve —y de ser así cómo— en contextos específicos para establecer y sostener relaciones de dominación”.¹³

El por qué retomo también este concepto de Thompson cobra lógica si consideramos que la fiesta del Ocosúchitl contiene numerosos elementos simbólicos de la época de la colonización en México, en específico, la danza de Las Cueras (ver capítulo IV) la cual recrea la guerra entre cristianos y moros. En este sentido la carga ideológica que los evangelizadores inculcaron mediante esta danza es patente, pero abundaremos más al respecto posteriormente.

De vuelta a la propuesta de Thompson sobre la relación de los sistemas simbólicos y la ideología es necesario aclarar que éstos sistemas no son ne-

¹¹ *Ibíd.*, p. X

¹² *Ibíd.*, p. XVII

¹³ *Ibíd.*

cesariamente ideológicos, pero si lo son depende nuevamente de las maneras en que se usan y comprenden en contextos sociales específicos. Regresamos entonces a la necesidad ineludible del estudio histórico y social que propongo en la metodología. Parafraseando a Thompson nuevamente: "...nuestro propósito al estudiar la ideología no es nada más analizar y categorizar un sistema de pensamientos o creencias, ni analizar una forma o sistema tomado en sí y para sí. Más bien nos interesan algunos de los que se podrían llamar: los usos sociales y las formas simbólicas. Nos interesa saber en qué medida y de qué manera sirven (si es que lo hacen) las formas simbólicas para establecer y sostener las relaciones de dominación en los contextos sociales en los cuales se producen, transmiten y reciben".¹⁴

Para hacerlo más explícito deseo enfocar la propuesta del autor en cuanto a la reproducción de la ideología dominante a través del intercambio diario. Es decir, la ideología dominante no sólo se refuerza mediante las instituciones, hay también una reproducción de ésta a través de los símbolos que se intercambian en el aula, el trabajo, la calle y, de forma masiva, en los medios electrónicos de comunicación que continúan transformando esa esfera social que llamamos cultura (lo que Thompson denomina "mediatización de la cultura moderna"). Por ello no podemos emprender este estudio sin contemplar la carga ideológica que permanece oculta en las formas simbólicas.

Para la definición de cultura retomaré, al igual que Thompson, al antropólogo Clifford Geertz quien llama cultura "al carácter simbólico de la vida social, a los patrones de significado incorporados a las formas simbólicas, que se intercambian en la interacción social".¹⁵

La principal divergencia de Thompson con Gertz radica en el concepto del primero sobre las formas simbólicas pues considera que están arraigadas en contextos sociales estructurados que implican relaciones de poder, formas de conflicto, desigualdades en términos de la distribución de riquezas y así sucesivamente. A éste énfasis dual Thompson le llama "concepción estructural" de la cultura: "En este sentido, los fenómenos culturales pueden considerarse como formas simbólicas en contextos estructurados, y el análisis cultural puede concebirse como el estudio de la constitución significativa y la contextualización social de las formas simbólicas".¹⁶

¹⁴ *Ibíd.* p. XIX

¹⁵ *Ibíd.* p. XXIII

¹⁶ *Ibíd.* p. XXIV

Aplicado a nuestro tema de estudio veremos cómo se cumple esta función altamente ideológica en las danzas y fiestas establecidas durante la colonia. Por poner un ejemplo, si tratamos de descifrar el significado de algunos símbolos de la fiesta de Ocosúchitl, como los utilizados en la danza de “Las Cueras”, tendríamos que mencionar primero que probablemente fueron inculcadas a los habitantes por los agustinos¹⁷ que llegaron a la región de Guerrero.

Para ellos, fue primordial aprovechar la temporada ceremonial de petición de lluvias y agradecimiento de cosecha sacralizados por los indígenas, para “festejar” en las mismas fechas a un santo impuesto por la religión de los colonizadores. De igual manera, se valieron de los elementos propios de las ceremonias prehispánicas como danzas y ofrendas para asignar un significado nuevo a tales ritos: la adoración a Santiago Apóstol, un icono propio de la conquista: El hombre blanco, barbado, que monta un caballo blanco cuyos cascos aplastan la imagen de un hombre moreno que bien puede ser un moro o un indígena.

Como se puede apreciar, las formas simbólicas toman otro cariz si las contextualizamos, si ubicamos que fueron producidas y recibidas por individuos situados en contextos sociohistóricos específicos y dotados de recursos y capacidades de diversos tipos. Por ello “Las formas simbólicas pueden conservar los vestigios de las condiciones sociales en que se originaron; por ejemplo, la manera en que una expresión verbal puede estar marcada por el acento, el uso idiomático y el tono de una clase social o un trasfondo regional particulares. La contextualización social de las formas simbólicas también implican que éstas pueden transformarse en objetos de complejos procesos de valoración, evaluación y conflicto”.¹⁸

Esta aportación de Thompson rebasa algunas posturas de científicos sociales que estudian los fenómenos culturales como si fueran inmunes a relaciones de conflicto y poder, como consecuencia se estudia el “folclor” sin contemplar la problemática social en la que puede estar envuelta la comunidad,

¹⁷ Orden mendicante que llega a América en 1533, el primer grupo de ellos estaba compuesto por siete frailes y a mediados del siglo XVI eran más de doscientos. Durante el siglo XVI mantuvieron 62 doctrinas (conventos fundados en los pueblos indígenas donde los frailes desarrollaban las mismas labores de los párrocos).

¹⁸ *Ibíd.* p. XXIV

como es este caso donde el narcotráfico, la migración, pobreza y falta de educación repercuten en el cambio acelerado, incluso violento de la comunidad.

Si concebimos que las formas simbólicas tienen un significado donde está activa la ideología dominante, podemos analizar cómo estas formas sirven para establecer y sostener relaciones de dominación. El que ahora estas formas simbólicas se transmitan a nivel masivo, gracias a los medios electrónicos, no es un asunto menor, al respecto apunta el autor: “Con el desarrollo de la comunicación de masas, la circulación de las formas simbólicas se separa cada vez más de un lugar físico común y en consecuencia, la movilización del significado es cada vez más capaz de trascender el contexto social donde se producen las formas simbólicas. Es sólo con el desarrollo de la comunicación de masas que los fenómenos socio históricos ideológicos pudieron transformarse en fenómenos masivos”.¹⁹

Esta aportación que hace Thompson desde mi punto de vista representa un enfoque más crítico, rebasa el enfoque simplista del circuito comunicativo emisor, receptor y mensaje como si estos elementos fuesen entes abstractos privados de un contexto histórico y social específico, como si estuviesen ajenos también a un sistema político que sostiene relaciones de desigualdad. Por supuesto, Thompson no es el único que trabaja estos aspectos pero resulta enriquecedor su estudio sobre cómo las formas simbólicas cargadas de ideología dominante se transmiten en la vida cotidiana y, sincrónicamente, cómo se masifican en la sociedad moderna.

Es preciso agregar que estas formas simbólicas tiene además un “valor” de acuerdo con la manera cómo los individuos las ensalzan o denuncian, atesoran o desprecian. Este valor puede, en algunos casos, ser económico, al ser ofrecidas en mercado como intercambio transformándose en mercancías o “bienes simbólicos”. Todos estos aspectos los desarrollaré en las líneas siguientes.

La comunicación como intercambio simbólico

Si consideramos a la comunicación como un proceso de interacción en el cual las formas simbólicas son fenómenos significativos, aceptamos que estas formas se transmiten y reciben en contextos específicos, usual-

¹⁹ *Ibíd.*, p. XXIII

mente nombramos a este proceso: circuito de comunicación, en el que interviene (invariablemente en los diversos esquemas sugeridos por los estudiosos de la comunicación) un emisor, un receptor y un mensaje, ubicado por nosotros como una forma simbólica.

A este proceso Thompson le denomina <<transmisión cultural de las formas simbólicas>> proceso en el que es importante resaltar, en primer lugar, el posible uso de un medio técnico o sustrato material por medio del cual se transmite o produce la forma simbólica. Este medio técnico permite cierto grado de fijación de un contenido significativo, así como la posibilidad de reproducir estas formas simbólicas. Por ejemplo, no es lo mismo un mensaje que se graba en piedra, como los petrograbados que han dejado numerosas culturas, que transmitir cada cinco minutos un spot en radio. Ambos son medios técnicos, el primero permanecerá quizá durante siglos, el segundo no. El primero quizá no sea retenido por quien lo ve esporádicamente, el de radio, debido a la repetición quizá sí y más ejemplos por el estilo.

En el caso de la fiesta de Ocosúchitl, la tradición oral es el medio a través del cual se han transmitido numerosos elementos significativos como las estrofas que han de declamar los danzantes, o la historia que representa la danza. Este medio de transmisión ha implicado la pérdida paulatina de numerosas relaciones en su lengua originaria: El náhuatl, y hace complicada su transcripción y comprensión para los jóvenes. Todos estos aspectos los trataré con mayor detenimiento en el capítulo II.

En este sentido se debe resaltar lo que Anthony Giddens y Harold Innis han denominado como el <<distanciamiento espacio-tiempo>> en la transmisión cultural. Al respecto escribe Thompson: "En cierta medida, la transmisión de una forma simbólica implica necesariamente su separación del contexto original que la produjo: queda distanciada de este contexto, tanto espacial como temporalmente, y se inserta en contextos nuevos que se ubican en tiempos y lugares diferentes".²⁰ A partir de este principio el autor expone el concepto de <<disponibilidad extendida>> en el tiempo y el espacio que explica el proceso mediante el cual un mensaje es puesto a disposición de una amplia gama de receptores potenciales que pueden situarse en contextos alejados, tanto en tiempo como en espacio, de los contextos originales donde se produce el mensaje. En algu-

²⁰ *Ibíd.* p. XXV

nos casos, esta información tiene esa finalidad de transmitirse a generaciones futuras, quizá por ello los abundantes símbolos grabados en piedra, el material más duradero al que se podría recurrir y que ahora nos ofrecen panoramas sobre épocas remotas. Por supuesto, se puede discutir la veracidad de ellos porque desconocemos el emisor y bajo qué situación produjo el mensaje, o el valor de los símbolos aún no resueltos por carecer del conocimiento del código que se empleó para producirlos.

En otro sentido, este concepto se aplica sobre todo a la producción y recepción de mensajes en la era de los medios de comunicación electrónicos que permite producir a gran escala formas simbólicas que serán recibidas a grandes distancias, en ocasiones a nivel mundial como el caso del atentado del 11 de septiembre del 2001 en Nueva York, por mencionar algo.

No podemos soslayar la transformación del proceso comunicativo por los medios de comunicación masiva incluso, asevera Thompson, estos medios son los que dan el carácter de “modernidad” a nuestras sociedades. El autor sostiene, en su esbozo de teoría social de la comunicación, que esta transformación de la comunicación cara a cara por la comunicación masiva implica relaciones asimétricas en la interacción entre emisor-receptor y la creciente imposibilidad de este último para producir mensajes. La inquietud del autor reside entonces en la forma como los medios de comunicación han transformado y son capaces de transformar la naturaleza de la interacción social favoreciendo un flujo unidireccional del productor al receptor, a diferencia de la situación dialógica de una conversación.

En este sentido afirma: “El despliegue de los medios técnicos no debería considerarse como un mero complemento de las relaciones sociales preexistentes: más bien, deberíamos considerar que este despliegue sirve para crear nuevas relaciones sociales, nuevas maneras de actuar e interactuar, nuevas maneras de presentarse uno mismo y de responder a la auto presentación de los demás.”²¹

Decidí rescatar estas reflexiones de Thompson respecto a los medios electrónicos por las transformaciones sociales que acontecen en el pueblo de Quechultenango donde, al igual que en otras regiones, se asimilan rápidamente las formas simbólicas transmitidas en la televisión como son: estereotipos de belleza, modernidad, estatus, clase, entretenimiento, entre otros. Esta situación repercute enormemente en la cultura local,

²¹ *Ibíd.* p. XXVIII

pues los habitantes pierden paulatinamente el interés y la capacidad para descifrar los símbolos que se repiten cada año en la fiesta de Ocosúchitl. Además, es notable la presencia de los medios audiovisuales como el video y la fotografía en la fiesta. Medios a través de los cuales los emigrantes, por poner un ejemplo, “presentan” su identidad al grupo de gente que conforma su grupo de referencia en los Estados Unidos, en este caso, la tecnología implica también un medio para recordar, almacenar o presumir la fiesta del pueblo.

Metodología de la interpretación

En su método, Thompson propone un análisis hermenéutico para la comprensión de fenómenos sociales bajo el supuesto de que las formas significativas como acciones, expresiones y textos requieren de una interpretación. No es mi intención explayar aquí las aportaciones que la hermenéutica puede aportar a las Ciencias Sociales en general y a las Ciencias de la Comunicación en particular, me enfocaré en específico a la metodología que desarrolla Thompson. Sin embargo, considero importante hablar un poco de las diversas aportaciones que según nuestro autor aporta la hermenéutica.

El primer aspecto importante de esta concepción es que el ser humano no es, como pensaron los positivistas del siglo XIX, un objeto de estudio que se pueda estudiar aislado en condiciones encerradas o controladas; es decir, la hermenéutica considera que nuestro campo de estudio no está ahí sólo para ser observado, por el contrario, son sujetos que en la cotidianidad se encuentran en un proceso de comprensión de sí mismos y de los demás, realizan una interpretación de las acciones, expresiones y sucesos que ocurren en torno a ellos.

La hermenéutica considera al campo-objeto de la investigación social al mismo tiempo como un campo-sujeto, donde los seres que constituyen este campo tienen la característica de comprender, reflexionar y actuar a partir de esta comprensión y reflexión tal como lo hacen los investigadores. De tal suerte que pueden incluso retomar los estudios que realice el analista y apropiárselos para ampliar la reflexión que sobre sí mismos tienen.

En este sentido, el testimonio de la persona que participa en la danza tiene tanto o mayor valor que las opiniones basadas en documentos realizados por investigadores, porque en el primer caso, los habitantes comprenden y explican la fiesta del Ocosúchitl mediante una reflexión transformada con el paso del tiempo, donde la tradición oral juega un papel importante.

Un observador, en este caso un investigador, puede acarrear nuevas interpretaciones para el sujeto. En muchos casos incluso, comunidades enteras han atribuido nuevos significados a sus tradiciones a partir de libros u opiniones de los analistas. Numerosos antropólogos consideran este aspecto y la transformación constante del sujeto de estudio como un “problema” de la investigación social, pero para otros como Thompson esto representa una relación de apropiación real, es decir, un proceso de retroalimentación con el mismo campo – sujeto de una manera que no se da en las ciencias naturales, en consecuencia la apropiación sucede como una condición de posibilidad.

Dice Thompson: “Existe otro aspecto afín en que la hermenéutica conserva su relevancia hoy: nos recuerda que *los sujetos que en parte constituyen el mundo social se insertan siempre en tradiciones históricas*. Los seres humanos *son parte* de la historia, y no son solamente observadores o espectadores de ella; las tradiciones históricas, y los complejos conjuntos de significado y valor que se transmite de generación en generación, son en parte constitutivo de lo que son los seres humanos.²²

Por su parte, Gadamer desarrolla en su obra el concepto de comprensión como un fenómeno definido como una fusión de horizontes históricos en donde la producción creativa de significados está ligada con el aprovechamiento de las tradiciones, de acuerdo con esto se concibe a los seres humanos como parte de contextos socio históricos más amplios, por ello el proceso de estudio, la búsqueda de comprensión de un hecho tiene que ser algo más que los puntos de coincidencia que durante el relato tienen diferentes personas. Es decir, para Gadamer hay que basarnos en la experiencia humana, que siempre es histórica, en los vestigios del pasado. Thompson difiere en este punto con el argumento de que los vestigios no son sólo una base sobre la cual asimilamos nuevas experiencias

²² *Ibíd.* p. 401

del presente y del futuro; estos vestigios también pueden contribuir, en circunstancias específicas, a ocultar, oscurecer o disfrazar el presente.

En este orden de ideas, el autor resalta un aspecto que será muy importante a lo largo de la investigación: en tiempos de conflicto y cambio social rápido, los seres humanos tienden a conjurar a los espíritus del pasado. “Muchas de las tradiciones con las que estamos familiarizados hoy son de hecho tradiciones *inventadas* relativamente recientes, aunque se pueden haber establecido tan firmemente en la imaginación colectiva que parecen mucho más antiguas de lo que realmente son.”²³

Por ello, en la presente investigación se ubica al campo de estudio no sólo como objetos o sucesos por relacionar, clasificar e interpretar. Sino principalmente, como un campo constituido por sujetos que en el curso rutinario de sus vidas participan constantemente en la comprensión de sí mismos y de los demás, es decir, el campo-sujeto al que se aplicará la metodología de interpretación sociohistórica, propuesta por Thompson, es un campo preinterpretado en que los procesos de comprensión e interpretación se presentan como parte rutinaria de las vidas de los individuos que constituyen este campo. Por ello propongo el capítulo IV como un registro de la interpretación que de sí mismos tienen los pobladores de Quechultenango y los participantes de la fiesta antes que hacer mi propia interpretación.

Como resume Thompson: “Al emprender la investigación sociohistórica, buscamos comprender y explicar una serie de fenómenos que, de cierta manera y hasta cierto punto, son comprendidos ya por individuos que forman parte del mundo socio histórico, buscamos, en resumen, reinterpretar un campo preinterpretado.”²⁴

El análisis sociohistórico

El primer nivel de análisis que dentro de su hermenéutica profunda propone Thompson es el socio histórico relacionado con las condiciones sociales e históricas de la producción, circulación y recepción de las formas simbólicas. Esta fase es esencial porque las formas simbólicas no

²³ *Ibíd.* p. 402

²⁴ *Ibíd.* p. XXXVI

subsisten en el vacío: son fenómenos sociales contextualizados; se producen, se ponen en circulación y se reciben en condiciones sociales específicas que se pueden reconstruir con la ayuda de métodos empíricos, documentales y de observación. Podemos además buscar, identificar y describir el espacio y tiempo específico en que las formas simbólicas son producidas (expresadas, actuadas, inscritas) y recibidas (vistas, escuchadas, leídas), la reconstrucción de estos espacios y momentos en que los individuos actúan y reaccionan es una parte fundamental en el análisis socio histórico. Dentro de este análisis es imprescindible además, ubicar entre los aspectos básicos de los contextos sociales el campo de interacción y los medios técnicos de inscripción y transmisión.

Determinación del campo de interacción

El análisis contextual otorga un panorama de cómo, en qué tiempo y lugar se produjeron ciertos símbolos que prevalecen a la fecha. En el caso de la fiesta de Ocosúchitl la mayor parte de estos símbolos se adquirieron en la época prehispánica o bien durante la colonización. Pero también existen algunos símbolos que surgen de un nuevo orden social en el poblado.

La aportación que me parece sumamente relevante de Thompson es que en su estudio socio histórico inserta la importancia de ubicar el campo de interacción en que se producen las formas simbólicas. Es decir, si ubicamos la comunicación como un intercambio simbólico y, como mencionamos anteriormente, pueden o no reforzar las relaciones asimétricas de una sociedad, entonces podemos pensar que muchas de estas formas simbólicas se produjeron con un fin específico de acuerdo a la estructura social en la que nacen. Por ejemplo, en el caso que nos ocupa, las danzas, que yo considero una manifestación altamente comunicativa, fueron utilizadas por el orden de los agustinos para evangelizar a los nativos de Quechultenango, en específico utilizaron la figura de Santiago Apóstol como un evangelizador con capa y espada (un Santiago mata moros o Santiago mata indios), símbolos que están presentes en la danza actual y que en su época reforzaron la imagen del colonizador y con ello la nueva institución social que se instauró.

Dice Thompson: "Podemos analizar un campo como un espacio de posiciones y un conjunto de trayectorias, que unidos determinan algunas de las relaciones que se dan entre los individuos y algunas de las oportunidades que tienen a su disposición".²⁵ Pues los individuos aprovechan los recursos que tienen a su alrededor para estructurar sus formas simbólicas, además existen una serie de reglas, convenciones y esquemas flexibles patentes en las formas de conocimiento práctico que se inculca y reproduce en la vida diaria.

Algo diferente sucede si la interacción entre los sujetos se da en espacios institucionales ya que pueden considerarse como un conjunto estable de reglas, recursos y relaciones que determinan al sujeto que actúa dentro de los campos institucionales o por ellos (por ejemplo, en una escuela o trabajo).

Se podría asegurar entonces que: la estructura social se define como un término utilizado para referirse a las asimetrías y divisiones que caracterizan a las instituciones sociales, así como a los campos de interacción. Analizar la estructura social es concentrarse en las asimetrías, dice Thompson, buscar si estas son sistemáticas y relativamente estables, es decir, implica ubicar las diferencias colectivas además de las individuales, las diferencias duraderas, en términos de la distribución de recursos, el poder, las oportunidades y las posibilidades de vida y el acceso a todo ello. Analizar la estructura social implica también indagar los criterios, las categorías y los principios en que se apoyan estas diferencias y explicar su carácter sistemático y duradero.

En la presente investigación se revisará la función de esta estructura social en la producción simbólica de las danzas, mayordomías y elementos que constituyen esta fiesta popular.

Medios técnicos de inscripción y transmisión

Si ubicamos dentro del proceso de comunicación que el intercambio de símbolos involucra necesariamente algún medio de transmisión sea por vía del aire, como sucede en la comunicación cara a cara; o a través de medios electrónicos, como en el caso del radio y la televisión, tenemos

²⁵ *Ibíd.* p. 409

que estos medios confieren a las formas simbólicas ciertas características, con cierto grado de fijación, cierto tipo de reproductividad y cierto grado de participación para los sujetos que los emplean.

Se puede suponer entonces que, al igual que la producción de las formas simbólicas, estos sustratos materiales por medio de los cuales se transmiten estas formas, también se insertan en contextos socio históricos particulares. A su vez, implica que los usuarios de estos medios tengan alguna habilidad para manejarlos y comprendan las reglas y códigos útiles para codificar y decodificar los mensajes. Estos atributos necesarios para ciertos medios de transmisión no son cualidades de todos los individuos lo que ocasiona una desigualdad que provoca el control de la producción y distribución de las formas simbólicas.

Este aspecto, ampliamente discutido en la Ciencias de la Comunicación y en los grupos que buscan una socialización de los medios electrónicos, aporta un punto interesante a lo que se expuso anteriormente sobre los nuevos símbolos que llega a las comunidades y cómo estos, plagados de ideología, transforma a su vez las relaciones entre los individuos. Es decir, los símbolos que se producen en la comunidad no pueden ser difundidos por ellos a través de radios comunitarias, televisiones locales, periódicos del poblado, etcétera, porque los individuos carecen de los medios técnicos y habilidades para lograrlo, ello no quiere decir que no estén interesados en hacerlo, hay un esfuerzo incluso por reproducir las leyendas, cuentos, enseñanzas y anécdotas a través de la conversación y las poquísimas publicaciones culturales que esporádicamente dan espacios para ello.

En cambio, todos los días las mujeres y niños (en ocasiones hombres) ven las telenovelas de las grandes cadenas como *Televisa* y *Televisión Azteca*, reciben los mensajes con una incapacidad total de responder, y los pocos medios a los que pudieran acceder para difundir sus mensajes son institucionales, o sea propiedad del municipio. Por supuesto, no sólo en Quechultenango se da esta situación, sin embargo, como veremos más adelante, esto ha transformado en gran medida la tradición que nos ocupa.

Por otro lado, hay otros medios que se utilizan durante la danza que contienen en sí mismos un simbolismo mediante el cual se refleja la cosmovisión de los antiguos pobladores, por ejemplo, los trajes, máscaras, música y palabras que se utilizan en las danzas del Ocosúchitl y Las Cue-

ras. En este caso, el medio de comunicación tiene varios significados simbólicos y valores en sí mismo por ello son *construcciones simbólicas complejas* que se presentan en una estructura articulada, con un contexto en el que se produjeron y otro en el que se decodifican. Por ello para hacer el estudio de este fenómeno se propone la segunda fase de análisis que es el análisis formal o discursivo.

Análisis formal o discursivo

La segunda fase que propone Thompson es el análisis formal o discursivo, en donde propone “estudiar las formas simbólicas como construcciones simbólicas que presenta una estructura articulada. Esta fase es esencial porque las formas simbólicas además de fenómenos sociales contextualizados son algo más: construcciones simbólicas que en virtud de sus rasgos estructurales, pueden, y afirman, representar, significar y decir algo acerca de algo. Es este aspecto adicional e irreductible de las formas simbólicas el que exige un tipo de análisis diferente, una fase analítica que se relaciona ante todo con la organización interna de las formas simbólicas, con sus rasgos, patrones y relaciones estructurales.”²⁶

Esta fase, al igual que la siguiente, la subordino al análisis socio histórico para no hacer un análisis abstracto, descontextualizado, ajeno a la comunidad. Es más, se proponen estos puntos como posteriores a la interpretación que hace la comunidad sobre la fiesta, información obtenida a través de las entrevistas. Por ello, la fase de interpretación o reinterpretación queda como una explicación creativa de las formas simbólicas estudiadas en la descripción de la fiesta, es un intento de construir posibles significados basándose en el análisis histórico y social, sin dejar de lado las interpretaciones de la comunidad.

Esta estructura metodológica otorga gran relevancia al trabajo de campo y la investigación documental. En el primer caso se puede observar el símbolo dentro del medio en que se produce y las interpretaciones que en ciertos contextos se da de él; más tarde, se confronta con los datos escritos lo que le otorga vida, coherencia o carácter mítico a los relatos que se recogen de la gente que vive el rito.

²⁶ *Ibíd.* p. XXVII

Thompson habla de diferentes métodos para realizar este análisis formal, el más conocido y practicado es el análisis semiótico, del cual ofrece una definición que rescato para dar una idea de él: "Consideraré el análisis semiótico como el estudio de las relaciones que guardan los elementos que componen una forma simbólica o signo, y de las relaciones existentes entre esos elementos y aquellos en un sistema más amplio del cual pueden ser parte esa forma simbólica o ese signo. El análisis semiótico, entendido de este modo, implica en general una abstracción metodológica de las condiciones sociohistóricas de producción y recepción de las formas simbólicas. Se centra en las formas simbólicas mismas y busca analizar sus rasgos estructurales internos, sus elementos constitutivos y sus interrelaciones, y vincularlos con los sistemas y códigos de los cuales son parte."²⁷

Se puede incluir en esta parte de la metodología al análisis discursivo, el cual implica analizar los rasgos estructurales de las expresiones lingüísticas. El autor comprende como discurso todos aquellos ejemplos de comunicación que ocurren realmente, es decir, aquel fenómeno de comunicación en el que la concatenación de oraciones o expresiones se combinen de manera específica para formar una unidad lingüística supraracional y ordenada.

En el presente estudio, no se pretende ahondar en análisis discursivo, las entrevistas que se realizaron en la comunidad no tienen esa intención, sino concentrarse en el carácter simbólico, histórico, cultural de los relatos. En este tenor, para la entrevista se ha utilizado un procedimiento netamente periodístico e incluso con otra perspectiva de la entrevista: ubicarla como un proceso dialógico y como medio para acercarse a la tradición oral.

El caso del análisis narrativo ofrece otra interesante alternativa, sobre todo en lo que se refiere a los patrones, personajes y papeles que son comunes en las narraciones de la comunidad, lo cual es más evidente al compararse con relatos de otras comunidades de la zona de la montaña como Tlapa y otras actualmente mestizas como Chilapa y Chilpancingo. En específico, los relatos que tienen que ver con los santos patrones de los pueblos se parecen en gran medida, lo cual delata un plan evangelizador común y/o coincidencias culturales.

²⁷ *Ibíd.* p. 413

Interpretación o reinterpretación

Estas herramientas propuestas para el análisis formal abrirán paso a la tercera fase de la metodología: la interpretación, pues, como menciona Thompson: “Por más rigurosos y sistemáticos que sean los métodos de análisis formal o discursivo, no puede abolir la necesidad de una construcción creativa del significado, es decir, de la explicación interpretativa de lo que se representa o se dice”.²⁸ Es en esta fase que se recurre a la hermenéutica sin olvidar en el proceso de interpretación lo que se obtuvo a través del análisis histórico y narrativo, va más allá, por ello abarca todo un capítulo de la tesis.²⁹

Considero de gran importancia el principio de que toda interpretación profunda es en realidad un campo preinterpretado. O sea, proyectamos un posible significado que puede incluso ser distinto al dado por los sujetos que constituyen el universo a interpretar. En este orden de ideas, realizo la interpretación teniendo siempre presente que puede diferir de la interpretación hecha por la comunidad misma.

En un ejercicio de autocrítica, que he platicado en numerosas ocasiones con otras personas interesadas en las culturas del estado de Guerrero, comprendo que efectivamente no soy parte de la comunidad y que ella no pide mi intromisión. Es más, no se considera a sí misma como un objeto de estudio y posiblemente esté muy alejada de los términos que suelen utilizarse en las ciencias sociales. Sin embargo, gracias a la convivencia de esta etapa de estudio me he dado cuenta de que la mirada del otro (en este caso la mía como agente ajeno a la comunidad) en muchas ocasiones da forma a esta interpretación que de sí misma tiene la comunidad, lo que se traduce en las entrevistas.

El rescate de la memoria de los más ancianos, los mitos, leyendas y explicaciones que ellos me han dado, constituyen sin duda uno de los motivos principales para sistematizar esta información. Además del placer de intentar dilucidar una historia y explicación general a la fiesta de Ocosúchitl, simbolismos descifrados paulatinamente a través de los documentos históricos pero que requieren de una fase creativa de comprensión que se plasma en esta fase hermenéutica.

²⁸ Thompson p. 421

²⁹ Ver capítulo IV

Rescato esta práctica a la manera del planteamiento de Paul Ricoeur, quien postuló a la hermenéutica como una herramienta de reflexión filosófica acerca del ser y el comprender como parte de su metodología, denominada por el autor como hermenéutica profunda. En ella se propone que en la investigación social, así como en otros campos de interpretación se puedan utilizar métodos explicativos u <<objetivantes>>. Es decir, cuando se analiza un campo que está constituido en igual medida de fuerza y significado o cuando un artefacto presenta un patrón a través del cual nos dice algo, es posible hacer la interpretación a través de la explicación intentando ser objetivos. Por tanto, para Ricoeur la explicación y la interpretación no deben considerarse como términos mutuamente excluyentes o antitéticos; sino que pueden tratarse como momentos complementarios en una teoría interpretativa comprensiva donde se apoyan mutuamente.

En este tenor, he utilizado para la presente investigación la descripción amplia de la fiesta de Ocosúchitl (ver capítulo IV). Ésta se realiza también para acercar al lector pensando en que éste no conoce la fiesta debido a la poca difusión y documentos sobre la misma. Posteriormente se continúa con la interpretación personal, sin olvidar el contexto en el que se producen estos fenómenos simbólicos.

Retomo también los conceptos de Thompson para hacer el análisis hermenéutico a partir de la concepción estructural de la cultura: “El análisis cultural se puede interpretar como el estudio de las formas simbólicas en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y socialmente estructurados en los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben estas formas simbólicas”.³⁰ Es decir, la idea más valiosa para esta tesis es el principio de que *la hermenéutica de la vida cotidiana es el punto de partida primordial e inevitable del enfoque de la hermenéutica profunda*.

Esto explica por qué el trabajo de campo resulta una herramienta fundamental, así como la entrevista, la observación participante y otros tipos de investigación etnográfica que, desde mi punto de vista, tiene similitud con el periodismo como se verá a continuación.

³⁰ *Ibíd.* p. 405

El concepto de cultura

En las ciencias sociales, afirma Thompson, se conoce al estudio de las formas simbólicas bajo el concepto de cultura. Es decir, la vida social está constituida por acciones y expresiones significativas: símbolos, artefactos, enunciados, textos a través de los cuales el ser humano busca comprenderse a sí mismo y a los demás mediante la interpretación de las expresiones que producen y reciben. El autor lleva entonces el campo de estudio de la cultura aunado necesariamente al estudio socio histórico, por ello la presente tesis aborda en gran medida los antecedentes históricos de la comunidad, gracias a los cuales podemos entender el universo cultural que nos ocupa.

De ahí la necesidad de una transdisciplinariedad para referirse a estudios culturales. En este sentido, rescato la discusión que sobre el tema se ha dado en antropología pues, si bien el concepto de cultura se utilizó en sus inicios (en las discusiones de filósofos e historiadores alemanes durante el siglo XVIII y XIX) para referirse a ciertos aspectos de la “civilización”, con la aparición de la antropología a finales del siglo XIX la concepción clásica se transformó al tratar de eliminar la connotación etnocéntrica del término para adaptar el término al trabajo etnográfico. El estudio de la cultura trató entonces menos sobre el ennoblecimiento de la mente y el espíritu, idea que había imperado en el corazón de Europa, y se interesó más por descifrar las costumbres, prácticas y creencias de aquellas sociedades que constituían el *otro* para Europa.

En este sentido, Carlos Montemayor³¹ ofrece una interesante visión latinoamericana al explicar esta percepción del europeo sobre América como una conceptualización colonizadora, donde el “descubrimiento” parece más una “invención de América”. Es decir, la percepción que se desarrolló en la Europa del siglo XV al siglo XVII y que se fue diversificando hasta nuestros días, se refiere al complejo proceso de reinención y redefinición de muchas categorías históricas y políticas a través del cual los europeos tuvieron que aceptar la existencia de un nuevo mundo y una nueva geografía que transformó sus cánones religiosos, políticos y sociales. Bajo esa lógica, la presencia de un nuevo continente simbolizó

³¹ En su libro: *Los pueblos indios de México hoy*, Ed. Planeta, México 2001.

más la posibilidad de una extensión de territorio que la aceptación de un mundo diverso antes desconocido.

Así, como varios estudiosos lo han remarcado, la antropología surgió con esa visión colonizadora y posteriormente se enfocó más a la cultura (con la que está íntimamente relacionada). Incluso una de sus principales ramas es el estudio comparativo de la cultura, cuyas principales vertientes son la concepción descriptiva y la simbólica.

La primera se refiere al conjunto diverso de valores, creencias, costumbres, convenciones, hábitos y prácticas característicos de un periodo histórico. Una descripción de la cultura desde esta perspectiva es: “la cultura se puede considerar como el conjunto interrelacionado de creencias, costumbres, leyes, formas de conocimiento, etcétera que adquieren los miembros de una sociedad particular y que se pueden estudiar de manera científica [...] Éstas conforman una totalidad compleja que es característica de cierta sociedad y la distingue de otras que existen en tiempos y lugares diferentes”.³²

Otra de las características de la concepción descriptiva de la cultura es la idea de poder diseccionarla en sus componentes, clasificarlas y compararlas de manera sistemática. Se parte, en algunas propuestas como la de Malinowsky, de que una cultura es un proceso evolutivo en tanto que comprende artefactos, bienes, procesos técnicos, ideas, hábitos y valores heredados. Por ello, algunos estudiosos buscan ubicar esta herencia social y relacionarlos con las necesidades del organismo humano y la relación de éste con el medio. Thompson desecha esta concepción para su análisis considerándola demasiado vasta y en cierta medida, vaga.

El caso de la concepción simbólica se enfatiza en el símbolo y su uso como rasgo distintivo de la vida humana, es decir, quizá los animales han desarrollado lenguajes a través de los cuales se pueden construir e intercambiar expresiones significativas pero los seres humanos no sólo tienen esta cualidad sino que también dan significado a construcciones no lingüísticas como son las acciones y las obras de arte, entre otros objetos materiales. Por ello se generó la concepción simbólica en la antropología. Uno de los estudiosos que más ha debatido sobre esta concepción es Clifford Geertz, quien describe su concepto de cultura desde un enfoque más semiótico.

³² Thompson, Ob. Cit. p.191.

El estudio de la cultura, desde la concepción simbólica, se centra principalmente en la interpretación de los símbolos y la acción simbólica. O sea, al analizar la cultura, se aboca a descifrar capas de significado mediante la descripción continua de las acciones y expresiones que ya son significativas para los sujetos que las producen, reciben e interpretan diariamente.

Este análisis cultural está ligado, según la antropología, con los estudios etnográficos mediante los cuales un hecho transitorio y fugaz es escrito en un texto permanente y examinable.

A mi parecer, esta también ha sido la tarea de algunos periodistas, quizá sin un método riguroso de análisis cultural, porque no es su intención, pero sí han proporcionado una descripción que muchas veces ha rescatado el ambiente de una época. La crónica en especial ofrece la posibilidad, ampliada todavía más por la libertad del género, de que la o el periodista plasme sus impresiones. Ahí tenemos por ejemplo, a la pléyade de periodistas mexicanos del siglo XIX o José Revueltas hablando de la apariencia de la gente y el pueblo donde surgió el Paricutín en 1943.

Obviamente sí existe una diferencia considerable entre la etnografía y el periodismo ya que la primera además de describir interpreta y capta lo que se “dice” en el discurso social, su discurso significativo (que va más allá de lo hablado) y lo plasma en un texto.

Este punto es nodal en la crítica de Thompson hacia Geertz. Para el primero, el estudio cultural no se relaciona únicamente con el análisis de textos, como si el actuar de los sujetos conformaran textos que pueden ser legibles, lo cual, dice, es una cosificación de la acción que olvida el contexto en que se producen las acciones significativas. Además de que Geertz no presta atención a los problemas de poder y conflicto social en que están insertos los fenómenos culturales.

Como explica Thompson: “El analista trata de dar sentido a las acciones y expresiones, y especificar el significado que tienen para los actores que las ejecutan, y al hacerlo así, aventurar algunas sugerencias, algunas consideraciones refutables acerca de la sociedad de la que forman parte estas acciones y expresiones”.³³ El autor ofrece por ello una definición de cultura según el enfoque simbólico: “La cultura es el patrón de significados incorporados a las formas simbólicas ente las que

³³ Thompson, Ob. Cit., p. 197.

se incluyen acciones, enunciados y objetos significativos de diversos tipos en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias. El análisis cultural es, en primer lugar y ante todo, la elucidación de estos patrones de significado, la explicación interpretativa de los significados incorporados a las formas simbólicas".³⁴

Como expliqué anteriormente, retomo esta metodología no sólo por su consideración de la comunicación como intercambio simbólico (muy útil cuando el ejercicio periodístico se enfoca hacia fenómenos culturales), sino también porque es este enfoque un tanto antropológico el que proporciona las herramientas idóneas para acercarse a un grupo cultural, con la sensibilidad de quien busca comprender el significado de sus costumbres. Para ello es necesario además, discriminar entre diversos matices de sentido que pudieran tener éstos y volverlos comprensibles para los que no participan de estos ritos.

Para ser consecuente con el seguimiento que he dado a la metodología de Thompson retomo en este sentido su Concepción estructural de la cultura donde "los fenómenos culturales pueden entenderse como formas simbólicas en contextos estructurados y el análisis cultural puede interpretarse como el estudio de la constitución significativa y de la contextualización social de las formas simbólicas".³⁵ Desde mi perspectiva, es más sencillo mostrar estos aspectos a través de la imagen y la explicación sucinta, para los que no están familiarizados con el tema, lo cual es el objetivo central de la presentación multimedia.

El ritual y su significado social

La tesis toma como eje de investigación la fiesta del Ocosúchitl considerándola una manifestación cultural, un ritual festivo que tienen entre sus funciones representar y simbolizar rasgos cosmogónicos de la comunidad. A través de ella intento acercarme a la vida ceremonial del poblado y comprender la función comunicativa de la misma. Me refiero a la vida ceremonial como un proceso social, que se transforma con el tiem-

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ *Ibíd.* p. 185

po. De ninguna manera podríamos considerar al Ocosúchitl como una fiesta aislada de los elementos externos como la migración, los conflictos sociales, la pelea por el poder, los factores económicos y el reconocimiento social. Incluso la misma gente que participa en ella está consciente de cómo se transforma, cómo se encamina a algo que quizá no lleguen a entender o presenciar.

Por ello rescato la definición de fiesta religiosa de Laura Collin³⁶:

Es un conjunto de ritos celebrados en un tiempo extraordinario, repetida cíclicamente con participación masiva, multiexpresiva en cuanto a los fines y contenidos sociales y en cuanto a las formas de expresión (oraciones, juegos, danza, música) en que éstos se manifiestan; vehículo de una integración comunitaria real. Implica una ampliación del espacio sagrado a los lugares habituales de tránsito, trabajo, recreación y habitación.

Como se verá en la descripción de la fiesta (elaborada en el capítulo IV), el Ocosúchitl cumple con lo enumerado por la autora. Es precisamente a través de estas formas de expresión que podremos apreciar con detalle los diferentes mensajes que podemos percibir a través de la danza, las historias que hay detrás de ellas y qué representan para la comunidad.

Víctor Turner define al ritual como “una conducta formalmente prescrita, en ocasiones no dominada por la rutina accionaria y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas”.³⁷

Este autor también clasifica los rituales en cuatro tipos: los periódicos, los de crisis vitales, los de tipo regulador y los reparadores. Los primeros se caracterizan, *grosso modo*, por tener una fecha fija en el calendario y conmemorar acontecimientos aceptados como importantes dentro de la vida colectiva. Los segundos, marcan cambios fundamentales en la vida de un individuo (nacer, morir o el tránsito a la vida adulta).

Los de tipo regulador se dan durante un trance de violencia simbólica y los reparadores ayudan a readaptar a los individuos a las condiciones básicas de la vida social, en especial cuando ésta se ha fracturado, ya sea por procesos económicos, tecnológicos o rupturas en relaciones cruciales.

³⁶ Citada por Díaz, Vázquez Rosalba en *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigrés, cambio sociocultural en una comunidad náhuatl (Acatlán, Guerrero, 1998 – 1999)*, CONACULTA, México D.F., 2003. p. 24

³⁷ Citado por Díaz, Vázquez Rosalba, Ob. Cit. p. 28

Dice Rosalba Díaz: “La vitalidad de los rituales dependerá de los símbolos y de la manera en que los individuos y grupos los manipulen. Para Turner un símbolo tipifica, recuerda o representa algo para la comunidad. Sin embargo, las propiedades cruciales de los símbolos rituales siempre incluirán desarrollos dinámicos”.³⁸

Es este último aspecto, la constante transformación del rito y sus interpretaciones, lo que analizaremos en los capítulos siguientes a través de la historia y la tradición oral. Sin duda, cada participante obtiene una experiencia diferente de la fiesta de Ocosúchitl, como se podrá apreciar en las entrevistas, y por ende cada uno explica la tradición de diversas maneras, lo interesante es internarnos en esa riqueza de testimonios que nos permitan dilucidar lo que el ritual simboliza para la comunidad, lo que se transmite de generación en generación y garantiza su permanencia como legado cultural.

La investigación desde el periodismo

Froylan López Narváez, en la introducción que hace al libro de Leñero y Carlos Marín, define al periodismo como “una forma de comunicación social a través de la cual se dan a conocer y se analizan los hechos de interés público”³⁹. Por su parte, los autores del libro citado definen al periodismo como “una forma de comunicación social a través de la cual se dan a conocer y se analizan los hechos de interés público. Sin el periodismo, el hombre conocería su realidad únicamente a través de versiones orales, resúmenes e interpretaciones históricas y anecdóticas”.⁴⁰

Ambos conceptos ubican al periodismo dentro del ámbito de la comunicación social, lo cual no se contrapone con el análisis comunicativo presentado con anterioridad. Pero, desde mi percepción metodológica, no puedo pretender que las herramientas periodísticas sean la forma idónea para acercarme a la fiesta de Ocosúchitl, de hacerlo sólo a través de los géneros periodísticos dejaría de fuera un rico universo documental, simbólico y hermenéutico, lo cual no satisface mis aspiraciones. Sin em-

³⁸ *Ibíd.* p. 29

³⁹ Leñero, Vicente y Marín, Carlos, *Manual de periodismo*, Grijalbo, México, 1986, p. 14

⁴⁰ *Ibíd.* p. 17

bargo, tan poco puedo fingir que no eché mano de la entrevista, crónica y reportaje para realizar la presente, pues fueron estos géneros los que facilitaron mi primer acercamiento al tema.

Cuando decidí presentar esta tesis como una investigación completa auxiliada por algunos géneros periodísticos dejé de lado la opción de constituir la solamente como un reportaje. Las razones son múltiples, además de las que ya mencioné, la extensión de este trabajo rebasa el tratamiento dado generalmente al reportaje (aunque podemos encontrar algunas coincidencias entre la investigación de este tipo y el periodismo investigativo), la metodología que utilicé, como se explicó con anterioridad, lleva implícito una amplia revisión de fuentes históricas y la interpretación de la fiesta no se limita al sentido común.

El propio Froylán López Narváez afirma que el periodismo no sigue ni pretende seguir los procedimientos de las ciencias sociales para transmitir informaciones (revelaciones, críticas inesperadas, inéditas, es decir, noticias). Los periodistas, afirma, “ofrecen dichos, razonamientos, cifras, emociones, gráficas a partir de su verosimilitud, de la posibilidad de ser aceptadas, creídas, verificables con el rigor presunto de los juegos de la científicidad.

El periodismo ofrece verdades, ciertamente. De primera instancia, creencias que se entienden y aceptan por ser voz corriente o común [...] Después que vengan historiadores, sociólogos, economistas, politólogos, sicólogos, personas que poseen principios, métodos y manías singulares, se cree, para ahondar, precisar, determinar”.⁴¹ Creo que no necesito explicar más, el porqué decidí abordar este tema desde una perspectiva más interdisciplinaria.

A pesar de la simpleza con la que se trata al periodismo, por otras disciplinas y por los mismos ejecutantes del oficio, no descalifico su importancia en la sociedad contemporánea. Es más, echo mano de los géneros periodísticos con mucha frecuencia, aun dentro de investigaciones con tintes más antropológicos. Considero que hay amplios antecedentes de que el rigor social sí se puede combinar con el periodismo cuando se le utiliza como medio de divulgación, un ejemplo de ello es el trabajo de Fernando Benítez, narrador, historiador, antropólogo, ensayista, diplo-

⁴¹ *Ibíd.*, p. 14

mático y periodista. Por supuesto, en él resalta su carácter interdisciplinario, de lo que hablaremos más adelante, y su espíritu autodidacta.

Benítez fue el gran impulsor del periodismo cultural en México, una rama muy importante que fue relegada anteriormente sólo en el terreno de la reseña o la crítica de espectáculos culturales. Sin embargo, es en el periodismo cultural donde se atiende uno de los aspectos más interesantes y enriquecedores: la vida cotidiana, ubicándola como una serie de representaciones culturales.

Poco se ha escrito sobre ello, en la reflexión del español, José Julio Perlado, el periodismo cultural se debe alejar del snobismo y, puesto que se publica en las hojas de un diario, debe acercarse al público común y no al intelectualizado.

Perlado hace un alto en la producción masiva de información, vuelve su vista hacia el público, el lector anónimo que transita las calles todos los días y escribe esta interesante reflexión:

...Las ciudades estaban envueltas en estampidos de noticias que ocultaban siempre la cola de lo efímero. Cada suceso sepultaba a cada suceso y uno tenía que transmitir el tam-tam de lo último como si fuera lo definitivo. En los pliegues de las calles, sin embargo, bajo los bombardeos de las Bolsas y las cataratas de las monedas, al otro lado de los ríos de abrazos diplomáticos, cuando las mesas de conferencias recogían sus manteles de papeles, la cultura y el arte respiraban como respiran ahora, en el momento en que escribo esto, en el momento en que se está leyendo. La respiración de la cultura es sosegada y su pulso se apoya en largas horas de trabajo constante, pasea sus ocios pensativos, crea e interroga al mundo. Interroga lo que pasa a su alrededor y se interroga a sí misma. El periodista no ha hecho sino preguntar a quienes se preguntan...⁴²

Es en este ritmo cotidiano, en el imperceptible acomodo del aburrimiento que sobrevive otro tipo de magia: lo insólito, la riqueza cultural de un barrio, un pueblo o una ciudad en donde tiene cabida también otro tipo de hacer periodismo, el tipo del que se sirven normalmente los medios marginales, contraculturales y libres. Eso porque rara vez los ojos de la gran industria, el enorme negocio que representan los medios y su poder, se dirigen hacia esos individuos que constituyen los números de las encuestas y el *rating*.

⁴² Perlado, José Julio, *Diálogos con la cultura, la entrevista periodística*, Barcelona, 1995, p.18

Tengo que mencionarlo por ser los medios y quienes los poseen los que en ocasiones deciden cual será la noticia y con qué frecuencia ha de reforzarse. No es secreto para nadie. Tampoco lo es el que fuera de esos grandes imperios electrónicos millones de personas innovamos y construimos otra forma de comunicación a través de los medios que tenemos a nuestro alcance: fanzines, Internet, libros a bajo costo, videos, radios de frecuencia libre, etcétera.

Así como creamos nuevos medios, algunos hemos podido utilizar los géneros periodísticos de una manera más creativa, con usos que van más allá de los medios masivos, que se acercan a la actividad cultural, el trabajo comunitario y la difusión fuera de las instituciones. En este caso yo presento un trabajo académico pero he aprovechado las herramientas que ofrece el periodismo para acercarme a la gente de Quechultenango, la entrevista (hablaremos mucho sobre ella), la crónica y el reportaje se ofrecieron entonces como medios idóneos para investigar y redactar parte de este trabajo. Después llegó la idea de formular el multimedia con el interés de dar mayor accesibilidad a toda esta información.

La entrevista periodística y la tradición oral

Como se explicó anteriormente, el tercer nivel de análisis metodológico que utilizaré es el de interpretación o reinterpretación, espacio dedicado a la reflexión sobre la fiesta del Ocosúchitl como un fenómeno ya de por sí interpretado por la comunidad. Es entonces la voz de los protagonistas la que sugiere el significado, en este complejo sistema de signos, de una fiesta popular. Por ello no imagino otro género más idóneo que la entrevista para recuperar esa oralidad.

La razón por la que dedico un apartado completo a la entrevista es por las muchas posibilidades y oportunidades que ella nos brinda. Me referiré a la entrevista como método de investigación en las Ciencias Sociales, como herramienta para el estudio antropológico, como género periodístico y, principalmente, como recurso esencial para el rescate de la tradición oral e historias de vida en un poblado como Quechultenango.

Lo siguiente no es más que una reflexión alrededor de la posibilidad de emplear la entrevista para el rescate de tradiciones orales (que bien

pueden ayudar a hilar la historia no escrita de un poblado), testimonios, mitos, tradiciones... En general, la propuesta es resaltar el ánimo comunicativo de la entrevista, el diálogo que en ocasiones se pierde en la marejada informativa.

La entrevista periodística: diálogo versus duelo

Es muy conocida la frase que define a la entrevista como “un duelo entre inteligencias”, una confrontación entre el que cuestiona y el que responde, donde el periodista pelea por acorralar al personaje entre la respuesta comprometedora, la revelación o, en los casos más mordaces, el ridículo. Quizá estas actitudes llevan a muchos a odiar al periodista, sentirse intimidados (en el caso de las personas menos expertas en el show mediático), acosados, o evidenciados (para aquéllos a los que se les sorprende en actos condenados por la Opinión Pública). Por supuesto, la entrevista no siempre entra en esta definición, existen ejemplos de periodistas que utilizan la charla afable, el diálogo constante, la escucha atenta como mejor arma para desarrollar su trabajo.

El meollo del asunto no es cuál es la mejor manera de realizar una entrevista, porque las circunstancias, objetivos y contexto tienen tanta variedad como la personalidad de los diversos individuos a los que interrogamos. La intención, en cambio, es explicar el por qué utilizar la historia oral como plataforma en una investigación en lugar de la entrevista netamente periodística. Más adelante revisaremos que ambas herramientas no son antagónicas en lo que a oralidad y narración se refiere.

Comenzaré por analizar las características de la entrevista en el periodismo para después presentar mi propuesta en el rescate de la tradición oral. No está de más mencionar, para en este caso, la definición que Leñero y Marín hacen de entrevista: “Se llama así a la conversación que se realiza entre un periodista y un entrevistado; entre un periodista y varios entrevistados o entre varios periodistas y uno o más entrevistados. A través del diálogo se recogen noticias, opiniones, comentarios, interpretaciones, juicios”.⁴³

⁴³ Leñero, Vicente y Marín, Carlos, *ob.cit.*, p.41

Para estos autores la entrevista puede clasificarse en tres tipos: la entrevista noticiosa, dedicada a la búsqueda de información; la entrevista de opinión, cuyo objetivo es recoger opiniones y juicios y la entrevista de semblanza, mediante la cual se realiza un retrato psicológico y físico del entrevistado.

Es evidente, en estas definiciones, cómo se acota totalmente el mundo de la entrevista a las necesidades de los medios de comunicación, en el entendido de que el destino de la información obtenida es ser transmitida como noticia. Es precisamente por este concepto de información y noticia que surgió la necesidad de buscar otras vías para el desarrollo de este trabajo. En principio, Leñero y Marín definen a la información como “la difusión de acontecimientos ignorados por el público, o de aspectos desconocidos de un hecho ya sabido”.

La información debe caracterizarse además: por su carácter oportuno, periódico, verosímil, y que cumple con el interés público. Es decir, el periodismo, según los autores, se ocupa de temas de actualidad. Pero también de temas de interés permanente para analizarlos o presentar de ellos un panorama. Para ello, es necesario descifrar qué se entiende como interés colectivo, ubicar qué le interesa a la gente, pero también, qué le debe interesar a la gente.

He aquí dos preguntas que han despertado por siempre el debate sobre la función de los medios de comunicación. En específico, por ser los dueños de los medios de comunicación los que deciden qué se transmite y qué no. Un tema como la venta de leche contaminada, por poner un ejemplo, puede ser una información de gran interés y hasta apremiante para quien la consume, sin embargo, no se difundirá si la empresa que vende la leche amenaza al medio con retirar su publicidad. La objetividad de los medios, si no son comunitarios, siempre estará en tela de juicio.

La credibilidad de un medio debe estar fundamentado en una ideología y práctica que lo haga realidad. Hasta hoy hemos presenciado lo contrario en los medios masivos por ello vemos, escuchamos y leemos los noticieros a través del cristal de la duda, un estado constante de alerta al que nos ha orillado el amarillismo y la manipulación, es una tensión que nos acompaña cotidianamente por más que nos tratemos de librar de ella, a fin de cuentas, nos vemos obligados a creer lo que nos dice el periódico, la televisión, el radio... ¿se escapará la Internet? Tal vez, por los

medios autónomos que trabajan en ella, los cuales practican la publicación abierta, los *blogs*, foros de discusión, bibliotecas virtuales, en fin, la sociabilización de la información.

Para concretar, la entrevista, como uno de los géneros periodísticos, surgió en el seno de los medios de comunicación, es una herramienta en la búsqueda de información. Pero, ¿qué sucede con todo aquello que a los ojos de un editor no puede ser publicado en un medio masivo aunque se haya obtenido a través de un ejercicio periodístico? Sin duda, gracias a la innovación dentro del periodismo es que han surgido otras formas de hacer narrativa como el periodismo norteamericano el cual ha inaugurado nuevos géneros literarios, o también se puede mencionar el caso del documental y de trabajos más extensos como los obtenidos por el periodismo investigativo.

De igual manera, la entrevista ha sido herramienta de múltiples disciplinas. Gracias al diálogo, su principal característica, se abren las posibilidades de acceso al conocimiento (como lo describe Platón en sus *Diálogos*) por ello, prefiero trabajar con la propuesta de Leonor Arfuch quien considera a la entrevista como una *invención dialógica* con todo lo que ello implica, incluso por el tipo de medio donde se difunden los trabajos con estas características.

Para abundar más sobre la intención de la *entrevista como narración* cito a la autora referida: “Allí, sin la tiranía del tiempo, en el ritual de encuentros sucesivos, el arco vivencial puede delinearse con cierta independencia de la voz del entrevistador, por momentos casi monológicamente, en un reenvío especular apenas puntuado como en la sesión psicoanalítica. Nueva escena de interrogación socrática, la presencia del otro parece estar allí justamente para ayudar a la exteriorización, apuntar la debilidad de la memoria, el desfallecimiento de las cronologías, la búsqueda de los sentidos”.⁴⁴

La entrevista se presenta entonces como un diálogo, no un vaivén de preguntas y respuestas. Es más, en ocasiones el periodista “desaparece” para dejar a su interlocutor despertar los recuerdos más lejanos, aquellos que se habían vuelto una mancha ininteligible en los cajones de las historias personales. Es impresionante descubrir cuántas emociones, imágenes, lágrimas, risas o perplejidad puede provocar una pregunta, como si

⁴⁴ En su libro: *La entrevista una invención dialógica*, Paidós, 1995, Barcelona, p.100

al cierre de los signos de interrogación se encendiera una luz débil, ahí donde antes todo era un oscuro olvido.

Sin embargo, en ese mágico instante no sólo está el entrevistador con el personaje en cuestión, sino también una misteriosa e informe presencia: el lector, el destino real de esas palabras que se enuncian. Por más que se diluya el periodista para dar viveza al personaje entrevistado el lector intuirá su presencia, y viceversa. Por ello, la redacción que hace el periodista siempre busca acercar al lector, captar su atención, intrigarlo para que lo siga. En este orden de ideas, el periodista sirve para acercar al lector con los temas, las personas, nombres y lugares por ello debe ser un puente que una a la cultura con el receptor.

En consecuencia, la respuesta de *qué* debe buscar el periodista para darlo a conocer al público es tan amplia, razón por la cual el periodismo se ha entrelazado con la literatura y la historia en un esfuerzo por redescubrir el entorno, como si siguiese el consejo de Maupassant sobre nuestra tarea de testigos y narradores: “Se trata de mirar todo lo que se quiere expresar durante bastante tiempo y con mucha atención para descubrir en ello un aspecto que no haya sido visto ni dicho por nadie. En todo siempre hay algo de inexplorado, porque estamos acostumbrados a no servirnos de nuestros ojos más que con el recuerdo de lo que ya han pensado antecesores nuestros sobre lo que ahora contemplamos. La menor cosa tiene algo de desconocido. Hallémoslo. Para describir un fuego que llamea y un árbol en una llanura, permanezcamos frente a ese fuego y ese árbol hasta que no se parezca ya, para nosotros, a ningún otro árbol o a ningún otro fuego. Esa es la manera de llegar a ser original”.⁴⁵

Autores como Arfuch abren un panorama nuevo acerca del periodismo y el discurso con que se intenta representar la vida, se acerca la multiplicidad del lenguaje, de lo simbólico que en esta investigación es tan importante. En esta lógica retomo la dimensión comunicativa de la entrevista, desde una interdisciplina que nos ayude a comprender este nivel dialógico, a sus participantes y su conversación cotidiana donde se manifiesta ese juego ínter subjetivo de la verdad, de cómo utilizamos el lenguaje en lo coloquial, lo formal, la ironía, el chiste, la agresión, etcétera.

Tenemos así frente a nosotros una nueva mirada donde la entrevista rebasa a la simple sucesión de preguntas y respuestas para mostrarnos

⁴⁵ Citado por José Julio Perlado, *Ob cit.* p. 57

un diálogo donde se ponen en juego los sistemas de valoración del mundo de sus participantes, la dimensión simbólica de la comunicación donde impera el contexto sociocultural.

En otro nivel de complejidad tenemos la propuesta de la autora respecto a estudiar el nivel de la enunciación y su naturaleza interactiva (dialogismo), para lo cual se retoma al teórico ruso Mijail Bajtín, cuyo trabajo repercutió en la lingüística y la crítica literaria. Para Bajtín, toda enunciación es dialógica, o sea, “supone siempre un interlocutor (éste puede ser presente, ausente, fantaseado), y por lo tanto, el atributo principal de todo enunciado es su carácter de destinado, modulado por la <<presencia>> del otro (el destinatario), en la medida en que argumenta para persuadirlo, le responde por anticipado, se adelanta a sus objeciones (<<tal como yo me lo imagino>>) a partir de una hipótesis sobre su capacidad de comprensión. El destinatario es entonces una figura imaginaria, una idea que tenemos de cómo podría ser nuestro <<lector modelo>>; sin embargo, está inscrito en el texto o en la conversación, en su lenguaje, sus giros, sus recorridos”.⁴⁶

Esta idea sugiere que el receptor está presente incluso aún antes de dar su respuesta, incluso independientemente de ella, significa entonces un protagonismo conjunto de los partícipes de la comunicación, lo cual rompe con la idea de que uno habla y el otro escucha para posteriormente invertir los papeles. En realidad, según esta idea, todos hablan todo el tiempo, uno evalúa, recuerda, piensa... mientras alguien se dirige a nosotros. Por ello la entrevista es tan relevante como forma de diálogo porque no sólo hablamos *para* otros sino *por* otros.

El que se considere a la entrevista como un género discursivo implica considerarla no solamente ligada a la literatura, sino también como cualquier tipo de discurso, lo que implica dar cuenta de las prácticas sociales que se juegan en cada esfera de la comunicación, la multiplicidad en los usos de la lengua, su contexto y sus enunciadores.

Por tanto, al considerar el nivel discursivo podemos acercarnos a sus diferentes géneros como los literarios, oficiales, mediáticos o periodísticos, donde se encuentra a la entrevista en constante relación al grado de considerársele literatura, o discurso científico, según su valor. En el caso que nos atañe utilizo a la entrevista en el nivel de rescate de la tradición oral del que hablaré a continuación.

⁴⁶ Arfuch, Leonor, Ob. Cit. p. 32

II. Tradición e historia oral y de vida

Cada hombre es su mejor historiador
Carl Becker

Probablemente en estos momentos, en algún lugar, alguien produce o resguarda una historia oral: un viejo que relata un conocimiento arcano a sus nietos, un antropólogo que recoge atento las palabras de un poblado sobre su propia historia nunca escrita, unos estudiantes que realizan investigación de campo o un periodista que entrevista al personaje representativo de un lugar. La historia oral se produce incluso sin tener fija una metodología y representa una excelente opción para recuperar la cultura de una comunidad.

En los Estados Unidos, por ejemplo, se dio el caso dentro de las aulas de una escuela de Georgia donde un profesor, con carrera periodística, inició la revista *Foxfire*; un proyecto estudiantil cuyo propósito principal era narrar la historia oral, folclor y vida tradicional de la comunidad, basándose en la investigación de campo. Numerosas revistas siguieron su ejemplo como *Daedalus* en donde su autora, Tamara K. Hareven definió el proceso de la historia oral como “la búsqueda de memoria de cada generación”. Con el tiempo se le caracterizó a este trabajo como periodismo cultural o revistas culturales.

Estas revistas representan un enfoque activo de la historia y el plausible esfuerzo de que se realicen investigaciones vivas, fuera del aula (investigaciones de campo), espíritu que sostiene a la presente investigación. En mi caso, al igual que los profesores que impulsaron guías para el trabajo sobre historia oral, fue necesario delimitar conceptos y lograr una metodología. Sobre ello me enfocaré en el presente capítulo.

Vansina define la tradición oral como “todos los testimonios orales concernientes al pasado que se han ido transmitiendo de boca en boca”.⁴⁷ Por su parte, Thad Sitton y George L. Mehaffy definen historia oral como “...un procedimiento válido de investigación en el trabajo de un historiador y, en un sentido secundario, de las formas de la historiografía creadas por esa investigación [...] Historia oral son las memorias y recuerdos de la gente viva sobre su pasado. Como tal, está sometida a todas las vaguedades y debilidades de la memoria humana; no obstante, en este punto no es considerablemente diferente de la historia como un todo, que con frecuencia es distorsionada, subjetiva [...] la historia oral está ampliando los límites de nuestro conocimiento histórico, en particular en el campo de la historia social, pero como proceso narrativo, es tan antigua como la propia historia”.⁴⁸

El punto en el que coinciden los estudiosos es que las tradiciones orales son todos los testimonios orales o narrados concernientes al pasado. Lo que implica que sólo los testimonios hablados y transmitidos de boca en boca por medio del lenguaje pueden ser tenidos en cuenta. Vansina agrega: “Los testimonios oculares, aunque sean depositados oralmente, no son del dominio de la tradición por la razón de que no son *narrados*. La tradición oral sólo comprende testigos auriculares; es decir, testimonios que comunican un hecho que no ha sido verificado ni registrado por el mismo testigo, pero que lo ha aprendido de oídas”.⁴⁹

Desde los inicios de la historia se ha utilizado este recurso para reconstruir los hechos pasados. Herodoto (denominado el padre de la historia), por ejemplo, trabajó con los recuerdos personales de participantes en los eventos que describió. Y en las sociedades sin escritura, incluyendo los antecedentes ágrafos de nuestra propia sociedad, la historia era una tradición oral, conservada sólo en la memoria viva y transmitida de generación en generación por medio de narraciones, cuentos populares, baladas y versos épicos. La historia oral además ha sido el origen de muchas fuentes escritas, especialmente en la antigüedad y en la Edad Media.

⁴⁷ Vansina, Jan, *La tradición oral*, Labor, Barcelona s/f, p. 9

⁴⁸ En *Historia Oral, una guía para profesores (y otras personas)*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 12

⁴⁹ Vansina, Jan, Ob. cit. p. 34

Algunos historiadores, sin embargo, comenzaron a privilegiar las fuentes documentales sobre la historia oral, pese a las evidencias proporcionadas por esta tradición viva. De tal suerte que a finales del siglo XIX, la historia se había convertido en un análisis de documentos, la arqueología o estudios lingüísticos. El testimonio oral era considerado indigno de ser tomado en cuenta bajo la idea de que las palabras se las lleva el viento. Existen en este sentido numerosos ejemplos que desmienten esta aseveración por la falsedad que, en determinados casos, puede infestar los documentos escritos.

Además, podemos volver la vista a la perfección de los métodos ne-motécnicos en algunas culturas como la liturgia transmitida en forma de poesía conocida como el *ubwiiri* de Ruanda, donde se encontraba una refinación de estos sistemas, pues en la transmisión de su tradición oral se podían encontrar los mecanismos para la conservación de la misma, por ejemplo: Los genealogistas (*abacurabwengue*) debían retener la historia de los reyes y de las reinas madres; los memorialistas (*abateekerezi*) los acontecimientos más importantes de los diferentes reinados; los rapsodas (*abasizi*), los panegíricos de los reyes, y los *abiiru*, los secretos de la dinastía.⁵⁰

Se puede decir que los comunicadores fueron los que más acudieron a la historia oral, sobre todo a partir de la invención en la década de los cincuenta de la grabadora y el teléfono. Mediante estos medios se podía informar a la sociedad y además conservar una prueba de la veracidad de lo escrito con relación a lo narrado. Después se integraron la fotografía y el video documental a esta tarea. Actualmente podemos considerar estos primeros materiales como fuentes históricas fidedignas porque se han convertido en un documento.

Estos aspectos debieron comprender historiadores como Allan Nevis de la Universidad de Columbia quien utilizó la grabadora para entrevistar a los principales personajes de la política. Lamentablemente en su época su "archivo oral" tenía todavía esa función puramente informativa y documental, pero fue gracias a estas iniciativas que los más avezados volvieron la vista a los sectores marginados por la historia institucional: las diferentes clases sociales, grupos étnicos y migrantes. De tal suerte que en los años sesenta y setenta se hicieron estudios de historia

⁵⁰ Vansina, Jan, Ob. cit. p. 45

oral sobre los trabajadores de siderurgia, los mineros del carbón y las comunidades de residentes afroamericanos en el sur de los Estados Unidos.

Así, la tradición oral dio un nuevo impulso a la historia, incluso investigadores propusieron escribir la historia estadounidense a partir de las bases que dan las unidades organizativas familiares y las comunidades locales, lo que desencadenó una búsqueda de “nuevas variables de historia social y una nueva y más estrecha relación entre la historia social y otras ciencias sociales, en particular el folclor, la antropología social y la sociología”.⁵¹

Con esta aceptación se le clasificó en diferentes tipos de fuentes: relato, saga, anécdota, proverbio y canto histórico. El primero se define como un testimonio directo y ocular, mientras que las demás fuentes que son testimonios indirectos o referidos. “Así, para el método histórico, el problema de la tradición indirecta se reduce al del relato referido. Cuanto más libre es la transmisión, las desviaciones en la tradición serán más numerosas. Por el contrario, cuanto más mecánica sea la transmisión, más auténtica será la transmisión”.⁵²

Otra clasificación que agrega el historiador Bernheim es la tradición anónima constituida por testimonios indirectos provenientes de fuentes como: el rumor público, la anécdota, el proverbio histórico y las palabras que perduran, así como otros grupos de fuentes relacionadas con el pasado como la tradición popular y la tradición oral, la cual, *sensu stricto*, es siempre anónima.

Para el autor, el rumor sólo tiene valor histórico en la medida en que es empleado con relación a otras fuentes. En cuanto a la saga, la leyenda y la anécdota, conviene examinar su modo de transmisión. Estas no pueden contener contradicciones internas ni testimonios que estén en contradicción con hechos dudosamente establecidos, de ser así estaríamos entrando en el terreno simbólico del mito. En los siguientes capítulos veremos, en el caso del Ocosúchitl, cómo el valor simbólico que se le asigna a los elementos que intervienen en la tradición ha conformado un complejo universo donde lo mítico se funde con la realidad.

⁵¹ *Ibíd.* p. 15

⁵² Vansina, Jan, *Ob. cit.* p. 15

También vale la pena considerar la intención de algunos de los relatos, si están hechos con fines autobiográficos o propagandísticos (que pueden dar origen, por ejemplo, a canciones históricas). Es conveniente contemplar la historia oral a la luz de un estudio contextual, o sea, a la luz de las realidades políticas y sociales que determinan en gran medida el rumbo de los relatos. En consecuencia, conviene preguntarse siempre ¿qué grupos o personas transmiten esta tradición? ¿Son confiables?

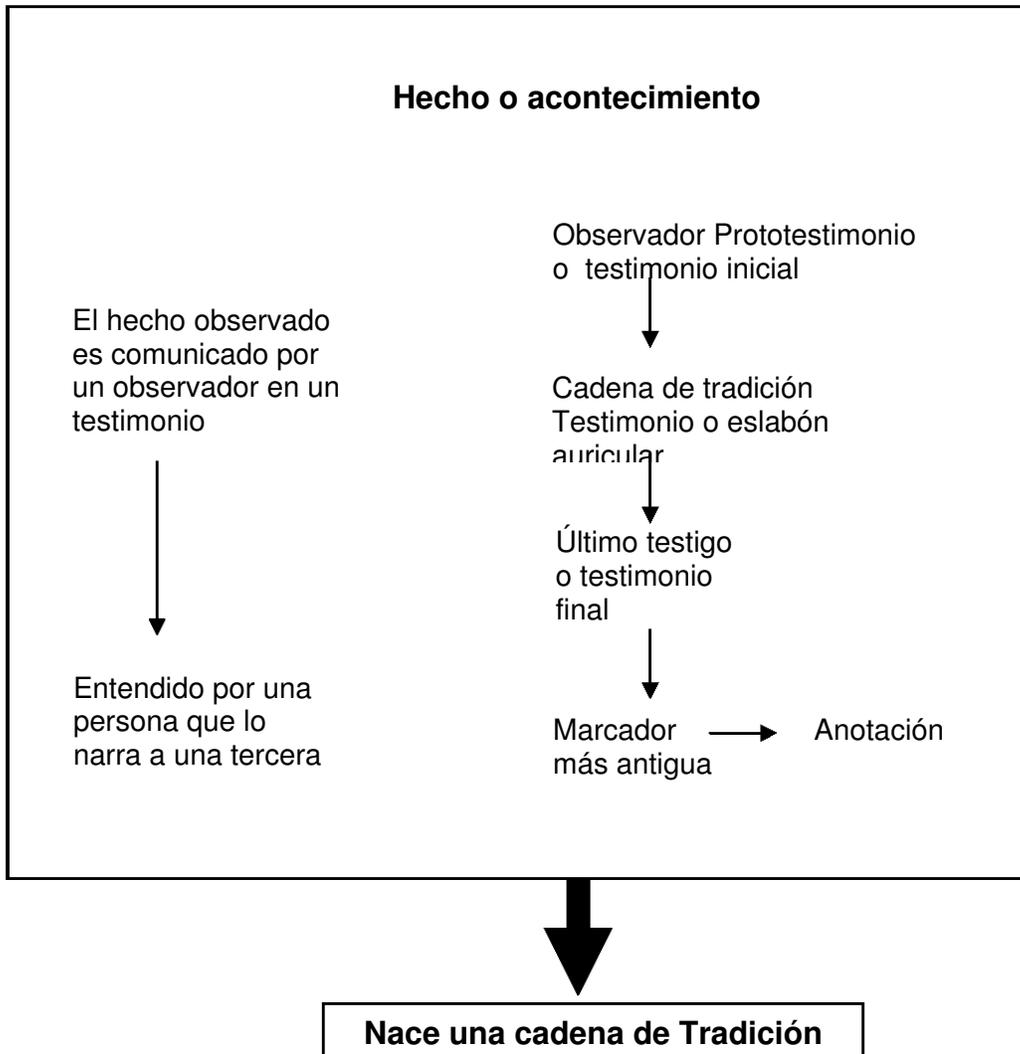
Actualmente sólo los etnohistoriadores o historiadores antropológicos han documentado la historia comunicada oralmente de muchas sociedades no occidentales alrededor del mundo, lo que demuestra la veracidad de la historia comunicada oralmente entre los indios de Norteamérica, los africanos y los grupos del sur de Asia, de antigua tradición histórica y oral. La mayor parte de estas investigaciones se contrastan y sustentan con datos arqueológicos, con investigaciones sobre las estructuras políticas y sociales de los pueblos vecinos, indicaciones cronológicas de las genealogías y de los ciclos graduados de años, contactos documentados por escrito de los pueblos letrados y con los fenómenos naturales dados, como hambrunas y eclipses.

En el caso de Quechultenango, como se ha mencionado, se carece de suficientes documentos pero se cuenta con una rica tradición oral no exenta de mitos, sagas, rumores y el imaginario en general. Por ello, será necesario plantear las diferencias entre los relatos en el sentido histórico, el literario o en la reconstrucción de un suceso a partir de la memoria colectiva. Lo que se puede constatar en el pueblo, es la cronología de fenómenos naturales e históricos, para ello se ha agregado, de acuerdo con la metodología propuesta, un capítulo que intenta esbozar una historia documentada del poblado.

Al encontrarnos frente al entrevistado podríamos preguntarnos qué características debemos buscar en la tradición oral para jerarquizar los testimonios, Vansina propone, en este sentido, una clasificación de testimonios orales: El testimonio ocular, la tradición oral y el Rumor.

Entre el primero y el segundo hay una relación estrecha pero no es lo mismo; cuando un testigo ocular narra lo observado lo hace como una noticia, su relato no tiene necesariamente una intención histórica. En cambio, las tradiciones comunican algún hecho que proviene del pasado, constituyen fuentes para la historia.

Para comprenderlo mejor podemos observar estas relaciones en una gráfica:



El caso del rumor, en cambio, es muy distinto no pertenece a las tradiciones orales pues no concierne al pasado. Los rumores nacen en las situaciones de tensión, de inseguridad social, cuando los canales ordinarios de información no funcionan debidamente o son considerados sospechosos, pero como en todo siempre hay una excepción: "Los rumores pueden ser retenidos en la memoria de la gente y más tarde, cuando son transmitidos como testimonios del pasado, dan nacimiento a tradiciones orales".⁵³

⁵³ *Ibíd.* p. 54

Para concretar aún más sobre la diferenciación de testimonios, retomo la explicación de Jan Vansina: “Un testimonio verbal es un conjunto de declaraciones hechas por un mismo testigo concernientes a una misma serie de acontecimientos, en la medida que tengan una misma referencia. Una referencia es aquello de que se da cuenta: en el caso de un testimonio ocular es la observación; en el caso del rumor, la noticia oída; y en el caso de la tradición oral, otro testimonio oído que trate una serie de acontecimientos del pasado”.⁵⁴

Poco a poco seremos testigos de cómo los testimonios concuerdan con lo escrito por la historia “oficial”. Así, lo que la comunidad recuerda como un estado de sitio militar que duró muchos años y tenía a todos sumidos en la hambruna, se puede relacionar (de acuerdo con la época y contenido del relato) con la Revolución Mexicana, o en, un periodo muy anterior, con las rebeliones de los pueblos indígenas durante el siglo XIX documentadas por los historiadores. De igual manera, la inundación tan presente en la memoria de los ancianos se corrobora con los datos obtenidos en investigación y la herencia náhuatl se comprueba con sus zonas arqueológicas aledañas y la lingüística. Sin duda, Quechultenango es un sitio ideal para una investigación más amplia.

La memoria humana es la evidencia histórica más frágil, pero también la más valiosa e irremplazable. Y la gente más anciana, la que fue testigo de los hechos o guardiana de la tradición que nos atañe, corre el riesgo de desaparecer. La palabra que guardan estas páginas es una pequeña muestra de la historia que aguardó en los labios hasta que estos callaron para siempre.

Esa pérdida constituye el olvido de la filosofía de un pueblo, su transformación. Es lo que sucede con la pérdida de las tradiciones a las que, sin embargo, se les pone poca atención en el discurso científico. Si en este estudio me enfocara sólo a aquellos datos que me ayuden a reconstruir una historia del poblado dejaría de lado todos aquellos testimonios que mezclan el mito con los hechos de antaño.

Por ejemplo, hay una historia muy difundida entre la gente grande que cuenta de un ejército que avanzaba hacia Quechultenango para sitiario. Según la leyenda, un hombre montado en su caballo blanco les impidió la entrada, más tarde, el ejército entró al poblado, pese a las

⁵⁴ *Ibíd.* p. 36

amenazas del hombre. Al llegar a la iglesia, cayeron en la cuenta de que el centinela en la entrada del poblado había sido Santiago Apóstol. Ante el asombroso hecho, dicen, el capitán los soldados cayó a sus pies presintiendo el milagro.

Como mencioné con anterioridad, se puede recurrir a los documentos sobre el poblado para ubicar las fechas en que hubo enfrentamientos en Quechultenango: resaltan la rebelión indígena de 1842, la incursión de Huerta en esta zona para someter a los rebeldes que continuaban en 1901 y las batallas de zapatistas contra maderistas en 1912 donde Quechultenango fue el escenario primordial. Si nos apegáramos estrictamente a la historia documentada quedaría fuera el relato del santo que protege a su pueblo del invasor.

También aquí surge un interesante punto de reflexión: si los historiadores no dan suficiente validez a este tipo de entrevista y observación en las comunidades ágrafas y los etnohistoriadores realizan solamente un trabajo de reconstrucción histórica, sin la finalidad de abrir esta información a un público (pues sus reporte, salvo algunos casos que alcanzan gran divulgación, son frías descripciones para un grupo privilegiado). Podemos suponer que es el periodista el que ha cubierto y cubrirá este campo denominado periodismo cultural, el de la vida cotidiana, los oficios, las imágenes o estampas de la gente descritas para los demás como una ventana a otras latitudes.

Al respecto, Thad Sitton reconoce en las manifestaciones orales como una especie de "historia pública". Es decir, se hacen para beneficio de una comunidad y se pueden producir aún fuera del ámbito académico.

En palabras de Sitton "La historia oral escolar sirve para salvar la brecha entre lo académico y la comunidad; trae la historia del hogar, ya que relaciona al mundo del aula de clase y el texto con el mundo social directo y diario de la comunidad que vive el estudiante".⁵⁵ ¿Por qué proliferan estos proyectos en la sociedad tecnológicamente avanzada? Quizá porque ahora el acceso a la información y su sistematización le han otorgado un carácter fidedigno a investigaciones antes marginadas. Pero también por una especie de "rebelión" ante la ciencia tradicional, una nueva manera de comprender al ser humano y su historia.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 20.

La libertad en la redacción que proporciona la historia oral y de vida permite apartarse un poco de esa mirada intelectual, dominadora de fechas, nombres, relaciones y secuencias causales, para acercarnos a una dimensión “más afectiva del pasado”, según Sitton. Y no sólo en cuestiones históricas tiene relevancia la historia oral sino también en el rescate de agricultura, artesanía, cuentos y relatos que se pueden transformar en literatura local. Una búsqueda de identidad donde cada ser humano se reconoce a sí mismo a través del otro con el que dialoga.

El nivel técnico de la entrevista

Una vez que han quedado explicadas las características de estos métodos de investigación me enfocaré a enunciar algunos aspectos técnicos, o sea, a establecer algunas herramientas para la práctica.

La entrevista periodística

Como mencioné con anterioridad, los tipos de entrevistas que rescatan autores como Vicente Leñero son: La entrevista de semblanza, la entrevista opinativa y la entrevista informativa. Retomaré la primera por ser la que mayormente se empleó en esta tesis. Leñero la describe como “la que se realiza para captar el carácter, las costumbres, el modo de pensar, los datos biográficos y las anécdotas de un personaje: para hacer de él un retrato escrito”.⁵⁶

Al realizar una entrevista de este tipo se pueden abordar los aspectos antes mencionados de manera exhaustiva o centrarse en uno solo. Más adelante presentaré una entrevista con Don Cástulo Chavelas, en donde se aplica este tipo de entrevista combinada con la historia de vida. Considero enriquecedor que cada día más periodistas se interesen en escribir estas “estampas” de la cotidianidad las cuales constituyen, a su vez, importantes fuentes para el estudio antropológico.

Para ilustrarnos más sobre el proceso que debe realizarse para realizar este tipo de entrevista enumeraré los pasos que sugiere Leñero: preparación, realización, examen de datos y por último la redacción.

⁵⁶ Leñero, Vicente y Marín Carlos, Ob. cit. p. 98

La preparación consiste en la información que recolecta el reportero para determinar qué persona será la indicada para opinar o informar en relación al asunto que nos atañe. Esta primera información puede recolectarse de la lectura periodística, para estar informado, conocer los personajes públicos relevantes, personajes destacados, etcétera. En el mismo tenor, se puede recurrir también a la lectura literaria y al archivo periodístico.

El autor menciona también la preparación inmediata, es decir, la que se realiza como un estudio más amplio del tema a tratar en la entrevista. Esto nos servirá para que el entrevistado sienta que su interlocutor lo entiende, de lo contrario dudará de que el periodista pueda escribir correctamente el tema en cuestión.

De acuerdo con mi experiencia puedo asegurar que muchas personas de las que entrevisté se sentían más seguras y confiadas al expresarse cuando pensaban que sus declaraciones me eran reveladoras, es decir, que la charla que sosteníamos me resultaba novedosa. Procuré además nunca mencionar nada que denotara que yo tenía información extra sobre el tema del que platicábamos porque esto podría representar para ellos una “evaluación” de su capacidad intelectual. Mencionaré un ejemplo.

Durante mis pláticas con Tomás Ríos (hermano mayor de la Hermandad de Santiago Apóstol) él me preguntaba constantemente qué opinaba yo sobre un tema del que me platicaba, yo me iba por la tangente: cambiaba de tema o argumentaba que era precisamente mi ignorancia sobre el caso la razón de acercarme a él en busca de respuestas. Un buen día, en casa de los mayordomos que recibían al Santiago, se sentó a comer conmigo y me invitó un refresco, quería grajearse mi confianza y me fue haciendo la conversación hasta que llegó un punto en el que, sin darme cuenta, ya estaba diciendo mi opinión sobre algunos asuntos del pueblo. Él me miró muy serio, después, con nobleza en sus ojos me dijo: “Luego se ve cuando uno es educado, por cómo hablas”. Yo me sonrojé, no por el piropo (que me parecía inmerecido) sino por haber dejado al descubierto lo que celosamente había cuidado durante muchos días. A partir de eso regresé a mi parquedad de palabras pero para Tomás Ríos fue evidente que nuestras pláticas en lo sucesivo eran analizadas por mí y cuidó más sus respuestas.

El caso de Cástulo Chabelas fue diferente, con él conservé siempre un respeto a su edad de acuerdo también a la costumbre de la comunidad donde se tiene a los ancianos en alta estima por sus conocimientos. Además, no se acostumbra hablar o interrogar de más a la gente mayor, generalmente uno debe guardar silencio y escuchar. La presencia del anciano se acentuaba por el hecho de que él tiene autoridad para proporcionar datos sobre la historia del pueblo o de sí mismo, eso le hacía sentirse importante y reconocido por los demás.

Coincido con Leñero en no revelar al entrevistado lo que los demás dijeron sobre él más que en pequeñas dosis, de lo contrario pensará que se le ha investigado mucho o le preocupará la opinión de la comunidad. Es verdad que la información inicial sobre el personaje a entrevistar la proporcionarán: familiares del entrevistado, amigos, discípulos, admiradores o enemigos por lo que es indispensable identificar quiénes dicen qué cosas.

Una vez lograda la investigación preliminar se procede a elaborar el cuestionario básico o temario alrededor del cual girará la entrevista. En el caso de este último se anotarán los puntos a tratar con la finalidad de no atorarnos tanto en la formulación de las preguntas, sino concentrarnos en los temas a tratar. Con ello lograremos que la conversación fluya más fácilmente, las preguntas surgirán entonces, a lo largo de la charla.

Las entrevistas que realicé para este trabajo se estructuraron a través de temarios, pues, desde mi punto de vista, otorga calidez. Quizá esto se deba a la preponderancia de las entrevistas de semblanza. Sin embargo, aprendí que había algunas preguntas útiles en todos los casos e imprescindibles para el registro de los informantes, preguntas como: edad, ocupación, padres, ¿ha vivido siempre en Quechultenango?, entre otras, constituyeron un cuestionario base para realizar una ficha por cada uno de los entrevistados, esto se realiza más por los etnólogos pero es útil al periodista.

Con respecto al momento de la entrevista Leñero hace la recomendación de prestar especial atención en tres aspectos: Qué dice el entrevistado (entender sus contestaciones); por qué lo dice (sus motivos y/o proyección política e ideológica) y qué no dice. Y da estas recomendaciones para la hora de preguntar: hablar con aplomo, sin titubeos; despacio y pausadamente, con voz sonora (para que el entrevistado pueda escuchar)

y de buen modo. Y en cuanto a las preguntas sugiere que sean: precisas, claras y directas. Sobre la manera de conducir la entrevista menciona el deber de evitar los silencios incómodos y evitar que divague nuestro informante.

El siguiente paso que señala Leñero es el examen de datos de la entrevista, donde recomienda, muy acertadamente, que no se deje pasar mucho tiempo entre a entrevista y la redacción. Para realizar esta última exhorta a seguir los siguientes pasos:

1. Lectura de las notas tomadas durante la entrevista: donde se descifran aquellos signos que nos sirvieron para agilizar nuestros apuntes y se agregan datos importantes que persisten en la memoria.

2. La transcripción de notas.

3. El análisis del tema: Donde, después de leer el trabajo final, decidimos si damos por terminada la realización o nos comunicamos con el entrevistado para aclarar puntos confusos. Para ayudarnos en esto leñero nos da las siguientes recomendaciones: que después de leer detenidamente las declaraciones a) hayan quedado totalmente entendidas, de manera que el reportero no escriba nada que no haya comprendido y, por el contrario, lo haga con precisión. b) Razonar el tema abordado de forma integral y c) Describir el significado y la trascendencia de las declaraciones para poder ordenar, de acuerdo a su jerarquía, cada una de las ideas recogidas.

4. Selección de notas. Aquí el autor recomienda hacer un primer subrayado de diferentes tipos de frases pronunciadas por el entrevistado, clasificadas en a) Frases sintéticas: las que resumen en una sola idea los puntos más importantes expuestos por el personaje. b) Frases rotundas: Aquellas que exponen vigorosa, definitivamente su punto de vista c) Frases gráficas: “aquellas que mediante comparaciones o con el uso de la palabra y frases populares ayudan al personaje a expresarse mejor y descubren rasgos de su temperamento”.⁵⁷ Todos estos tipos de frases y su caracterización ayudarán a ordenar la redacción, por ejemplo, las frases sintéticas o rotundas sirven para la entrada o el remate; las frases gráficas ayudan a dar “color”, calidez o amenidad y levantan el relato donde comenzaba a decaer.

⁵⁷ Leñero y Carlos Marín, Ob. cit. p. 124

En el segundo subrayado, el autor recomienda decidir qué frases obtendrán un lugar distinguido en la redacción.

Una vez realizado el análisis de datos la redacción dependerá del tipo de entrevista que se desee; si es noticiosa debe responder en el primer párrafo las preguntas qué, quién, cuándo, cómo y dónde. En la entrevista de opinión depende el tipo de tema que aborde: actualidad, noticia, interés permanente etcétera y el personaje que declare.

Como mencioné, es muy importante en el estudio de tradición oral, desde una perspectiva periodística, la entrevista de semblanza. En este sentido es importante la observación para lograr a) la descripción física del personaje: figura, complexión, estatura, color de piel, señas particulares. b) atuendo o modo de vestir en el momento de la entrevista y c) Descripción psicológica: carácter temperamento, manera de ser y pensar.

Otros datos importantes para lograr una buena recreación de situaciones son los datos biográficos, las anécdotas, su régimen de vida y la descripción de escenario. Anota Leñero en este sentido: "... el principal fin que comúnmente persigue la entrada de una entrevista de semblanza es ganar la atención del público, excitar su curiosidad, interesarlo por el escrito, invitarlo a seguir toda la entrevista".⁵⁸

Conuerdo en todo con las enseñanzas del autor, sólo quiero agregar algunas reflexiones que vinieron a mi mente durante todo el trabajo de campo, la primera: ¿qué tan claros podemos ser en nuestros cuestionamientos cuando nuestro interlocutor tiene una cosmovisión muy distinta a la nuestra? Lo menciono por diversas experiencias como la siguiente conversación que sostuve años atrás con una mujer zoque del estado de Chiapas.

Era de las pocas mujeres que hablaban español y no encontraba equivalencia para muchas palabras que yo le mencionaba, incluso lugares del estado. Le pregunté entonces si alguna vez había salido de su pueblo, ella comentó que nunca más lejos de los poblados cercanos. Se quedó pensativa y, me preguntó de dónde era yo, le contesté: de la Ciudad de México, ¿dónde está eso? inquirió. Pensé la respuesta, era difícil darle referencias que no fueran vagas, a fin de cuentas dije: lejos, muy lejos de aquí, fuera de Chiapas. ¿Se llega en ferrocarril? me preguntó con los ojos ávidos de explorar

⁵⁸ *Ibíd.* p. 142

esos sitios, luego bajó la cabeza y me dijo: yo no sé cómo sea eso del ferrocarril, sé que es grande, y agregó, pienso que es como un monstruo.

Un caso similar es la valoración diferente que pudiéramos hacer sobre el silencio. Los ciudadanos pudiéramos pensar, por nuestro ritmo agitado de vida y el constante barullo, que el silencio es incómodo, pero para una persona de campo lo molesto será más bien que el entrevistador no deje de soltar interrogantes y temas de conversación. En el desierto de Altar, Sonora, entrevisté a un pápago mientras caminábamos en la soledad del desierto, le había hecho algunas preguntas y él contestaba brevemente, como si yo fuese un molesto zancudo en su oído. Sin embargo yo seguía intentado arrancarle otras cuantas palabras sobre su cultura, le pregunté entonces por qué le gustaba vivir en medio de la nada. Con un tono contundente me respondió: por el silencio.

El trabajo de campo en poblado de usos y costumbres diferentes a las mías me ha invitado a reflexionar ampliamente sobre algunas características de la entrevista periodística que pueden ser enriquecidas con el estudio cultural y, de preferencia, con una nueva forma de entender el diálogo con el otro. Al respecto abundaré en el siguiente apartado.

Técnicas de recolección de historia oral e historia de vida

El historiador de vida tiene el tiempo limitado para trabajar, antes de que caiga la noche en la que ningún hombre puede trabajar.

C.L. Sonnichsen

Ahora toca el turno a las técnicas de recolección de historia de vida y tradición oral, tema poco abordado desde la perspectiva periodística. Más que confrontar ambas técnicas de entrevista busco enriquecer las experiencias al respecto, y exponer las opciones que ambas técnicas ofrecen para el estudio de la fiesta del Ocosúchitl.

Autores estudiosos de la tradición oral como Tad Sitton la definen como una actividad completa, donde se pone en práctica la redacción, la interacción personal y la historia. El trabajo que deben realizar los intere-

sados en esta metodología es amplio y exige un carácter interdisciplinario pues “la historia oral es una especie de investigación de campo, y los métodos de ésta son una forma sistemática de dar “sentido” social a entornos sociales familiares en que participan los propios investigadores” pero además el alumno “... edita la transcripción en el caso de temas que se repiten y después elimina y empalma el material transcrito para consolidar esos temas. En su papel de editor, se enfrenta a decisiones estructurales básicas sobre qué omitir y qué retener, así como el orden de lo que se retendrá”.⁵⁹

Uno pensaría, después de leer lo anterior, a la tradición oral como una labor propia de historiadores, etnólogos, redactores y antropólogos. Es decir, a primera instancia parecería nula la intromisión del periodista. Sin embargo, como mencioné antes, son numerosos los ejemplos donde el carácter interdisciplinario del periodismo logra estas tareas más la ventaja de poseer una redacción que privilegia la divulgación.

El punto coincidente entre ambas metodologías es sin duda la entrevista, por ello ahora me enfoco a las técnicas que se sugieren para la realización de ambos tipos. En el caso de la entrevista destinada a elaborar historias de vida o tradición oral, el entrevistador cubre varias funciones al mismo tiempo: dirige discretamente el tema de conversación a la vez de ser un atento escucha que fomenta la confianza en el entrevistado, lo suficiente para que el entrevistador no se autocensure.

Las preguntas son entonces un auxilio en este ejercicio de memoria que permite rescatar aspectos pasados de gran valor, y el entrevistado se convierte en una valiosísima fuente que puede perderse para siempre. Por drástico que parezca, si trabajamos con una persona anciana debemos apresurarnos antes de que caiga esa “noche en la que ningún hombre puede trabajar”.

Por todo ello, el resultado de la entrevista no son sólo declaraciones sino un testimonio que se puede dividir a su vez en dos tipos: el constituido por declaraciones cuajadas en su forma, es decir, aprendidas de memoria y transmitidas tal cual son, y el libre, que no se aprende de memoria y es transmitido de acuerdo con el gusto del narrador.

Para explicarme mejor, un testimonio cuajado es, por ejemplo, un poema o canción que contiene elementos de la tradición oral. Puede su-

⁵⁹ Sitton, Tad, Ob. Cit. p. 27

ceder que estos poemas también contengan los nombres de los gobernantes de una región o todo un universo simbólico que refuerce una religión. Y como son transmitidos de boca en boca adquieren esa cualidad oral con una forma específica que debe aprenderse de memoria.

Para algunas culturas las tradiciones también contienen este carácter sagrado; existen las de tipo público y las que solamente pueden ser narradas por cierto estrato de la población. En el caso de las esotéricas, no pueden ser transmitidas por cualquiera aunque conozca bien la tradición y puede sancionarse al que reproduzca mal el conocimiento oral. Así, los errores que se cometan durante la recitación pueden ser considerados como faltas al rito y, por tanto, a los dioses, atentado que amerita castigo.

El imperio inca es un ejemplo de los diferentes modos de transmisión de las tradiciones, según lo describe Jan Vansina en esta cultura existía un complejo sistema para estructurar la historia local: La historia íntegra y secreta enseñada en las escuelas por especialistas llamados *amauta*, que eran albergados y alimentados por cuenta el Estado y estaban exentos de impuestos, sólo la élite podía acceder a este tipo de cargos. Dentro de sus obligaciones, estaba el referir una versión vulgarizada de sus conocimientos históricos al pueblo, expresada a través de poemas y evocada públicamente. Pero los datos históricos eran impuestos a los poetas. A la muerte de cada emperador inca, un consejo de altos funcionarios del Estado y de *amauta* se reunía, fijaban la historia oficial del país y escogían los temas que podían ser vulgarizados. Los *quipumayoc* conservaban todas las tradiciones que estaban en relación con las estadísticas, así como los datos cronológicos, que formaban parte de ellas.

Entre los incas, el Estado ejercía un control total sobre las tradiciones. Ciertos episodios eran difundidos entre el pueblo con fines propagandísticos; otros, sobre los cuales se guardaba secreto, eran conservados, mientras que otros más eran eliminados por la tradición como precedentes nocivos.⁶⁰

Algunos pueblos utilizan métodos nemotécnicos para recordar de forma fiel la tradición: puede ser en textiles, a través de bordados; en bastones de mando o del canto o las señales de tambor en las lenguas donde el tono juega un papel fonológico. En otras culturas, el paisaje juega un papel central para recordar la tradición, en ocasiones, estos relatos sólo se

⁶⁰ Como lo relata Jan Vansina, Ob. cit. p. 48

realizan cuando se está frente a determinado paisaje o construcción. En el caso de la presente investigación quedan pendientes este tipo de recorridos con los informantes. Sólo realicé un recorrido junto a Cresencio Montiel a la hacienda de San Sebastián lo que significó una rica experiencia y constaté cómo los paisajes azuzan a la memoria.

En el caso del testimonio libre, la tradición oral se transmite de acuerdo al criterio del narrador, pues él puede integrar u omitir datos y organizarlos como prefiera. Además, puede ser que el testigo haya oído varias tradiciones, las mezcle en su mente y al narrarlo se convierta en una sola tradición, por ello los historiadores desconfían de este tipo de evidencia.

Al respecto nos dice Jan Vansina: “El testimonio puede (...) omitir datos siguiendo un error o una mentira, porque quiera defender sus intereses o porque se vea inconscientemente influido por diferentes factores de su medio social, veremos, además, que la forma de testimonio tiene una influencia real sobre el propio testimonio. De hecho, el testimonio es la tradición interpretada por la personalidad del testigo y condicionado por ella”.⁶¹

En ese afán de encontrar la veracidad puede que entrevistemos a más de una persona para obtener diferentes testimonios sobre un mismo aspecto. Conviene, en este sentido tratarlos por separado con la finalidad de compararlos después y poder dilucidar los datos falsos que se encuentran en ellos o cuál se acerca más a lo que históricamente sucedió. Esto también se aprecia en la gente que sabe dos versiones sobre lo acaecido y es esta misma la que desecha la opción menos convincente.

Puede ser, incluso, que un mismo personaje haga dos testimonios iguales (aunque en diferentes épocas) lo que se puede considerar como uno solo. Si llega a enriquecer el testimonio se tiene que registrar este nuevo y observar lo aprendido o recordado por el personaje, este relato suele ser más corto que el primero porque el entrevistado tiene la conciencia de que ya refirió antes la misma información.

En la presente tesis se ha cuidado no considerar ninguno de los testimonios como si fuese la “versión original”, pues ya he dicho que el testimonio comprende no solamente las tradiciones que forman su base, sino también las propias palabras del testigo. “En todos los casos, las variantes son preciosas; permiten formarse una idea de la seguridad del

⁶¹ *Ibíd.*, p. 37

testigo en sus declaraciones; de su actitud psicológica ante el testimonio, y algunas veces de sus mentiras o de sus errores".⁶²

También puede apreciarse en los testimonios contenidos en la presente el resultado de la confrontación de testimonios, es decir, a partir de varios testimonios muy parecidos se redactó una versión donde todos los implicados son los autores, es decir, sin separar qué dijo cada uno, puesto que muchas cosas se repiten, por ello menciono a continuación algunas implicaciones de estos testimonios comunitarios.

El testimonio comunitario puede surgir con la finalidad de terminar con una confrontación o para responderse alguna interrogante. En el caso de Quechultenango, por ejemplo, han surgido numerosos testimonios comunitarios porque la comunicación es muy estrecha. La cadena comienza así: alguien (un investigador o fuereño) pregunta a cualquier miembro de la comunidad sobre el significado del Ocosúchitl, en general todos responden que se trata de una promesa que se le hace a Santiago Apóstol pero todos enviarán al entrevistador con una persona de más autoridad para hablar sobre el tema: un anciano. Puede ser que él no conteste cabalmente la pregunta, o que no aporte nada nuevo a la versión dada por el resto de la gente pero es él el autorizado para dar su opinión, misma que asumirán como suya el resto de habitantes.

En este caso, el informante entra en la clasificación de testimonio colectivo referido por Vansina:

Es el aportado en nombre de un grupo bien determinado de personas, por un individuo que designan y al que eventualmente corrigen y completan [...] La colectividad del testimonio le da su carácter propio. Todos los que están presentes deben estar de acuerdo con todos los hechos señalados y nada que no haya sido acordado por unanimidad puede ser señalado. Desde este momento, el testimonio tiene el carácter de una declaración oficial y al mismo tiempo de una declaración *mínimum*, pues puede darse el caso de que miembros del grupo sepan más de lo que ellos cuentan.⁶³

Con esto quiero resaltar un aspecto que en ocasiones se le escapa al periodista, para que una persona informe sobre algo no sólo interviene su ego o su necesidad de reconocimiento social, sino también su cultura.

⁶² *Ibíd.* p. 40

⁶³ *Ibíd.* p. 41

Si esta determina que hay información a la que no pueden acceder personas ajenas nunca la transmitirán (hay culturas que no lo hacen ni a sus hijos, si consideran que estos se han apartado de sus tradiciones). Por ello es que el autor menciona la declaración *mínimum*.

En el caso de la entrevista para historia de vida, las preguntas pueden clasificarse, al igual que en el periodismo, en abiertas o indirectas. Las primeras son las que no pueden influenciar la respuesta del interrogado, por lo que el testimonio corresponde básicamente al informante. En cambio, las preguntas indirectas entrarían lo que llamamos en periodismo como preguntas "amañadas". Si la respuesta es sugerida por la pregunta o si la pregunta proporciona elementos que son aprovechados en la respuesta, el testimonio puede atribuirse a ambas partes o no tener validez.

Sobre los elementos de interacción que intervienen en las entrevistas biográficas, de los cuales se notará el parecido con los utilizados para formular la entrevista, resaltan los siguientes puntos:

- 1) Localizar al informante, persuadirlo a él o a ella para que conceda una entrevista y que fije el lugar y la hora.
- 2) Realizar una investigación sobre los antecedentes para preparar las preguntas adecuadas de la primera entrevista (temas que cubrirán, secuencia, etcétera).
- 3) Durante la primera entrevista, interactuar con el informante de tal manera que se aproveche al máximo la información relevante que él o ella pueda aportar.
- 4) Analizar los datos obtenidos para preparar las entrevistas subsecuentes.

Y sobre los puntos a considerarse la publicar los testimonios Vansina recomienda:

- a) En el caso el testimonio cuajado se puede dar una versión y anotar en qué varían los otros informes con respecto de ésta.
- b) En el caso del texto libre (donde no se pueden publicar todas las variantes) se puede publicar una versión e indicar con respecto a la estructura formal de la primera "bien citándolas *verbatim* si sus palabras pueden entrañar más de una interpretación".⁶⁴

⁶⁴ Vansina, Jan, Ob. Cit. p. 70

Respecto a la redacción final de los testimonios Vansina considera fundamental conservar el espíritu del relato sin olvidar que ésta oralidad será transformada en escritura: “La redacción de un testimonio está siempre sometida a reglas de composición que limita la expresión del contenido que quiere transmitir el testigo”.⁶⁵ Por ello añade algunas claves que nos hacen identificar un relato más atractivo de otro lo cual deja entrever sugerencias para redactar un testimonio cuando es más libre:

1. Rescatar las entonaciones, gestos, y lenguaje no verbal que se manifiesta durante la narración. Para un estilo más literario, se puede poner acento en las sensaciones que se producen alrededor del entrevistado y el entrevistador.

2. Entre más apasione el relato más posibilidades hay de que el testigo escuche el resto de la narración.

3. El episodio que tiene menos posibilidad de cautivar es aquel que abre sólo una posibilidad puesto que el auditorio la adivina, impide la sorpresa, lo imprevisto y, por ende, la tensión. La mejor manera de atraer la atención es cuando se abre la trama a un infinito de posibilidades, el auditorio no puede prever nada, siente curiosidad por lo que sigue pero espera pacientemente. A medida que el número de posibilidades disminuye de infinito a dos, la tensión aumenta, o bien el auditorio sólo adivina una, pero se pregunta si hay otra y se impacienta por saber qué sucederá.

Quiero resaltar la capacidad de algunos informantes para estructurar relatos, no sólo por la lucidez de sus recuerdos sino también por la emoción que imprimen en sus declaraciones, algunas de ellas acompañadas por incluso lágrimas, el intercambio que puede lograrse entre estos narradores y el interlocutor que también se envuelve en la pasión del relato. La singularidad de estos momentos consiste en saber que estamos frente a una vivencia única, auténtica. Cuando el informante se sincera a ese grado no queda más que estremecerse.

Por último quisiera agregar una tabla comparativa que estructuró el profesor Mayo Murrieta,⁶⁶ en la cual se plasma la posibilidad de conjuntar ambos tipos de entrevista:

⁶⁵ Vansina, Jan, Ob. Cit. p. 70

⁶⁶ *Apuntes de clase*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2003.

Tipos de entrevista:	Posibles entrevistados:	Para reconstruir	Y lograr	El entrevistador académico asume el papel
<ul style="list-style-type: none"> - Testimonial - Invalidatoria - Noticiosa 	<ul style="list-style-type: none"> - Protagonista - Testigo - Especialista - Opinativo 	<ul style="list-style-type: none"> - Acontecimientos - Historias - Casos ejemplares - Revelaciones - Temas inéditos - Interpretaciones 	<ul style="list-style-type: none"> - Verdad oculta - Primicias - Revelación de hechos - Hipótesis - Pruebas de un suceso - Memorias colectivas - Escenarios novedosos - Obtener un hecho real interpretado 	<ul style="list-style-type: none"> - Investigador social - Autor -narrador - Participante de un hecho narrado - Intérprete difusor de la memoria colectiva - Corroborador de enigmas



**La memoria y la entrevista,
reconstruyen una realidad:**

**Perdida
Omitida
Olvidada
Ocultada
Negada**

Por otra parte, he incluido en la tesis fotografías, audio y video, fruto del trabajo de campo en la comunidad a lo largo de tres años, cada uno de estos implican un tratamiento técnico y conceptual relacionado con lo que mencioné anteriormente: la posibilidad de divulgar una investigación a través de un material multimedia al que yo denomino documental por la investigación que lo respalda.

No abundaré demasiado en las cuestiones técnicas del documental, por el momento, para enfocarme al análisis de las características de los géneros periodísticos y su aplicación en un medio de divulgación como puede ser el digital.

La transformación de los medios electrónicos

El Internet ha revolucionado, sin duda, la transmisión de información. Al grado de que ahora se habla de su exceso, de la imposibilidad para asimilar tal cantidad de información y se duda de la seriedad de la misma. Incluso, se ha exigido la creación de una nueva red para información científica (lejana de los vicios de la *web* convencional).

Con todo, la red informática es ahora un poderoso medio de comunicación que ofrece diversos panoramas: para algunos es la posibilidad de publicar información que de otra manera sería muy costoso difundir; otros ven el Internet el medio ideal para la comunicación horizontal, la forma ideal de burlar la censura y acortar distancias. En México, sin embargo, es para muchos un concepto etéreo, incomprensible, inasible y, sin exagerar, inexistente.

De cualquier manera, la "Red" ha venido a transformar a la sociedad moderna, Javier Echeverría llama a esta nueva sociedad *Telépolis*, mientras que diversos autores emplean distintas expresiones al referirse a la nueva sociedad: "Mc Luhan (1964) utilizó la expresión aldea global; Bell y Tourain, sociedad postindustrial; Jones y Baudrillard, sociedad de consumo; Debord, sociedad del espectáculo; Brzezink, era tecnotrónica; Nora Minc, sociedad informatizada; Martin, sociedad interconectada; Gubern, Estado telemático y Mercier, Plassard y Scardigli; sociedad digital".⁶⁷

Internet se encuentra en los hogares, el trabajo, la escuela, invade los espacios que antes eran destinados para el descanso o la vida privada. En muchos casos, el trabajo ya no se requiere hacer en un lugar físico como una oficina, y la comunicación personal, entretenimiento y hasta romance pueden hacerse en horas de trabajo. La comunicación se transforma y el periodismo con ella.

Cambiar todo a formatos digitales representaba un fuerte desembolso para los periódicos convencionales, mientras que grandes corporaciones sacaron provecho de la nueva situación, sobre todo IBM. Para otros, el

⁶⁷ Citado en el libro de Armañanzas, Emy, Díaz Noci, Javier et al, *El periodismo electrónico*, Ariel, Barcelona, 1996, p. 24

Internet significó desprenderse de su dependencia de la publicidad, al ver reducidos los costos de producción, por ello comenzaron a proliferar las publicaciones independientes a quienes favorecía también la posible interacción y/o participación directa de los usuarios.

Lo mismo sucedió con otros proyectos de comunicación horizontal como las radios libres, que transmiten a través de la red, esquivando las molestias y abusos de la SCT (Secretaría de Comunicaciones y Transportes). El único problema hasta ahora es la elitización de este nuevo medio pues se tiene que tener computadora, conexión a la red o dinero para un café Internet, es un medio un tanto vedado para los analfabetas y los que nunca se han acercado a una computadora.

Por su parte, el nuevo periódico electrónico se presenta como un producto interactivo y multimedia, es decir, que integra medios diferentes (texto, imagen y/o sonido) y permite al receptor un margen de acción. En esta modalidad de periodismo el usuario decide qué desea leer, escuchar o ver. La información puede ser internacional e instantánea. Pero no son solamente noticias las que se suben a la red, también libros, manuales, música, imágenes de todo tipo, comercio, etcétera. La información se sociabiliza como si obedeciera a su carácter original: el de ser un bien común.

En este sentido Emy Armañanzas presenta una interesante reflexión: "Las innovaciones tecnológicas en los sistemas comunicativos están íntimamente ligadas a las transformaciones de la organización social; unas y otras se adaptan mutuamente, venga de donde venga el origen de algunos de estos cambios. El poder económico y político así como el cultural dependen de su acceso a las fuentes de información y, en consecuencia, de su capacidad de influencia en las tomas de decisión de los diversos grupos sociales. Con las nuevas tecnologías estamos cambiando las formas de uso de la información. Nos encontramos ahora ante un mercado global de la comunicación, un foro donde coinciden todos los modos de intercambio de bienes y servicios y de ideas".⁶⁸

¿Qué implicaciones tiene, por otra parte, este nuevo medio para el periodista? La mayoría tuvieron que adaptarse a las nuevas tecnologías, pero otros tantos ahora realizan tareas que antes no les correspondían: corrección y producción de textos, diagramación, acceso a bancos de datos para textos y fotos, entre otros cometidos. Algunos autores hablan

⁶⁸ *Ibíd.* p. 27

por ello, de los nuevos “periodistas electrónicos”: “la figura de un nuevo profesional aún está por crearse; los periodistas tendrán que aprender a trabajar para un sistema multimedia porque va a recibir y emitir información de diferente modo”.⁶⁹

De hecho, la presente se hizo bajo el formato multimedia con la intención de explotar, con los medios que se cuenta, las posibilidades que ofrecen estos medios coordinados. Desde mi perspectiva si ahora es más fácil acceder y reproducir información es nuestro deber como comunicadores profundizar en el análisis, ahondar en el contexto e interpretación. Si no sucede así en los medios masivos, al menos se debe buscar esta posibilidad en los independientes.

El hipertexto y la interactividad

En el mismo orden de ideas, el hipertexto se basa en un acceso a otros textos, imágenes (fijas o en movimiento) o sonidos. La posibilidad de una lectura no necesariamente lineal puede romper, incluso, con un concepto profundamente arraigado en la cultura occidental desde hace algunos siglos: el de la secuencialidad, y se acerca más a las formas de pensamiento del ser humano, es decir, a partir de la interrelación de conceptos, porque las estructuras de las ideas no son lineales, están interrelacionadas en múltiples direcciones.

De cualquier manera, desde hace tiempo se publican textos que no siguen esa línea de pensamientos ligados uno tras de otro, tal es el caso de los que poseen notas al pie de página que nos lleva del relato principal a otro (el de cada una de esas notas) encadenados en determinado punto, para aclarar, contextualizar, ampliar conceptos, referencias o traducir información.

Algunos autores aplauden la novedosa posibilidad de realizar la lectura como la va planteando el lector y atribuyen el carácter lineal de las lecturas arcanas a una pasividad masificada. Es decir, el texto lineal obedece a la manera como se ha llevado a cabo la comunicación masiva donde hay “un único emisor, y por tanto un único producto, para un único lector, aunque un lector masivo, eso sí. Sin tener en cuenta que en

⁶⁹ *Ibíd.* p. 46

esa masa se recortan las individualidades, y que cada persona, si bien tiene gustos e intereses comunes con el resto del “lector ideal” de los periódicos de masas, sobre todo posee sus propias opiniones, sus propias motivaciones, sus propios intereses”.⁷⁰

Esto no significa que el lector tenga que seguir por siempre el camino marcado por el productor, por lo menos no en una producción multimedia, donde el hipertexto representa un sendero más que la única vía.

De ello deriva también el concepto de interactividad, definido por algunos como: “la capacidad que tiene el usuario de preguntar al sistema, y sentar así las bases para recuperar la información de la forma deseada. Se trata de que el emisor no envíe un mensaje unidireccional, sin capacidad de respuesta, que el receptor sólo tiene capacidad de aceptar o no. [...] El receptor tiene así plena potestad para tomar decisiones y configurar, dentro de unos límites amplios, su propio mensaje, así como para dialogar; de una forma u otra, con el emisor”.⁷¹

La apuesta hecha en la presente investigación va en ese sentido: presenta a la divulgación de una manera amable, accesible e interactiva. Constituye también un reto para acercar al lector a una fiesta popular de gran complejidad y relevancia para un grupo social.

Para ello fue necesario estructurar un cuerpo de texto congruente y documentado para lo cual, se realizó una metodología cuyo primer nivel es el análisis sociohistórico que plantearé a continuación.

⁷⁰ *Ibíd.* p. 63

⁷¹ *Ibíd.* p.70

III. Contexto sociohistórico: la historia escrita y la historia transmitida a través de la tradición oral

Como se planteó con anterioridad, para hacer la interpretación de cualquier representación simbólica es necesario ubicar el contexto social e histórico del cual pudo haber surgido, es decir, lo que históricamente determinó los símbolos que ahora percibimos en una cultura determinada. En el caso de la fiesta de Ocosúchitl se hace indispensable una revisión no sólo del municipio de Quechultenango, lugar donde acontece nuestro tema de interés, sino también de la región económica y política donde se encuentra el municipio de Quechultenango, el estado de Guerrero.

Breve historia de Guerrero: el suriano de profundas raíces

A continuación se pretende esbozar brevemente los principales periodos que marcaron a la población guerrerense con la época prehispánica y la colonia como arranque, fases determinantes en la historia del país pues en ella se encuentran gran parte de la explicación del simbolismo mexicano. Las etapas posteriores están divididas en Guerra de Independencia, Revolución Mexicana y Actualidad.

Es importante recordar que el presente trabajo no intenta ofrecer una historia exhaustiva del estado, sino mencionar *grosso modo* las principales características de cada una de las fases históricas antes mencionadas para ubicar mejor cómo se construyó históricamente este estado del sur.

He de mencionar, bajo riesgo de ser apabullada por los historiadores, que en el caso de la historia de Quechultenango se ha realizado una significativa labor en cuanto a recolección de datos históricos sobre la zona pues se desconoce un trabajo que se haya dedicado a elaborar la historia del municipio. Como se explicará con posterioridad, el estudio concerniente a la reconstrucción del pasado de la población presentó la necesidad de realizar investigación de documentos, archivos y sobre todo entrevistas dirigidas a la historia oral representadas en la tesis con la historia de vida de Don Cástulo Chavelas.⁷²

Además, en los libros de historia consultados se hace una constante anotación respecto a la falta de investigación en el estado y las fuentes principales que se ocuparon para reconstruir el pasado del estado antes del siglo XII o XIII. Los antecesores en la investigación arqueológica del estado coinciden en que aún hay mucho por descubrir, ni siquiera se ha podido definir a qué área cultural pertenece: si a Occidente⁷³ o Mesoamérica⁷⁴, pero, por lo recabado hasta el momento por arqueólogos como Robert H. Barlow, Roberto J. Weitlaner, Pedro Armillas, Robert H. Lister, Ignacio Bernal y, más recientemente, Paul Smidt y Jaime Litvak, se podría afirmar que es a ésta segunda o, por lo menos, que el sistema establecido en el estado suriano estaba subordinado al poder ubicado en el altiplano central conclusiones que coinciden con las de los etnógrafos⁷⁵ y

⁷² Ver: Don Cástulo Chavelas: Una historia de vida ligada al devenir de un pueblo, en este mismo capítulo.

⁷³ Este término lo utiliza Carlos Illades en *Breve historia de Guerrero*, editado por Fideicomiso Historia de las Américas, Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, p. 17 Aunque el término Occidente es motivo de controversia pues algunos historiadores consideran que el área cultural denominada de esta forma pertenece a Mesoamérica.

⁷⁴ Cuyas principales características son: la construcción de templos sobre basamentos piramidales escalonados; el uso de sistemas de manejo hidráulico; el empleo de dos sistemas calendáricos, uno civil de 365 días y otro ritual de 260; una complicada religión politeísta con formas especiales de sacrificio humano; la práctica del ritual juego de pelota; y un conjunto propio de utensilios para realizar actividades cotidianas, como comales, malacates para hilar, etc. La base de su economía era la agricultura con cuatro productos básicos: maíz, frijol, calabaza y chile.

⁷⁵ Etnografía, definida por Vélez como: "La ciencia que estudia los pueblos y las culturas de manera comparativa. Entre sus objetivos trata de explicar sus orígenes, su desarrollo, sus elementos raciales, el medio ambiente donde se desenvuelve como modificador de su comportamiento, su organización política, su estructura social, su forma de

la investigación lingüística que intenta reconstruir el origen o relación lingüística de las lenguas habladas en el estado.

Tampoco hay un acuerdo hasta la fecha sobre el número total de grupos étnicos que estaban asentados en el actual territorio guerrerense al momento de la conquista española, así como tampoco existe una delimitación exacta de las zonas en que lo hicieron, pero algunos suponen que el número oscila entre veintisiete y treinta y uno dependiendo de la fuente.

Los antecedentes remotos

Veinte mil años tardó el ser humano en poblar el continente americano, tuvieron que transcurrir otros 9500 para que se convirtiera de cazador en recolector y es hacia el año 3500 o 3000 a. C. que logró domesticar el maíz. Sin embargo, en Acapulco se han encontrado restos de cerámica de una antigüedad de 5000 años pertenecientes a la cerámica pox y se tienen datos de que “durante el periodo Preclásico, que corre aproximadamente entre el año 2500 a. C. y el 200 d. C., en la Costa Grande se elaboraron figurillas al pastillaje y en Mezcala se perfeccionó la escultura lítica”.⁷⁶

Entre los años 1700 a. C. y 200 d.C. las sociedades se volvieron más complejas. Fue en este periodo que la cultura Olmeca tuvo su apogeo e irradió su influencia por toda Mesoamérica. Guerrero formó parte de esta primera civilización que parece haber tenido vigencia en diversos puntos del estado durante 800 años; como lo demuestran las figurillas de barro tipo *Baby face*,⁷⁷ máscaras de piedra, barro y madera, así como pintura mural y arquitectura ritual. “Entre ellos podemos mencionar Teopantecuanitlán, Oxtotitlán, Juxtlahuaca, Xochipala, Chilpancingo, Zumpango del Río. Atopula, Amuco de la Reforma, Puerto Marqués, La Zanja, Petatlán y San Jerónimo”.⁷⁸

vivir, su vestimenta, su pensamiento, su religión, su filosofía y sus creencias, así como su economía, medios de transporte y comunicación, sus movimientos migratorios, la enseñanza y transmisión de sus conocimientos científicos y tecnológicos, los juegos y diversiones, entre muchos aspectos de cada cultura.” Ob. cit. p. 144

⁷⁶ Carlos Illades, Ob. Cit. p.17

⁷⁷ Nombre originalmente en inglés que se le asignó en la arqueología a un estilo de escultura olmeca, cuyas figuras antropomorfas parecían poseer caras de infantes.

⁷⁸ Elizabeth Jiménez García, Raúl Vélez Calvo, et al, *Historia General de Guerrero, Vol. I Época prehispánica*, Conaculta-INAH, JHG editores, Gobierno del estado de Guerrero, México, 1ª edición 1998, p 36.

En Guerrero, se hayan las únicas pinturas rupestres Olmecas de las que se tengan noticia: las de Oxtotitlán y Juxtlahuaca. Las primeras son variadas pinturas policromadas realizadas en las paredes de las cavernas de las grutas, con una antigüedad que parece remontarse a los años 1000/900 y 700/600 a.C.

Y al sur de Oxtotitlán, cerca de la población de Colotlipa en el municipio de Quechultenango, se encuentran las grutas de Juxtlahuaca,⁷⁹ donde también se preservaron importantes pinturas.

En el periodo siguiente, entre los años 200 y 900 d. C. florece una cultura de complicados rasgos puesto que algunos de los poblados se convirtieron en ciudades y sostenían sistemas de gobierno ya consolidados, además, surge la representación simbólica para registros históricos, cosmogónicos, astronómicos y filosóficos. La arquitectura se desarrolla a niveles sin precedentes, rigiéndose por estrictos cánones estilísticos y de traza humana. A este lapso se le denominó⁸⁰: Horizonte Teotihuacano. De acuerdo con los arqueólogos, este estilo tuvo poca influencia en el estado pero se pueden percibir rastros de ésta como el uso arquitectónico del talud y el tablero en Chilpancingo, Acapulco, Costa Grande, el Balsas medio y Placeres del Oro donde también se ha localizado cerámica teotihuacana, además se piensa que las estelas de Tepecuacuilco son la representación de Tláloc y Chalchiuhtlicue y que la cuenta calendárica utilizada en Tlapa era la misma utilizada por los teotihuacanos.

Todos los datos concernientes a estas épocas fueron logrados gracias a la cultura material que dejaron estos grupos, estudiados a través de la arqueología. Y para periodos posteriores los investigadores echaron mano de otros documentos redactados a la llegada de los españoles como códices, crónicas y relaciones del siglo XVI, pues para el territorio guerrerense no hay nada escrito antes de este siglo.

Es importante mencionar, para los que no somos historiadores, las características de cada uno de estos documentos coloniales y el grado de confiabilidad atribuible a cada uno de ellos. Para explicarlos brevemente se puede decir que los códices mesoamericanos posiblemente fueron producidos antes de la llegada de los españoles o con posterioridad a

⁷⁹ De ellas hablaré más ampliamente en la historia de Quechultenango.

⁸⁰ Actualmente ya no se utiliza esa denominación por Horizontes sino por periodos (clásico, postclásico, etcétera).

ella, pero la mayoría de ellos los pintaron escribas o tlacuilos con formación cultural prehispánica. Guerrero cuenta con un gran número de códices, mapas y lienzos (documentos pictográficos principalmente del siglo XVI) que fueron elaborados después de la conquista. Este hecho representó un factor de influencia en el realizador, quien pudo haber obedecido a motivos económicos, políticos o por temor a represalias.

Las crónicas, por otra parte, son escritos posteriores a la Conquista que algunos españoles, generalmente frailes, hacían escribir a los indígenas para conocer las “antigüedades” de esta gente. También fueron realizadas crónicas por soldados que participaron en la invasión. Otros documentos son los mapas que proporcionaban datos geográficos, cartográficos y toponímicos. Los más antiguos procedentes de Guerrero son los de: Tepecuacuilco, Coatlán, las Minas de Zumpango y Mochitlán.

Los lienzos, de gran importancia en el estado ya que en algunas comunidades se conservan como objetos sagrados, son documentos pictográficos elaborados en tela de algodón, se cuenta con varios de la región de la Montaña, los más antiguos de éstos son de Aztactépec y Citlaltépec, Hiepetlán, Petlacala, Totomixtlahuaca, Tlapa, Xalatzala, Choltalcoatlán y Noxtepec y tratan de temas diversos.

Los códices, más conocidos por la gente, son los escritos pictográficos más apegados a la antigua tradición prehispánica. Hechos en su mayoría sobre papel indígena (amate) o en cuero de animales como el venado, y los posteriores a la conquista, en papel europeo. En el estado se han encontrado: El Azoyú 1 anverso y reverso (considerado el más importante de Guerrero), el Azoyú 2 anverso y reverso, el Cualac, el Humboldt fragmento 1 y el Veinte Mazorcas.

Otros documentos de este tipo, también importantes para la historia de la entidad aunque no procedan de ésta, son: Cinco láminas del Códice Matrícula de Tributos, 32 láminas del código Mendoza o Mendocino, así como tres folios del Códice Tudela.

Una vez planteado el panorama que ha determinado la investigación histórica en Guerrero, continuaremos en la exploración de sus interesantes raíces. Según los historiadores, el periodo de la historia prehispánica comprendido del 1200 al 1521 d.C. es conocido como Postclásico Tardío, lapso donde se desarrolló y destacó la civilización mexicana cuya domina-

ción sobre otros territorios inició hacia 1461 durante el gobierno de Moctezuma Ilhuicamina, señor de Tenochtitlán y concluyó en 1522, después de la llegada de los españoles.

Este imperio se conformó gracias a la alianza estratégica que se celebró entre Izcóatl, rey tenochca sucesor de Chimalpopoca; Nezahualcóyotl, rey de Texcoco; y el señorío de Tlacopan hacia 1426, tras la muerte de Tezozómoc, señor de Azcapotzalco. La intención de la alianza militar era frenar los conflictos dinásticos y la pretensión de los tepanecas de intensificar su dominio sobre los demás pueblos del centro de México.

Tras la derrota de los tepanecas, cada uno de los señoríos siguió coexistiendo como independientes y soberanos, pero la alianza, que al principio solamente pretendía quitarse de encima el dominio de Azcapotzalco, alcanzó entonces un carácter ofensivo y expansionista.

Después de 1428, con México-Tenochtitlán como capital, el imperio mexica azteca comenzó por someter a otros señoríos del Valle de México en búsqueda de medios suntuarios (objetos de lujo) inexistentes en sus territorios, posteriormente, dominó Cuernavaca y Tula y realizó incursiones en el norte de Guerrero. “Al paso del tiempo, Costa Grande, parte de la costa Chica, Chilapa y Tlapa fueron conquistados; grupos nahuas migraron a la región y seis de sus pueblos se convirtieron en tributarios como se aprecia en los códices: Tlachco (hoy Taxco), Tepecuacuilco (que en la época prehispánica abarcaba la zona central de la entidad), Cihuatlán (en la Costa Grande), Tlalcozautitlán, Quiauteopan y Tlapa, situados en el oriente”.⁸¹

Los pueblos que escaparon a este dominio fueron los yopes y cuitlatecos, como un hecho curioso, los mexicas adoptaron en su panteón religioso a uno de los dioses de estos pueblos rebeldes a su imperio: “Xipe Totec”, el señor de los desollados y deidad de los orfebres.

El estado de Guerrero, por su riqueza de recursos, estaba asediado por otros imperios que compitieron con los mexicas; en la región Norte, Centro y Costa Grande con los purhépechas, mientras que en la porción sur, lidiaban con los yopis-tlapanecas.

De igual manera, el territorio que nos ocupa era estratégico para los mexicas: se encontraba a poca distancia del altiplano central; era rico en

⁸¹ Carlos Illades, *Breve historia de Guerrero*, editado por Fideicomiso Historia de las Américas, Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, México D.F., 2000, p. 20

recursos de tierras tropicales como los frutos que ofrecían las tierras del Río Balsas y las cosechas de maíz, algodón y cacao que ofrecía la costa del Océano Pacífico. De igual manera, las tierras áridas de la cuenca del Balsas y las altas y frías de los altos de la Sierra Madre del Sur, eran ricas en minerales, animales silvestres, sal, copal, hule y miel. Por otra parte, las constantes peleas entre los grupos étnicos que ocupaban el territorio hacían más fácil su conquista, al contrario de los señoríos mixtecos y tarascos bien consolidados.

La primera incursión al norte de Guerrero se hizo en 1430 durante el reinado de Iztcoatl (1428-1440), misma que desembocó en la conquista de Cuetzala, Apaxtla, Tenepantla, Yoallan (Iguala), Tepecuacuilco, Tetela, Zacualpan y Coatepec.

Más tarde, Moctezuma Ilhuicamina (1440 – 1469), gobernante de Tenochtitlán en 1440 incursionó sobre Tlachco (Taxco, el Viejo), Itztocan o Izúcar, Tlalcozauhtitlan, Chontalcoatlán, Quiyauhteopan, Yohualtepec, Chapolicxitla y reconquistó Tepecoahuilco. De acuerdo con el material arqueológico encontrado en la zona se ha determinado que el dominio establecido no era de tipo físico sino económico. Sus sucesores Axayácatl (1469-1481) y Tízoc (1481-1486) llegaron hasta Tlapa, al este y fortalecieron la guarnición de Ozuma, al oeste.

Por último Ahuízotl (1486-1502) logró someter la mayor parte de Guerrero, llegando hasta la Costa Grande y la Costa Chica. Solamente Yopitzinco quedó independiente.

Asegura Danièle Dehouve⁸² que “la conquista de la zona fue apoyada sistemáticamente por migraciones de habitantes de lengua náhuatl (llamados “mexicanos”), organizados aparte de las poblaciones autóctonas. Tal era el caso en las fortificaciones de Ozuma, erigidas por el imperio azteca contra los tarascos”. Lo que explica la influencia cultural y lingüística de los mexicanos a las zonas como la que nos preocupa en la presente tesis. Añade al respecto: “Por otra parte, al sur de Chilapa, otra guarnición mexicana había sido establecida contra los yopis en Quechultenango, sin que tengamos noticias de sus descendientes en el siglo XVI, por carecer de documentos. Se dice que también en Tepecuacuilco “los señores de México [tuvieron] [...] presidio de gente de guarnición, que cobraba

⁸² Dehouve, Danièle, Entre el Caimán y el jaguar, los pueblos indios de Guerrero, CIESAS, México D.F., 1994 p. 37

los tributos y recogían de toda la Cuixca”, es decir, de la región de habla cohuixca”.⁸³

De acuerdo con los historiadores, los aztecas construyeron fuertes para asegurar sus posiciones y evitar las incursiones armadas de los yopes en la frontera sur; entre estos fuertes se encuentra Quechultenanco (hoy municipio de Quechultenango y nuestro objeto de estudio) y Chilapa, también pudieron haber estado en uso las trincheras del cerro El Sis-tepec, en la región de la Montaña, sitio fortificado que se encuentra en las inmediaciones de Cualac, cuya ubicación y características permiten considerarlo como punto importante para incursiones bélicas.

Según expone Raúl Vélez Calvo⁸⁴ para 1448 y 1454, la gente mexicana entró nuevamente a la región de Chilapa y Tlapa, después bajó hasta Ayutla y de ahí subió a Quechultenango. A través de la Mixteca de la Costa, se realizó en 1457 una incursión a la Costa Chica de Guerrero, estas acciones sirvieron para separar a los yopes de la Montaña de los yopes de la Costa, integrándose dos regiones: La Montaña que se convertiría en la provincia tributaria de Tlahuipa (Tlapa) y la zona independiente yope denominada Yopitzinco, la cual, se mantuvo rebelde ante el dominio de la Triple Alianza junto con la provincia de Acapulco y Acoyasta, región de Tierra Caliente que pertenecía a los purhépechas. Excepto estos últimos y los cuitlatecas, el territorio guerrerense quedó dominado casi en su totalidad durante el reinado de Ahuízotl (1486-1502).

Virreinato

El territorio guerrerense pronto sufriría una nueva dominación, en esta ocasión, de los españoles que para 1573 se habían establecido como dominantes en casi todo el estado, aunque no sin resistencia: en el occidente los indios de Zacatula “dieron mucha guerra y mataron muchos soldados”⁸⁵ la excepción nuevamente fueron los territorios yopes que mantuvieron su rebelión durante cuatro años a partir de 1531. En ese año, la villa de San

⁸³ *Ibidem*

⁸⁴ *Ibid.* Elizabeth Jiménez García, Raúl Vélez Calvo, et al, *Historia General de Guerrero, Vol. I Época prehispánica*, p. 93

⁸⁵ Como cita Dehouve, *Ob. Cit.* p. 51

Luis, fundada en 1522, fue abandonada por los mineros españoles. Al respecto, Dehouve cita un documento de la época: “nunca habían querido obedecer ni servir a Moctezuma que es el mayor señor de los indios, qué cómo quería que obedecieran ahora a los cristianos”.⁸⁶

Los primeros poblados en fundarse fueron Zacatula, Atoyac, Tecpan, Coyuca de Catalán, Pungarabato y Tlapa, entre otros, como resultado de la congregación de pueblos indios del siglo XVI. En esta etapa el sur formaba parte de la Audiencia de México y entre las ciudades y pueblos de importancia de fines de la colonia se encontraban: Taxco, Acapulco, Chilapa (fundada por misioneros franciscanos en 1537) y Tepecoacuilco.

Al mismo tiempo, se establece en la región una institución de carácter medieval que obligaba a los indígenas a dar tributo en especie y a otorgar servicios personales, es decir, trabajos forzados para la construcción de iglesias, casas de peninsulares, entre otras. Este sistema denominado encomienda sustituyó al tributo prehispánico, pero aprovechó también el sistema tributario establecido en la época. A pesar del abuso que se ejercía sobre los naturales, la encomienda era considerada menos dura que el esclavismo.

Rastro de este sistema establecido por los españoles se encuentra en la montaña de Guerrero donde los mexicas habían establecido provincias tributarias, los europeos aprovecharon esta situación para continuar con la explotación de los recursos tributados, por ejemplo: en Tlapa se extraía oro en polvo, miel, cera, pescado y cacao y en Olinalá se proveían de cobre, miel, cacao y maíz. A mediados del siglo XVI, el tributo en especie entregado a los conquistadores se transforma en pagos de moneda y plata.

Mucho se ha tratado sobre la sangrienta colonización de América, durante los cuales se vio adelgazada la población indígena, sin embargo, existió otro importante factor para la disminución de la misma: las enfermedades importadas de Europa contra las que los naturales no tenía defensas ni medicamentos. Las mayores epidemias se dieron en 1545-1546 y 1576-1579 “Algunos datos que hay para la Costa Chica ilustran este fenómeno: En Azoyú entre 1519 y 1548, la población pasó de 10, 000 a 228 tributarios; en Ayutla de 10, 000 a 120; en Colutla de 20, 000 a 80; en

⁸⁶ *Ibidem*.

Ometepec de 20, 000 a 340 y en Igualapa, de 10, 000 a 450".⁸⁷ Para mediados del siglo XVII, quedaba aproximadamente un millón y medio de indígenas en México Central, a los que se sumaban alrededor de 300 000 afros, españoles y mestizos.

Con la reducción de población indígena y mestiza, el sistema económico se transformó, del sistema indígena de intercambio, al sistema de mercado donde las principales actividades económicas pasaron a manos de criollos y peninsulares. La corona reorganizó la asignación de las fuerzas de trabajo y la encomienda se sustituyó por el llamado repartimiento forzoso de trabajadores (cada poblado otorgaba cierta fuerza de trabajo a la semana). En 1632 el Virrey Cerralbo legalizó el peonaje acasillado y la ganadería en el campo (mozos de labranza). En este tiempo, iniciaron su expansión los ranchos y las haciendas en diferentes regiones del país.

Carlos Illades explica el principio de la mezcla racial en el estado de Guerrero con el desarrollo de la economía novohispana, nos dice que debido a la demanda de mano de obra en las zonas más dinámicas, se provocaron movimientos poblacionales, lo que con el paso del tiempo hizo aumentar las mezclas raciales. "Cuando comenzó a crecer la población, durante el siglo XVII, en el territorio suriano no sólo se contaban los indígenas; además había pobladores negros, que fueron habilitados sobre todo para el trabajo en las haciendas mineras y agrícolas; los blancos, propietarios de éstas y de las minas, y también, llegados de Filipinas, lo mal llamados "chinos", que se establecieron primero en Acapulco".⁸⁸

Pronto fueron dos los principales lugares que participaron de forma importante en la economía nacional: Acapulco con su zona comercial y Taxco con sus minas de plata el cual, por su número de habitantes, españoles mereció el nombre de "Real". Mientras otras zonas como Iguala funcionaban como corredor comercial entre los pueblos del Balsas, la costa y la Ciudad de México, otras poblaciones se mantuvieron al margen de estos intercambios comerciales o establecieron relaciones con otros estados de la República lo que desembocó en un desarrollo desigual de las diferentes zonas de la entidad.

⁸⁷ Carlos Illades, *Breve historia de Guerrero*, editado por Fideicomiso Historia de las Américas, Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 1ª edición, México D.F., 2000, p. 22

⁸⁸ Carlos Illades, *Ibíd*, p. 23-24.

La guerra de Independencia

Durante el siglo XVIII las haciendas mineras, agrícolas, ganaderas y mineras, en especial las localizadas en los alrededores de Taxco, alcanzaron un desarrollo importante. “Las haciendas se extendieron a expensas de los tierras indígenas y ésta fue una de las razones de las revueltas que ocurrirían en Guerrero durante el siglo XIX”.⁸⁹

La imposición de alcaldes y tributos a pueblos antes exentos, y el manejo de las riquezas de las cofradías (lo cual desencadenó serios enfrentamientos entre autoridades eclesiásticas y pobladores como el acaecido en el poblado de Ajuchitán, en la Tierra Caliente, entre 1789 y 1793) dieron pie a numerosos conflictos que más tarde, en la guerra de independencia, estallarían en una participación activa de los guerrerenses.

El 19 de marzo de 1812 se promulgó en Cádiz la Constitución Política de la Monarquía Española, documento de corte liberal que también tuvo vigencia en la Nueva España. Establecía, en primer término, que la nación española la conformaban la “reunión de los españoles de ambos hemisferios” es decir, “todos los hombres libres nacidos y avecindados en los dominios de las Españas, y los hijos de éstos”. Aquélla era depositaria de la soberanía y, por tanto, la única dotada de competencia para definir las leyes fundamentales. La forma de gobierno nacional que avalaba era la monarquía moderada hereditaria y, para el gobierno interior de los pueblos, la de tipo municipal, que permitía la creación de ayuntamientos electivos. Defendía la libertad civil y la propiedad. Únicamente toleraba la religión católica.⁹⁰

Con esta nueva constitución, el derecho de ciudadanía se ampliaba a los “hombres libres” de ambos continentes, incluidos los indígenas, lo que terminó con la división entre la República Española y República de Indios. Más tarde, esta circunstancia favorecería nuevas formas de organización conocidas como logias donde se reunían miembros de distinto nivel social.

De igual manera, la constitución de ayuntamientos electivos dio espacios para que los pueblos indígenas defendieran su autonomía y dere-

⁸⁹ Carlos Illades, *Ibíd.* p. 30

⁹⁰ Citado por Carlos Illades p. 31

chos antiguos. Pero la apertura liberal no duró mucho y cuando Fernando VII recuperó el trono se cancelaron las concesiones.

En cuanto al territorio suriano, el reformismo borbónico y la presión fiscal ejercida por la Corona dejó campo abierto a la llegada del insurgente Morelos quien encontraría la población dispuesta para tomar las armas. Morelos llevaba la consigna designada por Hidalgo de formar un bastión insurgente en el sur, este liderazgo insurgente estaría integrado también por arrieros y muleteros de diferentes razas y por curas provenientes del bajo clero.

En el estado de Guerrero se desataron varias de las campañas militares de Morelos, En el Aguacatillo, cerca de Acapulco, promulgó el 17 de noviembre de 1810 un bando que prohibía la esclavitud, abolía las castas y suprimía las cajas de comunidad indígena y algunos impuestos. Para 1811 tomaba Chilpancingo donde criollos y mestizos le brindaron su ayuda, además de dominar casi toda la Costa Grande a excepción de Acapulco que fue tomado por sus fuerzas hasta agosto de 1812, la importancia del puerto era su potencial como punto para dominar el sur así como el control de una ruta comercial, además de disfrutar de las municiones y armas custodiadas en la fortaleza del puerto.

En la costa, numerosos peones de las haciendas, se sumaron inmediatamente al levantamiento con la aspiración de conseguir su ciudadanía y terminar con el tributo al que estaban sujetos. Agueridos y hábiles con el machete, constituyeron una pieza clave en el dominio de la costa, además de que algunos de los hacendados se adhirieron al levantamiento en espera de mejores condiciones.

El territorio Guerrerense estaba claramente dividido: mientras que en algunas localidades de Tierra caliente y Costa Chica profesaban su apoyo a la corona en la Costa Grande la población se volcó en apoyo a los insurgentes, como se constató con la llegada de Morelos, en otros lugares como Chilapa la postura fue más bien Realista.

En 1813 Morelos salió de Acapulco rumbo a Chilpancingo para instalar el primer congreso constituyente. El 13 de septiembre se hizo la preapertura y, el día siguiente, se inauguró solemnemente leyéndose su célebre ideario conocido como los *Sentimientos de la Nación*. Después de una tormentosa sesión, el día 15 se le nombró generalísimo, encargado del poder Ejecutivo.

Actualmente se puede leer una placa en la plaza de Chilpancingo donde se rememora la lectura del documento de Morelos el cual afirmaba que “La América es independiente de España y de cualquier otro estado”. Además de establecer que la soberanía emana del pueblo, de la división tripartita de poderes —Legislativo, Ejecutivo y Judicial—, de la superioridad de la ley sobre los individuos y corporaciones del respeto a la propiedad, de la inviolabilidad el domicilio y de la prohibición de la tortura. Consagra la igualdad jurídica de todos los americanos, incluidas las castas y suprimida la esclavitud, y demanda leyes generales que “comprendan a todos”. Con lo que recompensa, entre otros, a los mulatos de la Costa Grande e indígenas que participaron en el levantamiento.

Con la muerte de Morelos en 1815 se desarticuló en parte el movimiento insurgente, pero Vicente Guerrero, que había sido capitán de Morelos, dirigieron el frente guerrillero desde la región de Tlapa, en la Montaña, al poco tiempo se convirtió en el hombre fuerte de la Insurgencia por lo que se le nombró general en jefe de las tropas del sur.

Las contadas victorias de Vicente Guerrero no evitaron el pacto de Iguala que emitiera Iturbide el 24 de febrero de 1821. Y, pese a ser derrotado en las elecciones por Gómez Pedraza, ocupó la presidencia en 1829 gracias al levantamiento de los liberales (motín de la Acordada).

El gobierno de Guerrero intentó aplicar una política económica más benigna para amplios sectores de la población. Después de casi una década de libre cambio que afectó a las manufacturas nacionales, su gobierno expidió una ley favorable a ciertos grupos de artesanos: los tejidos de algodón de consumo generalizado y algunos productos elaborados con metal ya no podían ser importados. La invasión española dirigida por Isidro Barradas y el levantamiento en su contra, iniciado en Jalapa por el vicepresidente Anastasio Bustamante, orillaron a Guerrero a posponer la aplicación de la ley, dada su necesidad de hacerse de recursos mediante la vía fiscal.

Debido a las conspiraciones políticas en contra de Guerrero el Congreso le declaró imposibilitado para gobernar y puso la presidencia en manos de Bustamante al finalizar 1829, Guerrero retornó al territorio del sur para recobrar fuerzas, pero fue traicionado por el italiano Francisco Picaluga, traficante de armas, y fusilado en 1831 en Cuilapam, Oaxaca, lo que desencadenaría nuevos levantamientos en contra de Bustamante.

El territorio suriano, abundante en población indígena, ha sido escenario de enfrentamientos entre los habitantes originales, propensos a organizaciones de autonomía comunitaria, y los hacendados que comenzaron a extender su dominio a costa de territorios comunitarios lo que más tarde desembocaría en la rebelión armada.

Por ejemplo, en 1716, como apunta la historiadora Leticia Reina, los indígenas tlapanecos comenzaron su lucha contra el despojo de sus tierras por parte de las familias Moctezuma. Conflictos como éste se extendieron en el estado y continuaron hasta la Revolución Mexicana.

En el ámbito nacional trascendió la declaración de guerra por parte de los Estados Unidos a nuestro país el 21 de marzo de 1846 y el plan de Acapulco lanzado por Álvarez de 1º de abril. De signo federalista, el acuerdo exigía una convocatoria a elecciones generales. Antes de finalizar ese año, gracias a la suma de las guarniciones de Mazatlán y Guadalajara, se adoptó el sistema federal y se declaró la vigencia parcial de la constitución de 1824.

El 21 de mayo de 1847 se dictó el *Acta constitutiva y de reformas de los Estados Unidos Mexicanos*. Entre otras iniciativas, el documento subrayó la conveniencia de crear una nueva entidad política en el sur del país. Así, Guerrero se formaría con la municipalidad de Coyuca y los distritos de Acapulco, Chilapa, Tlapa y Taxco pero la guerra contra el país vecino del norte puso trabas a la creación del estado además de la renuencia de Michoacán de ceder parte de su territorio.

A pesar de encontrarse cerca del centro del país, la difícil geografía del estado de Guerrero formó una barrera natural que convirtió a la entidad en sólo un camino hacia el Océano Pacífico; por ello el estado se desarrolló en una relativa autonomía política y cultural que más tarde devendría en la necesidad de marcar su autonomía como entidad federativa. Durante el Virreinato, parte del territorio suriano perteneció al extremo sur de las provincias de México, Michoacán y Puebla de los Ángeles. Por ello, al fundarse el estado en 1849 con territorios del Estado de México, Michoacán y Puebla, se tuvo que sortear la reticencia las entidades que sufrieron la mutilación territorial y demostrar la viabilidad económica del nuevo estado, cosa complicada, dada su escasa población, la pobreza en que vivían la mayoría, la ausencia de infraestructura y la falta de cuadros gubernamentales que se hiciera cargo de la administración pública.

La fundación del estado se debió en gran medida a dos personajes que pelearon junto a Morelos en la Guerra de Independencia, después contra el primer Imperio, enfrentaron la invasión norteamericana, dirigieron los ejércitos surianos y ambos ocuparon la presidencia de la República: Nicolás Bravo y Juan N. Álvarez. Ambos poseían haciendas, la de Chichihualco y la hacienda de La Providencia, respectivamente, por lo que la independencia del estado les favorecería y no les fue difícil conseguir el apoyo de los habitantes.

De cualquier manera el 15 de mayo de 1849, el Congreso General, estando José Joaquín de Herrera en la presidencia de la República, decretó la formación del estado de Guerrero, para lo cual asumió las atribuciones que sobre la materia le otorgaba la Constitución de 1824. Iguala de Iturbide fue designada capital provisional del estado, en tanto que Juan Álvarez, comandante general de la región fue nombrado gobernador provisional.

El papel de Álvarez Bravo en la historia de Guerrero continuará años después cuando lanza, en febrero de 1854, un manifiesto a las tropas bajo su cargo donde los exalta a luchar contra Santa Anna. Más tarde se formalizaría esta oposición mediante el Plan de Ayutla expuesto por Florencio Villarreal el 1º de Marzo, en él se pedía la destitución del dictador y su gabinete por una nación “bajo la forma de República representativa popular” y se invitaba a Bravo y Álvarez a acaudillar la rebelión, éstos aceptaron.

Santa Anna en persona se desplazó al sur para combatir la rebelión. Intentó tomar Acapulco por asalto, pero el movimiento insurrecto había cobrado fuerzas, mismas que se acrecentarían a partir de ese momento y durante año y medio. El 13 de julio, el general Rómulo de la Vega, jefe de la guarnición de la ciudad de México, se adhirió al plan. Al poco tiempo, gran parte del país haría lo propio terminando por fin con el reeleccionismo de Santa Anna que duró casi un cuarto de siglo (1833-1855).

Tras su derrota en su búsqueda de permanecer en el poder, Santa Anna partió hacia Nueva Granada, Colombia el 9 de agosto de 1855, donde murió más tarde. En su lugar, se nombró como presidente provisional a Martín Carrera quien renunció por apegarse al Plan de Ayutla que establecía la elección del presidente interino a través de una junta integrada por los representantes de los estados. Días después Álvarez tomó el cargo y Tomás Moreno quedó a cargo del estado de Guerrero.

Luego, durante la guerra de Reforma (motivada por el rechazo a la constitución liberal de 1857) y la Intervención Francesa, la población guerrerense volvería a participar de forma activa. En la primera, bajo el mando de Álvarez quien estaba a cargo de las fuerzas leales al presidente Juárez. En poco tiempo quedaron derrotados los conservadores en la zona austral. De igual manera, los sitios de Teloloapan, Taxco y Chilapa destacaron durante la guerra contra la ocupación de los franceses. De hecho en 1863 Porfirio Díaz recuperó Taxco donde resistían en la defensa numerosos contingentes de civiles que combatían atrincherados desde sus casas y la iglesia de Santa Prisca.

Durante el porfiriato, toda la política se centralizó y las órdenes de Díaz se siguieron al pie de la letra en el estado de Guerrero con el general Francisco O. Arce quien tomó el mando después de Diego Álvarez, después de que éste se reeligiera cuatro veces. Arce intentaría lo mismo despertando con ello el descontento popular abanderado por Canuto A. Neri con Diego Álvarez como aliado. Debido a las presiones políticas Arce colocó a un interino con el plan de modificar la constitución y reelegirse posteriormente, pero no logró frenar con ello el descontento por lo que, después de derrotar al Neri quien ya había tomado las armas, impuso a un fuereño como interino: Antonio Mercenario quien se caracterizó por su despotismo y corrupción y se reeligió también pese a la oposición de los habitantes.

Para 1893 la inconformidad desataría otro levantamiento y, a pesar del apoyo de Díaz, Mercenario tuvo que dejar el cargo. Sin embargo, llegaría otro gobernante impuesto: el hacendado Agustín Mora. La lucha contra su imposición germinó en Mochitlán, a escasos kilómetros de Quechultenago, donde se lanzó una proclama revolucionaria que reivindicaba el derecho popular de votar libremente en las elecciones.

Díaz envió a Victoriano Huerta para controlar la insurrección. Como sería habitual en él, Huerta fue terrible con los alzados y los líderes: fusiló a muchos, deportó a otros y persiguió a los demás. De acuerdo con Illades la situación en el estado para esa época se resumiría en lo siguiente:

No obstante las presiones populares y los conflictos con las élites políticas locales, los gobernantes porfirianos lograron imponer su ley en la entidad. Caciques y caudillos surianos fueron neutralizados, dominados o vencidos, como de hecho aconteció en todo el país. Sólo era posible desafiar al régimen a escala nacional por medio de un movimiento que articulara fuerzas políticas y sociales de distinto signo, ya que las revueltas

regionales y locales estaban condenadas al fracaso, debido en buena medida a la eficacia con que Díaz había cooptado a la clase política, maniatando a los poderes federales, acabado con sus rivales, controlado el ejército y reducido a una mínima expresión a los líderes regionales...

[De igual manera] la desamortización de la propiedad corporativa y las leyes sobre deslinde de terrenos baldíos permitieron el crecimiento de las haciendas y el desarrollo de los ranchos a expensas de las comunidades campesinas, de la iglesia y de los terrenos nacionales, los cuales fueron privatizados progresivamente. Así, hacia finales del porfiriato, la propiedad agraria en Guerrero estaba repartida, aunque no equitativamente, entre las comunidades indígenas, las haciendas y los ranchos".⁹¹

Al respecto, en un cuadro comparativo de Jaime Salazar Adame (1987) citado por el historiador Carlos Illades, se puede apreciar que en el año 1871 existían 343 pueblos 51 haciendas y 328 cuadrillas, para 1901, en el porfiriato, la cantidad de haciendas se había duplicado y la de ranchos se había elevado casi al triple: 313 pueblos, 100 haciendas y 901 ranchos o cuadrillas.

Las haciendas se establecieron sobre todo en la costa, en gran medida debido a la copra, en el norte de la entidad se desarrolló la pequeña propiedad agraria, aunque no por ello desapareció la de tipo comunal, ni las haciendas dejaron de tener importancia. De acuerdo con el análisis de Illades, las haciendas fueron beneficiarias de la desamortización de la propiedad corporativa, aunque ésta se dio de forma tardía en la región. Casi no se conoció el peonaje, aunque se contrataban braceros y predominaba el arriendo de la tierra a cambio de una renta fija en maíz, pues el pago en dinero era excepcional.

Debido a la expansión de las haciendas, la imposición de impuestos y a las nuevas prefecturas políticas se suscitaron nuevamente levantamientos populares a favor del reparto agrario y por el alto a impuestos el movimiento más representativo en este aspecto fue el de Juan Galeana, ocurrido ente 1890 y 1891 en la Costa Chica.

La Revolución Mexicana

Porfirio Díaz estableció un régimen que pretendía lograr el despegue económico de México basándose en la co-inversión extranjera y nacional impulsada por una legislación permisiva. Sueño que terminó con la revo-

⁹¹ Carlos Illades Ob. Cit. p. 67

lución impulsada y dirigida en gran medida por grupos de la clase media al mando de masas populares. Para la época, esta clase era la que poseía acceso a la información de lo que ocurría a nivel nacional e internacional y estaba interesada en participar en los procesos políticos y elaborar alternativas al régimen tales como: el Partido Liberal Mexicano, encabezado por los hermanos Flores Magón; el movimiento reyista, y el Partido Antirreeleccionista dirigido por Madero. Mientras que en el territorio rural, la insatisfacción de las demandas agrarias abrían paso al estallido.

En Guerrero esta clase media de inclinación liberal estaba representada por la familia Figueroa, rancheros asentados en Huitzucu, en el norte de Guerrero, la cual estableció un poderoso cacicazgo que relevó al de Álvarez. Ellos encabezaron el primer grupo guerrerense que se levantó en armas durante la revolución junto con “Ambrosio y Rómulo Figueroa, Martín Vicario y Fidel Fuentes, al frente de un grupo compuesto fundamentalmente por rancheros, quienes proclamaron el 12 de febrero de 1911, en Huitzucu, su adhesión a la causa maderista y el respeto al “levantamiento de nuestros valientes y aguerridos compatriotas en el norte de la república”. Demandaban una República de “ciudadanos dignos” y desconocía “al actual gobierno porque no lo hemos favorecido con nuestro voto”.⁹²

En esta declaración llamada “Manifiesto del pueblo suriano” denunciaban también la autocracia de Díaz, la supresión de la división de poderes y el acaparamiento de los cargos públicos por los denominados “científicos”. El 25 de febrero de 1911 Ambrosio Figueroa lanzó en Atenango una proclama que reforzaba los argumentos esenciales del manifiesto.

Figueroa fue nombrado general en jefe del autodenominado Ejército Libertador del Sur, García Aragón, maderista, lo reconoció en el puesto y más tarde, en Jalalpan, Puebla, Zapata lo reconoció como jefe militar al igual que Figueroa a él pero en su localidad.

Antes de terminar el mes, las tropas del capitán Manuel Arroyo Limón derrotaron al Ejército Libertador del Sur puesto que los Figueroa no eran grandes estrategias militares.

Pero no fue éste el único levantamiento que se dio: a principios de 1911 Julián Blanco inició su lucha y logró esparcir el maderismo al centro del estado. Jesús Salgado, un propietario agrícola con intereses en la minería, se levantó en Teloloapan, Enrique Añorve se sublevó en Ometepec

⁹² *Ibíd.* p. 77

y Juan Andrew Almazán hizo lo propio en Tlapa. Silvestre G. Mariscal se reveló en Atoyac.

Teófilo Escudero, el último gobernador porfiriano que tuvo Guerrero, renunció después de la toma de Iguala, encabezada por Figueroa y por Martín Vicario, y de Chilpancingo, a cargo de Julián Blanco.

Las décadas más recientes: de la Guerra Sucia a Aguas Blancas

Guerrero, con una población de más de 3 millones de habitantes y más de medio millón de indígenas amuzgos, mixtecos, nahuas y tlapanecos, es actualmente una entidad donde el 45% de su población no ha conocido nunca una escuela y donde la mayor parte de la gente vive del "tlacolol", trabajo agrícola de supervivencia, y en ocasiones, de jornadas duras y prolongadas sin ningún tipo de pago. Donde, de no ser por las formas antiguas de sustento como el intercambio de dones y el tequio, reinaría la muerte por inanición, sobre todo donde habitan los indígenas "tlacololeros" los más pobres dentro de los pobres en la región de la montaña.

Hacia nuestros días, se dio el movimiento popular en las principales ciudades del estado que derrocó en 1961 al general Raúl Caballero Aburto y más tarde, los brotes guerrilleros de Genaro Vázquez y Lucio Cabañas, que todavía hasta nuestros días han tenido gran resonancia en las zonas más marginadas, como en región de la montaña y parte de la Costa.

Nacido de padres campesinos en Atoyac el 15 de diciembre de 1936, Cabañas conoció la pobreza desde pequeño. Dejó de ir a la escuela a los 10 años de edad para trabajar en el campo.

Luego trabajó en un hotel y distribuyó masa para tortillerías para financiar sus estudios y convertirse en maestro.

"Tuvo que usar el papel con el que envolvían las tortillas porque no tenía dinero para cuadernos", dijo su hermano David, de 54 años de edad y quien peleó al lado de Cabañas en la sierra.

Mientras daba clases en Atoyac, un grupo de maestros de la escuela primaria Juan Alvarez pidió ayuda a Cabañas, pues los padres, que eran campesinos, no podían pagar cuotas ni uniformes.

"Era sencillo, humilde pero con un extraordinario poder de convocatoria", "Podías pasar tres o cuatro horas escuchándolo y no aburrirte". Comentó la ex profesora Hilda Flores, con setenta años de vida.

Cuando los inconformes ocuparon la escuela, el gobierno local envió a la policía. Cinco padres de familia murieron en el enfrentamiento del 18 de mayo de 1967. Repentinamente Cabañas se convirtió en un prófugo.

"No fue una rebelión planeada", dijo la maestra Lupita Marín. "Fue obligado por las circunstancias (a tomar las armas), por la injusticia y pobreza bajo el sistema" del PRI, explicó.

El Partido Revolucionario Institucional (PRI) perdió la presidencia a manos de Vicente Fox en julio de 2000, después de 71 años en el poder, pero en Guerrero y en Atoyac se ha mantenido en el poder, que alcanzó en 1929.

Cabañas y su Partido de los Pobres lucharon durante siete años contra propietarios de tierras que explotaban a los campesinos.

Particularmente, Lucio Cabañas Barrientos y Genaro Vázquez Rojas fueron líderes de 2 grupos armados que durante la década de los 70 combatieron en la Sierra de Guerrero. Ambos estudiaron en la Escuela Rural de Ayotzinapa y actuaron en los mismos escenarios: el sindicato de maestros, el Movimiento Revolucionario del Magisterio, el Movimiento de Liberación Nacional, en la oposición política del Estado de Guerrero hacia los gobernadores Caballero Aburto y Abarca Calderón para separarse finalmente de la estructura gubernamental de la que provenían. Ambos tomarían, de manera separada, los caminos de la clandestinidad y lucha armada.

El 11 de noviembre de 1966, Genaro Vázquez es detenido por la policía de Guerrero, a las puertas de la Central Campesina Independiente, en la ciudad de México y conducido a Chilpancingo, capital de Guerrero. Tras una estancia en prisión, es liberado a balazos el 22 de abril de 1968 cuando era transportado por la policía a un consultorio de dentista. Su grupo realizó diversos combates y secuestros, con rescate. Genaro era un hombre con una mayor preparación política e ideológica que Lucio. Murió a los 35 años de edad en mal estado físico la madrugada del 2 de febrero de 1972, como consecuencia del acoso en un accidente automovilístico en la carretera México-Morelia.

Lucio Cabañas Barrientos nació en El Porvenir, municipio de Atoyac de Alvarez, el 12 de diciembre de 1938 en el seno de un hogar campesino; muere antes de llegar a los 36 años de edad.

Estudió la carrera de maestro en la Normal de Guerrero y comenzó a realizar batallas legales, siempre dentro de una activa vida estudiantil, apasionado a la política siempre. Participó en grupos estudiantiles; fue líder de la Normal, representó a sus estudiantes en diversas partes de la República. Después fue elegido Secretario General de la Federación de Estudiantes Campesinos Socialistas de México en 1962. Luego regresó a la Normal para terminar sus estudios. La primera plaza que recibió fue en un poblado llamado Mezcaltepec, municipio de Atoyac, a 100 kilómetros de la Sierra. Posteriormente fue cambiado a Atoyac, cabecera municipal, la escuela "Modesto Alarcón" donde se hizo líder magisterial para representar a los maestros de la zona. Era llamado frecuentemente como conciliador de problemas incluso de otras escuelas. Precisamente en 1965, el hecho de intervenir en la solución de un conflicto de la Escuela "Juan Álvarez" originó que el entonces gobernador del Estado, Dr. Raymundo Abarca Alarcón promoviera su cambio al Estado de Durango. En Durango también participó en movimientos, como el Movimiento del Cerro del Mercado, contra el gobernador Alejandro Páez Urquidi, razón por la que fue devuelto a su lugar de origen.

Lucio era tranquilo en el plano personal. No bebía, no fumaba. Asistía a fiestas con poca regularidad. Su expresión y comportamiento eran tranquilos y de carácter amigable. Sumamente frío y reflexivo.

Durante su época como alumno en la Normal de Maestros (1960), Lucio muestra su madera de líder, y mientras los estudiantes de la Universidad se declaraban en huelga para pedir el reconocimiento de la autonomía universitaria, él recorrió la mayoría de las escuelas del estado. En asamblea, los estudiantes de la Normal de Ayotzinapa acordaron apoyar dicha huelga. También recibieron la visita de Genaro Vázquez que en esos días organizaba la Asociación Cívica Guerrerense.

Durante su tiempo de maestro rural solía visitar poblaciones paupérrimas como Mexcaltepec y Agua Fría, donde la interacción con sus alumnos le ganó las simpatías de la mayoría de los organismos de izquierda, especialmente del Partido Comunista.

Cabañas exhortaba a sus alumnos a la instalación de un nuevo régimen, en el que no tuvieran cabida los ricos y en el que se expropiaran las fábricas para cederlas a los trabajadores. Proponía, además, reformas financieras, judiciales, educativas y sociales enfocadas al bienestar de los trabajadores, campesinos y mujeres, y el cambio de la política de dependencia de México hacia los Estados Unidos. Todo esto provocó que fuera expulsado del estado a una escuela de Durango, pero después regresó, cuando los alumnos pidieron la destitución de la directora del local donde impartía cátedra, además de su propia reinstalación.

Enemigo acérrimo del PRI, Lucio Cabañas crea el Partido de los Pobres (Pdlp) como forma de organización estudiantil y campesina. Los estudiantes se autodenominan "los enfermos" (ya que si Lenin decía que el extremismo es una enfermedad infantil del comunismo, nosotros, sí, somos los enfermos, pues no hay nadie más extremista que nosotros).

El 18 de mayo de 1967 se presentó una revuelta en Atoyac debido a un conflicto del personal docente de la Escuela "Juan Álvarez". Al haber logrado retirar días antes a una directora, el gobierno se negó a retirar también a los partidarios de la misma, lo cual ocasionaba división en la escuela. El citado día un grupo de padres de familia y personal de la Policía Judicial y la Motorizada impidió el paso a los profesores, un agente intentó quitarle a Lucio el micrófono que usaba para evitar que los profesores entraran. Al comandante del Cuerpo Motorizado se le escapa un tiro y comienza la confusión. En el tiroteo hay una ráfaga que intenta abatir a Lucio pero afortunadamente sale ileso y escapa hacia la Sierra.

Durante años, Cabañas operó en la costa guerrerense y sus Brigadas Campesinas Justicieras atacaron a batallones del Ejército y unidades de la policía, robaron bancos y secuestraron hacendados, ganaderos y comerciantes, pero siempre manifestándose contra el gobierno local.

El Pdlp nunca logró una vinculación orgánica con los obreros, pero sí realizó acciones espectaculares, como el secuestro del entonces gobernador electo, el priísta Rubén Figueroa Figueroa, del 30 de mayo al 8 de septiembre de 1974, fecha en que fue liberado, tras la entrega de 50 millones de pesos.

Al paso de los años, la figura de Cabañas hizo más impacto muerto, que vivo, porque las condiciones que dieron origen a su alzamiento poco cambiaron en Guerrero. El Pdlp sobrevivió hasta 1989 y después se fu-

sionó con otros grupos clandestinos, que en 1995 derivaron en el EPR y luego en el ERPI y las FARP.

Tras una sanguinaria persecución de los simpatizantes de ambos guerrilleros, y en la búsqueda de terminar el apoyo de las comunidades a la guerrilla, el presidente de la República, Luis Echeverría, emprendió la denominada Guerra Sucia, cuyo saldo, de acuerdo con cifras del comité Eureka, encabezado por Rosario Ibarra de Piedra, son 538 los desaparecidos, de los cuales 214 casos son de Guerrero, y de estos, 172 se realizaron en 1974.

En 1963 el presumible triunfo electoral de la Asociación Cívica Guerrerense (ACG) fue revertido por el ejército, cinco años más tarde la ACG, transformada en Asociación Cívica Nacional Revolucionaria encabezada por Genaro Vázquez, se alzaba en armas.

Después de la Guerra Sucia, que afectó particularmente a las comunidades del estado de Guerrero, y del surgimiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Ejército Popular Revolucionario (EPR) continuó una política de represión, podríamos llamarlo Guerra de Baja Intensidad, sobre todo en las comunidades indígenas de la zona de la Montaña. Donde, con el pretexto de controlar el narcotráfico, las regiones más pobres del estado han sido militarizadas. Al respecto, el Centro de Derechos Humanos de la Montaña "Tlachinollan" A.C. señaló los diversos frentes de agresión que sufren las comunidades:⁹³

El frente militar: cuyas armas son el acoso, cerco e intimidación a la población. Además los retenes, las detenciones, los cateos domiciliarios, interrogaciones y violaciones sexuales cometidas por miembros del ejército en regiones donde la organización comunitaria independiente es fuerte.

El frente político-policíaco: que busca excluir de los beneficios sociales y del presupuesto a las comunidades y organizaciones indígenas que no comparten la ideología política, que denuncian la corrupción y las violaciones a los derechos humanos. Además, constantemente son perseguidos y amenazados los líderes y representantes de las comunidades.

⁹³ Los datos que se citan a continuación, a menos que se indique lo contrario, fueron obtenidos del portal de *Internet* de Tlachinollan A.C. en su informe anual de actividades que se celebró el 12 de junio de 2005 en la ciudad de Tlapa de Comonfort, en el marco de la celebración de su décimo aniversario. <http://www.tlachinollan.org/10/informe.htm>

El frente de las políticas públicas: que opera a través de los mismos programas sectoriales., con ellos, se busca controlar a la población, someterla jurídicamente, diezmarla, condicionarla, dividirla, desgastarla y propiciar su claudicación como sujetos políticos independientes por medio del PROCEDE, Oportunidades, Mano con Mano, PROCAMPO, Fertilizante, APV, etcétera. Programas que en su implementación imponen reglas del juego político que son contrarias a las costumbres de las comunidades indígenas o que afectan la toma de decisiones de los padres de familia respecto a su cuerpo, como ha sucedido con las esterilizaciones forzadas que se han dado en el estado.⁹⁴

En resumen, son las autoridades las que constantemente agraden a los pobladores, de los 376 casos de violaciones a los derechos humanos que documentó Tlachinollan a lo largo de diez años la Policía Judicial se encuentra en primer lugar como autoridad responsable de violar derechos humanos, le siguen los agentes del Ministerio Público, el Ejército, la policía del estado, la policía municipal, presidentes municipales, síndicos procuradores, directores de los centro de readaptación social, médicos, legistas, defensores de oficio, personal médico y regidores.

La falta de justicia y los agravios acumulados han desencadenado niveles altísimos de violencia, en especial la violencia política se ha endurecido en los últimos años. Según datos de la sociedad civil, existe más de un millar de muertos y desaparecidos por motivos políticos. De igual manera, a nivel estatal se calculaba un promedio de cuatro muertes violentas al día. Lo que indica el real objetivo del acoso militar que, lejos de controlar el narcotráfico como argumentan las autoridades, buscan trastornar los poblados donde la guerrilla ha tenido algún tipo de presencia o ha realizado actos de propaganda.

Prueba de lo anterior, fue la masacre de Aguas Blancas el 17 de julio de 1995 donde fueron acribillados, por policías bajo órdenes de Figueroa, campesinos de la Organización Campesina de la Sierra Madre del Sur (OCSS), 40 de ellos fueron alcanzados por las balas y 17 murieron. Cinco años después, el número de campesinos asesinados de esta misma organización había ascendido a 42.

⁹⁴ Esta violación a los derechos humanos se ha dado en todo el estado. En el municipio de Quechultenango se aplicaron engañando a las mujeres a quienes se les dijo que se les iba a realizar el papanicolao y, sin consultarles, fueron ligadas.

En el año 2000, los agentes de la Policía Motorizada de Guerrero desalojaron, a punta de metralleta, algunas de las Comunas Populares en Ometepec, Cruz Grande, Argelia, Tuxtla, Ciudad Altamirano, Tlachapa, Tierra Colorada, Ahuacotzingo, Atoyac y otros municipios que se habían declarado como Comunas después de los comicios fraudulentos en 1989. El saldo fue de cinco muertos y decenas de heridos.

Ante este panorama las comunidades han buscado organizarse para defenderse ante las arbitrariedades diarias, de esta y otras luchas que se han emprendido en el estado hablaremos a continuación.

Movimientos sociales de resistencia: la trinchera ecológica, la indígena y la acción campesina

El grupo indígena, durante siglos vulnerado y marginado, consiguió construir espacios de organización por la defensa de los derechos de los pueblos originarios y contra las arbitrariedades del estado. Entre los grupos más representativos en este sentido podemos mencionar al Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígenas, Negra y Popular (CG500ARINP) y la Policía Comunitaria de en la región Costa-Montaña.

Esta última surge a partir de un movimiento social en la comunidad Me' phaa de El Rincón, municipio de Malinaltepec ante las constantes violaciones a mujeres y niñas, los casos de asaltos, hurto de ganado, homicidio, allanamiento de morada, entre otros. Basada en el sistema de usos y costumbres, la Policía Comunitaria comenzó a operar en un principio en los municipios de Malinaltepec, San Luis Acatlán y Azoyú ante el recrudecimiento de los delitos antes mencionados en el periodo 1990-1994. Y, debido al éxito organizativo de los pueblos, la policía comunitaria se extendió a Metlatónoc, Atlamajalcingo del Monte y Copanotoyac. En la actualidad, este proyecto de los pueblos Na savi y Me' phaa de la Costa-Montaña fue implementado en 52 comunidades. Como resultado, la Región de la Montaña se convirtió en una de las zonas más seguras del Estado.

Pese a los resultados irrefutables que han obtenido las comunidades indígenas con la organización de la Policía Comunitaria, que a su vez, rinde cuentas ante la Asamblea General de Pueblos, las autoridades se han empeñado en declararla ilegal. Hasta ahora, este embate se ha visto

frenado por el emparo de las comunidades en el convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), instrumento internacional que representa un alto nivel jurídico para defender los derechos colectivos de los pueblos indígenas.

Una lucha similar han emprendido las comunidades serranas en defensa de los bosques que, diezmados por la voraz tala de las empresas privadas, están en peligro de desaparecer. Son tres las generaciones que han mantenido este combate: “La primera combatió a las compañías que desde los cuarenta saqueaban la madera y el trabajo de las comunidades. La segunda se enfrentó a la paraestatal silvícola que hace un cuarto de siglo mangoneaba a los pueblos serranos impidiéndoles un aprovechamiento autogestivo de la madera. La tercera surgió en los noventa y lucha por detener la degradación ecológica preservando el bosque, la biodiversidad y el medio ambiente”.⁹⁵

Como se puede apreciar, ha sido constante la confrontación entre las comunidades de la sierra y los empresarios e incluso grandes corporaciones que se enriquecen con los bosques, a pesar de que el ochenta por ciento de la superficie silvícola de Guerrero pertenece a ejidos y comunidades. ¿Cómo han logrado apropiarse de la riqueza natural de estas tierras? Como siempre, mediante oscuras concesiones gubernamentales, como las efectuadas por Melchor Ortega, dueño de maderas Papaloa y dirigente del Frente Cívico Mexicano. Ortega, como un auténtico terrateniente al estilo Figueroa, utilizó la táctica de represión policiaca y militar en los ejidos forestales, además de sus pistoleros a sueldo. Sin embargo, la resistencia de los ejidatarios rinde fruto cuando se cancela el corte de madera. La presión era fuerte pues coincidió con la lucha armada revolucionaria en la Costa Grande, la guerrilla de Lucio Cabañas en 1965 y las acciones en los setenta del Partido de los Pobres.

Más tarde, Rubén Figueroa, gobernador de Guerrero en 1995, otorga a la empresa norteamericana *Boise Cascade* la concesión y derecho exclusivos para la compra y explotación de madera en los ejidos de la Costa Grande. En consecuencia, en sólo ocho años la sierra de Petatlán y Coyuca de Catalán ha perdido cerca de 90 mil hectáreas de bosque, lo que representa cuarenta por ciento del total.

⁹⁵ “La lucha por el bosque”, Armando Bartra, publicado en el suplemento Ojarasca 47, del diario la Jornada, en marzo de 2001.

Pero no son solamente árboles lo que se pierden, con ellos va el desgaste de suelos, el agotamiento de manantiales, el empobrecimiento de fauna, el azolve de los ríos, las inundaciones, los cambios de climas... en fin. Por ello los campesinos agrupados en la organización de Campesinos Ecológicos de la Sierra de Petatlán y Coyuca de Catalán (OCESP) afirman que su lucha "es por la vida de todos".

¿Cuál fue la respuesta del gobierno estatal ante las peticiones de la OCEPSP mediante escritos a la Semarnap, denuncias ante la Profepa y comunicaciones al congreso del estado? La ignominiosa desaparición de Maximino Marcial Jaimes, el asesinato de Aniceto Martínez, Elena Barajas y Salomé Ortiz, la tortura de Jesús Cervantes Luviano y la detención y tortura, en mayo de 1999, de Teodoro Cabrera y Rodolfo Montiel (Premio Goldman Ambiental). Ante tal panorama, ¿qué le espera a Guerrero, y a los defensores ecologistas, para los próximos años cuando se terminen de negociar sus riquezas minerales con Canadá y Japón?

El estallido social puede tomar diferentes caminos como en 1996 cuando el Ejército Popular Revolucionario (EPR) le declara la guerra al gobierno enarbolado la bandera de las eternas demandas de los guerrerenses: "El gobierno [...] se ha negado a satisfacer los reclamos de justicia, libertad y democracia del pueblo, y ha demostrado que jamás va a ceder [...] por lo que hemos decidido conquistarlos con la fuerza de [...] las armas".⁹⁶

Otra opción para los pueblos de Guerrero han sido los gobiernos autónomos como el de Suljaá (Xohistlahuaca en lengua ñomndaa, amuzga), donde 70 calandyo (principales), ancianos y ejidatarios propusieron a la asamblea general comunitaria el elegir a sus propias autoridades municipales de acuerdo con el derecho consuetudinario amuzgo.

En sus propias palabras: "*Hoy retomamos nuestro propio camino, recorriendo el camino nuestro sabemos hacia dónde vamos, el camino de abajo, el que hemos aprendido, el que nos enseñaron, el que por siglos recorrieron los abuelos de nuestros abuelos, el que nos e hace de mentiras sino que se constru-*

⁹⁶ Declaraciones del grupo guerrillero rescatados en: "Por los comicios del sur, la victoria por el largo camino", Armando Bartra, publicado en el suplemento *Massiosare* 374, del periódico *La Jornada* el Domingo 20 de febrero de 2005.

*ye a pasos verdaderos, entre todos y todas, unidos, como el día en que nacimos de esta tierra”.*⁹⁷

La triste transición

El voto es una engañifa

Genaro Vázquez

(1963)

Después de décadas de gobiernos caciquiles priístas y la tremenda represión contra opositores políticos (incluidos los asesinatos de miembros de organizaciones gremiales), las elecciones en el estado estaban marcadas por el abstencionismo. El panorama parecía cambiar cuando el 6 de febrero del 2005 el candidato perredista, Zeferino Torreblanca, es electo gobernador de la entidad por más de medio millón de guerrenses y un apabullante margen de casi 140 mil votos sobre el candidato del PRI. Sin embargo, la presencia de grupos ligados con el narcotráfico como los Zetas, ha propiciado una ola de violencia agravada por el virtual estado de sitio que se estableció en la región por órdenes del presidente Felipe Calderón.

Además de la participación de Torreblanca a favor de proyectos repudiados por la comunidad, como el de la construcción de la Presa la Parota, el cual, fue detenido gracias a la férrea resistencia de los guerrerenses.

Quechultenango: Muralla de plumas

La palabra Quechultenango ha sido traducida del náhuatl de diversas maneras, dentro de las que se encuentran en documentos tenemos la definición que ofrece el censo de 1947⁹⁸ la cual, supone que el vocablo proviene de *quechtli*: cuello, *tenamitl*: muralla y *co*: sufijo de lugar. De igual

⁹⁷ Citado en “Décima Etapa/ Guerrero” Comunicado del Subcomandante Marcos, sección de Política, 19 de febrero de 2003.

⁹⁸ *Información geográfica y administrativa de Quechultenango, 1947*, del Archivo Histórico del estado de Guerrero

manera, en la publicación *Así somos*⁹⁹ lo trasladan al español como “Muralla de plumas” de la traducción: *Quetzal*, plumas, *Techtli* muralla y *Co* locativo, y por último, hay quien acepta las traducciones de “Lugar de murallas preciosas” y “pájaro de pluma rica”.

Por un criterio meramente subjetivo, y mi apego a las metáforas, retomo la bella traducción de “muralla de plumas”, además de haber sido la traducción más aceptada durante varios años, hasta que el municipio adoptó la de “Lugar de murallas preciosas”.

El municipio de Quechultenango fue fundado con territorios pertenecientes al Estado de México en 1868. Anteriormente, perteneció a la provincia de Tecpan en 1811 durante el movimiento de Independencia, y a la capitanía general del sur en 1821, después de consumada la revuelta. Pero, como se podrá apreciar a continuación, sus antecedentes históricos llegan a la época prehispánica.

De hecho se podría hablar de dos etapas para este poblado, que va de la época prehispánica hasta principios de la Colonia. Aunque en la primera época el poblado se hallaba en lo que ahora se conoce como Cuadrilla Vieja, la cual “solamente cuenta con algunos restos de cimientos en el paraje de Tepantitlan, considerado como residencia original del pueblo de Quechultenango (Tepantitlán: tepantli: paredes; tlan: lugar)”.¹⁰⁰

Al respecto, pienso que el poblado actual pudo haberse desplazado de su lugar original debido a las haciendas azucareras, por lo cual, y para diferenciar estas etapas, utilizaré el nombre que aparece en los registros prehispánicos: *Quecholtentanco* para designar la época en que fungió como fuerte militar de la Triple Alianza.

De igual suerte, cuando utilice el nombre actual y castellanizado de *Quechultenango* quiero referirme desde la etapa colonial hasta nuestros días.

Como datos geográficos mencionaré que el municipio se encuentra al sureste de Chilpancingo, capital del estado, entre los paralelos 17° 28' de latitud norte y 99° 18' de longitud oeste respecto al meridiano de Greenwich.

Se sitúa en la vertiente interior de la Sierra Madre del Sur y colinda al sur con los municipios de Juan R. Escudero, Teconapa, Ayutla de los li-

⁹⁹ Órgano Quincenal de Información Cultural Centro de Investigación y Cultura de la Zona de la Montaña, 31 de Enero de 1993, Número 33, Chilapa, Gro.

¹⁰⁰ *Información geográfica y administrativa de Quechultenango, 1947*, Ob. Cit.

bres; al este con Acatepec y Atlixnac; al norte con Chilapa de Álvarez y Tixtla de Guerrero y al oeste con Mochitlán. Tiene una extensión territorial de 929.7 km. cuadrados, que representan el 1.5 y 9.4% respecto a la superficie total estatal y regional. A pesar de ocupar un pequeño valle su terreno es accidentado y fragoso debido a su cercanía a la Sierra Madre.¹⁰¹

Historia del poblado de Quechultenango

Hasta ahora, la historia local se reduce a breves o superficiales menciones en las historias generales del estado y municipios por lo que fue necesario revisar fuentes estatales, historias generales, documentos diversos y fuentes externas como publicaciones del propio municipio como la revista *Realidades...* o de instituciones como el Centro de Investigación y Cultura de la Zona de la Montaña, el periódico mural *Así somos* entre otras.

Lo que aquí se presenta es una humilde aportación en aras de construir una historia del municipio recopilando las diferentes fuentes a las que se puede acceder en el estado. Como se podrá apreciar, aún falta mucho por decir de esta interesante zona y, en plena conciencia de que no poseo los conocimientos y metodologías propias para una investigación historiográfica, he decidido dividir la presentación de los antecedentes del municipio en dos partes: una basada en la investigación puramente documental y otra que recoge los testimonios de los pobladores del lugar y la investigación de campo plasmada en el capítulo siguiente. Sirva entonces este esfuerzo para contextualizar al lector y presentar las diversas fuentes históricas que dan vida y sustento al documental y en las que se basa la interpretación de esta fiesta popular.

Antecedentes más remotos

Dentro de los antecedentes arqueológicos más antiguos de Quechultenango, diversas fuentes resaltan la presencia de pinturas rupestres localizadas en Juxtlahuaca, ubicadas al sur de Oxtotitlán, cerca de la pobla-

¹⁰¹ Galván Ramírez, Roberto, *Los municipios de Guerrero*, Col. Los Municipios de México, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1998, p. 276

ción de Colotlipa. Estas pinturas son atribuibles a la cultura Olmeca, en particular la denominada Pintura 1 que es descrita como una “figura humana en posición de pie que mide 1.50 metros de alto aproximadamente. De la cabeza sólo se pueden apreciar un penacho y una orejera redonda, mientras que la mano izquierda sujeta un objeto alargado, quizás una serpiente. En la parte frontal del cuerpo había restos de pintura roja, azul y blanca. Frente a los pies del personaje, aparece sentada o acullillada una figura de menor tamaño, cuyos difusos trazos apenas permiten ver los brazos extendidos sobre el piso, en postura muy similar a las esculturas descubiertas en el sitio El Azuzul, al sur de Veracruz, cerca del área donde se han recuperado la mayoría de las cabezas colosales”.¹⁰²

Aún está por estudiarse la presencia Olmeca en esta zona, en cambio, lo que sí se ha investigado el desarrollo de la cultura nahua en la misma. Los nahuas fueron uno de los últimos grupos étnicos, sino el último que incursionó en el territorio guerrerense.

Respecto al ritmo de ocupación que efectuó esta cultura, se piensa que en primer lugar una oleada nahua proveniente de Michoacán se internó en Guerrero por la Tierra Caliente y en paralelo, otra incursión probablemente proveniente del norte (hoy estado de Morelos), se posesionó de una región que comprendía territorios de los actuales municipios de Buenavista de Cuéllar, Iguala, Cocula, Tepecoacuilco, Huitzucó, Atenango del Río, Copalillo, Leonardo Bravo, Eduardo Neri, Chilpancingo, Tixtla, Mochitlán, Quechultenango, Chilapa, Zitlala y Ahuacotzingo, a ésta región se le denominó Cohuixco o Cohuixcatlapa”¹⁰³ cuyos habitantes hablaban la variante del náhuatl del Centro de Guerrero.

Posteriormente, se dan las diversas incursiones de Moctezuma Ilhuicamina (1440-1469) provenientes del centro del país pasando por Chilapa y hasta Quecholtenanco en 1445. En este año prosigue hasta Xochitépec y Tecuanapan. La presencia de material azteca en Teticpac, Guerrero y Tonatico, en el Estado de México, indica que el tipo de control que se realizaba no era de invasión o dominio físico total, sino más bien de carácter económico. La cerámica de Cualac, sitio cercano a Quiyauhteopan, pre-

¹⁰² Jiménez García, Elizabeth; Vélez Calvo, Raúl; et al, en *Historia General de Guerrero, Vol. I Época prehispánica*, Conaculta-INAH, JHG editores, Gobierno del estado de Guerrero, México, 1998, p 49

¹⁰³ *Ibíd.* p. 349

senta material de importación y de imitación azteca III y IV, y parece referirse a intrusiones frecuentes de los aztecas en el área; sin embargo, poco antes de su llegada, las relaciones se mantenían más bien con los estados de Puebla y Oaxaca.

En esta etapa precortesiana Quechultenanco servía entonces para asegurar posiciones y proteger la frontera sur de los yopes, quizá el poblado se fundó a la par de Chilapa.

Se puede suponer también que al mismo tiempo hayan estado en uso las trincheras del cerro El Sistepec, en la región de la Montaña, sitio fortificado que se encuentra en las inmediaciones de Cualac, cuya ubicación y características permiten considerarlo como punto importante para incursiones bélicas. Como mencionan los historiadores: “Entre 1448 y 1454, la gente mexica entró nuevamente a la región de Chilapa y Tlapa, después bajó hasta Ayutla y de ahí subió a Quechultenango. A través de la Mixteca de la Costa, se realizó en 1457 una incursión a la Costa Chica de Guerrero en dos líneas paralelas: una pasando por Quahuitlan, Huehuetlan, Cuauhtepec, Xochitonalá y Ayutla; y la otra por Ayocaxitla, Yoalapa, Acaxitla, Xochitonalá y Ayutla. Estas acciones sirvieron para separar a los yopes de la Montaña de los yopes de la Costa, integrándose dos regiones: La Montaña que se convertiría en la provincia tributaria de Tlahuapa (Tlapa) y la zona independiente yope, Yopitzinco”.¹⁰⁴

Otra versión es la que ofrece Pauic quien considera: “... el año 5 calli o 5 casa, correspondiente a 1445, Huehue Moctecuhzoma, siguiendo la ruta ya pacificada de Cuauhnáhuac, conquista Ohuapa (San Agustín Oapan, municipio de Tepecoacuilco) Huitziltépec y Tzompanco (municipio de Eduardo Neri), Teohuixtla o Tehuixtlahuac (Tixtla), Mochitlan (Mochitlán) y Quecholtenanco (Quechultenango). En este último lugar el soberano ordenó se iniciara la construcción del fuerte del mismo nombre que serviría como base en sus luchas contra el señorío de Yopitzinco. De Quecholtenanco y, en su intento de someter este señorío, Moctezuma Ilhuicamina se dirigió al sur y suroeste, llegando hasta Xochitépec (municipio de Quechultenango) y Tecuanapan (tecoanapan), ya en territorio yope”.¹⁰⁵

¹⁰⁴ *Ibidem*, pág. 93

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 370

Sostiene además que en este año debieron establecerse guarniciones de menor importancia en Tzompanco, Teoixtlan (Tixtla) y Chilpantzinco teniendo como fuerte mayor a Quecholtenanco. Tal como lo aseguran los dos principales pueblos en sus relaciones geográficas, los aztecas peleaban contra el señorío de Yopitzinco cuyo dominio abarcaba los municipios de San Marcos y Teconapa y en determinados momentos algunas porciones de Juan Escudero, Ayutla y Quecholtenanco.

Para tener una mejor idea de lo que fue Quecholtenanco como fuerte militar citaremos la versión histórica de Raúl Vélez Calvo en Historia General de Guerrero: “La plaza de Quecholtenanco fue tomada en 1445 por Moctezuma Ilhuicamina, quien ordenó se iniciara la construcción del fuerte. Se pretendía que este lugar fuera centro de operaciones de La Triple Alianza en su lucha contra los yopes. Seguramente los aztecas dejaron ahí una guarnición de soldados propios, los cuales eran reforzados por los nativos de Tzompanco, Chilpantzinco, Tixtlan Chilapan y Mochitlan, como ellos mismos lo asientan: el gobierno que tenía era el general que toda la tierra tenía, de hacer sus sementeras y acudir a la guerra cuando se lo mandaban, porque este pueblo era frontera contra una provincia que se llamaba de los yopes, que es hacia la costa del Mar del Sur”.¹⁰⁶

El fuerte de Quecholtenanco era muy importante para la seguridad de la Triple Alianza. Así aparece en la lámina 17v. del códice Mendocino. En tiempos de Moctezuma Xocoyotzin esta plaza estaba al mando de Mixcóatl, quien ostentaba el grado militar de Tlacatectli o Tlacatecuhtli. En el grabado se le ve con el xiuhuitzollí o diadema azul que indica su nobleza. Como se mencionó anteriormente, los restos de esta estructura se encuentran en el paraje denominado “Cimientos del municipio de Quecholtenango”, o “Cuadrilla Vieja”.

Danièle Dehouve ofrece una descripción sobre la fortificación en Otzoman, la cual fue análoga a la Quecholtenanco en 1579, lo que nos puede ayudar a darnos una idea de lo que pudo haber sido el fuerte en la época prehispánica:

... en un cerro muy alto, tajado de peñas por todas partes, fuera un poco, que es como [a] un tiro de piedra [y] q[ue] corre hacia otro cerro, tenían el fuerte principal, cercado por las peñas tajadas. [Y], a donde v[e]ían que podían subir, tenían una muralla de piedra de estado y medio de al-

¹⁰⁶ Ob. Cit. p. 410.

to [es decir tres metros de alto] y, un poco más arriba, tenían otra muralla con su foso, y encima de todo, tenían el templo [que en su lengua se llama cue] cercado de mucha piedra y muy alto, q[ue] subían a él por todas partes por muchas gradas. Y, junto al cuyo, tenía el capitán su casa de piedra y, por allí a la redonda, todo eran casas a do moraban los soldados con sus mujeres... (retomado de la *Relación de Ichcateupan y su partido*.¹⁰⁷

Sin embargo, la fortaleza y la guarnición de Otzoman eran mucho más importantes que Quecholtenanco pues los primeros peleaban contra los tarascos, y el poblado que nos interesa era una defensa contra los yopes.

Así, Quechultenanco se hallaba en la provincia tributaria¹⁰⁸ de Tepecuacuilco (misma que aparece en la lámina 17 de la matrícula de Tributos y su correspondiente recto del Códice Mendocino) Parte del tributo que la Triple Alianza exigía a los indios de estos pueblos era el servicio militar en su lucha contra los yopes. También sabemos a través de este códice que al mando del fuerte militar de Quecholtenanco estaba un tlatecuhtli (gobernador militar), que en tiempo de Moctezuma Xocoyotzin era Mixcóatl".

Grupos prehispánicos que tuvieron influencia cultural en Quechultenango

Para comprender cómo se conformó culturalmente el poblado es importante revisar las culturas prehispánicas que pudieron haber influido en él, la siguiente es una descripción de esos grupos culturales y sus principales características, Raúl Vélez hace una interesante descripción de algunos de ellos:

Los *Cuitlatecas* que quiere decir "gente de excremento" o "gente de cieno" (de cuítlatl-excremento, cieno, nata de las lagunas y técatl-gentilicio) nom-

¹⁰⁷ Dehouve, Danièle, *Entre el Caimán y el jaguar*, los pueblos indios de Guerrero, CIESAS 1994, México D.F., p 39. A su vez, ella retoma la descripción de *Relaciones geográficas del siglo XVI*, edición de René Acuña, México, UNAM, 1985-1986, tomo 6. pp. 290 - 291

¹⁰⁸ Se entiende por tributo "el pago de bienes y servicios del grupo vencido al grupo vencedor" Se identifican dos tipos de éste el Tributo real o imperial: que impuso la Triple Alianza a través de la fuerza o por voluntad de los grupos humanos vecinos a los vencidos y el Tributo local o regional que pagaban los indígenas al señor de su comunidad, pueblo o provincia.

bre impuesto por los aztecas o grupos de filiación nahua ya que tenían la costumbre de nombrar despectivamente a los grupos dominados por ellos, ya que los cuitlatecas se nombraban a sí mismos como “nuestro pueblo”.

Se supone que este grupo vino del sureste de Michoacán y por el año 2500 a. C. se introdujo en los municipios de Zidándaro, Coahuayutla, La Unión y José Azueta, por el año de 1500 fueron expulsados del todo de Michoacán por los tarascos por lo que se instalaron por toda la Costa Grande, hasta el municipio de Coyuca de Benítez.

Los *yopes~tlapanecas* “Muchos autores, al hablar de yopes y tlapanecas los tratan como dos grupos étnicos distintos que, inclusive, hablaban lenguas diferentes. Por varios documentos del siglo XVI sabemos que la lengua yope y la lengua tlapaneca eran una sola. La diferencia entre ambos grupos era, al parecer, únicamente su asentamiento geográfico y quizá su tipo de señorío jurisdiccional [...] Los yopes habitaban el territorio de Yopitzinco que abarca los actuales municipios de San Marcos y Teacoanapa, así como pequeñas porciones de los municipios de Ayutla, Acapulco, Juan R. Escudero y Quechultenango. Por su parte los tlapanecas estaban asentados en gran parte de lo que a la llegada de los españoles era la Provincia Tributaria de Tlappan (hoy Tlapa) y que comprendía los municipios de Malinaltepec, Tlacoapa, Zapotitlán Tablas y Acatepec. Ocupaban también porciones de Atlamajalcingo del Monte, Atlixnac, Metlatónoc, Tlapa, Xalpatláhuac, Ayutla, San Luis Acatlán y Quechultenango”.¹⁰⁹ Los yopes formaban varios señoríos independientes que a la llegada de los españoles no estaban bajo el dominio azteca en tanto que los tlapanecas fueron conquistados y pacificados por la Triple Alianza.

Una de las pruebas de estos señoríos yopes son los nombres de Yopitzinco y Tlappan, el primero significa “en el pequeño Xipe” o “en el reverenciado Xipe” (de Yope~dios Xipe, Totec, zin~diminutivo, reverencial y co~en) mientras según Vélez Calvo Tlapan o Tlahpan significa “lugar de tintoreros” (del náhuatl tlapani~tintorero y el prefijo pan~en). De acuerdo con Sahagún los aztecas les pusieron este nombre porque el nombre de su dios era Totec Tlatlahqui Tezcatlipoca que quiere decir “ídolo colorado” porque su ropa y la de sus sacerdotes era roja.

En los intentos del historiador Vélez por definir la extensión del señorío de Yopitzinco rescata el relato de Ortega quien relata que a mediados del

¹⁰⁹ *Historia General de Guerrero*, p. 184

siglo XVI estaba limitado al oriente por el río Nexpa o de Ayutla, al sur por el océano pacífico, al poniente por el río Papagayo, y al norte por el río de Omitlán. Es decir, los yopes vivían en los actuales municipios de San Marcos y Teconapa que en conjunto tienen dos mil kilómetros cuadrados de superficie. Además, se puede pensar que para 1519 el señorío se extendía más al poniente por los hablantes tlapanecos en el municipio de Acapulco.

Agrega: “Quizá, en determinado momento, hayan estado establecidos en porciones de los municipios de Juan R. Escudero, Ayutla y Quechultenango, pues relata Torquemada en su *Monarquía Indiana* que ‘en el onceavo año del reinado de Moctezuma II, los yopis se rebelaron y atacaron a la guarnición azteca de Tlacotepec, fueron rechazados y se volvieron menos a sus casas’ lo que indica un gran territorio adicional al norte del propio.”¹¹⁰

Por su parte Gerhard, otro historiador al que hace referencia, dice que “al este del río Papagayo (Xiquipila) había cuatro señoríos yopes: Cacahuatepec, Pochotitlan (pueblo ya desaparecido ubicado posiblemente en el municipio de San Marcos), Xocotla (hoy San Marcos) y Xochitépec (quizá del municipio de Quechultenango).”¹¹¹

Poco se sabe de la historia de Yopitzinco en la época prehispánica, pero se puede hablar sobre todo de la resistencia que ejercieron contra la Triple Alianza pues durante el reinado de Ahuizotl, la Triple Alianza invadió y conquistó la Costa Grande, desde Tecpan hasta Zacatula (municipio de La Unión) que, según se desprende de las Relaciones Geográficas, era vía de comunicación de esta región con el norte del estado y en poder de los aztecas.

Al parecer, los poblados que conformaban este corredor eran los pueblos de Totoltepec (municipio de Teloloapan); Tetela del Río y Tlacotepec (municipio de General Heliodoro Castillo); Utatlan u Otlatlán y Capulalcolulco o Xanimeo, hoy San Juan Tehuehuetla (ambos del actual municipio de San Miguel Totolapan); Chilapa; Quechultenango, Ceutla y Chilpancingo (ambos del municipio de Chilpancingo) y Anenecuilco y Citlaltomahua (municipio de Coyuca de Benítez). En Tlacotepec, Zumpango, Chilpancingo y Ceutla. Por lo mencionado anteriormente, se puede inferir el uso militar que se asignaba al territorio quechultenanguense, el cual, en paralelo con Iguala, mantenía las guarniciones aztecas.

¹¹⁰ *Ibíd.* p. 186

¹¹¹ *Ibíd.* p. 187

Lo cual se ilustra mejor en las Relaciones Geográficas del siglo XVI: “De Chilapa acudía gente ‘...a una provincia que se llama de los Yopes, que es hacia la costa del Mar del Sur [y] que estará de aquí veinte lenguas (sic) que es hacia el Puerto de Acapulco’. También de Zumpango acudían “a la guerra cuando se lo mandaban porque este pueblo era frontera contra una provincia que se llama de los yopes”.

Como dato curioso, pero que habla de los intercambios culturales entre aztecas y yopes hay que agregar que, a pesar de esta situación de constantes enfrentamientos, los señores yopes eran invitados con frecuencia a las festividades religiosas de los tlatoque (señores) mexica en Tenochtitlán, invitaciones que tenían como finalidad impresionar a los visitantes con las ceremonias religiosas donde se incluían los sacrificios humanos.

En cuanto a religión, es importante mencionar que los yopes tlapanecas tenían por dios más importante a Xipe Totec “nuestro señor el desollado”, el cual, al parecer, fue una contribución muy importante de los yope-tlapanecas al panteón mesoamericano, no cabe duda que es de origen yopi pues Xipe era el dios rojo y los yopis son los tlapanecas, son “la gente roja”.

Abundo en la descripción de este grupo cultural por las relaciones que se le atribuyen a éste con los popolocas, de hecho el primer vocabulario sobre la lengua tlapaneca escrito por Nicolás León se publicó en su: vocabulario de la lengua popoloca. Como ya se mencionó, los popolocas todavía habitan en el municipio de Quechultenango y son un grupo en constante relación con el poblado aunque existe una tajante diferenciación entre ambos debido al menosprecio con que los mestizos se refieren al grupo indígena. De ello se hablará más tarde.

Otros grupos dominantes que se establecieron en Guerrero son el *señorío o imperio Purhépecha*, el cual era, a la llegada de los españoles el segundo en extensión e importancia después del imperio azteca. *Los mixtecas*, los cuales ocupaban una gran parte del estado de Oaxaca y pequeñas porciones de los estados de Puebla y Guerrero. Los aztecas les denominaban mixteca que quiere decir “gente de las nubes” (de mixtli- nube y tecá, plural de técatl-gentilicio) debido a que habitaban por lo general en zonas montañosas.

Los nahuas (nombre que se da a diferentes grupos étnicos que tienen en común el hablar el idioma náhuatl o mexicano. Náhuatl significa “cosa que suena bien, así como campana” y también “hombre ladino”) establecidos prácticamente en todo el territorio de Guerrero; sin embargo, el más importante fue el de los cohuixcas, los cuales se establecieron en el estado a partir del año 400 de nuestra era y se asentaron en los municipios de Cocula, Iguala, Tepecoacuilco, Huitzucó, Atenango del Río, Copalillo, Eduardo Neri, Chilpancingo, Tixtla, Mártir de Cualapan, Chilapa, Zitlala, Atlixtác, Mochitlán y Quechultenango”.¹¹² Cohuixcas quiere decir “natural de cohuixco”, que a su vez significa “en las lagartijas” (del náhuatl cohuixin-lagartija y co-en).¹¹³

Es muy común pensar que la lengua náhuatl comenzó a hablarse en el actual territorio guerrerense hasta que los ejércitos de la Triple Alianza arribaron a él; sin embargo, se cuenta con datos documentales y lingüísticos que confirman la existencia de hablantes de este idioma en épocas muy anteriores a ese acontecimiento.

“Nos dice Sahagún que los cohuixcas “hablaban la lengua mexicana”. En la Costa Chica se hablaba en porciones de los municipios de Ayutla, Florencia, Villarreal, Cuauhtepéc, Copala, Azoyú y Ometepec. En la región de Tierra Caliente se hablaba en el pueblo de San José (municipio de Ajuchitlán), en varios pueblos de los municipios de Apaxtla de Castrejón (...) En la Región Centro en los municipios Eduardo Neri, Chilpancingo, Leonardo Bravo, Tixtla, Mártir de Cuilapan, Mochitlán, Chilapa, Zitlala, Quechultenango, Ahuacotzingo y Juan R. Escudero” p. 259 Además de la Región Norte, Montaña y Costa Grande. Como resultado de sus estudios y de otros investigadores, Una Canger divide los dialectos o variantes del náhuatl moderno del estado de Guerrero en tres grupos: El del norte de Guerrero, El del Sur o de La Costa de Guerrero y el del Guerrero Central”.¹¹⁴

Éste último grupo es al que pertenece el municipio Quechultenango junto con los municipios Taxco de Alarcón, Eduardo Neri, Mártir de Cuilapan, Tixtla, Mochitlán, Zitlala, Chilapa, Olinalá, Tlapa, entre otros. Puede ser que la población que nos interesa haya perdido el dialecto náhuatl del Guerrero Central como sucedió con Iguala y Chilpancingo. Sin

¹¹² Historia gral de Gro. p. 256.

¹¹³ Historia gral. de Gro. p. 255.

¹¹⁴ *Ibíd.* p. 260.

embargo, muchas palabras de uso cotidiano se conservan en este dialecto del náhuatl el cual, según los estudiosos de la zona, pudo haberse transformado debido a la influencia de los dialectos del Valle de México en la zona de Guerrero Central, pero sus características anteriores fueron las siguientes:

- 1) Se observa la presencia de la *tl* del náhuatl clásico.
- 2) La doble *l* (*ll*) del náhuatl clásico se encuentra sustituida aquí por una *j*
- 3) La palabra *lumbre* es *tlexoxhtli*
- 4) Las palabras *aman*, *hoy*, *ahora*; solamente se registran aquí y en los dialectos de la huasteca
- 5) El sufijo *quetl*, que significa agente, aparece casi exclusivamente en la Huasteca y en el Guerrero Central.¹¹⁵

De igual forma, la agricultura de los nahuas que ocuparon porciones del actual estado de Guerrero tenían en el siglo XVI el mismo patrón básico de los demás pueblos de Mesoamérica; es decir, el maíz, el frijol, el chile y la calabaza eran sus cultivos básicos, mismo que predominó durante siglos en el municipio hasta que se incorporó la ganadería como una de sus principales actividades económicas.

También se mantienen hasta nuestros días técnicas de cultivo utilizadas por los yopes, en especial, la conocida como “roza, tumba y quema”, llamada antiguamente Tlacolli, hoy Tlacolol que se efectuaba en terrenos con pendientes pronunciadas para preparar el terreno. El cual consiste básicamente en la roza: cortar toda la maleza y arbustos pequeños del espacio a cultivar y se talan los árboles salvo los frutales o útiles para la siembra; la maleza y los árboles se amontonan a la más baja altura posible del suelo, se deja secar y se seleccionan troncos útiles para leña o cercas. Lo demás se quema. En Quechultenango se le denomina: *chaponar*. Los árboles frutales naturales de esta zona son anonas, zapote amarillo, zapote prieto, aguacates, guayabas, nances, guamúchiles, capulines, cacao, ciruelas, zapote blanco, huamúchitl, entre otros.

Otro dato interesante para el tema que nos ocupa, es el sistema de organización que pudo haber tenido la comunidad originaria pues “Todos

¹¹⁵ Vélez Calvo, et., al., Historia General de Guerrero. p. 264

los pueblos nahuas estaban sometidos por la Triple Alianza a la llegada de los españoles o estaban en vías de consolidación, por ello eran los pueblos del Valle de México quienes imponían a sus representantes o gobernadores llamados tlacohtecuhтли o tlacatecutli. Sin embargo, según se desprende de las fuentes tempranas, los nativos seguían reconociendo a sus señores locales, a quienes servían obedecían y tributaban”.¹¹⁶ En el caso de Quechultenango, como se revisó con anterioridad este sistema de gobierno se transformó al establecerse el fuerte de la Triple Alianza, adoptando una autoridad militar.

Otros grupos étnicos establecidos en Guerrero pero minoritariamente son los amuzgos, chontales, tepuztecas o tepehuas, matlatzincas algunos de los cuales se establecieron cerca de Quechultenango;¹¹⁷ mazatecas, apanecas, tecos y ocuiltecas, instalados en Tierra Caliente; matlames, ixcuas, tlahuicas y texomes establecidos en la región Norte; tuztecas establecidos en pueblos aislados, distantes entre sí, dentro de la provincia Cohixca en las Regiones Norte y centro del estado, así como en el municipio de Acapulco. Los pantecas, chumbias, tolimecas y coyomatecas asentados en la Costa Grande conviviendo con los grupos cuitlateca, tepuzteca y náhuatl; tixtecas, tepetixtecas, tezatecas, camotecas y tlatzinhuiztecas. Y también en el municipio de Acapulco los acatecas, huehuetecas, ayacahtecas, zapotecas, cintecas y cauhtecas.

Durante la colonia además de la influencia cultural española se puede hablar también de la herencia de los negros, en especial en lo referente a creencias y ritos. Algunos estudiosos han inclinado sus estudios en este sentido, una de las fuentes que utilizaron son los archivos de la Inquisición donde se registraron casos de un mestizaje cultural entre indios y negros, en especial en la costa de Guerrero.

La Colonia, de fuerte militar a hacienda

Uno de los aspectos de gran relevancia durante la época de la colonia fue el sistema de castas, este fenómeno social determinó el desarrollo de nuevas comunidades con características especiales.

¹¹⁶ *Ibídem* p. 276

¹¹⁷ *Ibídem* p. 312

Uno de los problemas de los pueblo indios fue el de la descendencia de la nobleza indígena, personas que antes de la colonia tenían un estatus elevado y que a finales del siglo XVII todavía se les conocía en Guerrero como “indios principales”. Este grupo podía tener ciertos cargos en el gobierno conocido como República de Indios quienes además, conservaban una parte de sus tierras e incluso mulas y ganado. A pesar de sus privilegios, la mayor parte suprimidos entre 1600 y 1650, como el derecho a ostentar el título de “don” y heredarlo de padre a hijo, tenían que pagar tributos como cualquier otro indio.

Mientras tanto, en otros lugares de México, los descendientes de la nobleza lograron adquirir la jerarquía de “caciques” exigiendo a la Corona, a mediados del siglo XVII, las tierras que les habían pertenecido en tiempos precortesianos y estableciéndolas como parte de su “cacicazgo”. Para tal efecto, algunos demandantes presentaron códigos que daban fe de su posesión.¹¹⁸

En los casos en que la Corona favoreció la petición de lo indios principales los demás que vivían las tierras de los caciques pasaron a ser “terrazgueros” y se vieron obligados a pagarles un renta o prestar servicios en casa del cacique como reminiscencia de la costumbre prehispánica.

En el caso de Guerrero sólo se conocen cacicazgos en la parte oriental: Chilapa, con la familia Moctezuma, y Tlapa con grandes cacicazgos como los de Alcozauca, Totomixtlahuaca, Cuitlapa (Teocuitlapa), Azoyú, Zitlaltepec, entre otros. La investigadora Danièle Dehouve supone que éstos florecieron especialmente en esta región por su cercanía con Oaxaca, conocida por sus poderosos cacicazgos, y por estar alejada de las influencias de la parte central frecuentada por los mineros españoles en su ruta por el camino real hacia Acapulco.

En las otras zonas, como Quechultenango, se supone que el momento decisivo para la eliminación de estos cargos fue alrededor de 1580, para esta fecha, la mayoría de los descendientes de los primeros señores ya habían muerto y la elección de gobernadores daba lugar a conflictos entre los indios principales. Los españoles deciden apoyar a los indios que los favorezcan y promover bajo ese principio las elecciones locales. Tam-

¹¹⁸ Ver Dehouve, Danièle, *Entre el Caimán y el jaguar, los pueblos indios de Guerrero*, CIESAS 1994, México, p.117

bién se considera, para la zona que nos interesa, que fue la pluralidad étnica lo que evitó los cacicazgos.

Fue durante los siglos XVII y XVIII que los pueblos como Quechultenango desarrollaron paulatinamente los rasgos de organización basados en la repartición de tierras, gobierno y cofradías como resultado de la expansión de la población, signo de recuperación después de las concentraciones de población y los desplazamientos de poblados ocasionados por las epidemias del siglo XVI.

Mientras algunos deseaban regresar a su lugar de origen y recuperar su categoría de cabecera, otros, fundaron nuevas cuadrillas en centros de comercio. La cabecera tenía entre sus ventajas el recabar el tributo para la Corona y tener autoridad sobre los pueblos sujetos, barrios o cuadrillas que se encontraban bajo su jurisdicción, obligaban a éstos a cumplir con los trabajos comunales en iglesias, fiestas de su cofradía y a enterar sus muertos en el cementerio. Por estas razones los poblados que comenzaron a reclamar su condición de cabecera aumentó considerablemente, por ello se puede decir que los pueblos de finales del siglo XVIII se caracterizaban por ser “asentamientos de tamaño reducido (de 20 a 100 familias) con categoría de cabecera y enteramente autónomo”.¹¹⁹ Con el tiempo, la organización interna de este tipo de pueblos se volvió más compleja, se multiplicaron los cargos internos y tenían un gobernador encargado de recoger los tributos y pagarlos al alcalde mayor.

Así, los cargos comunales en la República de Indios eran asignados por el pueblo a través de las varas de mando, con lo que se le otorgaba el título de “don”. Eran responsables además, de mandar a los habitantes del pueblo para construir las casas del gobernador, la cárcel, los cementerios y la iglesia con su custodia para el Santísimo Sacramento, la pila bautismal y los santos. También administraban las tierras comunales que se utilizaban para el pago de tributos, las cuales eran trabajadas por los hombres del pueblo de forma rotatoria, y vigilaban que los habitantes del pueblo sirvieran cada cierto tiempo en la casa del párroco y el alcalde realizando tareas domésticas, el acarreo de leña, agua y cuidado de los caballos.

Los principales motivos para la proliferación de haciendas fue principalmente la explotación de las minas, satisfacer las necesidades de los viajeros hacia Acapulco y la llegada de los españoles, así como la importación de

¹¹⁹ Dehouve, Danièle, Op. Cit. p. 123

esclavos negros, hechos que desembocarían en el mestizaje cultural y biológico entre indígenas, africanos y europeos en la zona central del estado.

La evangelización

México fue evangelizado por las órdenes mendicantes (alejadas de la opulencia, vivían de limosnas o el trabajo propio, fueron fundadas en el siglo XIII, la cuatro más antiguas son los carmelitas, los franciscanos, los dominicos y los agustinos). Los primeros frailes en llegar fueron los franciscanos, se extendieron desde Toluca y Cuernavaca hacia Michoacán, mientras los dominicos se instalaban en la Mixteca de Oaxaca con algunas incursiones al estado de Guerrero. En éste último estado la orden de mayor influencia fue la agustina, últimos frailes que llegaron a México. La ruta de los agustinos en el estado fue de Chilapa (1531) a Tlapa (1535); posteriormente, de Michoacán a Coyuca de Catalán, Tierra Caliente y la Costa grande (1540).

En primera instancia, el clero secular se estableció en las ciudades pobladas por españoles, es decir, las mineras y a principios del siglo XVII en algunos pueblo indígenas. Esta época fue el primer encuentro ideológico entre indígenas y europeos, y fue también en ésta que se realizaron los primeros documentos donde quedaron plasmadas las primeras impresiones sobre la religión tanto de los españoles como de los indígenas, algunas de las cuales quedaron en poder de los monasterios pues fueron escritas por los agustinos durante los siglos XVII y XVIII a partir de una tradición escrita y oral que da cuenta de este primer encuentro aunque bajo la perspectiva de la orden.¹²⁰

El encuentro entre las dos religiones no sólo influyó a los indígenas, como se cree comúnmente y se expresa con la frase de: “la conquista espiritual”, al respecto dice Dehouve: “Acaso sea legítimo cuestionar ese término y preguntarse si se verificó o no dicha conquista, sin embargo parece cierto que una verdadera guerra espiritual sí tuvo lugar entre los misioneros españoles y los indios en el primer siglo de la vida colonial. En ese combate, los españoles y los indios tuvieron un lenguaje común por medio del cual se entabló un diálogo real: ese lenguaje fue el dominio sobre los elementos naturales en el cual compitieron unos con otros”.¹²¹

¹²⁰ Dehouve, Ob. Cit., p. 139

¹²¹ *Ibíd*em p. 139

Quizá esto explique por qué se le fueron atribuyendo poderes sobre la naturaleza a los santos cristianos, ya que durante la guerra religiosa de la Colonia había una confrontación sobre cuánto poder tenía cada uno de los símbolos religiosos: los españoles trataba de demostrar el de la cruz mientras que los indios continuaban adorando a sus deidades, para los mendicantes esto significaba la lucha entre el bien y el demonio encarnado en los ídolos prehispánicos.

Luego entonces, no pasó mucho tiempo en que se argumentara que algo de ese “poder divino” tenía que ver con la supremacía militar, y más tarde, esa fue la misma razón de que se les atribuyeran milagros a los primeros frailes, leyendas que se fueron incorporándose al imaginario indígena, como se comprueba en algunas historias de este tipo originadas en el siglo XVII.

En un principio la labor evangelizadora se dirigió a la nobleza prehispánica, que habían dirigido la vida religiosa de la comunidad en la época precortesiana, los españoles quisieron aprovechar el respeto de las comunidades hacia estos descendientes de la nobleza prehispánica; los vistieron como españoles y fueron bautizados. A pesar de todo, los antiguos *tlatoque* no abandonaban del todo sus antiguas creencias razón por la cual posteriormente fueron perseguidos y llevados ante el Tribunal de la Inquisición. En los archivos de este tribunal se encuentran diversos documentos que dan fe sobre los ritos prehispánicos que se transformaron o desaparecieron en el primer siglo después de la colonización.¹²²

Sin embargo, el reconocimiento de la comunidad hacia esta descendencia noble, algunos de los cuales se convirtieron en caciques, permitió que los ritos antiguos persistieran aún dentro de las fiestas patronales y se convirtieran en fiestas sincréticas como el Ocosúchitl.

Las rebeliones indígenas en Quechultenango

Supongo, por los documentos analizados y las entrevistas realizadas, que el poblado de Quechultenango se desplazó, desde lo que fuera el fuerte

¹²² Consideramos que a este tipo de ritos llamados de “merecimiento” pertenece en parte la tradición el Ocosúchitl como se trata en los capítulos VI y VII de la presente tesis.

militar prehispánico al lugar donde actualmente sigue, cuando en el siglo XVII el capitán Olaez fundó la hacienda de San Sebastián Buena Vista, quien además impuso su dominio sobre los indígenas al fincar la hacienda usurpando una parte de las tierras indígenas de Quechultenango, hecho que propició un conflicto que se prolongó varios siglos, según afirma Leticia Reina en el libro *Historia General de Guerrero*.¹²³

Este tipo de conflictos se extenderían más tarde a otras comunidades indígenas de Guerrero, como la lucha que emprendieron en 1716 los tlapaneos contra el despojo de sus tierras por parte de las familias Moctezuma, el cual se prolongó hasta cincuenta años, cuando por fin la Real Audiencia, basando su resolución en la visita que hiciera José Avilés, emitió un fallo favorable a los indígenas.

En el caso de Quechultenango los problemas de usurpación de tierras comunales siguieron y en 1842, Rafael Gutiérrez, de origen español y propietario de la hacienda, ensanchó su dominio otra vez a expensas el pueblo, desvió el curso del agua que lo abastecía para impulsar los trapiches y su industria azucarera y prohibió el corte de leña en los montes circundantes. Además constantemente agredía a los indígenas, ya que había azotado en un día a dos de ellos. Uno de los azotados se rebela ante el hacendado y sin miedo se le enfrenta, según algunos cronistas su nombre era Pitzotzin.

Los indígenas respondieron con una sublevación que tuvo secuelas en las poblaciones aledañas. El gobierno de la República empleó la fuerza. Nicolás Bravo, comandante de las fuerzas del sur, trató de detener el enfrentamiento invitando a Juan N. Álvarez a intervenir en calidad de mediador.

En esta disputa, y en otras posteriores, Álvarez tendría un papel importante y ambiguo, mientras que en algunas ocasiones trataba de serenar a los rebeldes en otras, los incitaba a sostener sus demandas, la razón es fácil de adivinar porque cualquiera que fuese el resultado salía beneficiado en ambos casos: si sucedía lo primero, afianzaba su puesto como hombre fuerte en la región; si acontecía lo otro, presionaba a las autoridades para lograr ganancias políticas.¹²⁴

¹²³ Citado por Illades, Carlos en Breve Historia de Guerrero, Fideicomiso Historia de las Américas, FCE y CM, México 2000. p. 93

¹²⁴ *Ibidem*, p. 45 y 46

La intervención de Álvarez ayudó a contener a los indígenas pero Bravo no renunció al recurso de las armas “Así, el 17 de abril de 1842, en el cerro de Matlata, redujo a los indígenas a sangre y fuego. Don Juan intervino de nueva cuenta y logró una tregua temporal, pero la violencia se reanudó cuando el ejército atacó el pueblo de Ayahualco, acción que resultó contraproducente, pues a partir de entonces la rebelión, encabezada por José Abarca, Faustino Villalva y Dionisio Arriaga, se extendió hacia otras zonas”.¹²⁵

Álvarez lanzó la propuesta de resolver legalmente el conflicto prometiendo que el gobierno otorgaría amnistía lo que calmó los ánimos “... aunque el problema reapareció en la Montaña al año siguiente. Los pueblos de Atlamajalcingo del Río, Xalpatlahuaca, Hasotla, Beupa, Ostocingo, Tlaquilingo, Copanatoyac, Potuichán, Pactlichán, Tlaquesolapa, Cuanzololo, Cualapa, teocutlapa, Chipatepec, Aguilpa, Ixcatepec, Totoltepec y Alpuyeca se coligaron en la lucha”.¹²⁶

En mayo de 1843 Álvarez dio una salida parcial al conflicto de los indígenas mediante el “Convenio de Chilpancingo” “...que proponía de nueva cuenta revisar los títulos de propiedad, una amnistía y la entrega de las armas por parte de los sublevados.” Pero la disputa continuó: los indígenas extendieron sus demandas al incluir las reformas al poder local, y en octubre del mismo año, ocuparon Juxtlahuaca.

El 30 de noviembre de 1843 fue fusilado Dionisio Arriaga, su comandante general, lo que marcó el inicio del reflujó de rebelión. Al año siguiente, tras la caída de Santa Anna, Álvarez llamó a los indígenas a cesar la rebelión con el argumento de que “su causa era justa en sí misma, pero los medios que elegisteis para llevarla a cabo no fueron los mejores, porque tenéis órganos legítimos por donde exponer a la autoridad vuestras querellas”. Domingo Santiago encabezó otro levantamiento un lustro después. Álvarez, como siempre, intervino en el conflicto y obtuvo dividendos políticos (...) al año siguiente realizaría su acariciado sueño de crear una entidad federativa en el sur”.¹²⁷

¹²⁵ *Ibíd.*

¹²⁶ *Ibíd.*

¹²⁷ Breve historia p. 47

La Revolución

Son muy pocos pero significativos los datos que logré encontrar sobre la Revolución Mexicana en el poblado que nos ocupa y, dado la escasez de los mismos, sólo enumeraré cronológicamente los más representativos:

En 1901 Victoriano Huerta es enviado a Guerrero por Porfirio Díaz para sofocar la rebelión indígena de la zona Centro del estado, al proclamarse el “Plan del Zapote” en 1901, firmado en la comunidad con el mismo nombre, cerca de Quechultenango, por esta razón Huerta instaló una guarnición en este lugar.

En 1912 el movimiento zapatista rompe con el gobierno de Madero y se inician los enfrentamientos en el territorio estatal, siendo el municipio de Quechultenango principal escenario de esos enfrentamientos. Más tarde, los campesinos de este poblado participan en diversas acciones zapatistas como la toma de Olinalá.

Tras estas revueltas varios personajes quechultenanguenses se vuelven conocidos, al grado de que aún en nuestros días la gente relata las hazañas de sus paisanos como Atilano Ramírez, Pedro Ramírez, Reveriano Ramírez, Juan Ojeda, Abraham García, Brenzo Valenzo y Rufino Valenzo de Coaxtlahuacan, así como Pedro Morales apodado “el tuerto”.

De Juan Ojeda hay un hecho acaecido el 16 de agosto de 1911 que se registra como la “huida de Juan Ojeda”,¹²⁸ se dice que este personaje, quien ostentaba el cargo de coronel, fue agredido en Quechultenango como resultado de enemistades que le acarreó su participación en las revueltas. Juan Ojeda tenía en Quechultenango un establecimiento comercial y precisamente cuando era hora de cerrar, ya entrada la noche, recibió un balazo en el pecho, del que milagrosamente sobrevivió tras su huida a Tixtla.

Se supo después que los que hirieron a Ojeda fueron soldados del jefe Pedro Ramírez, antiguo correligionario de Juan, por lo menos así lo relató Don Reveriano Ramírez, hermano del atacante del coronel y quien, a sus noventa años, refirió estos hechos y otras aventuras en las

¹²⁸ La siguiente información, a menos que se indique otra cosa, se obtuvo del Órgano Quincenal de Información Cultural Centro de Investigación y Cultura de la Zona de la Montaña, *Así somos*, Ob. cit.

que participaron sus hermanos Atilano Ramírez y Pedro Ramírez, durante una entrevista realizada en 1993 y publicadas parcialmente en el periódico *Así Somos*.

Dentro de los recuerdos transcritos en la publicación encontramos la misma adhesión de Don Reveriano a la Revolución Mexicana, cuando tenía tan sólo 12 años, era el año de 1913:

Mi hermano el general Pedro Ramírez fue asesinado a traición en la Ciudad de México y todo por cuestiones personales. Le dispararon cuando cerraba las puertas de su hogar. Yace sepultado en un panteón de la Ciudad de México. En cambio, mi otro hermano, el coronel Atilano Ramírez, murió en Quechultenango de muerte natural y aquí está sepultado. Recuerdo, cuando Atilano estuvo destacado en Chilapa. Era entonces muy joven. Ese ataque a Chilapa fue de una mortandad terrible pues casi se acabó nuestra compañía.

Se murió Eucario García, hijo de Atanasio García y por venganza, se incendió Quechultenango echando la culpa a los Ramírez, siendo que el incendio lo provocaron manos misteriosas. Lo que sí es cierto, que la revolución en la región de Quechultenango fue iniciada por los Ramírez, ellos prendieron la mecha allá en Cajón de Piedra, un punto situado más arriba de Tolixtlahuacan. En realidad el principal iniciador de la lucha fue Pedro Ramírez. Diré que éstos se hicieron rebeldes por culpa del mismo gobierno federal, que los atacaba constantemente por eso vivieron constantemente como en El Epazote y Tlaxtlahuacan.

Cuando se prendió la mecha en Quechultenango fue todo motivado porque Madero envía un oficio a mis hermanos invitándolos a iniciar la pelea en la región. Los Ramírez aceptamos y el movimiento se va, no sabemos en que forma y por qué. Fue como resorte, como reguero de pólvora. Fuimos los Ramírez los que comenzamos así esta lucha.

Después de la Revolución se expropiaron grandes latifundios como el de Antonio Jiménez, el cual medía 2,983 hectáreas¹²⁹ y se llamaba el Cocoyul, para convertirlos en ejidos. De igual manera, se expropió en Juxtahuaca la hacienda que originó en sus inicios al poblado, su propietario era Rafael Silva y medía 1,032 hectáreas.

De la Hacienda de San Sebastián, fundada en el siglo XVII, se tienen muchas versiones de su devenir, una de estas historias cuenta que durante el mandato de Porfirio Díaz esta fue regalada por el mandatario a su leal seguidor: el general Vicente Jiménez. Más tarde éste se la heredó a su

¹²⁹ Sólo para remarcar la extensión de estos terrenos a manos de un sólo dueño recordaré que cada hectárea corresponde a 10,000 m².

hija, quien la fue descuidando pues residía en Cuba junto con su esposo, embajador mexicano en ese país.

Durante esos años, los capataces al mando de la hacienda cometieron injusticias ignominiosas contra los quechultenanguenses, por ejemplo, a todas las personas que por ahí cruzaban les cobraban la mitad de lo que transportaban así fueran simples guayabas cortadas en el campo o leña. Ganancia jugosa, pues el lugar era un paso casi obligado para los pueblerinos, por lo cual, la indignación popular concluyó en el levantamiento que revisamos con anterioridad, durante el cual, la hacienda fue saqueada e incendiada.

Actualmente la hacienda derruida queda como testimonio histórico en el poblado. Sus muros, aún fuertes, sostienen ahora un techo de lámina y es ocupada como bodega de abono para los agricultores. Antes, fue el lugar donde se almacenaban los sacos de cemento de programa "Solidaridad" con los cuáles se pavimentaron las calles.

Quechultenango, el municipio

Cuando se constituyó el estado de Guerrero, Quechultenango formó parte de los 38 municipios que lo integraron, quedando incluido dentro de la circunscripción del distrito de Chilapa. Más tarde, se transformó en un municipio independiente constituido por 74 localidades.

En el periódico mural Así somos encontré una interesante crónica del camino hacia el poblado que puede darnos una idea del aspecto pasado, y en gran parte contemporáneo, del mismo:

Si partimos de Chilpancingo tomaremos la carretera a Acapulco y llegando al poblado de Petaquillas, un letrado nos indica "Grutas de Juxtahuaca", torcemos a la izquierda como lo indica el anuncio, y atravesamos la antigua población mezcalera antes nombrada, pasaremos la hermosa Cañada de San Agustín y en seguida llegamos a la vieja hacienda de Tepechicotlán con su colonial poblado. Dicha hacienda ya no funciona como tal. Los trapiches están en desuso, oxidados y no hay ya sembradíos de caña.

La vieja hacienda de los Calvo ha quedado en el recuerdo. Si seguimos avanzando, a un "tiro de piedra" está Mochitlán que se anuncia a lo lejos con su cerrito puntiagudo luciendo su capilla encima. Atravesamos la población para seguir a Quechultenango pero antes, a la vera del camino, veremos unos pueblos abanicados por palmeras como son Cual-

matitlán y más adelante San Miguel y San Martín. Por fin, entre caprichosas montañas nos acercamos a Quechultenango. Una recta bordeada de espinos y valles sembrado de cacahuete, de chile y a veces de sandía y, de pronto entremos por la calle principal que enfrente cierra la iglesia, el jardín y el ayuntamiento.¹³⁰

Por lo demás, lo único que pudiera referir sobre el Quechultenango de hace 50 años son los testimonios que me han dado mis familiares. Cuentan por ejemplo sobre la época en que no había energía eléctrica, cuando hacer un “contrato” para que la pusieran en tu casa era casi imposible. Los únicos que tenían eran los que habitaban cerca del centro, los pudientes.

La gente se iluminaba entonces con quinqués alimentados con gasolina, la cual, por falta de recursos para comprar galones de plástico, era almacenada en los envases de vidrio de los refrescos.

No fue sino a principios de los años ochenta, que la comunidad, cuya economía comenzaba a alimentarse de los familiares que migraron a la Ciudad de México, que se extendieron las obras de alumbrado y con ellas comenzaron a llegar las primeras televisiones. Entonces, los niños y mujeres pagaban a sus vecinas algunos centavos para poder ver la “novela”, y esporádicamente llegaba a la comunidad el “cinito”, se encerraba un lote baldío con cortinas, se colocaban algunas sillas y en la noche después del pago riguroso podías ver un film proyectado en una arrugada manta. De todo esto nos dará mejor testimonio Cástulo Chabelas en las páginas siguientes.

El proyecto turístico de “Circuito Azul”

Quechultenango posee numerosos ríos, pozas y ojos de agua naturales, lo cuales fueron aprovechados por los habitantes como balnearios que normalmente visita el turismo regional.

En la época del gobernador Alejandro Cervantes Delgado se trató de darle auge a esta zona, pavimentando la carretera y acondicionando balnearios como Santa Fe, construyeron cabañas, restaurantes, tobogán, etcétera. Se aprovechó la ruta que va de Quechultenango a las rutas de Juxtahuaca atravesando los balnearios de Santa Fe, Los Sauces, El Borbollón y Río Azul para constituir el proyecto “circuito azul”. Sin embargo no se

¹³⁰ *Así Somos*, Ob. cit.

captó el turismo externo como se esperaba y hasta la fecha continúan siendo lugares a los que van los quechultenanguenses, visitantes de municipios cercanos y, en la época de fiestas, los migrantes que regresan.

Hay otros ríos cercanos a la cabecera municipal como son El río Limpio (nombre que se le asigna para distinguirlo del contaminado Río Huacapa), mismo que cruza por Chilpancingo, el río Pabellón, Río Huayapan y las barrancas de Agua Fría y Tlapacholapa. Hay una presa cercana que ayuda mucho en la irrigación de cultivos, se trata de la Presa de Escuinapa, nombre del punto donde fue construida.

Las grutas de Juxtlahuaca continúan siendo el mayor atractivo para los extranjeros, pero, por alguna misteriosa razón sólo una familia, los guías del recorrido, tienen ganancias de las visitas al lugar, porque son los únicos que poseen llaves de la reja que impide el paso a las grutas. ¿Por qué esta privatización en los hechos de un bien natural e histórico (ahí se encuentran las pinturas olmecas a las que hacia referencia en el inicio de este capítulo)? Al respecto, como siempre, las autoridades no dicen nada.

Minas en Quechultenango

En un documento elaborado por el gobierno estatal en 1947¹³¹ se resalta que la zona que ocupa nuestro municipio es “indudablemente mineralizada” y ofrece como prueba de ello la mina de azogue Xapilzaco, “explotada desde la época colonial ahora abandonada”, destino del resto de las minas de Quechultenango debido a los constantes conflictos entre los trabajadores y sus patrones, los cuales han llegado incluso a fugarse sin pagar los meses de trabajo.

No obstante, en el periódico *Así Somos*¹³² se menciona la exitosa explotación de la mina “La Perla” situada al pie del cerro llamado El Umbral que está junto a las comunidades de El Naranjo y Naranjitas a escasos 7 kilómetros de Quechultenango, de este lugar se extraía barita. Se dice que actualmente la mina se explota esporádicamente pero tuvo su época de esplendor cuando vivía ahí su propietario Rufino Aramburu, quien se decía originario de la Ciudad de México.

¹³¹ Información Geográfica y administrativa de Quechultenango, Ob. Cit., s/n

¹³² *Así somos*, Ob. cit.

El municipio en la actualidad, números desalentadores

Quechultenango cuenta actualmente con 32 541 habitantes, ya no es el pequeño pueblo de antaño al que se llegaba difícilmente tras un camino de terracería. Ahora cuenta con gasolinera, lo que antes eran rancherías se han convertido en pueblos, 173 habitantes¹³³ ya tienen servicio telefónico, aunque sigue predominando la caseta de cobro, y por las tardes se puede oír el parloteo de las televisiones en las casas del centro del poblado.

Pero, ¿ha habido un progreso efectivo? Lo que revelan las cifras oficiales indica lo contrario, se han acentuado las diferencias sociales y continúan en las mismas condiciones las familias que viven en situación de pobreza.

En el sector educativo, por ejemplo, del total de los habitantes 10,796 son analfabetas, es decir, 33.17% de la población, el grado promedio de escolaridad es de 3.66 años y más de mil niños entre los 6 y 14 años no asisten a la escuela.

De la población total sólo 274 cuentan con educación superior provenientes de las familias con mayores ingresos que pueden enviar a sus hijos a estudiar a Chilpancingo o México, la mayor parte de ellos se desplazarán después a Acapulco, Chilpancingo o la capital de la República porque Quechultenango no llena sus aspiraciones.

En el campo laboral 2,823 personas no reciben ingreso por su trabajo y 992 reciben menos de un salario mínimo al mes. Sólo 101 personas adquieren más de cinco salarios mensuales. Por supuesto, Quechultenango es una pequeña muestra de la población general del estado, y hasta podríamos decir irónicamente que ellos “están en la gloria” en comparación con otros municipios como el más pobre de México: Metlatónoc, también en Guerrero.

En cuestión de vivienda y servicios el panorama es semejante, el 84.42% de las viviendas habitadas están hechas con techos de materiales ligeros como lámina de chapopote, madera o ramas y paredes de materiales ligeros, naturales o precarios. Sólo el 12.82% del total de habitaciones tienen drenaje conectado a la red pública, casi el mismo porcentaje que conecta su desagüe a fosa séptica, barranca o grieta, río, lago o mar. El resto de viviendas (4,600) simplemente no cuentan con drenaje. Sólo ocho viviendas en todo el municipio tienen lavadora, televisión, radio, refrigerador, licuadora, calentador y teléfono, mientras que 2, 402 no cuentan con ninguno de estos bienes materiales.

¹³³ Este y los demás datos que se mencionan a continuación fueron obtenidos del *XII Censo General de Población y Vivienda* que efectuó el INEGI en el año 2000.

Por supuesto, estas cifras no dibujan por completo el contexto económico actual del municipio, faltaría agregar las altas cifras de desnutrición, la falta de servicio médico. Sobre todo, los números nunca podrán reflejar las condiciones de acoso, violación y agresiones que sufren las mujeres diariamente pues en pleno año 2005 se siguen robando a las mujeres, se les vende o embaraza contra su voluntad.

Por otro lado, el índice de violencia social es similar a la del resto del estado,¹³⁴ persisten los asesinatos por rencillas entre familias, la criminalidad ha aumentado de manera alarmante y la policía y autoridades son los principales agresores de los sectores más marginados.

La historia que aguarda en los labios

Don Cástulo Chavelas: una historia de vida ligada al devenir de un pueblo

Por eso decía el maestro: Fíjese, dice, todo esto es como una historia, todos poniéndole cuidado a todo. Dice: es una historia. Le digo: sí maestro, pues poniéndole sentido a las cosas, como son cosas anteriores que no vimos, nomás porque oímos, nomás porque nos platica el señor fulano que le tocó ver.

Y claro, lo que platica lo apuntamos y así lo podemos platicar con otros compañeros ¿no?, preguntar cómo está esto y aquello, de qué forma fue. También a todo va buscando uno su lugar ¿no?

Cástulo Chabelas

En Quechultenango aún se acostumbra tener las puertas abiertas, cuando uno camina por las calles empedradas puede atisbar el interior de las habitaciones a través de las ventanas y entradas: los hombres descansando en las hamacas, los niños desnudos jugando en el piso de tierra

¹³⁴ Ver este mismo capítulo: La breve historia del estado de Guerrero.

recién mojada y barrida y los clicuitil¹³⁵ arrinconados en las casuchas de madera. Caminar es la mejor manera de conocer el lugar, los moños blancos y negros en las puertas avisan cuando alguien murió y de qué edad era, si un “angelito” o una persona que pasaba los diez años. Con el paso del tiempo, algunos moños se deshilachan, pierden el color del luto, sucumbe su forma ante los años, pero siguen clavados en las puertas como si en esa casa no pudieran olvidar al que murió. Hay veces en que cada puerta tiene una de esas señales, pero el pueblo no está muerto.

También a veces hay malos signos, si una puerta permanece varios días cerrada significa que alguien está enfermo. Cuando llegué al pueblo me pareció extraña la calle donde vivía mi abuela, las puertas de Cástulo Chabelas y José Atempa estaban cerradas, porque ambos, a veces al mismo tiempo, caían seguido en cama. Son de los más viejos del pueblo, maestros de las danzas de las Cueras, “Hermanos de Santiago” y miembros de las familias originarias del poblado. Todo el mundo me recomendaba que hablara con ellos.

Primero toqué la puerta de Cástulo Chabelas. Nunca había hablado con él, pero de niña lo había visto en esa misma puerta mirando a la calle y disfrutando de la sombra. Pero ahora ya no recordaba su rostro, o al menos no ese desdentado y repleto de arrugas que aparecía ante mí, al abrir la puerta.

Me miró con atención y sus pocos dientes aparecieron en su sonrisa: Pásale hija, me dijo aún antes de que pudiera presentarme del todo, por la sola mención de mi abuelo: Francisco Grande, su camarada y contemporáneo, y cuyo nombre también le atrajo recuerdos que fueron fluyendo casi sin que yo preguntara nada, en una historia de muchos años atrás...¹³⁶

El pueblo antes estaba distraído, era muy chico, parecía un rancho. No existían estos caminos, no había estos vehículos. Estábamos en el retiro de nuestro México. Llegaron camiones cuando se comenzó la presa, cuando estaba yo chirris y un tal mentado Chu Morales empezó la carretera de pura cooperación

¹³⁵ Como le denominan en este poblado al fogón. La palabra puede derivar del náhuatl tlecuile, fogón formado por tres pieras y que contiene un alto sentido cosmogónico entre los nahuas.

¹³⁶ Todos los datos incluidos en esta historia de vida fueron recabados en diferentes entrevistas realizadas en diciembre de 2003 y agosto de 2002. La historia se redactó sin las preguntas y comentarios para resaltar la riqueza del relato, los únicos cambios que se hicieron fueron para darle coherencia cronológica y redacción.

que salió con rumbo al camposanto de Quechultenango pa' las cañaditas. Para llegar a Coscamila se abría esa carretera, porque nuestro general Cárdenas se había parado y vido por su República. Luego vino un hombre de Chilpancingo... de dónde haya venido ese hombre y vino a rectificar el camino, ahora llega a Colotlipa, ahí nada más, luego están las rancherías que tienen sus ramales.¹³⁷

Yo no nací mero aquí, sino en el cerro donde viven los Pacheco y allá nos quedamos un buen tiempo porque cuando repartieron la tierra mi padre no quiso arrimarse, no quiso recibir un cuartillo de tierra que era por tres pesos, porque esas tierras no fueron regaladas, las vendió el presidente municipal a 3 o 4 pesos según los metros.

¿Por qué las estaba vendiendo el presidente municipal, siendo que por eso fue la guerra, para acabar con la inquisición? Y sin embargo, la inquisición sigue con nosotros. Ahí vino la revolución se fueron los terratenientes ¿qué de dónde habían conseguido esas tierras? Se fueron y las repartieron los generales para darle al pobrísimo y sin embargo, el pobre siempre es pobre, lo ven como a su talón, pisamos sobre de él, quisiéramos trozarlo, quisiéramos estar nomás nosotros. Pero no podemos, necesitamos también del pobre. Sin el pobre el rico no puede vivir, el pobre sin el rico tampoco puede vivir porque el rico tiene su salario y el pobre cumple con su trabajo, se gana la vida.

Los anteriores nos pusieron el mejor ejemplo, ¿para qué? para que vivamos como seres vivos en la tierra... No que el gobierno cobra por todo. Llega el año, pagamos, ¿por qué? por el pedazo de la agraria, cuando el general Cárdenas, Zapata y los demás pelearon ¿para qué? para quitar la inquisición a los grandes ricos, los grandes terratenientes. Si Zapata no hubiera existido no estarían los ejidos, pues los terratenientes eran dueños de todo esto.

Aquí había una rica, se llamó Ucaria Preza. Había llegado de Chilapa y era dueña de la hacienda de San Sebastián. Otra rica era doña Gabriela Cortés, dueña de una hacienda chingona en los arenales, se la había quedado cuando mataron a sus hermanos durante la revolución. Ahí sembraban caña y toda esa caña se iba a moler al pozo de Tepoachiquiremilla con una yunta que se amarraba de aquí del palo y la caña se molía en el molino 139. Mi padre, Bruno Chavelas, para ganar el centavo era como su trabajador.

A mí de chamaco ella me mandaba y yo aunque sea por una chingada panela prieta le hacía los mandados, la panela está dulce y pues ahí nos la esta-

¹³⁷ Ramales son las casas dispersas que hay alrededor de una ranchería, se puede decir que proviene de "enramada", o sea construcciones sencillas con palos y sacate.

mos comiendo con atole, si era el puro desperdicio de la caña, lo que quedaba de los cajetes. Con qué nos engañan al pobre, con ese cachás.

El piloncillo no lo hacían aquí, ese lo traían de otro lado. Aquí la señora Gabriela era la que sembraba la caña todo ese campo de aquel lado (Señala el norte del poblado) tenía caña, Coscamila tenía caña, allá también tenía tierras. Después, cuando crecí, yo le trabajé cargando cañuela; nos pagaban 25 centavos, después subió a los 50 centavos.

Los que no trabajaban en la hacienda tenía su siembra, antes la hacían nomás de puro maíz, frijol, calabaza, y nada más. No había ajonjolí, ni lo conocían sembrar, eso sólo por la costa. Aquí sólo el maíz, el frijol, el picante y el tomate en las aguas. Es agricultura ¿no? es trabajar siempre cosas pa' comer, no había más industrias de trabajar, nomás lo tuyo. De temporal nomás y en las secas, en junio, a sembrar unas cositas, y ya, irse entreteniendo. Pues, como no había mucha gente, sobraba tierra, lo que no había era agua, la agua la tenía la rica. Los canales eran pa'l terreno de la rica.

Después metieron esa agua porque la rica quería tomar el agua de donde nacía, del amate amarillo, donde nace el agua, pero ahí no comenzaron el canal donde están las peñas, porque ella quería traerse el agua del río. Entonces se fue el agua y allá fue a nacer abajo el río y ahí agarraron para hacer la presa donde ahora está el canal. Doña Gabriela tomaba agua de La España pa' su campo y para sus tierras de Coscamila la agarraba en Tepanapan.

Mientras, aquí en el pueblo no teníamos agua, el agua carecía mucho, hasta para tomar, no nos alcanzaba el agua, ¿por qué? por la envidia del agua que Dios nos dio, no tiene dueño, sólo Dios que la formó y nos formó a nosotros pa' trabajar la tierra y mantenernos no sólo nosotros sino los hijos, nietos, bisnietos, tataranietos. Pero siempre ha habido problemas por el agua incluso ahora por los partidos, muchos dicen que hay que seguir con el partido de ahora. Pero, ¿cuándo este partido se ha parado para hacer una revolución? Llegará un hombre que se parará como esos hombres que estuvieron en la guerra como Zapata.¹³⁸

Cuando fue esa guerra de la Revolución no había que comer por los bandidos, te quitaban tu mazorquita, tus calabazas, no jallabas nada. Pusieron el gobierno pero no hacen nada los cabrones. Era para robar no para cuidar al pobre.

¹³⁸ Se refiere al gobierno municipal del PRD (Partido de la Revolución Democrática) porque cuando empezaron su campaña prometieron llevar agua a los barrios que no contaban con este servicio, lo cual cumplieron parcialmente en los primeros años.

Claro, al pobre no le decían toma esta carne para que comas, o este cuartillo de maíz con frijol, semilla de calabaza. ¿Cuándo? No, ellos lo querían para ellos, sin trabajar. Y el pobre negro pa' allá anda hecho la chingada a estas horas, ya se metió el sol y allá anda en el cerro porque quiere avanzar para sembrar.

Por eso, cuando las revueltas, queriéndole dar en la madre a los ricos ella salía de volada e iba a dar a la casa de mi padre. Y ellos la sacaban, la defendían, la pasaban por el tecorral,¹³⁹ la llevaban pa' bajo, pa' allá a la carbonera, subían la cañada al pozo, donde está un pozo grande. Allá nadie entra a menos que vayan a buscar algo ¿no? porque le han buscado a esa cueva que está allá en ese pozo haber si hay dinero. Pero no, no hay nada, ahí vive el "amigo".¹⁴⁰ Los ricos pues se iban a las barrancas, se llevaban a sus familias, ahí se estaban unos doce días, bajaban a ver. No, que ya no hay guerra, ya bajan a su casa. En la revuelta salen de noche, se van a esconder. Los ricos ¿cuándo van a estar en la guerra?, no, esos qué van a andar peleando.

Mi papá nunca agarró las armas, mi padre fue un hombre pacífico, trabajador nada más, trabajaba con los ricos. Claro, como ya tenía sus hijos ya trabajábamos, ya utilizábamos yuntas pa' sembrar, pa' trabajar. Teníamos que dar de comer pa' engordar marranos, gallinas. Allá en el cerro, donde vivíamos, hay harta alacrán, diario estábamos comiendo gallina porque las mataba la alacrán. Allá iban las cabras, la jallaban y ya se trabó porque ya se la comió, también llega un pinche perro y órale. Por eso, la lumbre, a desplumar y ahí estamos comiendo gallina.

Que le digo a mi padre: mire, ¿tiene?, cómprele a Doña Gabriela, cómprele los patios. Ahí en el patio donde vivo, donde está el mango, ese se lo vendió Doña Gabriela, bueno, se lo vendió su hermano de ella, un tal mentado Chano. Lo mataron, estaba una cruz a la entrada del pueblo, quizá te haya tocado ver, o tal vez ya no. Le dieron unos balazos y ahí cayó ese rico. Al otro se lo llevaron de leva pa'l norte, entonces se llevaron también a don Pedro Godínez, ese sí fue y vino, no desertó de aquellas filas del norte, allá a donde se trabaja la canela.

De la guerra lo llevaron pues pa' allá, allá peleó con el mismo paisano, el general que fue de pa' acá de Guerrero. A don Pedro se lo llevaron pa'l norte

¹³⁹ Especie de cerca hecha con piedras que sirve para delimitar el terreno.

¹⁴⁰ Don Cástulo, como la mayor parte de los ancianos, trata de no nombrar nunca a Satanás, por eso le dice "el amigo" antes se tenía la creencia de que al nombrarlo se le invocaba.

pa' pelear. Porque la gente de acá allá en el norte estaba afamada porque ésta siempre está echando bala. Come y está anocheciendo y está echando bala, y aquellos no: ya tienen hambre, paran la guerra, van a comer primero; acaban de comer, ora sí, vuelta a la guerra; tienen sueño, vamos a dormir, mañana amaneciendo hacemos la guerra y a la hora de comer, van a dejar de pelear pa' comer. Los de Guerrero no, esos aunque sea tierra comen, o unos retoños.

Nos platicaba un tío mentado Facundo, a ese le tocó andar en la guerra, me platicaba que sí carecen de comer, de agua, de ropa, de todo. Porque andar en la guerra es andar en el cerro, no entran en el pueblo a robar y el que entra a robar es a los ricos, se va derecho, no tiene más.

Por él sé lo que pasó pues conversábamos mucho, venía a la casa con mi padre, lo seguía mucho. Después se murió, pero ya estaba hombre también grande. Pero ese nos platicaba de las guerras, cómo se comenzó, porque él se metió a andar. Vivía allá en Tlanicuilulco pero se crió aquí en el pueblo y ya más grandecito su mamá lo llevó a Tlanicuilulco y allá se hizo hombre, allá agarró las armas el Facundo.

No pues todo pasa, los que fueron anterior, lo que vieron eso, que nacieron en los primeros días del siglo, claro, no aguantaron, se acabaron. Pos todo se acaba. Nosotros no conocimos todo eso.

Luego platico con José que también ya es un hombre viejo como yo, pero tampoco se da cuerda de lo anterior, me dice: No carnal pa' qué digo que sí sé. A veces sí, cuando se basa uno en libros, porque hay libros donde se basa uno, hay libros donde se informa uno de lo que fue anterior. Teníamos uno que andaba por aquí, por allá y sepa la chingada dónde fue a quedar ese libro. Ese es pa' informarse de cómo era este pueblo antes. Y uno que es posterior ya no es igual que cuente uno lo verdadero.

Aquí uno ve, hay quien habla otras lenguas como esos chingados montañeros¹⁴¹ y las cosas que hay para trabajar se nombran en mexicano lo que es

¹⁴¹ Por montañeros podríamos decir que se conocen a todas las comunidades que habitan en la región de la montaña, etnias de nahuas, mixtecos y tlapanecos. De estos últimos se desprende, como mencionamos anteriormente, el grupo conocido como popoloca, también se les llama cuadrilleros por el nombre que se le da a sus pequeñas comunidades: cuadrillas. En general, la gente del pueblo habla despectivamente de ellos, sólo conviven los domingos de tianguis donde los popolocas venden ajos y cebollas que cosechan. Como menciona don Cástulo, la lengua popoloca, en realidad tlapaneco, no es entendida por la comunidad, los nahuas traducían interpretaban la palabra popoloca como: “el

de la cosecha, la mazorca que es el totomoxtli,¹⁴² el olote. Agarras el telcopete¹⁴³ para desgranar, ora ya desgranaste, va quedando el maíz, ya se acabó, ora aquí tienes tu chiquihuite¹⁴⁴ aquí entre tus dos manos y lo avientas, va saliendo el tamo, que es el polvo donde está pegada la cabecita del maíz, se despega cuando lo avienta uno, es decir, te va dando el maíz limpio, ¿verdad? todo el tamo se lo lleva el polvo ahí se va quedando y ves e inspeccionas. Si eres algo abusado, con sentido, te das cuenta de dónde se cría el maíz, cuál es su capullo, porque el maicito tiene su capullo, ese es su capullo: el tamo. Quiere decir que había quien hablara el mexicano, pero, ¿ahora quién queda? Ninguno.

Sabía don Chu, tío Pánfilo también sabía algo de esas palabras, era el maestro, el pitero, era chingón. Ese les enseñó a todos los piteros que han salido, a los que enseñó él ya se murieron, ora están otros. Ora Miguelito que enseñó no está. Hugo enseñó a ese otro chavo que está: Sergio Mora. Aquel chavo le enseña a otros, así se va pasando.

Yo no me acuerdo ni de los cuentos que me decía mi madre, varios chistesitos, pero como uno es chamaco, pos uno no le hace caso. Ahora ya de repente ves a una criatura, le haces un cariño a la criatura verdad, ese es el chiste. Hay criaturas que luego empiezan a llorar, como que les da miedo, los espantas y así sabes que no se está riendo contigo.

Si yo me quiero acordar... Uta madre, ya se borraron. Ya no, ahora ya contamos otra vida. Cuando uno está chavo no tiene ningunas tentaciones, está uno chavo, no sabe uno. Y todavía nos criamos nosotros en la ignorancia. Había señoritas ya grandes y todavía andábamos encuerados bañándonos en el río. No había ninguna malicia. No estaba la gente despierta como ahora. Chingao, ahora hasta te da miedo. Ahora, chiquitos carajo te dicen pura gritería, todavía ni aguantan un chingadazo pero ellos se avientan en su vocabulario. Eso es que van mal. Es que la mamá o el papá no le da el consejo como deben de portarse con la gente, siempre con mucho respeto. Si ya uno quiere algo pos ya es otra cosa, tanto uno como otro nos vamos a robar la voluntad... ese es otro rollo.

que no puede hablar” o “el que tartamudea al hablar”, también como “el que habla como si tronara la boca”.

¹⁴² Hojas de mazorca.

¹⁴³ Utensilio de forma cónica que sirve para contener el maíz.

¹⁴⁴ Parecido al telcopete, tejido con carrizo pero en forma de canasta.

Como el padre que te dice: cómo vas a vivir con esta mujer, o cómo van a tratar, cómo van a criar a este niño o niña, lo van a bautizar, va a tener un adorno, la van a querer porque es su sangre de los dos. Y no nos vamos a dar mala vida. La madre más que el padre. El padre es el que enseña a uno a trabajar y la madre le da el consejo a uno.

Mira, yo por eso a este santito también le tengo mucha fe. Sí yo lo quiero a este santo, ¿sabes por qué? Este santo a mí me defendió mucho, me ha sacado de muchos apuros. Dentro de una agua donde te estas ahogando y no te ahogas y lo agradece uno porque son imágenes puestas por Dios... bueno, están hechas por las manos de un escultor, pero dios pone a esos maestros escultores para que hagan una imagen más o menos.

Esta estampita chiquita que traigo aquí del Señor Santiago anduvo conmigo, allá donde anduve, muchos años. Por allá donde anduve fuimos a hallar otros santos iguales como en Santiago Xochimizolco, y ahí está San Miguel, San Martín y Santa Cruz y está la hacienda, los ranchos pegados al volcán donde está el hielo. Ya pa' allá no hay árboles, los árboles de ahí pa' acá hay, de aquí pa'allá es puro hielo, puro hielo hasta morir, hasta allá fui a andar yo porque andaba chambeado, andábamos en una carretera, yo fui a saber que andábamos con una compañía.¹⁴⁵

Nosotros salimos de Tlacuapican, estábamos en el corte del dátil. De eso me acuerdo bien, de aquél amigo que no paró bien su escalera y al subirse estando allá arriba colgándose de los racimos de la fruta se le resbaló la escalera. Estaba yo en el suelo, él gritó y vi que la escalera venía pa' abajo y él ahí venía en la escalera y corro y la retranco sobre la palma. Que me dice: Carnal, te debo la vida porque me hubiera matado de ese golpe. Ya después dice: vámonos mejor pa' otro lado, eso fue ahorita pero pa' mañana me puedo matar o te puedes matar tú. Le digo, pa' eso cargamos riatas; al subir amarramos luego la escalera, es lo primero, y haber que se resbale, se quedará colgada pero no se va. Dice: pinche cabrón, le digo: claro pos el sentido, pero si no acata uno se lo lleva la chingada. Pero te voy a dar el gusto, vámonos, pero mañana, hoy ya es tarde, vamos a acabar el día. Nos sentamos y luego ya nos seguimos cortando pero con miedo, ya fueron menos cajas las que cortamos, nos pagaban de a tres pesos la caja, si cortabas 50 te ganabas tus buenos centavitos.

¹⁴⁵ Refiero esta anécdota de Cástulo Chabelas para darnos una idea de la vida del jornalero en el estado de Guerrero.

En ese tiempo con tres pesos podías comer, una comida eso valía, con unas cuántas cajas ganabas tus centavos, con lo que sobraba comprabas tus cigarros, tus cerillos... Si bebes te chingan 10 pesos, 20 pesos, ¿cuánto te queda? te vas ahorrando eso, es diario, claro, a la semana sales con tu lana. Por eso yo trabajar el día, pura madre, yo por tarea. Cuántas tareas me corto y cuánto voy a cobrar.

Pero le hice caso al amigo ese y nos fuimos al día siguiente como don Cahuate, je, ¿te sabes el chiste? del señor que le dice a su mujer (porque ella ya se había cansado): vamos en el tren y se la lleva caminando por todas las vías. El caso es ir caminando, hay que conocer, caminando nos damos cuenta cómo está la montaña, dónde va el camino. Para contar. Si no qué cuenta uno, uno va en el carro sin darse cuenta. Pero al rato me dice mi compañero, yo ya tengo hambre. Que le contesto: pos qué ves que yo estoy comiendo y no te invito, cómo ves a este cabrón, si así vengo yo también ¿qué quieres que hagamos? Vámonos más recio ya vamos a llega al rancho, allá vamos a almorzar y comer. En eso, cuando vamos llegando al rancho nos encontramos a un amigo que me pregunta:

— ¿Pa' dónde van?

— ¿Oiga, pa' dónde vive Antonio?, le digo.

— Él es de aquí, de la nopalera, me dice, aquí está.

En eso viene saliendo el hombre. Dice: ¿Qué hubo pinche Chavelas qué haces?

— Pa' acá te ando viendo.

— Pásale. Haber vieja, ¿qué tienes por ahí?, y ya salen dos cheves, ¿qué pues?, dice, cuénteme ¿pa' dónde vas? ¿a dónde vienes?

— Pos ando buscando la chamba.

— Arajo ¿van a chamber?

— Sí, le digo, yo ando sobre la chamba

— Vieja, dice, haz de comer.

— No viejo, dice, si ya está la comida anden vénganse.

Y nos metieron a comer. Ya cuando acabamos:

— Ora sí, digo, cuánto se debe.

— No, no se debe nada.

En eso viene uno de sus hijos y me platica del macho que están amansando para echar surco:

—Tenemos unos dos machos que vamos a trabajar pa' echar el surco, vamos a echar sandía. Pero tú no quieres trabajar conmigo.

—Pos no te pones bien con la lana, le digo, pagas re barato. Págame bien y sí me quedo, le digo.

Y pues le ayudo a amasar al macho que no se dejaba: y ahí vamos con la polvareda. Dimos como tres vueltas. Arajo, ya se bañó en sudor el pinche macho, Le digo, ya jala, le vas a poner la cultivadora ¿no?, el arado, haber que quiere, ora ya suéltelo.

Mi padre me enseñó algo del ganado porque a mi padre nunca le gustó salir a sufrir, pero lo único que agarró ser ganadero, se iba con un comprador a México, luego venía a comprar ganado y se iba por tierra a Chilapa, iban a salir a Olinalan,¹⁴⁶ de Olinalan iban a dar a Ixcamilpan, ese ya es Puebla. En Guerrero hay un río grande ese río¹⁴⁷ va a dar a Tlahualcapicán.

Nos platicaba mi padre de ese camino de Chilapa a Olinalan.¹⁴⁸ Unos días pa' caminar y llegar a Tlalcuapicán a embarcar el ganado, meterlo en tren. Ese ganado entraba en tren pa' México, no hay camión. Ya de México se iba para otros lados, no sé, se despedían, venían muchos ganaderos porque había en ese tiempo muchos ganaderos grandes, de los que me acuerdo, ya todos se murieron: don Chu Atempa, don Filemón Contreras, los Campos: Manuel Campos, Jesús y Antonio. Esos eran los ganaderos que había en Quechultenango, todos los demás se dedicaban a la agricultura.

Pero ya me acordé de mi estampita esta que traigo, la voy a enmarcar, la voy a poner con mis vírgenes y santos. Tengo un santito chiquito de cuando fue mayordomo Alfonso.¹⁴⁹ Y éste qué, le dije cuando me la dio, ¿la voy a bautizar? No, dice, ésta ya está bautizada, sólo porque usted quiere buscar su compadre pero ya está bautizada nomás, la pone en su altar. Y ahí lo puse, también tengo el estandarte blanco de Señor Santiago, ese me lo trajo José

¹⁴⁶ Posiblemente se refiera a Olinalá, Guerrero, pero dejé los nombres de los poblados como él los nombraba.

¹⁴⁷ Tal vez es el río Balsas del que hace mención.

¹⁴⁸ Entre la gente se menciona a veces un camino de arrieros que cruza la sierra y llega a Tlapa y Chilapa, etcétera, quizá esa ruta sea la que tomaba su padre con el ganado. Incluso se habla mucho de los productos que llegaban de Chilapa, Tlapa, Zitlala, Olinalá y otras comunidades indígenas a Quechultenango, una de las razones es la concentración de productos de los pueblos indígenas de la zona de la montaña en estos municipios.

¹⁴⁹ Fotografías del santo en el altar de la iglesia, son muy comunes en los hogares y muy vendidas el día del Ocosúchitl.

ahora que estaba yo jodido. Vino y me dijo: mira, te traigo el estandarte. A ver pues, le pedí, ponlo tú ahí en el altar, yo no puedo. Y sí lo puso y ahí está el santo pues con sus ramitas de olivo de adorno, quisiera ir por unas flores para él pero no puedo.

Yo ya estoy grande, sólo te cuento que así se fue haciendo el pueblo, se fue agrandando, fue naciendo la gente, fuimos creciendo, se casaron, claro. A la época que tenemos, mis contemporáneos ahí se acabaron, ¿a dónde hay? se acabaron, ya es otra etapa.

También México ha crecido. Tiene montones de gente. ¿Esa gente a dónde va a comer? ¿Esa gente a dónde va a sufrir? Trabajar como negro. Salimos fuera de la casa, andamos buscando la vida, pero hay que buscarla porque es muy hermosa.

De aquí a unos años viene otra etapa de juventud, así es el mundo. Porque así Dios lo formó y así debemos de vivir y la tierra es la que nos mantiene...

La tradición oral reconstruye a un pueblo

Los relatos de Don Cástulo nos ayudan a asomarnos a esa historia perdida después de las inundaciones. Cada uno de los habitantes mantiene viva, a su manera, parte de esa tradición oral. Por ejemplo, la gente no olvida que existió una época antes de la Revolución Mexicana en que una sola persona tenía dominio sobre todo el pueblo y les cobraba por pasar por sus terrenos. Cuentan los habitantes por ejemplo:

—Aquí en la revolución también había españoles, el pueblo lo dominaba una rica que eran españoles, tenían una hacienda, era la dueña del pueblo.

—¿Cómo se llamaba?

—No, no me acuerdo, a mí me contaron, y también me dijeron que cualquier persona que fuera a acarrear aunque fuera leña tenía que dejarle su tanto a la rica, si sembraba tenía que darle la mitad a la rica o sea el pueblo estaba vendido pa' acabar pronto, si uno trabajaba tenían que irle a trabajar también a ellos...

—¿Por eso entró el pueblo a la revolución?

—Si, pues yo nomás he oído platicadas

—¿Qué ha oído?

—Pos eso que primero la revolución, la agraria es cuando la gente comenzó ya a tener terrenos la agraria la repartió, ya más no le puedo decir, no me acuerdo hay señores que sí le pueden decir. Uno de más edad.

Fui entonces a conocer a una de las personas más viejas, Don Vicente Díaz Nava, quien lamentablemente murió un año después de la entrevista que le realicé, en ese entonces contaba con 89 años.

Soy de 1914 —me dijo una noche mientras fumaba un cigarro afuera de su casa—, cuando estaba la Revolución, yo nací a la mitad, estaba yo chiquito, por eso no te cuento, yo tenía cuatro años cuando se acabó la Revolución, me doy cuenta por esto, una gente de 10 años ya se da cuenta.

Mi tío Vicente Díaz fue revolucionario, los tíos que tuve. Y cuando mi tío Vicente vino traiba un 38 chabarro, chulo, cuando acabó la revolución. Una noche corrimos pa' nuestra casa porque ahí estaba. Le picaron la casa uno que le decían el gato y otro que le decían el perro, les andaban quitando las armas que habían usado en la revolución, eran los mezquincleros, le sitiaron la casa y le quitaron la 38 sólo le dejaron una pistola pero hace mucho, le daba parque del 44, yo conocí esa pistola, ya estaba grandecito.

Apenitas si me acuerdo de los más viejos, de mi abuelo que se llamó Jesús Díaz y mi otro abuelito, de mi mamá también Jesús pero Nava por eso somos Díaz Nava, pero algo me voy acordando ya como entre luces, porque cuando yo crecí más grande ya no estaban. Todos habían nacido aquí: Juan hermano de Francisco Díaz, Vicente Díaz, fueron varios porque mi abuelita Juana (esa si la conocí), tuvo 12 hijos.

Luego se van regando por ahí y por allá. Les platico que yo un año fui a Chalpa, iba yo con Santiago Guadalupe y Juan Barrera de Santa Fe, los tres nos juntamos en Chilapa, compañeros. Andado, llegamos y fuimos al templo, mi señor de Chalpa, una vez que cumplimos, bajamos a la barranca, era como un río. Yo venía bajando así con cuidado, vi para abajo a un hombre chaparrito, con su sombrero, venía abajo la barranca, yo hasta me sospeché: este cabrón cómo se me quedó viendo. Me dice él: oye, me llamas la atención, qué, de dónde vienes, le digo, de Quechultenango, me llamas la atención quizá podamos ser familia, ¿de dónde vienes tú? Yo de Monterrey, me dice. Arajo, contesto, ¿cómo vamos a conocernos?, los únicos que han andado por allá son los que se fueron a la guerra. Vicente regresó pero Fernando y Francisco se

perdieron. El hombre me dice: tú eres de los Díaz, yo también soy de los Díaz. Mira, mi padre fue Francisco, me dijo que descendía de Quechultenango, y que tenía familia...

Vicente Díaz Nava Corta su relato con risotadas de viejo, le parece todavía increíble los rumbos que toma la vida. Trata de recordar nuevamente y me dice sobre las familias más antiguas del poblado: “Fueron de los primeros los Carbajales, los Morales y los Ramírez, fueron tres los que comenzaron a formar el pueblo”.

En algunos casos, cuando los testimonios parecen insuficientes, podríamos preguntarnos por qué se perdieron los relatos históricos en las nuevas generaciones, en el caso de Quechultenango esto va ligado también a las costumbres culturales; un niño no puede intervenir en las prácticas de la gente mayor, mucho menos preguntar. Como decía Cresencio Montiel Campos en una entrevista:¹⁵⁰

—¿Entonces no se acuerda que quiere decir Ocosúchitl?

—Me pasa a mí que soy mayor que ellos (los hombres que lo acompañaban, todos mayores de cincuenta años) no se me ocurrió preguntarle a los que estaban antes, qué importancia le iban a dar a un chiquillo que les preguntaba cosas que no me interesaban, quién iba a creer que me iban a hacer estas preguntas a mí de grande.

¹⁵⁰ Realizada el 2 de septiembre de 2002.

IV. La fiesta de Ocosúchitl, un mosaico cultural

Descripción de la fiesta de Ocosúchitl

Desde la infancia, quizá antes de que se pudiera estructurar mi memoria, he podido presenciar y participar en la fiesta más grande del pueblo de Quechultenango: El Ocosúchitl. Pese a la complejidad simbólica que esta celebración encierra considero que todos los testimonios que me han sido confiados por los pobladores y ancianos del pueblo, como Don Cástulo Chabelas, Don José Atempa o Don Montiel Campos, por mencionar algunos, se concentran o confluyen en una sola palabra que para ellos explica todo origen y razón de esta fiesta: La Promesa.

Ningún papel desempeñado por lo pueblerinos para realizar esta celebración se escapa a esa palabra; desde el niño más pequeño, el *macehualito*,¹⁵¹ hasta el trompetista que salpica con notas vibrantes el ritmo del *teponastle*¹⁵² cumplen en la época de lluvias la palabra empeñada a cambio de un favor del patrón Santiago Apóstol. En medio de estos personajes convive una organizada red de campesinos, mayordomos, madrinas, danzantes, artesanos, músicos, cocineros, ganaderos, clérigos, rezanderos, cueteros, manteados¹⁵³ entre otros tantos que trabajan en comunidad para agasajar a su protector.

Así el binomio fiesta-promesa se traduce en una ancestral tradición que persiste en los nombres en lengua náhuatl, el *teponastle*, la flauta de carrizo, los sacrificios, la petición de lluvias y la mezcla forzosa que atrajo la

¹⁵¹ Diminutivo de *macehual*.

¹⁵² Instrumento indígena hecho con madera, se toca con dos claves de madera, la palabra proviene del náhuatl *teponaztli*.

¹⁵³ Vendedores ambulantes.

invasión católica española con sus símbolos religiosos, las cofradías e historias de la Guerra Santa. Además se conjugan tradiciones de africanos que llegaron como esclavos a las tierras de Guerrero para trabajar en las haciendas azucareras y pueblos del otro lado de la montaña como Chilapa y Tlapa que conviven con Quechultenango a través del comercio.

El interesante resultado de esta mezcla cultural florece con colores brillantes, máscaras, cascabeles, capas y mascadas finamente bordadas, danzas, música, comida, rezos, devoción y algarabía durante los 15 días vestidos de gala.

La palabra Ocosúchitl: Una planta, un baile, un rito

Ocosúchitl¹⁵⁴ es el nombre que se le da a esta fiesta en su conjunto, por ser el día más importante de las fiestas patronales. Y en el que todo el pueblo y visitantes bailan en el interior de la iglesia sosteniendo en sus manos un racimo de una olorosa planta silvestre denominada Ocosúchitl. Aún no se puede descifrar si es la planta o el baile lo que da el nombre a la fiesta o viceversa. La gente ha relacionado la raíz de la palabra: *oco* con *octo* (cifra numérica ocho) ya que esta danza se realiza ocho días después del día de Santiago Apóstol, el 25 de julio, lo que la gente denomina: la octava.

Por otro lado, *súchitl* es traducido por algunos, realmente pocos, habitantes del pueblo como la palabra en náhuatl *xóchitl* que significa: flor. Para algunos conocedores del náhuatl la palabra Ocosúchitl puede significar: flor de ocote, reconociendo a este último no como un árbol en especial sino como una manera de denominar a un conjunto de plantas.

El para la gente del poblado, *ocosúchitl* es una planta de un sólo día, porque se piensa que nace sólo en los días en los que se celebra la fiesta. No crece más de quince centímetros y después “se pierde”.

Además sólo algunas personas saben donde encontrarla, principalmente mujeres que viven en las partes alejadas del pueblo, en las cuadrillas, son ellas las que venden los manojos de Ocosúchitl desde muy tem-

¹⁵⁴ Algunos interesados en el tema escriben esta palabra como Ocoxuchitl, yo utilizo esta escritura respetando la fonología de la misma y el consenso general de los entrevistados al respecto.

prano en las afueras de la iglesia, los cuales, se vedan muy rápido puesto que nadie puede bailar sin esta planta.

Incluso, si uno no tiene plantita para bailar, puede acercarse al atrio donde los Hermanos de Santiago o voluntarios (generalmente jóvenes) que reparten las reliquias y flores que acompañaron al santo le prestan un racimo, uno puede dar algunas vueltas (según la promesa) y devolverlo.

La danza del Ocosúchitl es la que conserva más rasgos indígenas pero no es privativa de este grupo, en ella participan mestizos en su mayoría, y gente de otros estados y pueblos de Guerrero. Al igual que en las danzas prehispánicas, el instrumento principal es el teponastle, considerado sagrado y venerado por todo el poblado.

Durante todo el año se le mantiene en un nicho en la casa del mayordomo, no se puede tocar por nadie ni en ninguna ocasión fuera del Ocosúchitl y cuando es transportado sólo puede cargarse en hombros por los cuatro capitanes de la Danza de las Cueras. No se sabe cuánto tiempo tiene ese teponastle en el pueblo, ni de donde proviene. Roberto Segura, artesano del poblado, comenta:

—Yo había hecho dos tepoanztlis para señor Santiago y se los regalé pero dijeron las demás personas que no se iban a ocupar esos teponaztlis que se iba a seguir ocupando el teponaztli que habían ocupado ya desde muchos años y es el que siguen ocupando.

—¿Cómo cuántos años tendrán ocupando el mismo?

—Uh, desde que yo nací desde 1947 te imaginas ya lo bailaban y ya era el tepozantli, cuántos años no tendrá. Mi papa que es de 1910, que cuando él nació ya lo bailaban y ya era el teponaztli ya tiene muchos años, muy antiguo.

La Celebración

Aún no es día de Santiago Apóstol cuando los rezos y cuetes ya anuncian la llegada de la fiesta, anticipada por los rosarios que desde meses atrás se realiza en la casa de los mayordomos del Santiago Chico y el Grande como les dicen los habitantes para diferenciarlos. El 16 de julio comienzan las mañanitas, cantadas al patrón por lo devotos. Más tarde, se inician las veladas, las danzas y el Ocosúchitl como lo describe el

poema que escribió el profesor Angelio Godínez Hidalgo,¹⁵⁵ oriundo de Quechultenango:

Ya comienzan los festejos
a la iglesia en las mañanas,
Quechultenango despierta
con cohetes y campanas.

9 días de mañanitas
para esperar el gran día,
en la fiesta del patrón
que nos llega de alegría

La danza ya se prepara
ellos se van a ensayar,
al son del tambor y flauta
ya comienzan a bailar.

El 23 por la noche
todos a la velada van,
unos a tomar atole
y otros a emborrachar.

Esa noche no se duerme,
la música está tocando,
la víspera del patrón
ya se nos está acercando.

24 en la mañana
la danza va a dar el alba
ellos bailan en la iglesia
antes de que el sol salga

Niños vestidos de rojo
llamados los macehuales,
unos bailan con la danza
otros los cargan sus madres

En casa del mayordomo
vamos a almorzar pozole

¹⁵⁵ Extractos obtenidos de la revista *REALIDADES...*, "La pizca", sección de cultura, p. 7, julio-agosto de 2001, No. 9, Quechultenango, Gro.

al medio día la cuelga
y a comer un rico mole

25, el día esperado
hay fiesta en Quechultenago,
toda la gente alegre
festeja al Señor Santiago,
[...]

Primer domingo de agosto
el Ocosúchitl se baila,
con ramos entre las manos
de una olorosa planta

Gentes de varios lugares
llegan a Quechultenango
todos llenos de alegría
para visitar a Santiago

En el centro de la Iglesia
y montado en su caballo
alrededor le bailan todos
sólo una vez al año

Tocan el teponaztle
y también una trompeta
un señor está cantando
porque es día de fiesta

Así termina la fiesta
del Santo Patrón Santiago
con olor a ocosúchitl
así huele quechultenango
[...]

Lo anterior relata vívidamente la verbena ocurrida año tras año en el pequeño poblado austral. Como se puede apreciar, cada día tiene una función especial: La velada son realizadas por mayordomos y “Cuera”, (jóvenes que participan en la danza con el mismo nombre mediante la cual se representa la batalla entre los cruzados y los moros); la velada representa una preparación espiritual y un reto físico, pues a lo largo de la noche los hombres de máscaras rojas y negras bailan en honor del santo en muestra de

respeto y cumplimiento de su promesa. También los que asisten a casa del mayordomo en esta noche participan en los rezos y, más tarde, festejan con la algarabía propiciada por la banda, el atole, tamales y el café con “pique-te”. Por la madrugada, apenas sale el sol, todos se dirigen a la iglesia donde nuevamente bailan Las Cueras, a este acto se le denomina: *El Alba*.

A partir de este momento, la casa de los mayordomos será receptáculo de cientos de peregrinos a los que tendrán que alimentar, servir y, en ocasiones, dar asilo durante los días de Ocosúchitl.

Después de El Alba se realiza el almuerzo y más tarde, *La Cuelga*, cuando se lleva comida a las madrinas del santo: mujeres que auxilian a los mayordomos y ven por las flores para el santo en el resto del año.

El día de Santiago Apóstol cientos de visitantes llegan al poblado, cada uno ofrece flores, coronas, cuetes, animales, o lo que sea posible. Ya es tradición el arco adornado con semillas que se coloca a la entrada de la iglesia hecho por los hombres, mujeres y niños de Coxcamila y otro que ofrece la familia Blanco.

El día 25 de julio se realiza la misa a favor del patrón y se le acompaña con los bailes y música. Una semana de asueto prepara a la gente para el Ocosúchitl, un día antes de esta octava la danza, lo pobladores y mayordomos velan el teponastle sagrado, mismo que se tocará al día siguiente acompañado por trompetas y la vieja voz de Cresencio Montiel quien a su vez cumple con una ancestral promesa.

El texto que a continuación se presenta y que constituye las rimas que se cantan el día de Ocosúchitl, fue proporcionado por Cresencio Montiel, aunque, como recuerdan él y otros pobladores, éstos y otros versos más eran los que se cantaban en ese día pero nadie los recuerda con exactitud, ni se encuentra vestigio escrito sobre ellos.

En esta versión que rescaté, las líneas marcadas con un asterisco representan las estrofas más antiguas, por ello se utilizan actualmente como coros. Según declaraciones de Montiel, alguien se dio a la tarea de transcribir el canto y agregarle nuevas estrofas, lo cual no resulta extraño pues en el poblado son afectos a componer canciones.

Además, escribir para Santiago en la fiesta más importante otorga un reconocimiento especial por la gente. A mi juicio, el siguiente texto lo redactó una persona influida por los relatos de los sacerdotes locales y, en parte, por el imaginario común. Se reconoce, incluso la manera de hablar de la comunidad, palabras de un español refinado como *dilación*,

patente, propias de la gente más vieja del poblado, campesinos influidos por las diferentes misiones religiosas que hasta la zona llegaron, conviven con expresiones imperfectas como *emitemos* en lugar de imitemos.

El canto del Ocosúchitl es el siguiente:

Ocosúchitl santo*
Nipaninico Ocosúchitl*

Dichoso señor Santiago*
Nipaninico Ocosúchitl*

Este (es el)¹⁵⁶ Ocosúchitl Santo
se baila con devoción

Hasta el año venidero
cumpliremos tus promesas

A ti santo prodigioso
cumpliremos tus promesas

Santiago Apóstol dichoso
tus grandes glorias cantemos
a ti santo prodigioso
tu vida y nombre emitemos (sic)

Dios tocó tu corazón
siendo un hombre pescador
y al punto sin dilación
seguiste al redentor
Por tus virtudes lograste
ser de Jesús muy amado
siempre fiel le acompañaste
hasta verlo sepultado

Por los lugares que fuiste
la ley de Dios enseñando
a la España recorriste
muchas almas conquistando

Habiendo tu luz divina
alumbrando cual quisiste
con humildad peregrina
a la Galicia volviste

La fama de tu elocuencia
circuló por las naciones

¹⁵⁶ Tachado en el original por el cantor.

porque tu divina ciencia
se atraía los corazones

Los judíos amotinados
trataron luego (a)prenderte¹⁵⁷
y a su rey desesperados
pidieron te diera muerte

Tu cuerpo en Jerusalén
depositó la justicia
hoy estos restos se ven
en un templo de Galicia

Allí fueron trasladados
con grande veneración
y los pueblos congregados
te eligieron su patrón

Mil maravillas se vieron
de milagros portentosos
de todos los que ocurrieron
a implorarte con gozozos (sic)

Tu poder fue bien patente
en los combates más crueles
cuando la cristiana gente
peleaba con los infieles

Esa gracia y dulce amor
con que amparas generoso
interponla en mi favor
Apostol Santo y glorioso

Ya me voy señor santiago*
hasta el año venidero*
si Dios nos presta la vida*
si Dios nos presta la vida*

Si venimos de muy lejos
a implorar tu protección.

* Estas líneas se utilizan normalmente como coros, es decir, se intercalan en ocasiones cada dos o cuatro estrofas.

¹⁵⁷ Tachada la letra *a* por el cantor, este tachado es interesante pues habla de una lectura cuidadosa del cantor, supongo que evita mediante este acto que se piense que los judíos querían *aprender* de Santiago, en lugar de la idea original que, efectivamente, va más ligada con el verbo *prender* el lat. vulg. *prendere*. Agarrar, asir, arrestar, detener o poner preso.

Como ya se mencionó anteriormente, tanto la danza de Ocosúchitl como la denominada de las “Cuera” son las más importantes de toda la celebración. Por ende, hay mucho por explicar ya que cada una cuenta con elementos simbólicos diferentes, mismos que pueden ayudar a descifrar el significado y origen de la festividad. Además, la organización de la comunidad en mayordomías, hermandades y madrinazgos ofrece una interesante muestra de la organización festiva adquirida durante la colonia que permanecen hasta la fecha, para abordar cada una de forma específica lo dividiremos en los apartados de Danzas: Cuera, Ocosúchitl, Chinelos y danzas invitadas; Mayordomías: Cofradías en la época colonial y actual, y por último Características religiosas del Ocosúchitl.

Las danzas: Cuera, Chinelos y danzas invitadas

Las Cuera

La danza conocida como Las Cuera acompaña toda la celebración del Ocosúchitl como si fuesen los anfitriones de la misma, es decir, cada que la imagen de Santiago Apóstol cambia de residencia, cuando se le celebra una misa importante o se le ofrenda un castillo de fuegos artificiales, velas o flores son Las cuera los que flanquean al santo, son su danza. En ella participan jóvenes de entre los 16 y 40 años, y sólo en el caso del machehuancintli puede participar un niño de entre los once y los catorce años, puesto que tantas horas baile y caminata requieren de una resistencia física y compromiso con su grupo.

Este baile representa la lucha entre Santiago Apóstol contra los moros,¹⁵⁸ en una clara referencia a las batallas libradas en España contra los musulmanes ¿Por qué se representa al apóstol Santiago en la batalla? De acuerdo con una entrevista realizada al párroco de la Iglesia de Quechultenango, Juan Lugo Pedraza, Santiago era uno de los apóstoles predilectos de Jesucristo:

¹⁵⁸ Así se les denominaba al musulmán que habitó en España desde el siglo VIII hasta el XV. o a aquel que profesa la religión islámica.

El original era sin caballo, la imagen que después se creó de él fue posterior, tiene que ver con el imperio español cuando se iniciaron las guerras contra los moros y los españoles invocaron a Santiago.¹⁵⁹

De acuerdo con el párroco no existe un registro dentro de la fe católica de una “milagrosa presencia” del santo en España, aunque se supone que en el poblado de Santiago de Compostela se encuentra enterrado su cuerpo.

Actualmente, la representación del santo más difundida en Quechultenango es la de un hombre de tez clara, barbado y fisonomía española montado sobre un caballo blanco. En una mano porta un estandarte con una cruz y con la otra blande una espada. Como detalle que narra esta fiera pelea contra los musulmanes está la pata del caballo aplastando una cabeza de moro. Es importante resaltar que durante la colonia a este personaje religioso también se le denominó “Santiago mata indios”.

La danza de las Cueras, sin embargo, encierra otro significado además de esta tradicional batalla de moros contra cristianos, para explicarlo mejor hablaremos de las partes que constituyen el rito, es decir, los personajes que le dan vida, la narración y episodios más importantes de ella y su posible origen e interpretación.

Los personajes

Como músicos participan un *pitero* (el que toca la flauta de carrizo, mismo que indica que sones se bailarán) y una persona en el tambor, generalmente estos dos personajes organizan los ensayos, coordinan, junto con la Cofradía de los hermanos de Santiago, a los que habrán de interpretar cada papel de acuerdo a la lista en que se apuntan los creyentes y representan a los jóvenes danzantes ante los mayordomos y organizadores de la fiesta. Son, en suma, quienes encabezan la danza de Las Cueras.

Los que participan en la danza lo hacen por pares, a la cabeza de las filas siempre va Santiago que viste pantaloncillos bombachos al estilo de la colonia, camión de manga larga y capa de color rojo, ésta generalmente lleva bordado en lentejuela y chaquira el nombre de Santiago y en oca-

¹⁵⁹ Entrevista realizada el 05 de agosto de 2003.

siones una imagen religiosa. En la cabeza porta un sombrero de doble ala con moños rojos a los costados y tres plumas largas con los colores de la bandera mexicana en la parte de atrás. La máscara de este personaje representa a un hombre de tez clara y una oscura barba cerrada, los ojos claros y la ceja poblada.

Como pareja de este personaje va el Macehualcintli, representado por un niño o adolescente de 11 a 15 años, el Macehualcintli es el ayudante de Santiago, único compañero en las batallas contra los moros, su atuendo es parecido al de Santiago, salvo en el detalle del pantalón que en el caso de los macehuales es más parecido a una falda, pero es el único que no porta máscara. Como él se visten los niños más pequeños desde recién nacidos hasta 12 años, a ellos se les llama macehuales. Como se podrá apreciar mejor en el capítulo referente a la interpretación, la palabra macehual deriva de macehua que significa penitencia, macehual es además la denominación que según León Portilla se le asigna a los humanos, a los habitantes del Tlaltícpac,¹⁶⁰ nuestra tierra. Los macehuales representan al ejército de Santiago, constituido por niños, ellos bailan siempre al final de las filas blandiendo machetes de madera.

Los siguientes personajes en la hilera son las Cueras, los moros. Todos ellos portan máscaras de color rojo, a excepción del Chavario y el Alférez (utilizados en la organización de la danza como nombres de los capitanes), quienes portan máscaras cafés. Las Cueras visten pantalón de mezclilla azul y camisa blanca de manga larga en la que sobreponen una pañoleta roja. El chaleco de cuero que portan estos personajes es el que da el nombre a la danza, estos cueros vacunos se adornan con pinturas de macetas con flores coloridas y, en el caso de los capitanes, con soles y lunas. Sobre éstos colocan mascadas blancas con bordados de aves, flores, motivos religiosos o nombres y, cruzado sobre el pecho, dos listones rojos que forman una X.

En la cabeza, llevan sombreros de palma completamente cubierto por nylon de colores en delgadas tiras, algunos de ellos acostumbran colocar flores al frente en el sombrero que además ostenta un arco en la parte superior como si fuese una agarradera.

¹⁶⁰ La traducción más común de Tlaltícpac es: *sobre la tierra*, símbolo de la vida en este mundo, el supramundo se le nombraba Chicnauhtopan (cielo alto) y al inframundo Chicnauhmiclan.

En este sentido, y para comprender mejor el por qué del vestuario y motivos que portan los participantes de la danza, entrevisté al artesano Roberto Segura, oriundo de Quechultenango, y quien ha reparado las cueras originales y realizado máscaras de todos los personajes.

— *¿Cuando usted empezaba a pintar máscaras y cueras cómo se hacía la idea para pintarlas?*

— *Porque me traían cueras así a pintar, máscaras o cueras que se ocupan según el dibujo que trajeran se los volvía yo a repintar y si eran cueras nuevas, dibujaba yo una maceta, la recortaba y la ponía encima de la cuera ya nomás las remarcaba y nomás las flores le ponía las que tú quisieras, las máscaras lo mismo.*

— *¿Sabe por qué?*

— *Niega con la cabeza*

— *¿Tienen algún significado?*

— *No, son nada más las formas que se les pone en las cueras, el Alfériz, lleva un sol, en la cuera el Chavario lleva la luna, lleva la luna en la cuera como en el palo ese que llevan, no sé cómo se llama. Se distinguen también los capitanes de las cueras, las máscaras son diferentes, incluso la del Pilatos Rey, una se anda riendo y la otra es más seria, la máscara. El Pilato Rey lleva su corona, también se distinguen cada Pilatos*

— *¿Las máscaras de dónde serán?*

— *Las de los Alférez dicen que se encontraron en una cueva de Chichicastle, que ahí encontraron las máscaras, hace mucho tiempo.*

— *¿Quién las encontró?*

— *No sabría decirte, una cueva que está allá por Tierra Colorada, rumbo al naranjo, en la puerta hay una mata de chichicastle, por eso se le dice cueva de Chichicastle. Ahí encontraron las máscaras de Pilato Rey, Alférez, Santiago, cada año que ocupaban esa máscara las iban a devolver allá, donde las habían encontrado. Pero después ya no las llevaron, se las quedaron, no más que la de Pilato rey ya estaba bien rota, de tantos años que tenía y le hicieron una nueva, pero sí han ocupado la mera, mera original.*

— *¿Los trajes de Pilatos cada quien le va poniendo algo?*

— *Nada más lleva su chamarra o chaqueta, su corbata, sus botas*

— *¿Por qué se vestirán así no es una burla al cacique?*

— *No sabría decirle.*

Las Cueras o Moros enfrentan a Santiago a lo largo de las danzas, son lo soldados, por ello los personajes más numerosos junto con los macehuales.

Los capitanes son cuatro, se distinguen por el tipo de adorno que portan en la cabeza el cual está forrado con nylon de colores al igual que las Cueras pero en forma de cilindro rematado por plumas de gallo negro a manera de penacho. Estos personajes se dividen en parejas: un Alférez y un Chavario. En una pareja, el Alférez tienen pintado en su chaleco de cuero un sol, porta máscara roja y una lanza roja con un símbolo solar también, en este caso el Chavario tiene representado en su chaleco una luna y porta máscara café oscuro. La segunda pareja tiene los símbolos invertidos, el Alférez en este caso tiene la luna en su lanza, pintada de negro, y en su chaleco mientras que el Chavario porta el símbolo del sol. De tal suerte que los que portan máscaras rojas simbolizan al sol y los de máscara café oscuro a la luna.

Por último los personajes más representativos, por su singular atuendo y jocosidad a lo largo de la danza, son los Pilatos: uno denominado Pilato de Turbante por el colorido cono alargado que porta en la cabeza. Y el segundo, conocido como Pilato Rey quien porta una corona de latón con picos retorcidos de colores.

Estos son los jefes de los ejércitos aunque en mi apreciación personal que argumentaré más adelante, planteo la posibilidad de que el atuendo y conducta sean una burla a los terratenientes y capataces que asolaron durante una larga etapa al poblado. Ello se puede percibir desde la vestimenta: Ambos visten saco, camisa blanca y pantalones de vestir negros metidos en sus botas largas. Generalmente portan una mascada al cuello ceñida por un anillo dorado.

Las máscaras de estos dos personajes representan al igual que en el caso del Santiago a personajes de tipo extranjero, son rosadas, con mostacho, cejas negras y grandes ojos azules. De acuerdo con el artesano Roberto Segura, quien elabora las máscaras para la danza, las máscaras de estos personajes están hechas para que se vean “chocantes”, presuntuosos, incluso el corte en la madera por el que los jóvenes pueden ver a través de la máscara está ideado para que ésta quede ligeramente hacia arriba como si al andar apuntarán con la nariz al cielo y vieran al prójimo hacia abajo y con desprecio.

La máscara del Pilato Rey expresa en su gesto coraje, un ceño lleno de odio, esto se logra a través de los dientes blancos que aprietan un cigarro y las curvas del ceño fruncido. Ambos portan la media luna en sus tocados.

Una descripción de la actitud de estos personajes durante la danza la hace el profesor Angelio Godínez Hidalgo:¹⁶¹

... Nos gustaba bailar de Pilatos; porque los Pilatos se lucen bailando, con la mano en la bolsa del saco... pasitos cortos, porque así debe bailar un buen Pilatos ¿no?... Altivo... Chocantes con el cigarro a medio quemar; de ladito, echando la bota pa' un lado... pa'l otro; el machete bien agarrado... con cadencia.

Porque la función del Pilato es molestar a las cueras y niños, pero sobre todo, provocar constantemente a Santiago. A lo largo de la danza juega con su machete rozándolo en el suelo como si marcarse su territorio y carga siempre en el bolsillo de su saco una historieta (a veces pornográfica o al menos con mujeres voluptuosas) que le muestra a la gente y danzantes, animándolos a la chanza.

Este personaje baila diferente de los demás, con la mano en el bolsillo del saco va haciendo movimientos del brazo como si aleteara, una sátira a la danza que hacen los demás.

Los Pilatos bailan al final de las columnas y ejecutan el papel protagónico en muchos de los sones, para referirlo mejor pasemos a la narración que encierra la danza.

Episodios y narración

El baile de Las Cueras se divide en sones, con el tiempo han desaparecido la mayor parte de ellos, pero aún se conservan al menos doce mediante los cuales se relata la batalla de Santiago contra los moros. No existe ninguna narración escrita, diálogos o libreto que dirija la historia que se ha de representar, la gente del poblado da su explicación de cada episodio conforme lo ha interpretado de la mímica de los danzantes o mediante la misma explicación que los responsables de la danza hacen.

¹⁶¹ Revista "REALIDADES..." acciones de un gobierno democrático, "La pizca", sección de cultura, p. 7, julio-agosto de 2001, No. 9, Quechultenango, Gro, p. 8.

Crescencio Montiel, por ejemplo, narra su explicación de la danza:

Con alguna imaginación puede hacer la historia. Por qué también me preguntaba un señor: por qué si (Santiago Apóstol) hizo la matazón, nosotros lo adoramos. Yo le dije: bueno, eso como cualquiera, si yo les ruego, le ruego que se confiese que se convierta en cristiano, que tome el bautizo y no quiere y no quiere y a mí me mandan que lo mate porque no quiere obedecer, a mí me mandan. Porque la gente de Santiago no son las cueras, no son la gente grande, su gente del señor Santiago son los macehuales, los niños y los otros son rebeldes que no creían en Dios.

Bailando, bailando, manda Santiago al Macehualcintli que anda con él de pareja, con una embajada,¹⁶² se lo manda al alférez pero como el alférez tiene quien lo manda también, se lo manda al Pilato rey. Entonces él, a mi imaginación, se lleva al niño con el Pilato rey para que el niño, el Macehualcintli, le de la razón que le dio el señor Santiago.

Entonces lo agarra el Pilato Rey y lo pasea y ya es entonces cuando empieza la matazón y el último es el rey porque Santiago viene matando, viene matando hasta que llega el rey lo mata, y ya termina. Después viene el perdón, besan la cruz y se arrepienten. Luego ven bailar a los cuatro capitanes, qué bonita es esa danza, bailan los cuatro, esa la hacen enfrente del santito, escombramos todo para que lo hagan. Le rinden pues, que están arrepentidos.

La mayor parte de los sones únicamente se bailan, tienen nombres como chinantli, cruzados, peine, chinantli doble, vuelta, etcétera que corresponden al movimiento o paso que ejecutan los danzantes, estos sones son precedidos de un llamado con la flauta de carrizo y el tambor, con ello las cueras toman sus lugares en la fila, después se da una tonada que anuncia cual es el son a ejecutar y finalmente se comienza a bailar de acuerdo con lo dispuesto por el ritmo que entone el pitero.

Existen sones que implican una actuación y cuya coreografía va encaminada a reforzar una historia. De este tipo sobresalen las denominadas: La cena, la matanza, la resucitación, y el perdón.

En la primera, los moros tramaban el asesinato de Santiago, algunos pobladores explican que no son moros sino el ejército de Santiago que lo quiere traicionar y por ello se reúnen en una cena a sus espaldas, azuzados por el Pilato.

¹⁶² Mensajero “diplomático”, por así decirlo, representado por el Macehualcintli.

Otros, ven en este son la realización de una junta de guerra antes de enfrentar a Santiago. Éste manda al Macehuancintli para pedirles su rendición, de lo contrario los matará. El Pilato traiciona el código de guerra y secuestra al Macehuancintli, esta parte del son se baila entre el Pilato y Santiago, el primero tiene prisionero al Macehuancintli y en ocasiones la carrera y las vueltas que implica la danza son tan rápidas que literalmente hacen volar al niño macehual. Por ello se pide que quien representa el papel de ayudante de Santiago sea un niño o adolescente y sea liviano.

A partir de este son la guerra comienza, en una larga batalla Santiago va eliminando a cada una de las cueras a ello se le denomina “la matanza”. Mientras tanto, el Pilato Rey permanece sentado en una silla que, a interpretación de los pueblerinos, simboliza su trono.

Al término de la “matanza”, y cuando Santiago se enfrenta con él tiene que intentar pegar con el canto del machete en el trasero, a manera de nalgadas, por ello la primera escena cómica es levantarlo de la silla, lo que se convierte en un enredo donde el Pilato carga la silla y la mantiene pegada a él.

La intención es que Santiago castigue al Pilato hasta que éste encuentra a una mujer que le guste para abrazarla. Según la interpretación de muchos: *“el Pilato es malo porque no tiene mujer y Santiago le pega para que busque una. Durante esta peripecia las mujeres se esconden para que no las abrace el Pilato. Después de que el Pilato encuentra una mujer que le cuadre y la abraza frente a todos se enfrenta con Santiago y muere”*.¹⁶³

Enseguida continúa el son de la resurrección, donde, con ayuda del Macehuancintli el Santo levanta a cada uno de los muertos. Esto simboliza el perdón otorgado y su conversión al cristianismo. Del tal suerte que los capitanes realizan a continuación, pero dentro de la iglesia, la danza del perdón en la cual se arrepienten y ofrecen humildad frente a Cristo.

José Atempa, miembro de la cofradía Hermanos de Santiago encargado de enseñar la danza hace su descripción e interpretación de las partes fundamentales de la danza:

Yo quiero decir que las cueras enfrentaron al Santiago junto con el Macehuancintli, pero se llaman moros no cueras. Ahí va el macehuancintli lleva el mensaje para el capitán Chavario, éste comienza a platicar con el Alférez, ahí

¹⁶³ Roberto Segura, artesano y curandero.

está el Pilatos y comienzan a ponerse de acuerdo porque Santiago los quiere matar. Por eso cada capitán tiene su nombre es Chavario y Alfériz, Pilato rey.

Los bailables, los sones, el primer son es el Cruzado, luego viene la Canasta, viene otro Cruzado y luego viene la Canasta Completa, esa es completa, luego viene el Chinancli, Luego viene el Peine acabando los sones ya viene lo de el Macehuancintli, lo que te mencionaba hace rato, cuando lo llevan ante el Pilatos. Ya, hacen su junta, están los moros, las cueras, se ponen de acuerdo. Es cuando cada capitán relata, se ponen de acuerdo para pelear con Santiago. Pelean y los mata, viene el otro son que es el del perdón, es delante de la imagen de Santiago Apóstol, ahí no van con sus machetes, están rendidos, están rendidos.

¡Ah! Nosotros les enseñamos, yo y Don Cástulo. No para que cada quien baile como pueda como ahorita (refiriéndose al Ocosúchitl) No, que bailen al son de las cornetas, les decimos como van a bailar como van a bailar los cuatro capitanes, que vayan aprendiendo el modo de bailar y el modo de relatar...

Relaciones transmitidas por tradición oral

Por relatar José Atempa se refiere no sólo al argumento que se representa mediante la danza, sino también a la declamación de algunas relaciones (frases o palabras que se incluían en la danza a manera de diálogos), transmitidas por tradición oral en su lengua original el náhuatl. Desgraciadamente, se han perdido gran parte de éstas o se han transformado, el propio José Atempa relata las relaciones que decía cuando participó de capitán en las danzas.¹⁶⁴

Heros chililpipiltin / Heros chilintlaca / Heros chimaltitoltin / Tlachichimalchiltica / Talchichimalpopoc a/ Mi capitán alférez...

Y ya —dice— Jerusalem in tlaca. Y ahí termina.

Pero, todo va cambiando —me confiesa agitando las manos como si expresara con ello la pérdida de todas estas palabras y su significado— ahorita ya no dicen las relaciones, continúa, dicen otras. Todo va cambiando, no ve que cuando van alternando los capitanes, nombran, levantan el machete y su sol y la luna y le hablan pues a su dios, estas palabras que le digo.

—¿Y usted se acuerda lo que significa eso que me dijo?

¹⁶⁴ Cabe señalar que esta transcripción se hizo de acuerdo a los recuerdos y pronunciación de José Atempa, puesto que tampoco existe un testimonio escrito sobre ello.

—No, yo nomás recuerdo eso que le acabo de decir ahorita. Pero le digo ahora no es igual

—¿Podría repetirlo?

—¿Lo que acabo de decir? Pero, ¿que no ya grabaría? —me dice refiriéndose a la grabadora con que registro la entrevista, me mira escéptico— Ah, ya ha de haber grabado —ríe— Bueno, es este... Hero chilipiltzin / Hero Chilintlaca / Tlachichimilpopoca / Tlachichimacuitlica / Mi capitán alférez / Tlecose Pilatos.

—¿Cuándo se aprendió eso?

—Eso me lo enseñó el pitero, el pitero era el que enseñaba las relaciones por eso cuando tocaba Hugo les enseñaron otras relaciones y eso que le acabo de decir nos lo enseñaron los de antes. A mí me enseñó el finado Benito Astudillo, ése fue el que me enseñó.

El actual pitero es un joven de 18 años,¹⁶⁵ Sergio Mora, estudiante en Chilapa y muy joven para la importante tarea que realiza, él participa activamente en la preparación de la danza de las Cueras, y durante el Ocosúchitl toca la flauta que dirige los sones. Cuando me entrevisté con él descansaba en el jardín de la iglesia, rodeado de amigos y amigas de su edad, le pregunté por las relaciones, al principio me miró extrañado y después, como si comprendiera lo que le pedía tomó la funda de piel, bellamente adornada, que custodia la flauta y de algún lugar secreto sacó un viejo papel que parecía haberse consultado por miles de manos. En él se encontraban escritas a máquina las “relaciones” que se dicen en cada danza y hasta hace poco sólo transmitidas de forma oral. Se las pido para copiarlas en mi libreta y Sergio me hace el comentario:

—En todos los sones se puede gritar: Huey can Jerusalem (ellos no saben cómo se escribe esto ha ido pasando por pura tradición oral).

En el papel, se pueden leer las siguientes relaciones encabezadas con la nota: “Lo que dice el capitán Alférez”:

Jerusalén Tlaca / Jerusalén Pipilte / (desaparecido) / Tlachichihuataxca / Tlachimamatitilca / Tlachimohuatitlica / Inchi Gama / Axtla Hualumpa / Axtlatencli / Huacutlimi (¿?) / Axtepoloca / Axtetukli / Ahuatelixtlehua / Huey can Jerusalén.

¹⁶⁵ En el momento de la entrevista, Junio de 2003, actualmente debe tener 20.

Las Cueras: una danza que perdura

*La pervivencia de estas ideas paganas en 'el costumbre', como suele ser llamado el catolicismo popular, fue posible por múltiples causas, entre ellas: los arquetipos y paralelismos religiosos, la tenacidad de las culturas prehispánicas por mantener sus tradiciones y, también, la complicidad y aprovechamiento de estas manifestaciones con fines evangelizadores por parte de los frailes y curas doctrineros. Otra causa pudo ser el soborno de las autoridades eclesiásticas y civiles de la época colonial. Gracias a mecanismos como los anteriores, a las libertades religiosas y a la necesidad de diversión que demandaban los tiempos ilustrados de finales del siglo XVIII y principios del XIX, así como otras vicisitudes históricas ocurridas a partir de la independencia...*¹⁶⁶

La permanencia de las danzas de carácter religioso, va muy ligada al compromiso moral o social que adquieren los involucrados. En el caso de la danza del Ocosúchitl y las Cueras se cumple una promesa, por ello se debe bailar los años comprometidos, o de lo contrario, se teme un castigo o el retiro del "favor" o milagro concedidos por la divinidad.

Y en el caso del Ocosúchitl en Quechultenango, son tantos los seguidores de esta tradición que las listas de jóvenes enlistados para las danzas cubren hasta 25 años por venir. Los encargados de llevar estas listas son los Hermanos de Santiago, Tomás Ríos, el hermano mayor narra la manera como él organiza las listas de jóvenes que esperan su turno en la danza:

Mire, yo tengo más de cinco fólderes que cada uno es de capitanes, de macehualcintli, de santiago, de compañeros de capitán, de Pilatos Rey... De siete personajes importantes de esta danza, entonces esas gentes me hacen solicitudes y yo veo hasta donde voy, con el 2001, el 2002 y así sucesivamente hasta llegar a los 2039, el único fólder que está abajo es precisamente el de

¹⁶⁶ Revista Arqueología mexicana #61, "El Pochó: Una danza de Carnaval en Tenosique, Tabasco, Tomás Pérez Suárez, p.66.

compañero de capitán que tenemos hasta el 2015, aproximadamente. Entonces, cuando llega el año yo saco el fólder que corresponde. Ahorita voy a sacar el 2004, desde el macehuancintli, hasta el Pilatos Rey y entrego siete solicitudes a la nueva mayordomía y digo, de aquí para allá usted arme su danza, entonces ella escribe 17 para ser catorce pares en la danza, y si buscamos la forma de que sean catorce y sumar al pitero porque éste también se cansa.

Cabe anotar que en el poblado existen además otras danzas, en cambio, que no obedecen a promesas tales como los Tlacololeros o los Doce Pares de Francia, realizada en diciembre, en ellas, los danzantes son casi todos los años los mismo, más por un compromiso social que por una promesa, sólo en el caso de los personajes de Floripes y las damas de compañía (en los Doce pares de Francia) las jóvenes se ofrecen para cubrir estos papeles con el objeto de mantener un reconocimiento de la comunidad a su belleza.

Los Chinelos

En realidad la danza debiera llamarse las “Chinelas” porque son solamente mujeres las que participan en ella. La danza, realizada por primera vez en el Ocosúchitl del 2003, surgió gracias a la inquietud de las jóvenes del pueblo quienes, por su deseo de participar en la fiesta como danza que acompañara a los mayordomos e imágenes durante el periodo de fiesta, se auto organizaron en una pequeña coreografía.

Y es que desde hace años, la danza de las Cueras está prohibida para las mujeres bajo pretexto de que las mujeres no “aguantan” el esfuerzo físico que representa la fiesta, o porque, según los directores de las danzas, los hombres las molestan y ellas se quejan o que distraen a los muchachos.

Por su parte, los miembros de la cofradía de Santiago tienen su propia justificación: “si van a bailar las mujeres entonces no van a ser Las Cueras. Además, Santiago no anduvo con mujeres, él anduvo con sus discípulos, ellos fueron sus discípulos”.¹⁶⁷

¹⁶⁷ En este caso, la interpretación que se hace de la danza es la que relaciona a Las Cueras con los discípulos de Santiago que posteriormente lo traicionan, como ya se trabajó en nuestro planteamiento de posibles interpretaciones de la fiesta.

Por todos estos motivos, las mujeres se organizaron y formaron el grupo de los Chinelos. Otra razón, no menos importante, que inspiró a las mujeres para organizarse en esta danza fue la predilección que tiene la gente, los mayordomos y las danzas por la imagen de Santiago de mayor tamaño.

Este hecho es relevante, ya que cada mayordomo hace su mejor esfuerzo para que la gente acuda a su casa, coma, escuche a la banda de música, beba y, si quiere, baile. Las danzas dan una atracción más a la casa de los mayordomos por ello es que la mayordomía del Santiago chico, como se le conoce, apoyó a las muchachas para montar los Chinelos.

Dirigidas por Nidia Chávez, las muchachas bailan con alegría esta danza originaria del estado de Morelos, pero que también se practica en Mochitlán y Colotlipa. *“Nos gustó la danza, es diferente a las que hay por aquí” dicen las chicas, a quienes atrae además las chilenas y el ritmo de la banda conocida como “Chile Frito”.*

Las jóvenes han organizado todo de manera autónoma, hicieron una tardeada para recolectar dinero y una de las tías de las chicas realizó los trajes. En una entrevista de grupo me comentan sobre los roles que juega cada chica en la danza:

—Pues nosotras nada más lo hicimos por tradición de la fiesta al santito, el personaje principal que tenemos es el de la bandera pero no necesariamente tenemos uno.

—¿Y las demás?

—Aquí nada más se divide en dirigente y ya

—¿La idea de cómo hacer su vestuario de dónde lo tomaron?

—Por lo de la fiesta de Santiago, por ejemplo, nosotras traemos la virgen de Guadalupe porque es tradicional, nosotras tenemos fe en ella y otras tenemos al Santiago porque lo hicimos especialmente para la fiesta del señor Santiago, es que nos vamos a dedicar a la fiesta del señor Santiago.

Danzas invitadas

Es una tradición que las danzas de pueblos aledaños a Quechultenango se presenten en la fiesta. Incluso, en ciertas ocasiones son los propios mayordomos los que pagan a los danzantes foráneos para que

se presenten en su casa y atraigan a más gente, otras danzas lo hacen por promesa, es decir, porque le agradecen algo al santo o porque el pueblo del que provienen tiene esa costumbre y no quieren romper con la tradición.

En otras ocasiones los danzantes buscan darse a conocer para que los inviten a más fiestas. Como sea, es un compromiso para los mayordomos darles comida y bebida, el aguardiente va de mano en mano, debajo de las máscaras, entre flautas, chirimías o trompetas, el chiste es alegrarse.

Quizá el día en que se reúnen más danzas en el poblado sea en el cambio de mayordomías, cuando el cuidado del santo, la organización de la fiesta y hasta las “riquezas” que se han acumulado en las ofrendas a la imagen pasan a manos de otra familia durante un año.

Algunas de estas danzas son protagonistas de épocas determinadas, por ejemplo, la danza de los Viejitos se realiza en agosto, en el marco de la tradición relacionada con la denominada Virgen de Agosto (una vinculación de las celebraciones cristianas con ritos propiciatorios de lluvias). Otras no participan en la festividad del Ocosúchitl pero están íntimamente ligadas con ese universo simbólico, hablo específicamente de la danza conocida como Los Doce Pares de Francia realizada en diciembre, la cual merecería una investigación en particular y puede estar ligada a las viejas historias narradas por los juglares como *El cantar de Roldán*.¹⁶⁸

En mayo se realiza la fiesta de los pescados como cuenta Roberto Segura Hidalgo: “*Los pescados bailan el 3 de mayo, le bailan a la Santa Cruz, llevan sombreros, sus pescados colgando, machetes, sus pantalones, unos se ponen de dos por los chicotazos que les da el lagarto.*” En el mismo mes se realizan varios ritos de petición de lluvia muy ligados al tipo de ritos que se celebran en la zona nahua de la región de la Montaña.

¹⁶⁸ Es difícil determinar, aunque no es la intención de esta tesis, a qué se debe esta tradición de danzas-teatro tan arraigada en Guerrero. Hablo en especial de las danzas que representan historias de la edad media como los *Doce pares de Francia*. En donde, se relata una versión de la derrota de Roncesvalles en el año 778, cuando fue destruida la retaguardia del ejército de Carlomagno que regresaba a Francia tras haber fracasado en su intento de apoderarse de Zaragoza.

Organización ceremonial: Mayordomías, cargos civiles y organización comunitaria

Como se explicó en el capítulo dedicado al análisis socio histórico, el pueblo de Quechultenango conserva, a través de sus tradiciones, un simbolismo ligado a su herencia indígena, a la vez, refleja el proceso sincrético vivido durante la época colonial, en la cual nacieron las llamadas “comunidades indígenas”, originarias de los pueblos indios. Estas organizaciones tenían como característica el ser un grupo local con representantes civiles, con tierras comunales y un culto sostenido por cofradías que desembocarían en lo que ahora conocemos como “mayordomías” que representaban los intereses comunales, a la vez que favorecía la organización ceremonial.

Como se vio en la historia de Quechultenango, el nacimiento de las cofradías está íntimamente ligado al desarrollo de los poblados durante la época colonial también conocidos como “La República de Indios”. Como se pudo observar, a finales del siglo XVIII este tipo de asentamientos se constituyeron como cabeceras al mando de un gobernador encargado de recoger los tributos reales y pagarlos al alcalde mayor.

El inicio de los cargos civiles vinculados con las fiestas puede remontarse a esta época donde el gobernador era asistido por representantes comunales de dos tipos: el primero constituido por varios alcaldes y un regidor (con capacidad para impartir justicia y recabar el tributo) un alguacil (quien encarcelaba a los borrachos y llamaba a la doctrina cristiana) ayudados por varios topiles¹⁶⁹ y, a veces, un escribano.

El otro tipo de representantes comunales eran el fiscal y sus topiles quienes estaban relacionados con el cuidado de la iglesia y como ayudantes del párroco. “Estos representantes eran elegidos en el mes de diciembre por todos los hombres (y a veces también mujeres y muchachos mayores de 13 años) [...] El párroco firmaba de conformidad y los “oficiales” iban a la cabecera de la alcaldía mayor a recoger sus “varas” o bastones, símbolos de su autoridad, que les era entregadas de manos del alcalde mayor”.¹⁷⁰

Además, dentro de estos gobiernos comunitarios recaía la responsabilidad de administrar tierras comunales.

¹⁶⁹ Palabra del origen náhuatl: topillo que significa bastón de mando, ubicado como un tipo inferior como impartidor de justicia.

¹⁷⁰ Dehouve, p. 124.

Regresando al origen de las cofradías en el estado de Guerrero, podemos recurrir a la explicación que da Dehouve sobre el origen de estos cargos religiosos. La autora se remite al culto a los santos que se practicaba en las familias numerosas, "... en la cual la imagen religiosa más importante se heredaba de padre a hijo mayor, mientras los demás hijos recibían otros santos. Cada uno tenía que rendir culto a su imagen y organizar un grupo de devoción para festejarla".¹⁷¹ De igual manera, estos grupos familiares con prácticas sagradas terminaban conformándose como una organización donde todos cooperaban para las fiestas dedicadas al santo, la misma función cumplieron posteriormente las cofradías, pero en el ámbito comunal. La mayor parte de estas organizaciones comenzaron a aparecer a finales del siglo XVII.

Las cofradías de la época colonial podían caracterizarse también por la casta a la que pertenecían sus miembros: había cofradías de indios, de españoles, localizadas en los pueblos de mayor importancia, y mestizos o donde se mezclaban las castas.

Las labores de los mayordomos, en la mayor parte de Guerrero, es pagar al párroco las misas que durante un año se ofrecen al santo, cooperar con los adornos de la iglesia, flores y vestido del santo y ofrecer comida a los habitantes del pueblo.

En un principio, el dinero que llegaban a tener las cofradías, por limosnas o herencias, era administrado por el párroco. Recursos que se acrecentaban al invertirlos en el acarreo de mercancías de la costa, en trapiches o en comercio de ganado que pastaba en tierras comunales si la cofradía era de indios y en tierras privadas si la cofradía era de españoles.

A fines de la colonia, los "comunes", o gobiernos comunitarios en pueblos indígenas, administraron y utilizaron el dinero de las mayordomías para resolver problemas de tierras comunales. Más tarde, el ganado de la cofradía se convirtió en una especie de "ahorro" de la comunidad al que echaban mano en circunstancias difíciles.

En el caso de Quechultenango no sólo existen mayordomos sino también una cofradía denominada los Hermanos de Santiago Apóstol, a cuyo dirigente se le conoce como el "Hermano Mayor" y, en el caso de las mujeres involucradas en la celebración el título es de "Madrina". Los

¹⁷¹ Dehouve, p. 127

primeros son gente mayor que por su conocimiento sobre las danzas, el orden del rito o que han ganado por su edad el respeto de la comunidad.

“Nosotros los hermanos somos pura gente humilde. Es difícil que nos encuentre en nuestra casa porque somos campesinos todos.” Explica Tomás Ríos, Hermano Mayor de la cofradía.

Los Hermanos, como se le conoce más popularmente, son los encargados de enseñar las danzas, vestir y desvestir al santo (está prohibido que lo haga una mujer), organizar a la gente durante el Ocosúchitl y realizar las reliquias, constituidas de trozos de la ropa que ha ocupado la imagen del patrón del pueblo.

Hoy todo el día estuvimos haciendo reliquias en casa del mayordomo grande —dice Tomás Ríos un día antes de la gran fiesta— nos pasamos como seis horas cortando las capitas del santito. Se reúnen las capas de los tres el chico, el grande y el de la iglesia.

En cuanto al papel de los mayordomos reproduzco aquí una entrevista realizada al mayordomo del Santiago principal el cual, rara vez sale de la iglesia:

Desde que nos dan al santo los mayordomos saben que el santo debe tener flores, se deben cambiar cada mes, cada 25 o 23 se cambia y se reza. Cada 15 de cada mes se hace un rezo, con cuetes, todo el año, por ejemplo, el que ahorita se va a recibir, el 16, él ya está comprometido aquí. Él sabe, trae flores, o cada peregrinación que viene él la tiene que recibir, porque él es el encargado de aquí. Cualquier cosa que tenga que ver con el santito el mayordomo se tiene que dar cuenta, aquí nosotros decimos: Sabe qué, traemos esto, ah, sí cómo no. El cura y el mayordomo son los responsables del santito, por eso es la mayordomía. Como el santito de allá afuera, él lo tiene en su casa un año, él es el responsable y debe de tener las puertas abiertas porque el santito nunca debe estar encerrado, toda gente puede ir a visitarlo. Aunque sea un vaso de agua hay que darle a la gente que vaya a visitarlo, hay que llevar la devoción y rezar...

Nosotros los de la iglesia nos comprometimos desde que lo recibimos... por eso si quieren ser mayordomos les dicen: piénsenlo bien, saben la gran responsabilidad que tienen, o nada más son los mayordomos cuando viene la

fiesta ¡no! tienen que estar todo el año dándose vueltas, ir a la iglesia, desde ahí se empieza.

Yo aprendí muchas cosas, dicen que los santos no son milagrosos, si no le tiene uno fe no te va a hacer un milagro. Tampoco te va a hacer un milagro que cómprame esto o... Él sabe cuando pides de corazón.

Más que nada que estés bueno de salud, que es lo importante. Y de ahí para adelante.

Este año se me fue rápido, me enteré de muchas cosas, cómo es que debe ser uno mayordomo porque nosotros lo tuvimos como hace diez años en la casa, pero ahí es diferente ahí es más trabajo porque la legación de los mayordomos no es nada más cuidar al santito, que tenga fuerza, es darle de comer a la gente, eso es, el convite del mezcal, el pozole.

Pues eso ya viene de años y ¿quiénes dijeron que se le tiene que dar mezcal y de comer a la gente? No fuimos nosotros, esa gente ya no está. Porque hubo un tiempo en que un mayordomo fue de Coscamila, pero este santito nunca sale del pueblo. Lo han pedido las colonias pero le hablan primero bien; le dicen: ‘sabes, te vamos a llevar para allá con el mayordomo que vive para allá, pero no te pongas pesado’, porque ha habido ocasiones en que un santito cuando no quiere salir se pone pesado y no lo podemos cargar¹⁷² y pues ahí otro milagro. El mayordomo más que nada es el que le habla: sabes qué vámonos.

Porque también lo han sacado cuando no quiere llover, lo llevan a la orillas del campo para allá (señala a los confines de Quechultenango) es la orilla es la orilla que se va a mojar, quién sabe si se moja o no se moja, cuando lo sacaron de aquí empezó la lluvia. Por eso la gente cree como yo, en la camioneta lo traigo, es muy milagroso... Yo vengo a ver que esté limpio, y a cuidarlo, porque a veces le han querido robar su espada de oro.

Aquí el 14 de julio se da el atole, se llevan las cuelgas de las madrinas, porque este también tiene madrina, que se llama Susana Godínez, y ellos también se encargan de cuidarlo y de traerle su ofrenda, si nosotros llevamos tamales, atole y el pozole. Ellos, en recompensa, traen flores, o les toca un rezo por ejemplo en la novenaria que empieza el 16 de julio y termina el 25, ellos los piden. En un mes también ellos no pidieron el rezo del 25 de mayo.

¹⁷² Este mito de los santos que se ponen “pesados” para no abandonar un poblado, iglesia o casa es característico de la región, Danièle Dehouve da cuenta de ellos en el libro que hemos citado *Entre el Caimán y el jaguar, los pueblos indios de Guerrero*.

Cada mes a la gente que viene a rezar, como vienen a acompañarnos se les ofrece galletas, refresco. Y se les va programado, por ejemplo, que empieza el rezo a las 5, en aquel a las 6 y en el último a las 7 para que la gente pueda participar en los tres. (Se refiere a las tres imágenes de Santiago, el de la iglesia el grande y el chico).

La madrina también nos ayuda, ella por ejemplo, adornó la iglesia, trajo sus flores. Antes la tradición era adornar la iglesia con ocote, se hacían las boas¹⁷³ con esas ramitas, se desmenuzan y se van dando vueltas, con esto se adornaba antes. Ya ahora no se hacen.

Yo tengo muchas preguntas, por ejemplo, la planta del Ocosúchitl, si ahorita vamos ya no hay sino que na'más se da en las fechas del baile del Ocosúchitl. Cuando lo están vendiendo no huele, se mete uno a la iglesia y ya sale el olor. ¿Quiénes dijeron con estas ramas se va a bailar? Ninguna persona de Oztotepec donde se da la planta le va a decir quién dijo eso.

Este santito (el de la iglesia) se saca cuando se va a iniciar la fiesta que se llama "El camino de Santiago", cuando él con otros dos, los tres recorren el pueblo, en lo que se conoce como la estación.

Es el inicio, porque se supone que fue él quien anduvo predicando en España, pero ¿por qué nos lo trajeron aquí?, ¿cómo vino a dar?, ¿quién nos podría decir eso? Y no hay una historia de cómo llegaron. Yo a mis papás les preguntaba y ellos me decían que cuando llegaron ya estaba. La flauta, el tambor, los sones, por qué, ¿quién trajo los sones? porque cada uno tiene su significado.

Algo de suma importancia en Quechultenango es la existencia de una tierra comunal destinada a la fiesta del patrón Santiago Apóstol, se trata de terrenos que son sembrados, cuidados y cultivados por todos, al igual que ciertas cabezas de ganado que posteriormente sirven para las comidas que ofrecen los mayordomos a los visitantes: "hay que ser amable con los peregrinos —dice el mayordomo de la iglesia— con al gente que viene de fuera porque ellos tienen la manda de venir, hacen un esfuerzo de venir y por eso nosotros les recompensamos en darles de comer a todo mundo".

¹⁷³ Se refiere a unos lazos gruesos con que se adornan las casas de los mayordomos y la iglesia, los cuales se hacían con largas tiras de ocote.

El maíz de Santiago

Como las tierras pertenecen simbólicamente al santo del pueblo y están bajo custodia de los mayordomos se han desatado toda clase de historias y mitos alrededor de ellas. Un relato muy difundido es la que cuenta acerca de un hombre que entró a robar maíz a las tierras de Santiago Apóstol. Como nadie las cuidaba, comenzó a tomar el maíz hasta que vio a un hombre blanco acercarse, le preguntó por qué se robaba su maíz y de castigo lo ató con unas cuerdas gruesas a un árbol, tiempo después alguien lo encontró sentado al pie del árbol y le preguntó ¿qué haces aquí? el ladrón le contó lo que pasó y le dijo que no podía escapar porque lo había atado muy fuerte, que las cuerdas lo estaban lastimando. El campesino que lo había encontrado lo miró perplejo, para él sólo estaba atado con hoja de maíz, las desbarató con sus manos y pronto los dos comprendieron quién había castigado al manilargo.

Los mayordomos también han sido castigados, según cuenta la gente del pueblo, porque son muchas cabezas de ganado, tierras y joyas las que administran durante el año que dura su cargo. Se dice que una familia comenzó a enriquecerse a raíz de su periodo de mayordomía, la gente rumoraba que habían robado ganado de Santiago, más tarde la desgracia cayó sobre ellos, fueron quedando pobres y todos los atribuyeron a un castigo del santo.

Un mayordomo me decía que por eso se sacrificaba al ganado delante del santo para él viera que se estaba aprovechando como se debía. Pero para otros, los animales se sacrifican ante Santiago como una ofrenda.

V. Recuerdos, promesas y leyendas: las voces del Ocosúchitl

Escúcheme atento público ilustrado, mis torpes palabras si en algo hablo mal; porque en mis cantares no soy afamado, carezco de letra en el modo de hablar; por eso yo imploro el perdón con agrado para que dispensen mi corta moral.

No ofendo a ninguno pero únicamente tomaré mi pluma sólo pa' escribir, pa' dar mis saludos a los concurrentes que estos torpes versos van a percibir.¹⁷⁴

Celedonio Serrano Martínez

El olor a ocosúchitl parece envolver al pueblo en una niebla sagrada. Afuera de la iglesia la gente lleva horas esperando entrar a la danza apretando entre sus manos un pajoncito verde, fresco y con los tallos todavía dolientes por su reciente separación de la tierra. Dicen que antes de entrar a la iglesia no huele a nada, huele cuando es bendito, cuando se ha agitado al ritmo del teponastle rozando los cuerpos fervientes que avanzan con sus pasos cortitos y descalzos. Huele más si se le acaricia con el la cara rosada de la imagen de Santiago Apóstol, si se dan varias vueltas a la iglesia, si lleva una reliquia entre sí.

¹⁷⁴ El "saludo" de este autor gerrerense es un ejemplo de los que efectúan los trovadores y juglares del sur al llegar a una feria popular, a una reunión social cualquiera o bien a una tapada de gallos, para saludar al público que ya se hallaba ahí congregado, después de lo cual podían dedicarse a cantar libremente lo que quisieran, obtenido de Santiago Memije Alarcón, *El folklora literario en Guerrero*, p. 22.

Los hermanos de Santiago han organizado al flujo de gente, los de la fila se integran poco a poco a ese enjambre de danzantes y los que han cumplido su promesa se retiran sudorosos por la puerta lateral. Hace veinte años, cuando la fiesta no alcanzaba los niveles multitudinarios de ahora, los creyentes entraban por la puerta principal de la iglesia. Desde la primera puerta, aquella que se abre hacia el jardín frontal, comenzaban a bailar y se iban acercando hasta escuchar el sonido atronador y triste de las trompetas. Ahora, entran y salen por los costados y se distribuyen en el jardín, donde descansan los peregrinos con los niños dando maromas en el pasto, masticando un huamúchitl, tomando un agua fresca, un chilate, una nieve, o el agua cristalina de su bule.

Los hombres mayores platican en círculo con esa voz bajita que hasta los que parecerían sordos distinguen, pasea entre las manos la botella de coca-cola rellena con aguardiente. Unos llevan colgada al cuello una imagen de Santiago y la leyenda: “Hermano de Santiago”, otros también traen una camiseta con la efigie impresa.

Me acerco a ellos, me miran divertidos entrar a su círculo, me presento y hago las preguntas que llevo tiempo repitiendo: ¿qué significa para usted la fiesta de Ocosúchitl? ¿Desde cuándo se lleva a cabo esta tradición?, ellos dan la misma respuesta que muchos:

—...*Más que nada pregúntele a los cabecillas, al hermano mayor.*¹⁷⁵

—*Pero, usted que cree — insisto.*

—*Que desde siempre, desde tiempos pasados, desde los antiguos. Cuando yo nací ya se bailaba el Ocosúchitl y de ahí año con año. Es promesa, este día viene gente de donde quiera. Es promesa, si uno ofrece hoy es el día que se paga la promesa, la gente viene a cumplir, si no cumple su promesa a esa persona le va mal. Un joven que venía de Juxtlahuaca tenía una promesa, llegó y se fue con la novia, se fue a la rueda de la fortuna y se rompió el pie. Han pasado cosas y él le había dicho a su mamá que se iba a venir derecho. Es una promesa que tiene uno y si uno ofrece hay que cumplirlo. Hay mucha gente por su fe y su voluntad, se demuestra la fe en los milagros del santito.*

—*¿Por que le pusieron Ocosúchitl?*

¹⁷⁵ Esta información se obtuvo en una entrevista de grupo constituida por Hermanos de Santiago y otros habitantes del pueblo, todos entre 60 y 80 años. La tomo como una opinión de todos porque asentían a las respuestas de sus compañeros o me decían lo mismo casi a coro. Se realizó a las afueras de la iglesia el 2 de septiembre del año 2002.

—Yo entiendo que le pusieron porque es el mero día del baile, la Octava.

—¿No saben que quiere decir?

—Tiene contenido pero no me cuerdo. Sí es náhuatl el nombre de la fiesta. O sea que harta gente no podía hablar, estaban las palabras en otros idiomas y eso todavía sigue ¿verdad?

—¿Usted recuerda que en Quechultenango alguien hablara esa lengua?

—Yo no los conocí pero no recuerdo que alguien hablara otra lengua pero quien sabe si hablaran otra cosa. Si tuvo que haber gente que hablara el mexicano, hubo gente que hablaba también mixteco. Y tlapaneco, nosotros les decimos popolocas pero es tlapaneco, delante de Colotlipa ya empiezan a hablara tlapaneco. O sea que lo que no se pudo pronunciar se habla en medias palabras. Cada quien hablaba su mexicano y ellos sabían.

Hay un silencio de reflexión, en la iglesia la gente sigue entrando en pequeños puñados, la fila da vuelta a la iglesia por el costado izquierdo.

—¡Cuánta gente! —comienza a decir un hombre bajito que arranca nervioso el pasto— ni como contarlos. Si nos pusiéramos a contar no acabaríamos serían mil o miles desde las cinco de la mañana está así de lleno y siguen entrando es el momento que no se acabe, ora imagínese cuánta gente. Es único en el mundo, en otras parroquias tienen el mismo santo pero sólo se le festeja al santo, el Ocosúchitl solamente aquí en Quechultenango se baila. Es reconocido ora sí que mundialmente porque han venido de Estados Unidos, gente de Querétaro, Hidalgo, Michoacán, Costa Grande, Costa Chica, de la montaña ni se diga, de diferentes lados.

—¿Por qué cree que haya empezado esta tradición? Pregunto a todos. Unos menean la cabeza mientras murmuran: yo no sé, quien sabe si alguien sepa. Uno atina a contestar:

—O sea que empezó desde que aquellos que prometieron que este pueblo aquí va a ser, antes era otro pueblo más lejano por decir, y de ahí para acá ha seguido.¹⁷⁶

—¿Y la imagen siempre ha sido la misma?

¹⁷⁶ Se refiere al desplazamiento del pueblo de su lugar original, el fuerte mexicana, a su posición actual. Este tipo de respuestas indican un vago conocimiento de la fundación del pueblo y la idea de que esta fiesta se realiza desde la época prehispánica.

—Siempre, o sea que hay tradiciones que a veces decaen, esta no, al contrario, año con año se realza. La historia¹⁷⁷ data que esta imagen llegó de cuando era la Revolución, en eso llegó, trajeron esta imagen que es española, y esta imagen aquí vino a dar. Pero vino con la Revolución.

Un hombre viejo, delgadísimo y muy alto sobresale del resto de la gente, se acerca hacia el grupo de hombres con el que converso, él también tiene un gafete de los hermanos de Santiago. De pronto creo reconocerlo, es el hombre que año con año canta el Ocosúchitl. A los demás les brillan los ojos y sonríen: “Ahí viene Chencho y Vicente Nava, esos sí van a saber responderle, pregúntele”.

Me presentan con Crescencio Montiel Campos, con él viene otro anciano, este parece tener ochenta años: Don Vicente Nava, y sin más les arrojo la misma pregunta: ¿Por qué se baila el Ocosúchitl y qué significa? Crescencio se sienta con dificultad en el pasto, se toma la cadera como si esta fuese a escapar en el difícil quiebre. Me dice en tono desesperado, negando con la cabeza:

—No, y no es la primera persona que nos lo pregunta ya ha habido muchos sobre todo este día. Pero no sé, yo tenía diez u once años cuando me di cuenta de lo que era el Ocosúchitl y eso por una promesa que hice.

Don Vicente me dice con sencillez:

—Son promesas y cada año va aumentando, porque es muy milagroso, año con año fue aumentando la fe. Lo que quieren saber es cuándo fue la primera fe, de dónde vino, no lo sabemos, pero de que lo hayamos visto: no, sólo Dios sabe porqué será porqué lo mandó.

Pero lo que tú quieres saber muchacha sólo es la fe de la gente que año con año fue creciendo, los años que tenemos con vida hemos bailado, poquita gente al principio, los que han bailado desde siempre son las Cueras, esa sí es una danza antigua. El Ocosúchitl no se bailaba como ahora lo entiende la gente, sí pues, pero poquita gente, la que tenía quizá compromiso, promesa, no que se iba a llenar la hilera como ahora, la fe es la que ha aumentado, no se puede ni pasar, caminar de tanta gente, por qué porque el señor está extendiendo su gente, su fe.

¹⁷⁷ Historia oral, lo que dicen los ancianos.

—¿Cómo recuerdan el Ocosúchitl en su niñez, qué hacía con su familia ese día?

—Don Vicente calla y mira a Cresencio que contesta: Toda la familia fuimos creyentes, nos levantábamos de la cama nos persignábamos, si comíamos nos persignábamos, en la noche, si íbamos a salir nos persignábamos, si veían que no lo hacíamos nos preguntaban nuestros padres: ¿Por qué no lo haces? Vamos a salir, nosotros no sabemos si íbamos a regresar.

Casi no me acuerdo, lo que si recuerdo es que la iglesia era distinta, había una escalera que subía uno por aquí (un costado de la iglesia) a la torre, en semana santa en el día de gloria llamaban con matraca. Salía la posesión con matraca, hasta las doce del día se abría la gloria y entonces sí las campanas pero mientras, con matraca.

—El principio mero de Santiago eso no lo sabemos —me dice Vicente, como si tratara hacerme comprender que esas respuestas están más allá de ellos y de cualquiera— hace tantos miles de años, ¿quién quieres que viva? por ejemplo, —le dice a Cresencio— tú ya tienen edad, yo ya tengo edad, no lo vas a comparar con esos miles de años que han pasado. Nomás de que se fundó este pueblito cuánto tiempo ha pasado, miles de años, ahora quién va a ver cuando se fundó el pueblo, esa gente ya no vive, ¡que van a vivir! Una persona que alcance cien años ya es una suerte.

Ofrendas de agradecimiento y fe

Cuando la gente habla de la fe que le profesan a la imagen de Santiago Apóstol habla de su propia historia, de cómo inició su manda, por ello es inseparable el Ocosúchitl de la anécdota. Cresencio Montiel, por ejemplo, habla de su promesa que es cantar todos los años el Ocosúchitl:

—Yo tengo la promesa de cantar todos los años, hasta me da por llorar cada vez que lo recuerdo —comienza a quebrarse su voz y la humedad se instala entre las arrugas que rodean sus ojos— por el milagro que me hizo muy patente. Una persona vino a preguntar que porqué lo veneramos, por qué lo seguimos, los milagros que había hecho. Y pues yo les digo que él me hizo un milagro, a mí y a mi esposa.

Por eso, hasta que Dios se acuerde de nosotros ella le va a bailar y yo le voy a cantar, ahorita anda bailando ella, por un milagro que él me hizo, yo lo vi porque yo le pedí y me lo concedió y de ahí vengo cantando el Ocosúchitl y fue que yo me di cuenta de él y ora sí cuando Dios me mande a traer que se siga otro, ya cumplí con el milagro que yo recibí estamos agradecidos con él.

Cresencio comienza a sollozar, el recuerdo parece estar muy vívido en su memoria y me intenta explicar entre lágrimas:

—Mire, mi esposa tuvo un niño y después de eso quedó muy flaquita tenía yo Seguro y en el Seguro el doctor me dijo: hicimos ya todo, que radiografías, estudios y ya pues hasta entre los paisanos me decían: pues dale esto báñala con el cachan, la bañaron, todo lo que me decían lo hacía y no sanaba. Entonces a mi se me vino a la mente, nadie me lo dijo, me fui a la orilla del río a cortar esa hierba, se llama cachan.

Entonces llegué yo tendí a mi esposa, estaba muy flaquita (suelta el llanto) no comía nada y yo le dije a Santiago: Señor, si se cura ella te bailarían todos los años hasta que la mandes traer y que yo te cantaré y mi niño te bailarían de Macehual hasta que tenga edad para bailar de Cuera. Le estaba hablando mientras le tallaba las hojas en él, su caballito, en su manita, entonces me fui, tendí el metate y yo solito puse un brasero y con agua de cachan puse a hervir el agua y la quemé todas la coyunturas, toda la quemé y le puse tres cobijas. Al otro día si quería agua, nomás ahí bajito que no le diera el aire. A otro día le quité una cobija, al otro día le quité otra, al otro día no me lo va a creer, no comía estaba muy flaquita mi esposa y ya pidió de comer, No me lo va a creer, cinco veces seis veces comía al día.

Cómo voy a ser mal agradecido con el Señor, si yo se lo pedí, y ya quien no le cumpla ya será de él. Estamos aquí desde las cinco de la mañana, estamos en pie.

Promesas que forman leyendas

Otras historias van ligadas a la vida cotidiana en el poblado, de las cuales presento algunos ejemplos a continuación. Entre ellos, los relatos de los ganaderos, una de las principales actividades económicas del poblado, lo cuales adquieren un brillo especial por la descripción de sus

andanzas en la sierra. Las historias viajan de boca en boca, contienen a los mismos personajes y en esencia son las mismas situaciones pero cada uno imprime su forma de narrar, una historia referida por muchos es la que cuenta que “un señor por Arcelia, tenía un caballo grande, blanco, bonito el animal, estaba pastando cuando vieron pasar unas yeguas y el caballo fue tras de ellas, el dueño, le suplicaba a Santiago que no lo dejara ir, el caballo ya iba lejos, por el cerro, el señor tras de él haciéndole promesa al santo, cuando llegó el caballo estaba detenido como si alguien lo tuviera de una cuerda, el caballo resistía y luchaba contra él. Por eso cada año le trae un regalo”.¹⁷⁸

Te prometo un castillo

Cuidado con encender un cigarro, pues en el suelo descansan hileras de cuetes de colores, manojitos de cuetones y pequeños cucuruchos de papel periódico con pólvora, la estrecha puerta no me permite ver más del interior, pero tal concentración de explosivos no puede pasar desapercibida. Me acerco hasta detenerme en el dintel, desde el interior me sonrío un hombre joven con el filo de los dientes plateado, también voltean a verme otros dos mucho más jóvenes que el primero e inmediatamente se esconden bajo su gorra.

Los saludo torpemente, durante el tiempo que dura la fiesta de Santiago es común encontrar concentraciones de gente en todas las casas, pero no imaginé correr con la suerte de encontrar en la esquina el esqueleto de un castillo y a sus hábiles constructores, así que hago cualquier comentario sobre el calor, observo su trabajo y espero a que me inviten a sentarme en la sombra lo cual sucede casi de inmediato.¹⁷⁹

Adrián Chabeles, un joven cuetero de Ayahualulco, un pueblo que está a dos horas de Colotlipa, lleva tres años trabajando en Quechultenango, su oficio es peligroso, mortal si se es descuidado. Le veo engalanar los carrizos con pequeños paquetitos con titanio, clorato, aluminio negro... prisiones de papel que encierran explosiones de luz y color.

¹⁷⁸ Referido por Roberto Segura Hidalgo.

¹⁷⁹ Entrevista realizada en agosto de 2003.

Sus chalanes atienden sus movimientos y órdenes: Ponle más luces ahí, tráete la estrella, pásame el hilo. Y así salen para la calle las figuras, los rehiletes, el cuerpo fragmentado de un castillo ennegrecido por el fuego de fiestas pasadas.

—Hace un año prometí que iba a entregar un castillo —me dice sin perder atención en su tarea— para Santiago porque él es el que me da chamba, además porque nunca me ha pasado nada. Yo aquí a Quechul he venido a trabajar de todo, ahora vengo a quemarlo. Ya llevamos dos días y tiene que estar para pasado mañana así que imagínate, si es preciso no dormimos.

—¿Quién te enseñó a armar castillos?

—Pos ya vez, por no estudiar. Esto viene de los antiguos de antes de nosotros y de ahí aprendemos, yo tengo en esto 11 años. Mi familia se dedica a esto, mis hijos. Es nuestro trabajo ¿qué quisieras que hagamos? No todos alcanzamos el dinero, digo, por eso vengo con Santiago pues él me da trabajo.

Hay que tener mucho cuidado porque esto es ilegal, los cuetes están prohibidos y si uno tiene un accidente lo meten a la cárcel. Esto no pertenece ni a la judicial ni al federal sino a la 35 zona militar porque todos los pirotécnicos estamos prohibidos. Para hacer esto tenemos que estar reconocidos por el gobierno, por el sindicato, porque si no te levantan con tu trabajo o tus cosas porque es delito federal, Yo estuve algún tiempo de ilegal pero ya no, ya estamos reconocidos. Hay muchos cueteros en mi pueblo, como veinte, pero sólo hay un castillero que soy yo y eso es diferente, es un lujo, y le da lujo al pueblo.

Yo hago de todo, desde lo más chiquito hasta lo más grande. Yo tengo un puesto de cuetes aquí. Me aviento veinte gruesas de cuetes yo sólo. Si cada gruesa tiene 12 docenas, haz cuentas.

Adrián Chabeles habla sin dejar de hacer amarres. Con un tono tranquilo, pausado, lleno de autoridad corrige a sus ayudantes, los coordina y enseña, avanzan en la construcción de un gigante pirotécnico y él es el capitán: “Estos son mis trabajadores y ellos me ayudan si me dan una chamba, pero yo tengo que amarrarla. Si ellos le ponen mente yo los dejo con confianza pero yo soy el responsable, si algo sale mal es mi culpa”.

Al verlos trabajando con tal armonía recuerdo lo complejo que siempre me han parecido los castillos, una chispa encendiendo un figura que comienza a girar y girar, a su paso se van animando otras luces: verdes, rojas, blancas... un concierto de fuego donde ninguna luz debe precipitarse, le pregunto al maestro:

—¿Cómo le haces para que se vaya encendiendo uno tras otro?

—Es como una instalación de luz, la misma instalación te lleva. Primero, prenden uno, después otro y así te vas. Cuando vas a encender la luz de tu casa caminas, primero enciendes la luz de la entrada, luego la sala, el pasillo y así hasta que llegas a tu cuarto.

—¿Cómo es que aprendiste la organización de todo esto?

—Ni mi nombre sé hacer, mis papás no me echaron a la escuela, esto se aprende en la práctica.

Me platican que más tarde vendrán las Cueras por el castillo, como es la costumbre. De ahí lo armarán en el jardín de la iglesia, el castillo se erigirá junto a otros que también son mandas, entre casi un centenar de toritos que alegrarán la noche.

Dicen que Santiago Apóstol es el que domina al trueno y que le gustan los cuetes; atronador y colérico, así lo imaginan los quechultenanguenses, así, quizá lo hayan imaginado sus antepasados en una invocación a Tláloc.

Por lo pronto, el artesano trabaja con ahínco, su mirada se ilumina cuando un día después de nuestra primera plática toma entre sus manos el remate del castillo, la última parte, la pequeña pieza que indica el final. Me dice alegre y satisfecho:

—La coronita aquí está. Ésta es de vuelta, aquí van las luces, le voy a poner cuatro cuetes que van a salir disparados para arriba: pum, pum, pum, pum. Se acabó.

Las danzas: un lenguaje con múltiples significados

Antes y durante el Ocosúchitl se puede oír el lejano llamado de la flauta de carrizo acompañado por un pequeño tambor, la gente sale a las calles expectantes, han visto la danza diez, veinte, cuarenta veces. Una vez por cada año de vida en el caso de algunos. Sin embargo, siempre salen a las calles para admirar a los jóvenes vestidos de Cueras, al Santiago con su máscara rosada y fina, el mozuelo que ahora baila de Macehualcintli o al Pilatos, bromista, siempre rodeado de niños. Es inevitable

sentirse atraído por la llamada, el chocar de machetes, los gritos apagados tras las máscaras. Todos saben que además de una manda, los jóvenes que bailan como Cueras se enfrentan también a una prueba: hay que aguantar el desgaste físico, el desvelo, el clima y demostrar estar alegre y vivaz como lo demanda el baile.

Las Cueras van de un lado a otro, unas veces recolectando la cera (como se le nombra a las velas adornadas que se utilizarán para el santo); otras, cargando toritos y castillos, y las más de las veces trasportando o custodiando al Santiago mayor.

“A él [el santo] no lo puede cargar otra gente que no sean los capitanes, sólo los capitanes y aquí como todo él manda... —dice Cresencio Montiel—. Por ello los personajes más demandados son el Santiago, el Macehualcintli y los Capitanes, a algunos jóvenes les gusta bailar de Pilatos, incluso lo prometen a Santiago pese a ser el “enemigo” de Santiago en la danza, el hermano mayor lo justifica: “no es malo bailar de Pilatos nomás que es rebelde, a Santiago le hace avería y media, le talla el papel en la cara y aquel le da y ese no hace caso, es necio, hasta que lo domina y lo mata. Nosotros los hermanos le vamos diciendo el paso: cuál es la canasta, cuál es el chinantli y los demás. El nombre del son que van a bailar: un cruzado, el chinantli y así se va formando la danza...”.

Si uno es espectador de la danza de las Cueras se queda con la impresión de que hay un relato bien estructurado, conocido por todos, una historia sin diálogos, lo que impera es el lenguaje de la danza, el carácter que imprime cada joven a su personaje. Pero si uno pregunta a los quechultenanguenses su versión, se obtienen tantas como personas se entrevisten. Los mismos responsables de la danza juegan con su imaginación cada que hablan de la danza “Lo que le puedo decir —comenta uno— es posiblemente una imaginación porque me imagino que la gente del señor Santiago son los macehuales, porque no se revuelven con los grandes”, dice Cresencio Montiel.

En cambio, uno de los mayordomos cree que la danza habla de una traición:

Yo me figuro —cuenta— que Santiago andaba predicando, en toda España, es español. Y todos los bailes lo andaban siguiendo, él predicaba y la gente que no creía en él los mataba. Santiago tenía otros cuatro capitanes y todos lo

seguían pero después se rebelaron, después dijeron: hay que matar a Santiago. ¿Por qué el Pilato rey era mensajero?

—¿Mensajero de quién?

—De Santiago, pero lo traicionó pues ellos eran muchos y Santiago nomás uno solo. Él tenía su macehualcintli, es el único que lo cuidaba, pero como el macehuacintli era un niño, ellos tenía a su gente, las cueras, pues se rebelaron porque ya no podían tener otro rey nomás el Pilato.

—Si usted se da cuenta con la danza Santiago maneja a todos ellos en la danza, y después se rebelan. Las Cueras se reúnen y el Santiago manda a su macehualcintli a investigar que hablaban ellos porque las cueras y los capitanes ahí hacen una especie de rueda que es la cena y ahí están platicando. Ahí dicen sus palabras que les toca a ellos,¹⁸⁰ Santiago anda alrededor pero como ellos hablan en su idioma Santiago no entiende. Ya de ahí Santiago se entera. Terminan su cena y lo que planearon, pero planean que quieren matar a Santiago porque después de la cena otra vez el capitán va a sacar al Pilato rey, vuelven a platicar.

El mayordomo reflexiona un rato, por su expresión supongo que está cuestionando todo, busca respuestas y pareciera preguntarme a su vez, como si su respuesta le sorprendiera. Me dice: *“Yo no lo sabía, yo también fui Santiago, Cuera y Capitán, pero yo nomás bailaba porque mi mamá me decía: hijo es que yo tengo la promesa de que tú bailes, pero ¿cuál es el significado de que yo baile? Me dice mi madre: Porque ya te estabas muriendo de chiquillo. Yo le prometí que ibas a crecer y le ibas a bailar.”*

Por ello esta tradición, el significado de las danzas contiene un universo simbólico y mítico, el cual emerge totalmente de la cosmovisión de los pobladores, en ella queda incluso muy nebulosa la versión de la iglesia católica, como si esta constituyera una historia aparte, la de los libros, la de España, la ajena:

—Todo este significado todavía o me lo sé bien. Porque eso lo sacaron de la Biblia, esto también viene en parte en la Biblia pero la Biblia para entenderla hay que leerla desde el principio. Ahí vienen todos los santos, no platico

¹⁸⁰ Aquí se refiere al náhuatl porque en esta parte de la danza los capitanes declaman sus relaciones, escritas en esa lengua.

de eso con el sacerdote más bien con la que adorna la iglesia, ella me dijo: Mira, te lo explico pero lo vas a sacar de la Biblia, estas fueron sus hazañas que hizo y como él es el patrón aquí pues por eso.

Los curitas no creo que sepan tanto de la historia del santo, ellos tienen su misión de sólo hacer misas y así las lecturas de cada misa qué significan ¿no? Hasta ahí. Y hacen sus lecturas de acuerdo al santo.

El Ocosúchitl según la fe católica

*Dios conmigo,
yo con él
Dios por delante
y yo detrás de él:
y la cruz de Jerusalén
vaya delante de mi
y aplaque los corazones que
estuvieran en contra de mí*

Oración anónima.

*Dios conmigo,
yo con él;
Dios por delante,
yo detrás de él
si me salen los perros
que lo muerdan a él*

Chiste local anónimo¹⁸¹

Entre los participantes del Ocosúchitl existe una separación muy clara entre la tradición y lo que ordena la Iglesia Católica. Incluso, la división más fuerte entre la cofradía de Santiago y el clero se dio por la intromisión de sacerdotes que consideraban la fiesta como un rito pagano, en especial, la gente recuerda a un grupo de sacerdotes norteamericanos que intentaron prohibir el Ocosúchitl. Cuenta Tomás Ríos, Hermano Mayor de Santiago Apóstol:

¹⁸¹ La primera es una oración que se realiza para pedir protección y compañía al andar en lugares peligrosos. La segunda, es una ironía basada en ésta, muy al estilo de los guerrerenses.

—Tuve la oportunidad de platicar con un sacerdote americano, porque tuve problemas con ellos desde que llegué de México, y le dije textualmente que ni él ni nadie vendría a cambiar nuestras costumbres que son culturales, y son para mí importantes, únicas, como herencia. Hablo de mi parte porque a lo mejor aquella gente no estaría de acuerdo con que yo dijera que todo Quechultenango, porque los americanos tienen mucho dinero y como se dieron cuenta que podían tener a la gente a su lado, compraron a mucha gente, con becas, subsidiaron con ciertas cantidades de dinero a familias enteras y no fue una ni dos familias. Por eso no podíamos ganarles en asamblea porque cuando ellos citaban a asamblea se venía toda la gente comprada y nosotros ¿qué podíamos hacer? Hasta que invité a todos mis amigos y cuando les relaté el motivo de esta asamblea tomaron cartas en el asunto. Y desde ahí comenzamos a vencerlos hasta que llegó el momento que los derrocamos.

Tomás Ríos se refiere a la llegada a Quechultenango de un grupo de sacerdotes y monjas norteamericanas que a mí me tocó ver en alguna visita al poblado hará unos cinco años, rojos por el sol y llenos de enormes ronchas que dejaban ver su clásico atuendo de short y camiseta, la primera impresión que me dieron fue la de un grupo de misioneros, presencié como intentaban ganar la simpatía de la gente y los apoyos económicos que les daban. Al igual que la gente del poblado, no me pregunté de dónde provenían los recursos porque pensé que era proporcionado a unas cuantas familias.

Años después me enteré del gran problema que empezaba a generarse a partir de su llegada. Para los religiosos el Ocosúchitl no debía seguirse realizando, quitaron las imágenes de la iglesia, las cuales sostienen otras tradiciones como las peregrinaciones de Semana Santa, el velatorio que se le hace a la Virgen de Agosto, entre otras. Atacaron a la cofradía del santo acusándolos de malos manejos de las limosnas y su presencia comenzó a generar división en los pobladores. Por otro lado, intentaron crear talleres en el curato, mejorar la asistencia médica y reforzaron su catecismo.

El problema intentó solucionarse mediante asambleas donde cada bando trataba de “mayoritear” al otro. Considero sin embargo, que había un punto de cohesión: El Ocosúchitl representaba mucho para los habitantes en el plano histórico y cultural. Y eso fue lo que al final de cuentas determinó la solución del conflicto.

Actualmente el párroco de Quechultenango, Juan Lugo Pedraza, mexicano de unos cuarenta años, no interfiere en la realización del Ocosúchitl:

Ya no estamos en la época de la evangelización —dice— ahora pensamos diferente. También la iglesia católica ha evolucionado. Uno puede vivir en el catolicismo dentro de su misma cultura. Ahora hablamos de introducir el evangelio, en la cultura de los pueblos. No podemos destruir la cultura de los pueblos o imponer nuestra cultura, la cultura es muy variada. De una zona a otra varía mucho, por ejemplo, de Mochitlán a Colotlipa las cosas son muy distintas y se manifiestan de formas variadas. Además nada en este mundo es puro, el mismo catolicismo es sincrético. En estas danzas se ocupan elementos totalmente prehispánicos, el teponaztle, las plantas, por eso hay que conservarlo. La tradición no tiene que estar reñida con el catolicismo.

Estas danzas además, son danzas de tipo religioso pues sólo se hacen en las fiestas de los santos. Han invitado a las Cueras a bailar en otros escenarios, como parte de muestras culturales y no han asistido. Su idea es que estas danzas son para el Señor Santiago y que sólo a él le bailan.

Nosotros no tenemos que prohibirles nada ¿Quién les puede prohibir? Lo que se puede prohibir son los abusos, por ejemplo, en la danza de las cueras les prohíbo que les den alcohol a los muchachos porque después andan todos ebrios. Uno de ellos me contestó: es que es necesario darles alcohol porque si no, no aguantan es muy pesado andar bailando todo el día.

En palabras del párroco, Juan Lugo, el apóstol Santiago sobresalía de entre los demás porque: *“Santiago con Juan y Pedro fueron los apóstoles preferidos de Cristo. Santiago Apóstol estuvo presente en acontecimientos importantes de la vida de Cristo como las bodas de Canán, la transfiguración en el Monte Tavor, cuando se mostró en toda su gloria. Además, se dice que fue testigo de la agonía de Jesús.”*

Al preguntarle sobre la representación que se le dio a este santo (blanco, barbado, con espada desenvainada y sobre un caballo blanco) el religioso aclaró:

El original era sin caballo, eso fue posterior. La razón del caballo tiene que ver con el imperio español cuando se iniciaron las guerras contra los moros y

los españoles invocaron a Santiago Apóstol. Pero existen muchas imágenes de él sin caballo, nosotros también tenemos algunas.

Hace poco aquí hicimos un bajo relieve en plata, donde se le representa en una batalla pero quisimos disimular muchas cosas por ejemplo, la sangre. Si tú te fijas en la imagen de la iglesia el caballo está pisando una cabeza de musulmán, la gente quiere ver eso con sangre, pero aquí lo disimulamos porque si no estamos ofendiendo a los árabes y actualmente se está intentando evitar eso, de hecho a partir del concilio del vaticano II se han hecho muchas relaciones con los árabes y la liga de musulmanes, hay mucho diálogo interreligioso, por eso tratamos de disimular.

— ¿Hay algún registro de la aparición de Santiago en España?

No, como hecho histórico no, Bueno, su presencia en España no se puede demostrar aunque se dice que está enterrado en Compostela, por eso se le llama “Compostela de Nuestro Señor Santiago”, creo que está enterrado con sus discípulos preferidos.

— En sus palabras ¿qué cree que signifiquen estas danzas?

Es una danza prehispánica, no era para Santiago, danzaban a sus divinidades. Ahora le danzan a Santiago porque es una divinidad. Los que bailan lo hacen por una promesa que hicieron, porque le pidieron algo al santo. Me imagino que antes lo hacían para sus divinidades como un arte, porque así lo consideraban ellos.

No sé que es lo que los impulsa a venir y estar horas bajo el rayo de sol, dormir a la intemperie, en los quioscos o en la calle o mojarse, no sé. Yo no lo haría.

— ¿Qué cree que se narre en la danza?

— El contenido no lo sé, nunca la he podido ver completa, la narración la desconozco. Yo entiendo que era para agradecer a sus divinidades.

— Hay una narración de Santiago Apóstol contra los moros...

— No, no lo sé. Cuando están las danzas yo estoy en misa, o con los mayordomos o atendiendo otras cosas. Además para verlas hay que estar todo el día con ellos porque lo hacen en partes. Aquí en la iglesia, cuando se vienen a despedir, hacen cinco sonos creo pero son más.

— ¿Quiénes llegaron a evangelizar ésta zona?

Los agustinos fueron los que llegaron aquí y establecieron una especie de convento que se llamaba Doctrina porque no tenía toda la organización de un convento del siglo XVI, sólo habían dos o tres frailes pero no los suficientes para hacer un convento. Los Agustinos establecieron su convento en Chilapa

y de ahí venían para evangelizar, de aquí se iban a Pueblo Viejo, que está cerca de aquí, creo que ahí siguen las ruinas del convento, era de paso. De Pueblo Viejo se iban a la costa a evangelizar sobre todo a la Costa Chica. Aquí su terreno era grande, y por lo que se ve, cultivaban.

Dicen que Quechultenango estaba antes donde brota el agua. Las casas eran de palma (bajareque) Los españoles sembraban caña de azúcar aquí por eso se dio mucho el mestizaje. Hay familias que tienen aquí mucho tiempo, tanto que no recuerdan desde cuándo. Sobre todo las familias del centro.

En el mismo trazo del pueblo se ve que era español, la iglesia al centro y a partir de ahí se hizo el primer cuadro. Esta iglesia es muy reciente. Antes existió otra con techo de teja y los muros de esa mezcla que hacen con cal, tierra y otras cosas, un material muy resistente con nombre en náhuatl.

Santiago: La imagen que no quiso abandonar Quechultenango

En Guerrero existen numerosos poblados donde la gente asegura que sus santos se ponen “pesados” para no abandonar el lugar en que les agradó quedarse, esta no es una historia sólo del estado sino de varias partes de la República Mexicana, una manera peculiar de explicar el por qué se venera a una imagen, cómo se establecen como patronos y por qué nadie puede arrebatarse al santo de una comunidad.

En Quechultenango se habla de una procesión que llevaba la imagen hacia otro pueblo, los hombres que la llevaban, cansados por el peso, hicieron una escala en el pueblo para retomar fuerzas; pero una vez que quisieron reanudar su camino no pudieron levantar la imagen, así que llamaron a más hombres para la tarea pero tampoco se logró. La gente creyó en la “voluntad” de Santiago Apóstol para quedarse ahí para lo cual se construyó una iglesia.

Existen numerosas historias alrededor de la imagen, casi todas hablan del “carácter” colérico de la misma, como si ésta tuviera voluntad u otros atributos humanos, de hecho, como se puede constatar en los testimonios de los pobladores, es el miedo a las represalias del santo lo que obliga a la gente a cumplir su promesa.

En nuestro país es común observar este tipo de adoración de las imágenes, en cada hogar existe un niño Dios vestido de acuerdo a los recursos de cada familia, los nichos de las imágenes de una iglesia están rebozantes de exvotos, largas trenzas de mujer cercenadas, fotografías, juguetes, joyas, etcétera: El caso de Santiago Apóstol en Quechultenango es parecido, sólo que lleva tantos años en la comunidad que la gente ha forjado numerosas historias sobre su procedencia y admiran su belleza. Como relata José Atempa:

—Vinieron unos españoles, por eso se le llama el baile de cañitas, se fueron y entonces se empezó a presenciar, porque él no es cualquier santito, al santito si le tocas aquí por la cabeza (se toca la mollera) no es madera, es bronce una vez lo estaban retocando y el escultor al rasparle aquí (señala su cachete y hace alusión al acto de raspar) notó que sonó. Le hablo al mayordomo, le voy a tocar la cara del santito a ver que cosa oye, él oyó y si vio que era cosa muy fina. Le hablo a la madrina de aquí para adelante no me dejen salir a este santito, tiene que estar aquí.

VI. Interpretación y análisis

La complejidad simbólica de fiestas como el Ocosúchitl nos remite forzosamente al análisis histórico pues, como se planteó con anterioridad, no podemos separar estas formas simbólicas a través de las cuales se comunican los individuos de un contexto en el cual se forman, desarrollan o caen en desuso.

Para ello fue necesario, en una primera etapa, analizar la historia de Quechultenango, lo cual pertenece a nuestro análisis sociohistórico propuesto en el marco teórico y el cual fue completado, a falta de documentos, con el trabajo de campo realizado para recolectar la historia oral e interpretación que hace la propia comunidad de sus tradiciones.

La segunda etapa, en correspondencia con la propuesta de Thompson, se realizaría un análisis formal, sin embargo, como se presentó desde la introducción, en este trabajo se aborda de una forma simple para poder concentrar la mayor parte del análisis en el último nivel de la metodología: el estructural interpretativo, para el cual resulta vital la recopilación de testimonios de los habitantes de Quechultenango en donde los mismos protagonistas de la festividad aportan su explicación de los símbolos que la componen.

Así, en el capítulo que ahora nos ocupa presentaré algunas de las interpretaciones de la fiesta a las que se pueden llegar a través de la investigación antes presentada, desde los elementos prehispánicos que podemos encontrar en el Ocosúchitl, hasta la influencia de los fenómenos migratorios en el atuendo y organización de las cofradías actuales y la danza de Las Cueras.

Los “antiguos” apuntes sobre la cultura prehispánica en Quechultenango

Durante conversaciones y entrevistas encaminadas a descifrar el pasado prehispánico y colonial de Quechultenango, los pobladores utilizan la frase “los antiguos” para designar a aquellos primeros pobladores de origen indígena y reiterar con ello su pasado nahua – tlapaneca, pero también es una expresión de respeto y un dejo de misterio, como si se relatara en esas ocasiones parte de una leyenda o un mito originario. De tal suerte que fueron “los antiguos” quienes dotaron de sentido a las dazas, las máscaras, las relaciones que se utiliza en las coreografías. Ancianos que desaparecieron en silencio sin dejar una explicación clara de todos estos símbolos.

Pero los pobladores no son los únicos intrigados por este pasado prehispánico, puesto que la misma arqueología se plantea una serie de hipótesis sobre los vestigios olmecas que se han encontrado en la región y que dan origen a tradiciones como las ceremonias de petición de lluvias, como lo plantean los datos arqueólogos Elizabeth Jiménez García, Guadalupe Martínez Donjuán y Aarón Arboleyda Castro:¹⁸²

“La relevancia de Oxtotitlán, Juxtlahuaca y Cacahuaziziqui invita a considerarlos como un punto donde quizás confluían peregrinaciones, o como lugar de reunión de cofradías, o hasta sede de ritos iniciáticos y de consagración chamánica. Oxtotitlán, por ejemplo, presenta muchos elementos que llevan a pensar que era allí donde los sacerdotes, especialistas en el control hidráulico y el dominio del calendario, oficiaban rituales propiciatorios ligados al agua, la lluvia y la fertilidad agrícola. En ese espacio sagrado, el hombre-dios fecundaba con su miembro felino el agua de la laguna interior, que al brotar de la cueva para inundar los campos de labranza, aseguraba la cosecha.

Lugares como éstos permiten formular asociaciones con ciertas supervivencias culturales en la entidad. Si las grutas fueron frecuentadas a través de los siglos, como lo sugieren diversos dibujos realizados des-

¹⁸² En *Historia General de Guerrero, Vol. I Época prehispánica*, Conaculta-INAH, JHG editores, Gobierno del estado de Guerrero, México, 1ª edición 1998, p 49 – 50

pués de la época olmeca, entonces puede entenderse una herencia ancestral del rito propiciatorio de la fertilidad y cosecha mediante la Danza de los Tlacololeros, ejecutada una o dos veces al año, sobre todo en las regiones Centro y Montaña, donde el personaje central es el jaguar.”

Este dato se corrobora con los testimonios y ritos que persisten en el estado en torno a las cuevas, no sólo en estas zonas de manifestaciones rupestres, sino también en las pozas, ojos de agua, cuevas, etcétera. Además, en diferentes ritos mesoamericanos se conciben a las cuevas como el lugar donde se guardaba el sustento de la humanidad y regeneraba la vida.¹⁸³

Incluso, podríamos pensar en el Ocosúchitl como un rito propiciatorio de lluvia ya que en numerosos testimonios ofrecidos por los pobladores de Quechultenango se habla de cómo se “castiga” a la imagen de Santiago Apóstol en épocas de sequías, llevándolo a la entrada del pueblo y amenazándolo con exiliarlo.

Aunque a la par, en el día de la Santa Cruz, la comunidad realiza el rito antiquísimo de encaminar una procesión que lleva comida y ofrendas de flores a los pozos y lugares donde brota el agua que nutre a la comunidad.

Tradición que se repite en la región de la Montaña guerrerense, muy cercana a Quechultenango:

Actualmente, en la región Centro del Estado sobreviven algunas ceremonias de claro origen prehispánico. Propiciatorias de lluvia son las fiestas de la Santa Cruz de Zitlala en donde tres cerros y varios pozos de agua son objeto de culto. También así los sugiere la ceremonia de Acatlán, municipio Chilapa, en el cerro Cruztenco; el centro ceremonial de Oztotempa, al que acuden entre doce y quince comunidades de la región y el cerro de Mochohua en donde ofrendan los agricultores de Chilpancingo” más las efectuadas en las cuevas cercanas a Tlaquilzinapa, en Tlapa.¹⁸⁴

Al respecto, cabe rescatar la siguiente cita de Maurilio Muñoz:

... los indígenas hacen ceremonias para propiciar las lluvias [...] en un día comprendido entre los meses de marzo y abril [...] cada localidad tiene un cerro que está dentro de su jurisdicción en el cual generalmente hay una cueva donde guardan ídolos de piedra [...] En la fecha prevista se reúnen los habitantes de la comunidad y marchan hacia el lugar acostumbrado; llevan con ellos música, aguardiente, cabras y gallinas; se sa-

¹⁸³ Como lo citan los Arqueólogos basándose en las imágenes de los códices nahuas coloniales como el lienzo de Chicomoztoc, Tira de la peregrinación, etcétera.

¹⁸⁴ *Ibíd*, p. 279

crifican los animales y la sangre se la dedican a los ídolos, en una ceremonia que preside el brujo principal del poblado.¹⁸⁵

En este sentido, se puede interpretar también a la fiesta de Ocosúchitl como parte de una serie de ritos propiciatorios de lluvia, por la asociación que ya he mencionado entre Santiago Apóstol y Tláloc o alguna deidad vinculada a la fertilidad. Simbolismo que se pretendió subyugar durante la colonización pero que pervivió a través de la tradición oral y un lenguaje visual evidentemente prehispánico.

Sin embargo, es importante resaltar las relaciones de poder y conflicto que acarrea la imposición de una nueva ideología, como mencionamos a un principio, intrínseca en todo fenómeno comunicativo y cultural tal como lo señala John B. Thompson:

“Los fenómenos culturales también están insertos en relaciones de poder y de conflicto. Los enunciados y las acciones cotidianas, así como los fenómenos más elaborados como los rituales, los festivales y las obras de arte son producidos o actuados siempre en circunstancias sociohistóricas particulares, por individuos específicos que aprovechan ciertos recursos y que poseen distintos niveles de poder y autoridad; y una vez que se producen y representan estos fenómenos significativos, son difundidos, recibidos, percibidos e interpretados por otros individuos situados en circunstancias sociohistóricas particulares que aprovechan ciertos recursos a fin de dar sentido a los fenómenos en cuestión. Vistos de esta manera, los fenómenos culturales pueden considerarse como si estuvieran sujetas a múltiples interpretaciones divergentes y conflictivas por parte de los individuos que reciben y perciben dichos fenómenos en el curso de sus vidas diarias”.¹⁸⁶

En consecuencia, se puede afirmar que a través del análisis de un ritual como es la fiesta de Ocosúchitl se pueden entender los diferentes roles y jerarquías que se establecen a nivel simbólico dentro de la comunidad. Además, es la fiesta un excepcional ejercicio comunicativo donde se percibe la dinámica e identidad de un grupo y los cambios sociales del mismo.

¹⁸⁵ Referida en Elizabeth Jiménez García, Guadalupe Martínez Donjuán, et al. Ob. Cit. p. 280.

¹⁸⁶ *Ideología y Cultura moderna, teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, UAM, México 2002, p.202.

Pero también será menester hacer una referencia de la colonia para acercarnos al proceso que sufrió la población del antiguo Quechultenango hasta volverse una comunidad mestiza.

Al menos para los pueblos indígenas, la colonia significó un tormentoso camino: primero se les consideró seres carentes de alma y razón reduciéndolos a bestias de carga y construcción de la Nueva España, posteriormente sufrieron el despojo de sus tierras comunales al levantarse la capa proteccionista del virreinato, los indígenas pasaron entonces a engrosar las filas de las haciendas y, posteriormente, llegaron los planes modernizadores del país en donde la lengua y cultura indígena proseguía como sinónimo de pobreza y atraso. La constante en todo este proceso: la discriminación y el despojo. Apenas ahora, y gracias a la lucha que los propios pueblos emprendieron, se discute la posibilidad de respetar su autonomía e identidad cultural.

Mencionamos esto a pesar de que en Quechultenango (un poblado con una población total de 32 541 habitantes) sólo una pequeña porción es indígena¹⁸⁷ y está recogida en las montañas, organizados en lo que la gente del pueblo nombra despectivamente como “cuadrillas”, pequeñas comunidades constituidas por de cinco a quince familias, ubicadas en lugares poco accesibles.

Lo que resta entonces preguntarse, entonces, es cómo se desarrollaron y transformaron los símbolos de la fiesta de Ocosúchitl, por qué se perdió la lengua original (presuntamente náhuatl y tlapaneco), por qué se desplazó del lugar original donde se encontraba el fuerte prehispánico Quechultenanco, por qué a pesar del mestizaje se conservan tantos rasgos de la cosmovisión indígenas, algunos tan antiguos que se relacionan con la cultura Olmeca y, finalmente, cómo interpretamos entonces el Ocosúchitl.

Las respuestas de estas preguntas y otras que fueron surgiendo conforme se realizaba la presente investigación las fui construyendo a manera de reflexiones personales, interpretaciones y conjeturas que intentan resanar aquellos huecos históricos que quedaban en los libros. Sólo puedo excusar el atrevimiento de inmiscuirme en el plano de la historiografía.

¹⁸⁷ No podríamos dar el dato exacto puesto que no se relaciona en el censo del INEGI por considerarse un pueblo totalmente mestizo. Incluso el INEGI considera inexistentes algunos grupos indígenas como los denominados por el pueblo popolocas.

fía, porque los procesos a los que me refiero se pueden constatar en otras regiones del estado. Pero vayamos por partes y comencemos por los antecedentes más remotos: “La invención del Nuevo Mundo”.

Moros contra cristianos, orígenes virreinales de la danza de las Cueras

El término de “La invención del Nuevo Mundo” es recuperado por Carlos Montemayor¹⁸⁸ para argumentar cómo el supuesto “descubrimiento de América” fue en realidad un proceso complejo para los europeos, un reacomodo de sus categorías políticas, históricas, geográficas, culturales y religiosas. América no se ubicó en esa época y aún ahora como un continente nuevo, sino como un territorio que podía ser la extensión de los dominios de las potencias económicas de la época. Incluso, culturalmente hablando, se pensó a América como una extensión de la cosmovisión europea. Lo que es evidente en las pinturas y dibujos de los habitantes de América, cuyo fondo exótico y tropical contrastaba con la representación de hombres blancos de fisonomía europea, pero ataviados con penachos de plumas y taparrabos.

Más específicamente, en el caso de España, cuando Colón llevó a cabo su travesía (1492) apenas concluían las luchas de reconquista en la Península Ibérica con la caída de Granada, último reducto de la ocupación árabe. Dice Montemayor: “La coincidencia de fechas causó fuerte efecto en las conformación cultural de la Nueva España, donde pronto la danza de los Moros y Cristianos dejó de ser un patrimonio español y se convirtió en una poderosa manifestación indígena: la danza ya no expresó los hechos de las armas de la conquista contra los moros, sino de la conquista de los pueblos indios”¹⁸⁹ he ahí alguna clave para las preguntas que antes nos planteamos.

Es de entenderse entonces parte del origen de la danza de las Cueras la cual, básicamente representa esta batalla de reconquista de las zonas dominadas por los moros, es llevado a un plano épico en donde Santiago

¹⁸⁸ En su libro: *Los pueblos indios de México hoy*, ed. Planeta, México 2001.

¹⁸⁹ *Ibid*, p.20.

Apóstol dirige la batalla contra los infieles. No hace falta una gran imaginación para transferir esta idea de evangelización a espada y caballo a los territorios americanos, por ello Santiago mata-moros también fue conocido como Santiago mata-indios.

Como es sabido, en los inicios de la colonia se prohibió a los pueblos indios proseguir con las diversas manifestaciones culturales (y de comunicación) como su música, danza, teatro, religión, escritura, entre otras, si consideramos solamente las primeras podríamos suponer que las prohibiciones no contemplaron el sincretismo al que llevaría el teatro, danzas y fiestas que se montaban con afán evangelizador. Aún más, a pesar de las prohibiciones continuaron danzas de origen prehispánico como las que persisten en las comunidades mayas, a pesar de que el amplio universo musical con que se contaba se vio reducido a flautas de viento, tambores y la incorporación de violines y platillos.

¿Por qué prohibir las danzas y teatro prehispánicos? Básicamente para impedir que los símbolos que estos transmitían se siguieran propagando, aunque es más complejo aún, pues como revisamos al principio todo símbolo está impregnado de ideología, al eliminar los símbolos religiosos antiguos e imponer los cristianos se estaba llevando la conquista a todos los niveles, quizá al más importante: el simbólico, frenar la transmisión de mensajes “indios” a las generaciones venideras, es por ello que resaltaba el contexto socio histórico como determinante en los procesos comunicativos.

¿Qué sucedió en el caso de las fiestas que se celebran en Quechultenango? perdieron su sentido original y por similitud, se transformaron en un discurso católico del cual no comprenden el origen ni el sentido original. Es la transmisión de un mensaje sin comprenderlo del todo, se ha perdido la comprensión de código, sólo queda un simbolismo en espera de interpretación que cada miembro del poblado realiza de acuerdo a la tradición oral transmitida en su familia.

Profundizando un poco en esta pérdida simbólica, pienso en la propuesta de Frantz Fanon¹⁹⁰ quien escribe sobre el proceso colonizador co-

¹⁹⁰ Concepto que desarrolla a lo largo de su libro *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1961. Un interesante análisis de las condiciones sociales que genera la colonización y el crudo proceso para establecer el poder sobre otros. La relación colonizado-colonizador a través de la violencia y la animalización de el prime-

mo una “bestialización” del pueblo dominado a fin de lograr arrebatarse sus bienes, poseerlo como objeto, matarlo impunemente, etcétera. Y no exagero al recordar que ese fue el proceso que sufrieron los habitantes originarios a la llegada de los españoles hasta que se reconoció en 1533 con la bula papal de Paulo III su raciocinio. Tal dádiva no fue gratuita, pues sirvió en parte para justificar la cristianización que vendría después y para conservar la mano de obra indígena que, como se había experimentado *a priori* en las Antillas, era aniquilada por la brutal explotación y pésimas condiciones de trabajo. La muerte masiva de trabajadores no era rentable para la Corona por lo que fue necesario legislar al respecto y prohibir la esclavitud.

Ante tal panorama, algunos indígenas buscaron protección en los terrenos de difícil acceso para los colonizadores. En Quechultenango, las “cuadrillas” de las que hablaba hace unas páginas, son un ejemplo de este aislamiento geográfico al que se vieron orillados. Más tarde, con la transformación cultural de los pueblos, fueron éstos los que ejercieron la discriminación hacia los indígenas de las montañas, en Quechultenango, por ejemplo, ser de cuadrilla es sinónimo de ser despiadado (lo que en el discurso español eran los “bárbaros”), ignorante, cerrado, arisco y en general extraño a la comunidad, por haber formado la propia.

Cómo fue este proceso de transformación del pueblo de Quechultenango, de un fuerte prehispánico a un pueblo totalmente mestizo. Una primera explicación podría basarse en la utilización que hicieron los colonizadores de las estructuras jerárquicas existentes, basadas en un sistema de dominación que requería tributo y trabajo forzado, para continuar controlando a las zonas tributarias que conservaron los aztecas durante los siglos XVI y XVII.

Y más tarde, con el crecimiento de los poblados y la estratificación de castas de la sociedad novohispana, los pobladores originarios fueron incluidos en otros servicios ya sea como peones, o en panaderías, tocinerías, servicios domésticos y públicos. A pesar de ello, los indios no podían

ro son tácticas que se siguen aplicando pie puntillas en países que sufren una colonización modernizada apoyada por un armamento y sofisticación de la tortura, degradación y eliminación de recursos naturales como quizá el mismo Fanon no llegó a suponer que sucedería.

vivir en las ciudades españolas sino que “fueron confinados a barrios no muy alejados a donde se recluyeran al caer el día”.¹⁹¹ Ello explica quizá por qué se fue desplazando Quechultenango de lo que ahora se conoce como “Pueblo Viejo” o “Cuadrilla Vieja” a su lugar actual. Yo supongo que con el establecimiento de la hacienda de Sebastián Buena Vista, presuntamente fundada por el capitán Olaez en el siglo XVII,¹⁹² los indígenas llegaron a ella para trabajar como peones y se establecieron en las cercanías de la hacienda, con lo que poco a poco se conformó el pueblo novohispano de Quechultenango.

Como ya se mencionó anteriormente, tales desplazamientos y la ocupación de los españoles de tierras baldías y de propiedad comunal, suscitaron los conflictos agrarios del siglo XVII y XIX,¹⁹³ y sus consiguientes levantamientos, consecuencia lógica del sistema de trabajo que se mantenía en que los trabajadores eran “enganchados” por las deudas que contraían a través del préstamos de tierras de cultivo o con dinero en efectivo que más tarde se volvían deudas impagables.

Faltaría agregar, en relación a la fundación de Quechultenango, el sistema de lazos de parentesco a la hora de asentarse en los diferentes barrios o parajes, con el tiempo, estos asentamientos reforzaron la cohesión social y sistemas de organización que prevalecen.

Para entendernos mejor: me refiero por *paraje* o *linaje* a un territorio ocupado por un grupo que puede ser o no familiar y que adopta el nombre del paisaje como son ahora los barrios conocidos como La Parota, El arenal, Los estribos, etcétera. Aunque también se les ha dado el nombre a las colonias de acuerdo a ciertos grupos sociales que lo habitan como fue el caso de la región de Quechultenango conocida como La España, circundante a la hacienda de San Sebastián. Barrios en los que aún funcionan las mayordomías y cofradías, lo que se muestra claramente en la fiesta de Ocosúchitl cuando un barrio entero adopta la responsabilidad de una mayordomía o la donación comunitaria de algún insumo necesario para la festividad.

¹⁹¹ Montemayor p. 52

¹⁹² Galván Ramírez, Roberto, *Los municipios de Guerrero*, Col. Los Municipios de México, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1998, p.276

¹⁹³ A propósito, ver el capítulo II de la presente tesis.

El mestizaje en Quechultenango, origen y significado

Mencioné con anterioridad que para el INEGI y las autoridades federales Quechultenango es un pueblo netamente mestizo. Pero, ¿que entendemos por mestizaje? ¿El resultado natural del periodo colonizador? Menciona Montemayor al respecto: “El mestizaje no había sido el resultado armonioso o equilibrado de la fusión cultural y social de dos poblaciones, sino el resultado de la incorporación de la población indígena en los causes occidentales o criollos. Mestizo era el que había dejado de ser indio, un inmigrante de la cultura y la economía dentro del propio país”.¹⁹⁴

El autor se refiere al proceso que en pleno siglo XX enfrentan la mayor parte de los pueblos con población indígena, los cuales, atraviesan una nueva transformación al romperse sus relaciones comunitarias, al extinguirse como institución y desorganizarse. Para este momento, el sistema de castas ha desaparecido, al menos institucionalmente, y el indígena que trabaja para las haciendas y minas tiene muchas características que ubicamos como propias de los indígenas, más en lo fundamental, deja de ser indio y se convierte en “mestindio” lo cual es definido por Montemayor como “un término racista que se utilizó para definir las características peculiares de un individuo que no era totalmente indio ni totalmente mestizo”.¹⁹⁵

Estos sujetos también llamados de *intercastas* fueron los que sostuvieron las haciendas mediante el peonaje. Imagino que fueron los predominantes en el pueblo novohispano de Quechultenango por ello muchas palabras que se emplean actualmente, sobre todo las que se refieren a instrumentos de trabajo, leyendas y tradiciones están en lengua náhuatl, todos los miembros de la comunidad los comprende y reproduce aunque ninguno de ellos hable totalmente la lengua, aunque consideran que esta fue hablada por sus antecesores.

A entrevistar a los participantes de las danzas de Ocosúchitl y las Cueras sobre por qué las palabras que empleaban durante las repre-

¹⁹⁴ Montemayor, Ob. Cit. p. 82.

¹⁹⁵ *Ibíd* p. 83

sentaciones estaban en náhuatl, sus respuestas coincidieron en que antes en el pueblo se hablaba esa lengua, incluso, alguno de ellos llegó a afirmar que había conocido a algún anciano que la hablaba. Considero que la explicación de la desaparición de indígenas en esta zona fue más bien una transformación paulatina en la que el indígena se incorporó a los pueblos dominados por la hacienda y la iglesia, educados en un sistema de enseñanza en español de acuerdo con los planes “modernizadores” de los gobiernos liberales, planes de castellanización de 1911 y 1921 cuya finalidad era “dar a todo México un idioma”, como si la lengua española fuera símbolo de unidad nacional. ¿Quiénes fueron los que escaparon a este proceso? Nuevamente los de “cuadrilla” los indígenas ajenos a la hacienda y que en la actualidad conservan su lengua tlapaneca.

Quiero reproducir una cita de Aguirre Beltrán¹⁹⁶ donde explica de forma inigualable el cómo las instituciones ejidales provocaron que algunos pueblo considerados indígenas fueran absorbidos dentro de un nuevo sistema que cambió su cultura:

... en primer término (la transformación cultural se logró por) un alto grado de individuación y secularización en los antiguos pueblos libres, destruyendo definitivamente los caracteres sacro y comunistas que habían persistido en ellos, no obstante los embates brutales de la hacienda, es decir, tornó en mestizo al grupo mestindio y lo integró a la vida económica y social de la nación.

Finalmente quisiera expresar sobre este tema que desconocía por completo cómo podía ser que en Quechultenango, un pueblo de cultura mestiza, se continuaran realizando danzas y ritos con tan alto contenido indígena, sin duda una parte de la respuesta debía estar en la historia oficial pero la mayor parte aún está por escribirse, se encuentra latente en los labios de los pobladores, los más ancianos, por desgracia comienzan a apagarse como las luciérnagas cansadas, en la presente tesis se han podido leer algunas de sus historias.

Sobre la parte cultural, también referida en los anteriores capítulos me gustaría agregar las siguientes reflexiones, en especial en lo que a la reproducción que año con año se realiza de la fiesta que nos ocupa.

¹⁹⁶ Recuperado por Montemayor, Ob. Cit. pág.86

Interpretación del Ocosúchitl

Ritos de merecimiento

Dehouve trabaja en su libro los diferentes ritos indígenas cuyo simbolismo es representativo de la época prehispánica. Entre estos, se encuentran los llamados de “merecimiento” y que aportan un revelador dato acerca de la fiesta de Ocosúchitl:

El verbo *macehua* significaba “merecer”, “obtener dádivas”. Para conseguir hijos, bienes, larga vida, familia o salud, los indios prehispánicos acostumbraban celebrar ritos “de merecimiento” o bien, como los españoles los llamaron, “de penitencia”. Un tlamacazqui (o sacerdote) mandaba al tlamaceuhqui (o penitente) a “sacrificarse a sí mismo”, es decir, sacarse mucha sangre de las orejas, del labio y la lengua con una rajita de caña...¹⁹⁷

En la danza de Las Cueras que acompaña a la fiesta de Ocosúchitl se les dice macehuales a los niños que acompañan la danza, es común que estos niños participen en la misma porque sus padres agradecen con ello la salud de sus niños, que se hayan salvado de una enfermedad, el haber recibido un favor del santo o solamente el presentar a su hijo ya crecido al patrón del pueblo.

De igual manera, como ya se ha mencionado en líneas anteriores, el acompañante de Santiago Apóstol en sus batallas contra los moros, según se representa en la danza, es nombrado Macehualcintli. Ambos papeles son interpretados por niños que al igual de los demás danzantes cumplen una promesa.

En el caso de de la danza quizá no sea evidente que este rito esté ligado al “merecimiento” a pesar del desgaste físico que conlleva bailar durante casi quince días, en algunos de los cuales no hay descanso para los danzantes, el velar, cargar al santo y el teponastle sagrado, entre otras funciones que parecerían constituir una penitencia con la que se busca agradecer o agrandar al santo. Pero no hay que perder de vista “merecer” no es lo mismo que “penitencia”, este último está más ligado con los ritos

¹⁹⁷ Dehouve p. 142

católicos en referencia al sufrimiento que debemos acarrarnos para purgar una culpa. Por lo que podemos apreciar en el Ocosúchitl el significado es contrario a la penitencia, tiene que ver más con el agradecimiento, con el cumplimiento de una palabra empeñada por ello a lo largo de la celebración no vemos a la gente ocasionándose dolor, por el contrario, se intenta purificar mediante el Ocosúchitl, busca limpiarse y curarse con la capa de Santiago Apóstol y protegerse todo un año mediante las reliquias que se dan ese día. En fin, a nuestro parecer es un inicio y cierre de un ciclo que dura un año y que puede estar relacionado con la cosecha y la temporada de lluvias.

Menciona Dehouve: “Muy pronto, cuando menos a partir de principios del siglo XVII, los santos ya formaban parte del panteón nahua del centro de Guerrero y recibían fiestas y ofrendas que tenían poco que ver con la ortodoxia católica”.¹⁹⁸

De acuerdo con ello y lo que se revisó en la historia de Quechultenango, en lo que versa sobre la etapa de evangelización, podemos ver como los indígenas del siglo XVII terminaron por creer que los santos mandaban enfermedades a los hombres que habían pasado por alto sus fiestas y culto. Incluso los curadores buscaban por adivinación cuál era la causa del malestar y se creía que con una fiesta o favor a ese santo se podía curar. Dehouve hace una interesante cita de Ruiz Alarcón al respecto:

Vienen a echar la culpa de las enfermedades a los santos y aun a la Virgen Nuestra Señora, dando por razón que la tiene enojada o a otro santo por haber hecho alguna descortesía a su imagen, como es orinarse en los muchachos en el oratorio, o tal que cosa, no haberle celebrado su fiesta. Si acaso pronostica ser causa de la enfermedad el enojo de algún santo, echan luego suerte sobre el medio de aplacar al santo o santa enojada, porque ésa será la cura de la enfermedad, y de ordinario pronostican que le aplacarán haciéndole alguna imagen, o si la tienen, haciéndole algún vestido o velo, y añadiéndole algún adorno, y haciéndole alguna fiesta, y ninguna cosa de las dichas a de pasar sin convites y borracheras.¹⁹⁹

Esto explica por qué la gente busca cumplir con las promesas que hace a los santos, el temor que llegan a tener a su ira y sobre todo da un sentido completo a la fiesta del Ocosúchitl cuyo móvil principal es la

¹⁹⁸ Dehouve p. 157

¹⁹⁹ Pedro Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar et al.; El alma encantada. Anales del Museo Nacional citado en Dehouve p. 157

promesa. Pero además, hay un cariño especial a la imagen física del santo, podemos interpretar que es la materialización simbólica de su fe pero va más lejos de ello, cuando pregunté en las entrevistas a los habitantes del poblado desde cuándo estaba esa imagen entre ellos, contestaron con una leyenda, en donde se habla de unos peregrinos que llevaban la imagen de Santiago Apóstol a un poblado cercano a Quechultenango, los cuales, quisieron descansar un momento y refrescarse en el pueblo, pero cuando quisieron reanudar su marcha era imposible levantar la escultura, la cual se había puesto tan “pesada” que ni veinte hombres pudieron levantarla.

Más tarde, a través de la lectura sobre los ritos en honor a los santos, me encontré con que esta leyenda se repite en el estado de Guerrero, sobre todo en las zonas cercanas al camino real atribuyendo la cualidad de milagro al hecho de que la imagen aparezca en un poblado. Según los estudiosos del tema, la distribución de las imágenes religiosas se realizó en la región por los frailes en la primera mitad del siglo XVI, quienes llevaron a los poblados crucifijos e imágenes de santos a los que la población atribuyó un carácter mágico, probablemente así comienzan las leyendas.

El factor migración en la transformación de la fiesta

Como se sabe, el de Guerrero se cuenta junto a Oaxaca y Chiapas como los estados más pobres de la República Mexicana. La migración no es más que el reflejo de la pobreza local, además de los motivos personales que pueden obligar a alguien a abandonar su tierra.

Ya se mencionó que muchos de los que emigran a la ciudad de México y los Estados Unidos regresan al municipio principalmente para cumplir una promesa, es decir en la fiesta patronal. Se puede asegurar incluso que muchos toman esta promesa como pretexto para visitar su lugar de origen sin sentirse extraños o vacacionistas. La fiesta constituye entonces un factor de identidad en cualquier lugar que se encuentre la gente, el buscar asistir a una tradición puede, incluso, lograr que se formen grupos en su nuevo hábitat ya sea porque son familiares o paisanos, grupos que sirven como referencia y apoyo entre emigrantes.

Rosalba Díaz²⁰⁰ explica respecto a la revalorización que dan los migrantes a la fiesta de su pueblo cuando están en tierras extranjeras que: “[de] la firmeza de los lazos de paisanaje depende la seguridad del ambiente y de la naturaleza de sus relaciones prioritarias en su comunidad. Ejemplo de ello es la celebración de la fiesta dedicada al santo patrón el pueblo, cuando todos se organizan para regresar a la comunidad, la fiesta ilusiona y motiva a los migrantes y también les ayuda a mantener su identidad en una tierra extraña”.

De tal suerte, que la fiesta patronal se convierte incluso en un sostén de la migración, ofrecen un espacio de comunicación e intercambio y evitan el aislamiento y la pérdida de cultura de los que se han desplazado. Ahora bien, vamos a revisar cuáles son los efectos que estos grupos ocasionan en la fiesta: En el caso de Ocosúchitl el motor principal para el retorno al pueblo es la promesa que se hace a Santiago Apóstol, estas promesas, como ya revisamos, pueden ofrecerse por varios años, incluso generaciones. Lo que implica que alguien que no nació en el pueblo tenga que ir a él para cumplir su promesa, incluso sin que antes haya conocido nada referente al rito, de tal suerte que en las diferentes entrevistas que realicé a los participantes la respuesta siempre fue que no sabían su origen y significado, sólo sabían que se hace por promesa.

Un asunto similar pasa con las mayordomías. Existe mayordomías apartadas por más de diez años, es decir una lista de diez familias que están esperando su turno para ser mayordomos, eso sólo para uno de los santos pues son tres con tres listas de espera diferentes. Ha pasado en varias ocasiones que al llegar el año esperado los padres o abuelos de familia que hicieron la promesa ya no viven. En consecuencia, los hijos tienen que cumplir con la promesa se encuentren donde se encuentren. Como en el caso analizado en la presente tesis donde el mayordomo del “Santiago Grande” había regresado de Estados Unidos sólo para cumplir la promesa. Como se puede percibir a través de las entrevistas²⁰¹ los mayordomos recuperan en ese periodo el conocimiento sobre la comunidad que habían olvidado y aprenden y conocen una serie de ritos en los que nunca habían participado.

²⁰⁰ En su libro *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigres*, cambio sociocultural en una comunidad náhuatl (Acatlán, Guerrero, 1998+1999), CONACULTA, México, 2003. p. 21

²⁰¹ Ver cap. V.

Ayudados por la hermandad, madrinas, vecinos, parientes y ancianos en general (el párroco como vimos no participa en la organización) en pocos días se convierten en los administradores, anfitriones y abanderados de la fiesta pero eso no significa que estén imbuidos en el largo proceso que lleva la comunidad con respecto a la fiesta. No están antes o después de la misma, no presenciaron las mayordomías pasadas, no tienen un vínculo estrecho con la comunidad. En resumen, es como si cada mayordomía encabezada por un emigrante fuese un proceso en sí mismo, un fenómeno nuevo, tan complejo como la fiesta en su conjunto.

Otro asunto muy importante es el carácter simbólico, es decir, cómo se transforma e interpreta por los emigrantes. Partamos del hecho de que estas personas, que migran principalmente a zonas urbanas, tienen acceso a otro tipo de educación, presencian diferentes formas de orden social y político, otros tipos de conflictos de poder y, por qué no decirlo, otras formas de intercambio, producción y organización económica. Estos factores influyen y en ocasiones transforman la fiesta patronal, un ejemplo muy claro son los recursos económicos que puede emplear un mayordomo que ha juntado dólares durante algunos años especialmente para la fiesta,²⁰² en contraposición de un campesino del pueblo que quiera cumplir la misma función.

La actitud que adoptan los que regresan a sus pueblo para estas fechas, los regalos que llevan consigo, su forma de vestir, entre otros bienes materiales hace creer a la comunidad que en la Ciudad de México se gana más dinero y se vive mejor por lo que muchos jóvenes prefieren abandonar la comunidad y asentarse definitivamente en la ciudad, o en los casos de los que van a trabajar al país vecino o al norte de la República Mexicana, van por temporadas y retornan para la fiesta.

²⁰² Habría que mencionar que muchos de los emigrantes que regresan en esas fechas a sus pueblos de origen buscan “presumir” lo que han ganado con su esfuerzo: camionetas, cámaras de video y fotográficas y hasta pistolas.

Conclusiones

He aquí un primer acercamiento a Quechultenango, región amurallada por montañas que en un pasado probablemente detuvieron las incursiones del pueblo rebelde yope y marcaba la frontera del imperio mexica. Pasado aún desdibujado por la falta de investigación arqueológica e historiográfica en la zona, pero al que ya nos hemos acercado como vía ineludible para desentrañar el posible origen y significado del Ocosúchitl, uno de los puntos nodales de esta tesis, junto al propósito de elaborar un método de investigación para abordar un fenómeno cultural apoyado en la entrevista, el trabajo de campo, el análisis y depuración de datos así como la interpretación de los mismos.

Es decir, abordar la fiesta del Ocosúchitl como un fenómeno cultural y de comunicación, un intercambio simbólico que nos habla de estructuras de organización social, conflictos de poder, idiosincrasia y formas de producción, pero sobre todo, de una cosmovisión marcada por la herencia indígena e influida por el cristianismo en donde la tierra y la lluvia tienen papel protagónico.

Como se pudo apreciar en los primeros capítulos de la tesis, toda esta simbología que encierran las máscaras, los trajes coloridos y ataviados de soles, lunas y estrellas, la música del teponastle, la chirimía y los roles que han de jugar cada personaje en las danzas, no son mensajes desprovistos de un contexto, sino que por el contrario, reflejan episodios de los conflictos agrarios en el poblado, nos hablan de la época de evangelización y de la actualidad. Son formas simbólicas que conservan vestigios de las condiciones sociales en que se originaron. Historias que son interpretadas y enriquecidas por los pobladores, así como por una tradición oral de leyendas y anécdotas, algunas de las cuales han sido recuperadas para la presente investigación.

Por ello, la propuesta del primer capítulo residió en presentar un modelo hermenéutico o de interpretación propuesto por John B. Thompson, constituido por tres etapas: el análisis socio histórico, el análisis formal y finalmente la interpretación creativa o reinterpretación. Método que me permitió además explorar los antecedentes del poblado de Quechultenango y el estado de Guerrero, además de ir delimitando lo que sería el mensaje comunicativo de la fiesta: una red de símbolos que hablan de un rito arcano dedicado a la lluvia y al señor del trueno y el agua (Tláloc) aunque representado ahora en la figura cristiana de Santiago Apóstol.

Aunado a esto, fue surgiendo un testimonio narrado, el de los pobladores y protagonistas de la celebración, una participación que abrió los horizontes de la presente tesis en donde la danza funciona como lenguaje, la historia de vida como referencia histórica y las leyendas como reflejo de la cosmovisión e imaginario colectivo.

Por esta razón, y conforme avanzaba en la investigación reflexioné sobre el papel de las herramientas periodísticas en un trabajo de investigación, en particular, los alcances y limitaciones de los géneros utilizados en este oficio informativo. Pero sobre todo, sobre el uso de la entrevista como un diálogo dirigido, una sutil manera de conducir a nuestro narrador hacia esos recuerdos que nos ayudan a descifrar la historia o el significado de un rito.

Fue precisamente esta riqueza en historia oral lo que, a mi parecer, le inyectó más vida a la investigación por la riqueza de los testimonios y las imágenes que hacia mí, y espero que también hacia los lectores, atraían los relatos de los ancianos, así como el carácter mítico-mágico que envuelve al Ocosúchitl, las danzas y a Santiago Apóstol.

Lo que también me hace reiterar mi fascinación por la entrevista y mi total acuerdo con aquella definición de Leonor Arfuch quien la ubica como “una invención dialógica”, es decir, una conversación que va más allá de la entrevista “express” siempre tiranizada por el tiempo y el editor ansioso por el cierre de publicación, para hallar un ejercicio de aprendizaje casi socrático con que se despierta la memoria de aquellos testigos de la historia que, de no ser interrogados, llevarían a la tumba el conocimiento acumulado.

De no ser por Cástulo Chabelas o Crescencio Cruz, dos de mis principales entrevistados, no hubiera podido reconstruir las actividades en la

hacienda azucarera de San Sebastián, la tiranía de los terratenientes que desencadenaron numerosos enfrentamientos armados en el poblado o la compleja organización de la cofradía de los hermanos de Santiago. Amén de un cúmulo de datos que rescatan la influencia de la antropología, la historia y la teoría de la comunicación. Recorrido epistemológico que puede resultar de utilidad para posteriores investigaciones interdisciplinarias, sin que por ello de por terminada una propuesta metodológica sino tan sólo una reflexión de cómo un comunicólogo puede participar en la investigación de manifestaciones culturales tan complejas como las que abundan en nuestro país. Así como el empleo de los géneros periódicos en el aparato teórico y la difusión de resultados.

Cabría agregar que para la elaboración de las entrevistas fue necesario tender un puente entre el entrevistado y la que escribe estas líneas, lazo que, como suele ocurrir, trascendió el término de esta tesis. Todavía en el pasado invierno encontré a Cástulo Chavelas entre los espectadores entusiastas de la representación de “Los Doce Pares de Francia”: una reminiscencia al *Cantar de Roldán* protagonizado por Carlo Magno y adaptada muy a la manera guerrerense en una representación que dura más de cinco horas en cada uno de los tres días que se realiza.

Como de costumbre Cástulo Chavelas sostenía un cigarrillo entre sus arrugados y delgadísimos dedos, un hábito que no abandona ni aún en sus peores días de enfermedad. Me sonrió con la misma calidez con la que me recibía en su casa en las tardes de verano y la familiaridad de quien le relata a su nieta las historias de un Quechultenango a punto de olvidarse.

Ese día, ya entrada la noche, lo perdí de vista entretenida como estaba en el romance que hacía rebelarse a Floripes, una de los protagonistas del drama escenificado en las canchas de básquetbol de la pequeña plaza de Quechultenango. Cuando una mujer me preguntó por Cástulo Chavelas yo le comenté que quizá se había retirado a su casa, pues por su edad ya no aguantaría esas largas horas al sereno, mi interlocutora se sonrió burlesca, lo que no entendí en ese momento sino hasta que vi a Cástulo caminando entre los espectadores con una caguama de cerveza en una mano y un cigarro en otra, misma actitud alegre y despreocupada que hacía un año había visto en Don Vicente, el hombre más viejo del pueblo con casi un siglo de edad y que falleciese durante la realización de esta tesis.

Ambos, así como otros personajes que colaboraron conmigo me prestaron su confianza en parte por la ayuda de mis familiares y conocidos quienes intercedían por mí. Yo les solicitaba que fuésemos a visitar a los informantes para que me presentaran formalmente y en pocas palabras les pedía me platicaran sobre el Ocosúchitl. Este proceso de presentación a veces requería varios días puesto que no es bien visto que los jóvenes interroguen a los ancianos, a menos que tengan una relación estrecha, y puesto que yo quería sostener una charla amena, en donde el informante se dejase llevar por sus recuerdos y no que me considerara como una periodista o estudiante que lo bombardea con preguntas en un principio me dediqué a escuchar, a contestar preguntas sobre mi familia, mi vida y si yo pagaba promesas en el Ocosúchitl. Una especie de credencial de identificación que hermana a todos los que asisten al rito.

Una vez hechas las presentaciones, que en ocasiones incluían historias sobre el poblado, episodios cotidianos, genealogías y chistes, les cuestionaba sobre el Ocosúchitl sin un guión escrito pero sí con un cuestionario memorizado sobre el origen de la celebración, la trama y personajes. Aunque en entrevistas más largas, como las que celebraba con Cástulo Chavelas, procuraba llevar anotados temas imprescindibles en la conversación, mismos que iba insertando cuando Chavelas divagaba o entraba en un periodo de, lamento decirlo, una leve senilidad. Una vez que aterrizaba la pregunta, Cástulo reencontraba la ruta a sus memorias, abstraído, olvidándose del televisor encendido y de su hijo desgranando el maíz, como si unos minutos antes los hubiese estado repasando a la manera en que los viejos suelen hojear sus álbumes de fotos.

Aunque en un principio la presencia de la grabadora le hacía parecer acartonado, como si dijese un discurso, con el paso del tiempo se habituó de tal manera a ella, que afloraba el lenguaje cotidiano, el chiste, y en ocasiones el ensimismamiento. Un relato que me atrapó y me llevó a la determinación de redactarlo a manera de monólogo literario, tras un trabajo de revisión de las grabaciones, transcripción edición en donde eliminé aquellos pasajes que diferían en demasía del tema que atañe a esta investigación, aunque queda para una investigación posterior una serie de información sobre leyendas y mitos relacionadas con otras festividades del poblado, en especial aquella relacionada con los ritos propiciatorios de lluvia, que por sí mismos requieren otra investigación a fondo.

Como se explica en el tercer capítulo de la presente, la idea en general fue enriquecer a la entrevista periodística con otras técnicas de recolección de historia oral basadas principalmente en el trabajo de campo y en el difícil proceso de decidir qué deberá permanecer en la narración final y qué omitir. Especialmente, estas técnicas me permitieron acercarme a la tradición oral con que se transmiten las relaciones en la danza de Las Cueras, las cuales no habían sido escritas sino que se transferían de generación en generación deformándose y perdiéndose por la falta de interés de los participantes más jóvenes y métodos nemotécnicos como bordados, música entre otros utilizados en otras comunidades.

Por el contrario, es el testimonio libre, subjetivo el que gobierna en la tradición oral de Quechultenango, los padres explican a sus hijos cuál es la historia que narran Las Cueras entre son y son, historias que a su vez les platicaron sus antepasados y que en ocasiones se intercambian entre familias pero que poseen características muy peculiares, decenas de historias con los mismos protagonistas, mientras que en un caso Las Cueras son parte del ejército de Santiago y después lo traicionan, en otro son los macehualcintlis los únicos fieles al santo en la batalla contra los moros, los cuales se sirven de triquiñuelas como la traición al código de batalla para atraer e intentar terminar con Santiago.

Hay elementos comunes en estos testimonios como: dos ejércitos en pugna, una traición, la antítesis entre Santiago Apóstol y los Pilatos, el rapto del Macehualcintli, entre otros ya analizados en este trabajo (ver el capítulo sexto) lo que nos conduce a una confrontación de testimonios y el rescate de las interpretaciones similares como parte de una posible historia madre. Aunque cabe señalar que en algunos casos los relatos son totalmente coincidentes entre sí, casos que fueron recabados en las líneas anteriores como una narración colectiva.

Por otro lado, las anécdotas de corte histórico, como las relatadas por Crescencio Montiel sobre el funcionamiento de la hacienda azucarera de San Sebastián fueron insertadas en la revisión del contexto sociohistórico del poblado como una compensación a la ausencia de una historia escrita de Quechultenango. En este sentido la visita al lugar histórico acompañada del informante fue de gran aporte para la entrevista e incluso fue posible llegar a información que de no haber estado en el lugar hubiese difícil encontrar, como la anécdota del acueducto que desemboca en una

especie de baño de piedra, en donde, dicen, la cacique del pueblo enjuagaba su cuerpo a salvo de la mirada de los jornaleros.

En este tenor, el testimonio narrado sirve para reconstruir una historia oral, el resguardo de las anécdotas del abuelo que participó en la Revolución Mexicana, en la Guerra de los Cristeros, en los diferentes conflictos agrarios, hasta llegar a nuestros días y la transformación acelerada del pueblo.

También eché mano de las entrevistas de opinión, como en el caso de la realizada al párroco de Quechultenango, Juan Lugo Pedraza, quien nos habló sobre la postura de la iglesia católica ante estos ritos un tanto paganos pero que se realizan dentro de la iglesia y a expensas de las imágenes que hay dentro de estas.

La intención de redactar este testimonio como una entrevista de pregunta y respuesta fue mostrar al lector la reacción del clérigo ante cuestionamientos previamente redactados, en este caso no se buscó un testimonio narrativo sino una opinión delimitada en la convivencia de ritos de origen prehispánico y los de la fe católica. Información importante por los diferentes conflictos que ha tenido la cofradía con religiosos más ortodoxos que ven en la celebración del Ocosúchitl una herejía incluso al grado de querer suspenderla (como se relata en el capítulo sexto).

Los resultados de las entrevista periodística demuestra su versatilidad, a la par que otorga ese protagonismo a los habitantes de Quechultenango no como frío objeto de estudio, sino como sujetos que expresan su cosmovisión, reinterpretan el mensaje de las danzas y nos aleccionan a los ajenos a la comunidad, descifrado códigos pasados y presentes. Son ellos los de la voz dominante, los que determinan el rumbo y se convierten en narradores de su propia historia.

De ahí que mi interpretación (o reinterpretación) expuesta en el último capítulo sea más una recopilación, una unión de “cabos sueltos” entre lo que narra la gente y lo que está escrito en la historia oficial. Es decir, comparar, relacionar, depurar y, en ocasiones, confrontar los datos de la tradición oral con la historia oficialista o institucional, fechas, nombres y lugares que suelen tener coincidencias, como lo constaté en Quechultenango en especial en lo que al pasado prehispánico se refiere, así como a los problemas agrarios post coloniales y revolucionarios. Aunque no queda del todo claro la fundación del poblado en su lugar actual, y el

desplazamiento de lo que antes era el fuerte de la Triple Alianza (Quechultenanco), lugar que ahora se conoce como “cuadrilla vieja”. Aunque las conjeturas que presento en este estudio no parecieran tan alejadas de lo que pudo haber sucedido.

De igual manera, queda pendiente el proceso que atravesaron las etnias tlapanecas y si estas se desplazaron al lugar que actualmente habitan, así como la posible existencia de una comunidad nahua y su interesante tránsito al mestizaje que ahora se hace patente.

En lo que a la fiesta en sí se refiere, hay la necesidad de traducir e interpretar aquellos versos en náhuatl que se utilizan en las relaciones de la danza de Las Cueras y el canto del Ocosúchitl, pero me resulta muy satisfactorio el haber recolectado este material que hasta el momento no se había compilado al igual que los testimonios de algunos protagonistas que por desgracia han muerto o han enfermado por su avanzada edad.

Así mismo, aquí se presentan una serie de elementos que aparecen en el Ocosúchitl y que, en conjunto, refieren una compleja cosmovisión y organización ceremonial. Las mayordomías, las cofradías y el lenguaje mismo de la danza como una forma de comunicación —por desgracia poco estudiadas desde este enfoque— representan una estructura ritual que define a su vez las relaciones y estratificación de los habitantes.

En este sentido comulgo con la idea del antropólogo Víctor Turner rescatada por el investigador Carlo Bonfiglioli:²⁰³

Interpretations offered by specialist are not enough to give us an adequate understanding of celebratory symbols. We have to view them in action, in movement, in becoming, as essentially involved in process.²⁰⁴

Es precisamente la necesidad de involucrarse con la celebración y su misticismo lo que nos acerca a comprender cuál es la visión del mundo que se construye por medio de la danza y los demás elementos festivos, así como la simbolización de la historia que se adapta en ellos. De tal suerte que, tal como lo intuye Bonfiglioli, el escenario festivo se presenta

²⁰³ En *La Epopeya de Cuauhtémoc en Tlachistlahuaca*, UAM, México, 1994, p. 15

²⁰⁴ “Las interpretaciones ofrecidas por especialistas no son suficientes para proporcionarnos un entendimiento adecuado de los símbolos de celebración. Tenemos que verlos en acción, en movimiento, en transformación, esencialmente involucrados en un proceso”.

como un escenario de condensación simbólica y de construcción del conocimiento. En el centro de sus ocupaciones no está sólo lo “que” se dice, sino también “cómo” e incluso el “para quién” se dice lo que se dice.

Por lo cual, no podemos quedarnos únicamente en una lectura superficial de la coreografía que constituye la danza, sino que también es necesaria la “lectura oculta” de esos códigos visuales que “hablan” de una historia muy diferente a la intención evangelizadora de los moros contra los cristianos: los penachos de pluma de gallo negro, las máscaras, las flores, la veneración hacia el teponastle y la vinculación de Santiago Apóstol con la lluvia, por mencionar algunos, son elementos que nos hablan de otro universo simbólico.

“Las danzas son buenas para pensar”, confiesa Bonfiglioli al recordar la postura de antropólogos seguidores de Lévi Strauss quienes recuperan la simbiosis entre las danzas y el mito, pero que además rescatan ese carácter kinestésico de las mismas, esa posibilidad de experimentar sensaciones y lograr un grado de expresión difícil de superar. Tal vez por ello se ha elegido a la danza como una forma de comunicarse con los dioses, lo que nos lleva a pensar que la danza no sólo “representa” sino que también “se inspira” o “trasciende” la relación con el entorno social.²⁰⁵

De ahí que aunque en la danza de las Cueras no haya una representación fidedigna de la realidad cotidiana en la comunidad, sí hay ciertos elementos que narran el sentir de la comunidad incluso en épocas remotas. La personificación del Pilato Rey y de Turbante, por ejemplo: una caricatura de los caciques vinculados a la vez con el demonio enfundado en traje de catrín, con el saco, la mascada y el cigarro ladeado en una boca fina, apenas acorde con el gesto altivo y los rasgos angulados representados en una máscara.

Y aquí llegamos también a otro importante elemento de la representación: las máscaras de madera. “Una máscara no es ante todo lo que representa sino lo que transforma, es decir, elige no representar. Igual que un mito, una máscara niega tanto cuanto afirma; no está hecha solamente de lo que dice o cree decir, sino de lo que excluye”, señala Lévi Strauss en una lúcida reflexión sobre lo que se oculta y excluye a la hora de cubrir el rostro.

²⁰⁵ *Ibíd.* pág. 43-44

Las cueras, por ejemplo son todas iguales, a diferencia de los capitanes y otros personajes centrales como los Pilatos y Santiago Apóstol. Lo que no se muestra es la edad del rostro, no hay una voz franca que salga del danzante, sólo aquel eco que logra escaparse entre los huecos de la madera, mientras que el vestuario habitual deja paso al traje adornado con lentejuela, la mascada bordada con preciosismo y el colorido de los sombreros, las cintas rojas... Chilangos, migrantes, quechultenanguenses todos disueltos en personajes que los remplazarán durante todo el Oco-súchitl que ha trastocado hasta a los propios "espectadores" y toda la comunidad, sin que esto signifique una total disociación entre el mundo festivo y la cotidianidad, sino por el contrario, no sólo se complementan, sino que dan como resultado una expresión idónea de lo que la comunidad piensa del cosmos y de sí mismos.

En este tenor, Bonfiglioli asegura que la danza se presenta como un modelo reducido de la totalidad social en donde "la fiesta es una experiencia de transparencia, un acrecentamiento del sentido, ya que une lo que en el tiempo y el espacio ordinario se haya separado".²⁰⁶ Y nos ofrece esta cita de Jan Vansina: "De manera semejante a la obra de arte, la fiesta mantiene con la realidad una relación compleja. No es una simple reproducción o inversión del sentido, sino —totalizando experiencias normalmente separadas— una significación de lo que en lo cotidiano escapa al sentido. Entre el mundo festivo y el mundo cotidiano hay una relación de complementariedad".²⁰⁷

Y eso se refleja en especial en el caso de la autoridad que adquieren los mayordomos en la comunidad, misma que no desaparece el resto del año pero que se acentúa en la época de fiesta.

Regresando un poco al carácter comunicativo de la danza, habría de resaltar que esta ofrece una narración mítica cuyo valor se enaltece por el destinatario del mensaje, es decir, un ser sobre natural. La danza de "plegaria" contiene los mismos elementos de un ritual, incluso pueden estar encabezadas por un chamán en donde se solicita el favor del poder supremo. Un mensaje cifrado en un lenguaje que va más allá de lo ordinario y se convierte en una plegaria colectiva.

²⁰⁶ Bonfiglioli, Ob. Cit. Pág. 116.

²⁰⁷ Idem.

De ahí su complejidad a la hora de interpretar el simbolismo que encierra y el que se haya descrito en los capítulos anteriores el vestuario, las relaciones enunciadas por los participantes, al grado de que Bonfiglioli lo compara con un sistema lingüístico con al menos dos niveles: Un sistema que no se aprende empíricamente y que no perciben los danzantes aunque lo efectúen durante el rito. Y otro constituido por un “habla coreográfica” que son las reglas del sistema que se vuelven operativas y visibles.

En este sentido, el primer nivel correspondería a lo que los lingüistas denominan *langue* (lengua) y el segundo a *parole* (habla) y afirma: “Entre una y otra existe, como afirmaba Seassure, una relación jerarquizada: la *langue* manda, la *parole* obedece. La *langue* es estructurante; la *parole* es estructurada. La *langue* es la expresión inconsciente y a largo plazo de un contrato social entre los hablantes; la *parole* es su expresión conciente y momentánea. Lo mismo sucede con la danza: lo que vemos en el “habla”, y las normas estructurantes que por medio del análisis buscamos debajo de la realidad empírica es “lengua”.²⁰⁸

Bajo esta lógica, los ejecutantes efectúan un “habla” dancística en el momento de elegir algunos movimientos en lugar de otros, y de caracterizar a sus personajes añadiendo actitudes diferentes a las de sus predecesores. No hay que olvidar que en el caso de Quechultenango los participantes de la danza de Las Cueras han esperado durante años su turno y acuden con frecuencia al Ocosúchitl disfrutando de la caracterización que cada año hace el grupo en turno, en especial con aquellos personajes chuscos como los denominados “Pilatos”.

En cambio, en la danza de Ocosúchitl prevalece la *langue* puesto que sus normas son antiguas e invariables: el ramo de Ocosúchitl, el teponastle, no dar la espalda al altar (por lo que se genera una daza circular) y un mismo paso que nadie desacata por tratarse de un diálogo entre los creyentes y la deidad, la combinación de signos que se hacen presentes no son impuestos por un individuo sino por la comunidad en su conjunto, misma que tiende a estabilizarse y repetirse.

Así, a pesar de que el lenguaje dancístico carece de la complejidad y la precisión de la lengua, sí constituye un medio de expresión con una eficacia simbólica que el lenguaje oral no posee, e incluso utiliza elementos

²⁰⁸ *Ibíd.* p.148.

que pertenecen a otros contextos (como la música, las máscaras y relaciones) y la adecua a su propio sistema expresivo.

Ahora bien, si la comunicación es en esencia un intercambio simbólico, como se ha sostenido en esta tesis, y en todo intercambio simbólico hay impregnada una ideología, he de referirme al género de la “danza de conquista” por la función que cumplieron durante la etapa de evangelización. Las danzas de Las Cueras y Los Doce Pares de Francia celebradas en Quechultenango entran en esta categoría inspirada por la Guerra Santa y utilizada para celebrar y magnificar la nueva conquista, pero además por una supremacía religiosa.

Proceso que, como afirma Bonfiglioli, supone lo trasferido desde Europa y divulgado en América durante la colonización, toda esa “cultura de conquista” no sólo fue un conjunto de danzas sino todo un *corpus* de fiestas que están en contacto con un *corpus* nativo resaltando dos aspectos fundamentales: el carácter étnico y religioso de los dos bandos en pugna y el aspecto épico militar del conflicto representado. Aspectos que ya han sido desglosados en la presente investigación y dan muestras de cómo el comunicólogo puede participar y abordar el amplio espectro de las fiestas religiosas-populares, en especial, a lo que a lenguaje no verbal se refiere. Por ello no quise desaprovechar el trabajo de Carlo Bonfiglioli, con quien coincido en lo general y cuyo texto me abrió nuevos horizontes en la investigación, especialmente porque su trabajo también se sitúa en una zona guerrerense y con extraordinarias similitudes con Quechultenango.

Finalmente, quisiera expresar el placer que significó para mí acercarme a una fiesta tan bella y poco conocida como el Ocosúchitl, celebrada por mis abuelos y mi familia, pero que cada año recibe a más peregrinos: los que cada año regresan de los Estados Unidos, del Distrito Federal u otros lugares, y aquellos que se presentan con una genuina fe en que este rito lo sanará o lo ayudará a salir del entuerto, las historias aquí presentadas son apenas una muestra de los cientos de promesas que cada año se empeñan y que generan un compromiso perenne que promete no dejar morir el rito, para fortuna de todos los que admiramos la cultura de este poblado y del estado de Guerrero.

BIBLIOGRAFÍA

- ARMAÑANZAS, Emy, DÍAZ NOCI, Javier *et al.* *El periodismo electrónico*, Ariel, Barcelona, 1996, 249 pp.
- Aceves Lozano, Jorge, *Historia Oral: ensayos y aportes de investigación: seminario de historia oral y enfoque bibliográfico*, CIESAS-Casa Chata, México, 1999.
- Arfuch, Leonor, *La entrevista una invención dialógica*, Paidós, Col. Paidós Papeles de Comunicación 8, Barcelona, 1995, 160 pp.
- Asociación de Historiadores de Guerrero, A.C. *et al.*, *Historia de Chilpancingo*, 1999, 230 pp.
- Bonfiglioli, Carlo, *La Epopeya de Cuauhtémoc en Tlacoachistlahuaca*, Universidad Autónoma de México, México, 230, pp.
- Bonfiglioli, *La epopeya de Cuauhtémoc en Tlacoachistlahuaca*, UAM, México 2004, 430 pp.
- Dehouve, Danièle, *Entre el Caimán y el jaguar, los pueblos indios de Guerrero*, CIESAS 1994, México, 209 pp.
- Díaz, Vázquez Rosalba, *El ritual de la lluvia en la tierra de los hombres tigres, cambio sociocultural en una comunidad náhuatl (Acatlán, Guerrero, 1998-1999)*, CONACULTA, México, 2003.
- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, Col. Popular/ tiempo presente, México, 1961, 293 pp.
- Galván Ramírez, Roberto, *Los municipios de Guerrero*, Col. Los Municipios de México, Talleres Gráficos de la Nación, México, 1998, 400 pp.
- Illades, Carlos, *Breve historia de Guerrero*, editado por Fideicomiso Historia de las Américas, Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 1ª edición, México, 2000, 159 pp.

- Jiménez García, Elizabeth; Vélez Calvo, Raúl, *et al.*, *Historia General de Guerrero*, Vol. I Época prehispánica, Conaculta-INAH, JHG editores, Gobierno del estado de Guerrero, México, 1ª edición 1998, 478 pp.
- Leñero, Vicente y Marín, Carlos, *Manual de periodismo*, Grijalbo, México, 1986, 315 pp.
- Memije Alarcón, Santiago, *El folklore literario en Guerrero*, Edición independiente, Chilpancingo, 1992, 73 pp.
- Montemayor, Carlos, *Los pueblos indios de México hoy*, Planeta, México 2001, 167 pp.
- Perlado, José Julio, *Diálogos con la cultura, la entrevista periodística*, Barcelona, 1995, 205 pp.
- Pozas, Ricardo, *Juan Pérez Jolote, biografía de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, Col. popular, México, 1979, 117 pp.
- Sartori, Giovanni, *Homo Videns, la sociedad teledirigida*, Taurus, México, 2001, 159 pp.
- Sitton, Thad, Mehaffy, George L. *et al.* *Historia Oral, Una guía para profesores (y otras personas)*, Fondo de Cultura Económica, México. 1993, 117 pp.
- Thompson, John B, *Ideología y cultura moderna, teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, México, 2002, 482 pp.
- Vansina, Jan, *La tradición Oral*, Nueva Colección Labor, Barcelona, s/f, 213 pp.

HEMEROGRAFÍA

- REALIDADES... acciones de un gobierno democrático*, julio-agosto de 2001, No. 9, Quechultenango, Gro.
- Gran Historia de México Ilustrada*, Fascículo 7, La Iglesia en Nueva España: Los modelos fundacionales, a cargo de Francisco Morales y Oscar Mazín, Planeta De Agostini, CONACULTA-INAH, México 2001.
- Así Somos*, Órgano Quincenal de Información Cultural Centro de Investigación y Cultura de la Zona de la Montaña, Año 3, 31 de Enero de 1993, No. 33, Chilapa, Gro.

PÁGINAS WEB CONSULTADAS

X informe del Centro de Derechos Humanos de la Montaña "Tlachinollan" A.C. junio-mayo de 2004, Tlachinollan A.C. [en línea], Guerrero, México [ref. De 16 de octubre de 2006] disponible en web:

<<http://www.tlachinollan.org/10/informe.htm>>

Los Derechos Humanos en Guerrero, Tlachinollan A.C., [en línea] *La Neteta*, Distrito Federal, México, [ref. Enero de 2006] disponible en web:

<http://www.laneta.apc.org/dh/Panoramas/guerrero1.htm>

"A cinco años de Aguas Blancas", Carlos Montemayor, diario *La Jornada* [en línea], miércoles 28 de Junio de 2000, Distrito Federal, México, [ref. 23 de noviembre de 2006] disponible en web:

<http://www.jornada.unam.mx/2000/06/28/montemayor.html>

"Por los comicios del sur, la victoria por el largo camino", Armando Bartra, diario *La Jornada* [en línea], Massiosare 374, domingo 20 de febrero de 2005, Distrito Federal, México, [ref. 13 de diciembre 2006] disponible en web:

<http://www.jornada.unam.mx/2005/02/20/mas-bartra.html>

"La lucha por el bosque", Armando Bartra, diario *La Jornada* [en línea], Ojarasca 47, marzo de 2001, Distrito Federal, México, [ref. 10 enero de 2007], disponible en web:

<http://www.jornada.unam.mx/2001/03/20/oja47-guerrero.html>

"Décima Etapa/ Guerrero" Comunicado del Subcomandante Insurgente "Marcos", diario *La Jornada*, Política, 19 de febrero de 2003, Distrito Federal, México, [ref. 10 enero de 2007], disponible en web:

<http://www.jornada.unam.mx/2003/02/19/006n1pol.php?origen=index.html>

ARCHIVOS:

Información geográfica y administrativa de Quechultenango, 1947, del
Archivo Histórico del estado de Guerrero
Instituto Nacional de Estadística Geografía e Información (INEGI),
SCINCE, Sistema para la consulta de Información Censal 2000, XII
Censo General de Población y Vivienda.

mixcoatl



+facultades
gubernamentales

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

LA FIESTA DE OCOSÚCHITL EN QUECHULTENANGO, GUERRERO

Una aproximación del periodismo a una fiesta popular religiosa

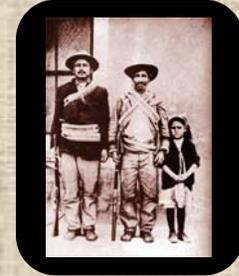
Tesis que presenta: Gloria Marvic García Grande

Para obtener su licenciatura en la carrera Ciencias de la Comunicación

Asesor: Dr. Rafael Reséndiz Rodríguez

Menú

Guerrero, un suriano de profundas raíces



Quechultenango: Muralla de plumas



La fiesta de Ocosúchitl, un mosaico cultural

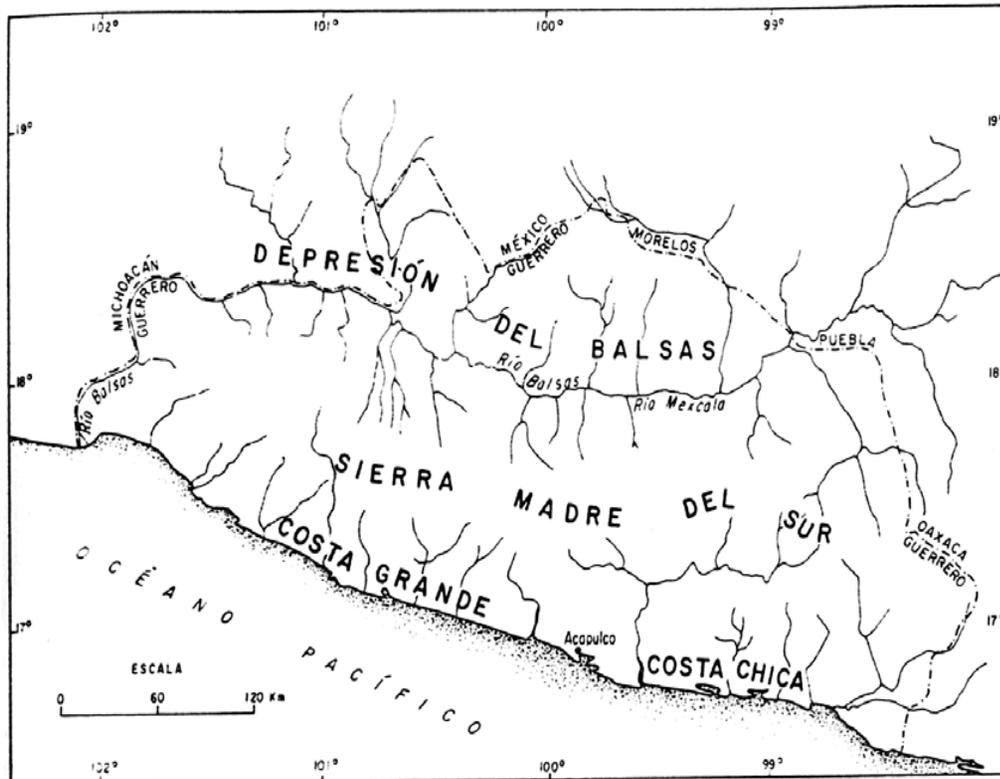


Recuerdos, promesas y leyendas:
las voces del Ocosúchitl



Presione el ícono del tema de su interés

LAS GRANDES DIVISIONES GEOGRÁFICAS DEL ESTADO DE GUERRERO



--- Límites actuales del estado de Guerrero

En la historia remota de Guerrero se encuentran registros de hace 5,000 años pertenecientes al estilo pox, así como vestigios de escultura lítica en Mezcala pertenecientes al Preclásico (2500 a. C. – 200 d. C.) y de pastillaje en la Costa Grande.

Será hacia el apogeo de la cultura Olmeca (1700 a.C. – 200 d.C.) cuando parecen haberse desarrollado sociedades más complejas en el estado. Prueba de ello son las únicas pinturas rupestres Olmecas de las que se tengan noticia: las de Oxtotitlán y Juxtlahuaca, realizadas en las paredes de las cavernas de las grutas, con una antigüedad que parece remontarse a los años 1000/900 y 700/600 a.C.



En el periodo siguiente, entre los años 200 y 900 d. C. florecen las grandes culturas prehispánicas con sus diversas ciudades, sistemas de gobierno, y una consolidada representación simbólica para registros históricos, cosmogónicos, astronómicos y filosóficos.

Mismas que, debido a la riqueza de recursos naturales de Guerrero, comienzan a asediar este territorio: en la región Norte, Centro y Costa Grande con los purhépechas, mientras que en la porción sur, los yopes y cuitlatecos se resistían a la incursiones mexicas que iniciaran en el reinado de Izcoatl (1428 – 1440) y que culminaran con el sometimiento de la mayor parte del territorio a excepción del señorío de Yopitzingo.



Virreinato

El territorio guerrerense pronto sufriría una nueva dominación, en esta ocasión, de los españoles que para 1573 se habían establecido como dominantes en casi todo el estado, aunque no sin resistencia: en el occidente los indios de Zacatula “dieron mucha guerra y mataron muchos soldados” la excepción nuevamente fueron los territorios yopes que mantuvieron su rebelión durante cuatro años a partir de 1531. Al respecto, la historiadora Danièle Dehouve cita un documento de la época: “nunca habían querido obedecer ni servir a Moctezuma que es el mayor señor de los indios, qué cómo quería que obedecieran ahora a los cristianos”.

En esta etapa el sur formaba parte de la Audiencia de México y entre las ciudades y pueblos de importancia de fines de la colonia se encontraban: Taxco, Acapulco, Chilapa (fundada por misioneros franciscanos en 1537) y Tepecoacuilco.

Al mismo tiempo, se establece en la región una institución de carácter medieval denominada “encomienda” la cual sustituyó al tributo prehispánico.



Aún en la actualidad persisten rastros de estos sistemas coloniales de dominación en la montaña de Guerrero donde los mexicas habían establecido provincias tributarias que se transformaron en cacicazgos tras las epidemias de 1545 – 1546 y 1576 – 1579 y la legalización del peonaje acasillado y la ganadería en el campo (mozos de labranza) promulgados por el Virrey Cerralbo en 1632.

Pronto fueron dos los principales lugares que participaron de forma importante en la economía nacional: Acapulco con su zona comercial y Taxco con sus minas de plata el cual, por su número de habitantes, españoles mereció el nombre de "Real", otras poblaciones se mantuvieron al margen de estos intercambios comerciales o establecieron relaciones lo que desembocó en un desarrollo desigual de las diferentes zonas de la entidad.



Carlos Illades explica el principio de la mezcla racial en el estado de Guerrero con el desarrollo de la economía novohispana, nos dice que debido a la demanda de mano de obra en las zonas más dinámicas, se provocaron movimientos poblacionales, lo que con el paso del tiempo hizo aumentar las mezclas raciales. “Cuando comenzó a crecer la población, durante el siglo XVII, en el territorio suriano no sólo se contaban los indígenas; además había pobladores negros, que fueron habilitados sobre todo para el trabajo en las haciendas mineras y agrícolas; los blancos, propietarios de éstas y de las minas, y también, llegados de Filipinas, lo mal llamados “chinos”, que se establecieron primero en Acapulco”.



La guerra de Independencia

Durante el siglo XVIII las haciendas mineras, agrícolas, ganaderas y mineras, en especial las localizadas en los alrededores de Taxco, alcanzaron un desarrollo importante. “las haciendas se extendieron a expensas de los tierras indígenas y ésta fue una de las razones de las revueltas que ocurrirían en Guerrero durante el siglo XIX.”

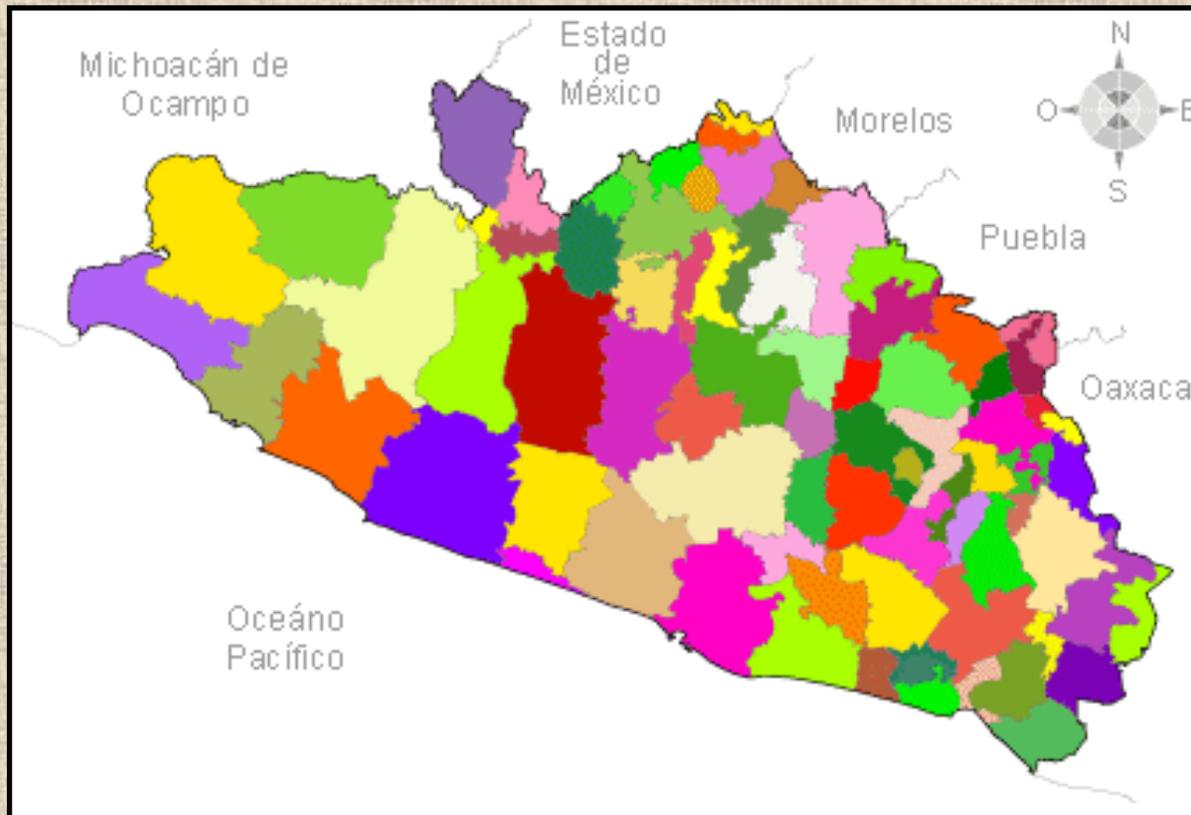
La imposición de alcaldes y tributos a pueblos antes exentos, y el manejo de las riquezas de las cofradías dieron pie a numerosos conflictos que más tarde, en la guerra de independencia, estallarán en una participación activa de los guerrerenses.

En cuanto al territorio suriano, el reformismo borbónico y la presión fiscal ejercida por la Corona dejó campo abierto a la llegada del insurgente Morelos quien encontraría la población dispuesta para tomar las armas. Morelos llevaba la consigna designada por Hidalgo de formar un bastión insurgente en el sur, este liderazgo insurgente estaría integrado también por arrieros y muleteros de diferentes razas y por curas provenientes del bajo clero.

En 1813 Morelos salió de Acapulco rumbo a Chilpancingo para instalar el primer congreso constituyente. El 13 de septiembre se hizo la preapertura y, el día siguiente, se inauguró solemnemente leyéndose su célebre ideario conocido como lo Sentimientos de la Nación. Después de una tormentosa sesión, el día 15 se le nombró generalísimo, encargado del poder Ejecutivo.

Actualmente se puede leer una placa en la plaza de Chilpancingo donde se rememora la lectura del documento de Morelos el cual afirmaba que “La América es independiente de España y de cualquier otro estado”. Además de establecer que la soberanía emana del pueblo, de la división tripartita de poderes – Legislativo, Ejecutivo y Judicial- , de la superioridad de la ley sobre los individuos y corporaciones del respeto a la propiedad, de la inviolabilidad el domicilio y de la prohibición de la tortura. Consagra la igualdad jurídica de todos los americanos, incluidas las castas y suprimida la esclavitud, y demanda leyes generales que “comprendan a todos”. Con lo que recompensa, entre otros, a los mulatos de la Costa Grande e indígenas que participaron en el levantamiento.

Con la muerte de Morelos en 1815 se desarticuló en parte el movimiento insurgente, pero Vicente Guerrero, que había sido capitán de Morelos, dirigieron el frente guerrillero desde la región de Tlapa, en la Montaña, al poco tiempo se convirtió en el hombre fuerte de la Insurgencia por lo que se le nombró general en jefe de las tropas del sur. Y, pese a ser derrotado en las elecciones por Gómez Pedraza, ocupó la presidencia en 1829 gracias al levantamiento de los liberales (motín de la Acordada).



El 21 de mayo de 1847 se dictó el Acta constitutiva y de reformas de los Estados Unidos Mexicanos. Entre otras iniciativas, el documento subrayó la conveniencia de crear una nueva entidad política en el sur del país. Así, Guerrero se formaría con la municipalidad de Coyuca y los distritos de Acapulco, Chilapa, Tlapa y Taxco pero la guerra contra Estado Unidos puso trabas a la creación del estado además de la renuencia de Michoacán de ceder parte de su territorio.

De cualquier manera el 15 de mayo de 1849, el Congreso general, estando José Joaquín de Herrera en la presidencia de la República, decretó la formación del estado de Guerrero, Iguala de Iturbide fue designada capital provisional del estado, en tanto que Juan Álvarez, comandante general de la región fue nombrado gobernador provisional.

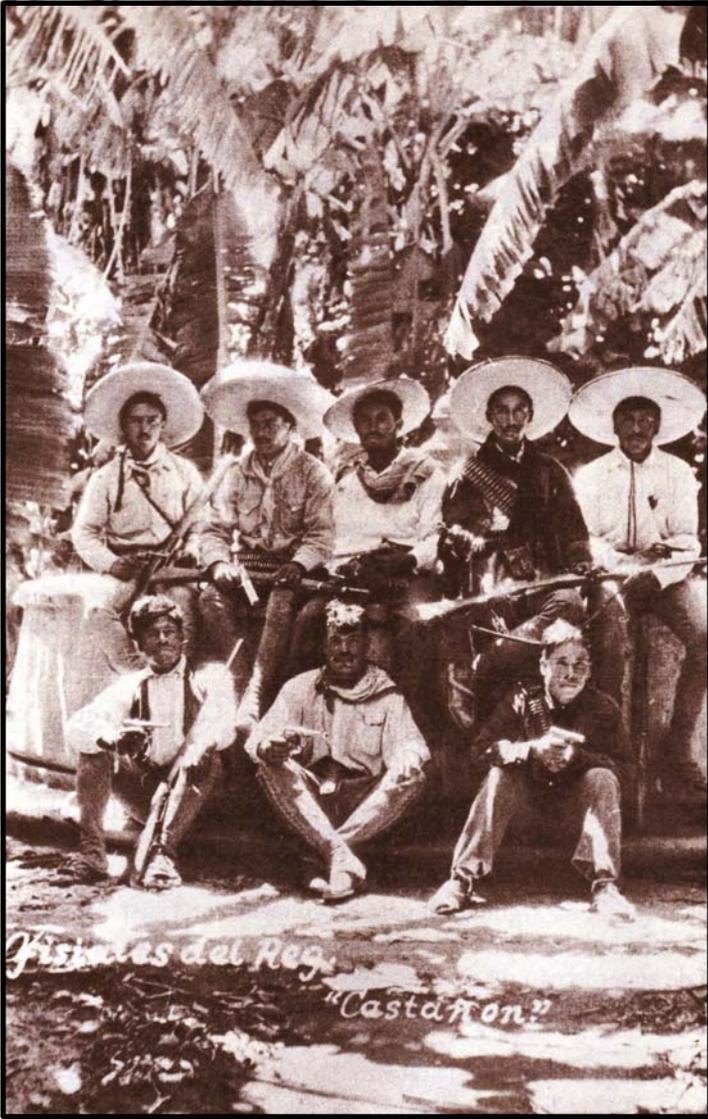
Durante el porfiriato, toda la política se centralizó y las órdenes de Díaz se siguieron al pie de la letra en el estado de Guerrero con el general Francisco O. Arce quien tomó el mando después de Diego Álvarez, después de que éste se reeligiera cuatro veces. Arce intentaría lo mismo despertando con ello el descontento popular abanderado por Canuto A. Neri con Diego Álvarez como aliado. Debido a las presiones políticas Arce colocó a un interino con el plan de modificar la constitución y reelegirse posteriormente, pero no logró frenar con ello el descontento por lo que, después de derrotar al Neri quien ya había tomado las armas, impuso a un fuereño como interino: Antonio Mercenario quien se caracterizó por su despotismo y corrupción y se reeligió también pese a la oposición de los habitantes.

De igual manera, la desamortización de la propiedad corporativa y las leyes sobre deslinde de terrenos baldíos permitieron el crecimiento de las haciendas y el desarrollo de los ranchos a expensas de las comunidades campesinas, de la iglesia y de los terrenos nacionales, los cuales fueron privatizados progresivamente. Así, hacia finales del porfiriato, la propiedad agraria en Guerrero estaba repartida, aunque no equitativamente, entre las comunidades indígenas, las haciendas y los ranchos



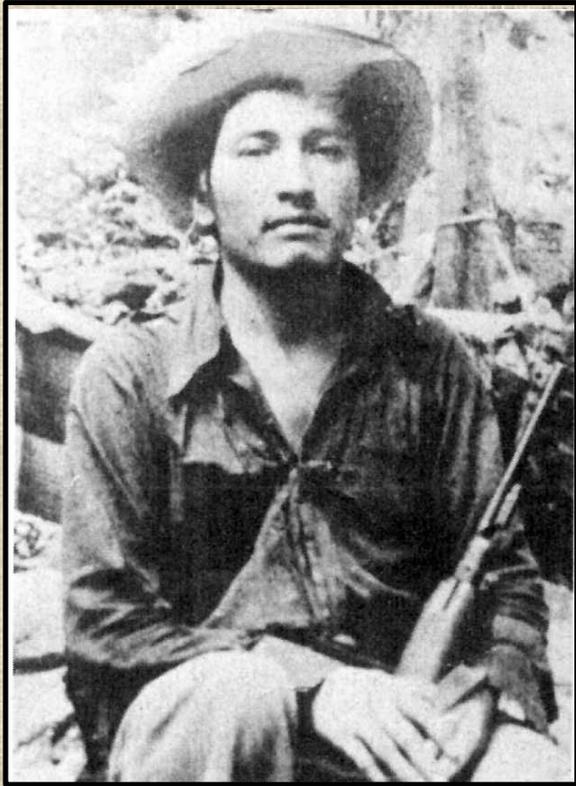
La Revolución Mexicana

La dictadura de Porfirio Díaz estableció un régimen que pretendía lograr el despegue económico de México basándose en la co-inversión extranjera y nacional impulsada por una legislación permisiva. Sueño que terminó con la revolución impulsada y dirigida en gran medida por grupos de la clase media al mando de masas populares. Para la época, esta clase era la que poseía acceso a la información de lo que ocurría a nivel nacional e internacional y estaba interesada en participar en los procesos políticos y elaborar alternativas al régimen tales como: el Partido Liberal Mexicano, encabezado por los hermanos Flores Magón; el movimiento reyista, y el Partido Antirreeleccionista dirigido por Madero. Mientras que en el territorio rural, la insatisfacción de las demandas agrarias abrían paso al estallido.



Teófilo Escudero, el último gobernador porfiriano que tuvo Guerrero, renunció después de la toma de Iguala, encabezada por Figueroa y por Martín Vicario, y de Chilpancingo, a cargo de Julián Blanco.

Las décadas más recientes: de La Guerra Sucia a Aguas Blancas



Lucio Cabañas

Guerrero, con una población de más de 3 millones de habitantes y más de medio millón de indígenas amuzgos, mixtecos, nahuas y tlapanecos, es actualmente una entidad donde el 45% de su población no ha conocido nunca una escuela y donde la mayor parte de la gente vive del “tlacolol”, trabajo agrícola de supervivencia, y en ocasiones, de jornadas duras y prolongadas sin ningún tipo de pago. Donde, de no ser por las formas antiguas de sustento como el intercambio de dones y el tequio, reinaría la muerte por inanición, sobre todo donde habitan los indígenas “tlacololeros” los más pobres dentro de los pobres en la región de la montaña.

Hacia nuestros días, se dio el movimiento popular en las principales ciudades del estado que derrocó en 1961 al general Raúl Caballero Aburto y más tarde, los brotes guerrilleros de Genaro Vázquez y Lucio Cabañas, que todavía han tenido gran resonancia en las zonas más marginadas, como en región de la montaña y parte de la Costa.

Particularmente, Lucio Cabañas Barrientos y Genaro Vázquez Rojas fueron líderes de 2 grupos armados que durante la década de los 70 combatieron en la Sierra de Guerrero. Ambos estudiaron en la Escuela Rural de Ayotzinapa y actuaron en los mismos escenarios: el sindicato de maestros, el Movimiento Revolucionario del Magisterio, el Movimiento de Liberación Nacional, en la oposición política del Estado de Guerrero hacia los gobernadores Caballero Aburto y Abarca Calderón para separarse finalmente de la estructura gubernamental de la que provenían. Ambos tomarían, de manera separada, los caminos de la clandestinidad y lucha armada.

El 11 de noviembre de 1966, Genaro Vázquez es detenido por la policía de Guerrero, a las puertas de la Central Campesina Independiente, en la ciudad de México y conducido a Chilpancingo, capital de Guerrero. Tras una estancia en prisión, es liberado a balazos el 22 de abril de 1968 cuando era transportado por la policía a un consultorio de dentista. Su grupo realizó diversos combates y secuestros, con rescate. Genaro era un hombre con una mayor preparación política e ideológica que Lucio. Murió a los 35 años de edad en mal estado físico la madrugada del 2 de febrero de 1972, como consecuencia del acoso en un accidente automovilístico en la carretera México-Morelia.

Por su parte, Lucio Cabañas crea el Partido de los Pobres como forma de organización estudiantil y campesina, para más tarde en 1967 y después de un atentado contra su persona, entra a la clandestinidad operando en la costa guerrerense al mando de las Brigadas Campesinas Justicieras, las cuales, atacaron a batallones del Ejército y unidades de la policía y realizaron espectaculares acciones como el secuestro del entonces gobernador electo, el priísta Rubén Figueroa Figueroa, del 30 de mayo al 8 de septiembre de 1974, fecha en que fue liberado, tras la entrega de 50 millones de pesos.

Al paso de los años, la figura de Cabañas hizo más impacto muerto, que vivo, porque las condiciones que dieron origen a su alzamiento poco cambiaron en Guerrero. El Pdlp sobrevivió hasta 1989 y después se fusionó con otros grupos clandestinos, que en 1995 derivaron en el EPR y luego en el ERPI y las FARP.

Tras una sanguinaria persecución de los simpatizantes de ambos guerrilleros, y en la búsqueda de terminar el apoyo de las comunidades a la guerrilla, el presidente de la República, Luis Echeverría, emprendió la denominada Guerra Sucia, cuyo saldo, de acuerdo con cifras del comité Eureka, encabezado por Rosario Ibarra de Piedra, son 538 los desaparecidos durante la de los cuales 214 casos son de Guerrero, y de estos, 172 se realizaron en 1947.

La falta de justicia y los agravios acumulados han desencadenado niveles altísimos de violencia, en especial la violencia política se ha endurecido en los últimos años. Según datos de la sociedad civil, existe más de un millar de muertos y desaparecidos por motivos políticos. De igual manera, a nivel estatal se calculaba un promedio de cuatro muertes violentas al día. Lo que indica el real objetivo del acoso militar que, lejos de controlar el narcotráfico como argumentan las autoridades, buscan trastornar los poblados donde la guerrilla ha tenido algún tipo de presencia o ha realizado actos de propaganda.



Prueba de lo anterior, fue la masacre de Aguas Blancas el 17 de julio de 1995 donde fueron acribillados, por policías bajo órdenes de Figueroa, campesinos de la Organización Campesina de la Sierra Madre del Sur (OCSS), 40 de ellos fueron alcanzados por las balas y 17 murieron. Cinco años después, el número de campesinos asesinados de esta misma organización había ascendido a 42.

En el año 2000, los agentes de la Policía Motorizada de Guerrero desalojaron, a punta de metralleta, algunas de las Comunas Populares en Ometepec, Cruz Grande, Argelia, Tuxtla, Ciudad Altamirano, Tlachapa, Tierra Colorada, Ahuacotzingo, Atoyac y otros municipios que se habían declarado como Comunas después de los comicios fraudulentos en 1989. El saldo fue de cinco muertos y decenas de heridos.

Después de décadas de gobiernos caciquiles priístas y la tremenda represión contra opositores políticos, incluidos los asesinatos de miembros de organizaciones gremiales, las elecciones en el estado estaban marcadas por el abstencionismo. El panorama parecía cambiar cuando el 6 de febrero del 2005 el candidato perredista, Zeferino Torreblanca, es electo gobernador de la entidad por más de medio millón de guerrerenses y un apabullante margen de casi 140 mil votos sobre el candidato del PRI.

El cual, sin embargo, no ha representado una transición satisfactoria para paliar los niveles de pobreza y desigualdad en el estado, sino por el contrario, se han denunciado los excesos del gobernador perredista, el aumento de los asesinatos violentos ligados al narcotráfico y el grupo de los zetas, mientras que aumentaron y se perfeccionaron las acciones del EPR.

[Regresar a Menú](#)

Quechultenango: Muralla de plumas



La palabra Quechultenango ha sido traducida del náhuatl de diversas maneras, dentro de las que se encuentran en documentos tenemos la definición que ofrece el censo de 1947 la cual, supone que el vocablo proviene de quechtli: cuello, tenamitl: muralla y co: sufijo de lugar. De igual manera, en la publicación Así somos lo trasladan al español como “Muralla de plumas” de Quetzal, plumas, Tectli muralla y Co locativo, y por último, hay quien acepta las traducciones de “Lugar de murallas preciosas” y “pájaro de pluma rica”.

Por un criterio meramente subjetivo, y mi apego a las metáforas, retomo la bella traducción de “muralla de plumas”, además de haber sido la traducción más aceptada durante varios años, hasta que el municipio adoptó la de “Lugar de murallas preciosas”.

Se podría hablar de dos etapas para este poblado, que va de la época prehispánica hasta principios de la Colonia. Aunque en la primer época el poblado se hallaba en lo que ahora se conoce como Cuadrilla Vieja, la cual “solamente cuenta con algunos restos de cimientos en el paraje de Tepantitlan, considerado como residencia original del pueblo de Quechultenango (Tepantitlán: tepantli: paredes; tlan: lugar ”.

Dentro de los antecedentes arqueológicos más antiguos de Quechultenango, diversas fuentes resaltan la presencia de pinturas rupestres localizadas en Juxtlahuaca, ubicadas al sur de Oxtotitlán, cerca de la población de Colotlipa, las cuales, son atribuibles a la cultura Olmeca.

Aún está por estudiarse la presencia de esta cultura primaria en la zona, en cambio, lo que sí se ha investigado es el desarrollo de la cultura nahua en la misma. Los nahuas fueron uno de los últimos grupos étnicos, sino el último que incursionó en el territorio guerrerense.

Respecto al ritmo de ocupación que efectuó esta cultura, se piensa que en primer lugar una oleada nahua proveniente de Michoacán se internó en Guerrero por la Tierra Caliente y en paralelo, otra incursión probablemente proveniente del norte (hoy estado de Morelos), se posesionó de una región que comprendía territorios de los actuales municipios de Buenavista de Cuéllar, Iguala, Cocula, Tepecoacuilco, Huitzuco, Atenango del Río, Copalillo, Leonardo Bravo, Eduardo Neri, Chilpancingo, Tixtla, Mochitlán, Quechultenango, Chilapa, Zitlala y Ahuacotzingo, a ésta región se le denominó Cohuixco o Cohuixcatlapa” cuyos habitantes hablaban la variante del náhuatl del Centro de Guerrero.

Posteriormente, se dan las diversas incursiones de Moctezuma Ilhuicamina (1440 – 1469) provenientes del centro del país pasando por Chilapa y hasta Quecholtenanco en 1445

En esta etapa precortesiana Quechultenanco servía entonces para asegurar posiciones y proteger la frontera sur de los yopes, quizá el poblado se fundó a la par de Chilapa, según las crónicas de la época: “...el año 5 calli o 5 casa, correspondiente a 1445, Huehue Moctecuhzoma, siguiendo la ruta ya pacificada de Cuauhnáhuac, conquista Ohuapa (San Agustín Oapan, municipio de Tepecoacuilco) Huitziltépec y Tzompanco (municipio de Eduardo Neri), Teohuixtla o Tehuixtlahuac (Tixtla), Mochitlan (Mochitlán) y Quecholtenanco (Quechultenango). En este último lugar el soberano ordenó se iniciara la construcción del fuerte del mismo nombre que serviría como base en sus luchas contra el señorío de Yopitzinco. De Quecholtenanco y, en su intento de someter este señorío, Moctezuma Ilhuicamina se dirigió al sur y suroeste, llegando hasta Xochitépec (municipio de Quechultenango) y Tecuanapan (tecoanapan), ya en territorio yope”

La Colonia, de fuerte militar a hacienda



Uno de los aspectos de gran relevancia durante la época de la colonia fue el sistema de castas, este fenómeno social determinó el desarrollo de nuevas comunidades con características especiales.

Uno de los problemas de los pueblo indios fue el de la descendencia de la nobleza indígena, personas que antes de la colonia tenían un estatus elevado y que a finales del siglo XVII todavía se les conocía en Guerrero como “indios principales”.

Este grupo podía tener ciertos cargos en el gobierno conocido como República de Indios quienes además, conservaban una parte de sus tierras e incluso mulas y ganado. A pesar de sus privilegios, la mayor parte suprimidos entre 1600 y 1650, como el derecho a ostentar el título de “don” y heredarlo de padre a hijo, tenían que pagar tributos como cualquier otro indio.

En las otras zonas, como Quechultenango, se supone que el momento decisivo para la eliminación de estos cargos fue alrededor de 1580, para esta fecha, la mayoría de los descendientes de los primeros señores ya habían muerto y la elección de gobernadores daba lugar a conflictos entre los indios principales.

Fue durante los siglos XVII y XVIII que los pueblos como Quechultenango desarrollaron paulatinamente los rasgos de organización basados en la repartición de tierras, gobierno y cofradías como resultado de la expansión de la población, signo de recuperación después de las concentraciones de población y los desplazamientos de poblados ocasionados por las epidemias del siglo XVI. Mientras que Los principales motivos para la proliferación de haciendas fue principalmente la explotación de las minas, satisfacer las necesidades de los viajeros hacia Acapulco y la llegada de los españoles, así como la importación de esclavos negros, hechos que desembocarían en el mestizaje cultural y biológico entre indígenas, africanos y europeos en la zona central del estado.



Hacienda de San Sebastián, Quechultenango, Gro.

Supongo, por los documentos analizados y las entrevistas realizadas, que el poblado de Quechultenango se desplazó, desde lo que fuera el fuerte militar prehispánico al lugar donde actualmente sigue, cuando en el siglo XVII el capitán Olaez fundó la hacienda de San Sebastián Buena Vista, quien además impuso su dominio sobre los indígenas al fincar la hacienda usurpando una parte de las tierras indígenas de Quechultenango, hecho que propició un conflicto que se prolongó varios siglos, según afirma Leticia Reina en el libro Historia General de Guerrero.

Este tipo de conflictos se extenderían más tarde a otras comunidades indígenas de Guerrero, como la lucha que emprendieron en 1716 los tlapanecos contra el despojo de sus tierras por parte de las familias Moctezuma, el cual se prolongó hasta cincuenta años, cuando por fin la Real Audiencia, basando su resolución en la visita que hiciera José Avilés, emitió un fallo favorable a los indígenas.

En el caso de Quechultenango los problemas de usurpación de tierras comunales siguieron y en 1842, Rafael Gutiérrez, de origen español y propietario de la hacienda, ensanchó su dominio otra vez a expensas del pueblo, desvió el curso del agua que lo abastecía para impulsar los trapiches y su industria azucarera y prohibió el corte de leña en los montes circundantes. Además constantemente agredía a los indígenas, ya que había azotado en un día a dos de ellos. Uno de los azotados se rebela ante el hacendado y sin miedo se le enfrenta, según algunos cronistas su nombre era Pitzotzin.

Los indígenas respondieron con una sublevación que tuvo secuelas en las poblaciones aledañas. El gobierno de la República empleó la fuerza. Nicolás Bravo, comandante de las fuerzas del sur, trató de detener el enfrentamiento invitando a Juan N. Álvarez a intervenir en calidad de mediador.

La intervención de Álvarez ayudó a contener a los indígenas pero Bravo no renunció al recurso de las armas "Así, el 17 de abril de 1842, en el cerro de Matlata, redujo a los indígenas a sangre y fuego. Álvarez intervino de nueva cuenta y logró una tregua temporal, pero la violencia se reanudó cuando el ejército atacó el pueblo de Ayahualco, acción que resultó contraproducente, pues a partir de entonces la rebelión, encabezada por José Abarca, Faustino Villalva y Dionisio Arriaga, se extendió hacia otras zonas.

En mayo de 1843 Álvarez dio una salida parcial al conflicto de los indígenas mediante el “Convenio de Chilpancingo” “...que proponía de nueva cuenta revisar los títulos de propiedad, una amnistía y la entrega de las armas por parte de los sublevados.” Pero la disputa continuó: los indígenas extendieron sus demandas al incluir las reformas al poder local, y en octubre del mismo año, ocuparon Juxtlahuaca.

El 30 de noviembre de 1843 fue fusilado Dionisio Arriaga, su comandante general, lo que marcó el inicio del reflujó de rebelión. Al año siguiente, tras la caída de Santa Anna, Álvarez llamó a los indígenas a cesar la rebelión con el argumento de que “su causa era justa en sí misma, pero los medios que elegisteis para llevarla a cabo no fueron los mejores, porque tenéis órganos legítimos por donde exponer a la autoridad vuestras querellas”. Domingo Santiago encabezó otro levantamiento un lustro después. Álvarez, como siempre, intervino en el conflicto y obtuvo dividendos políticos (...) al año siguiente realizaría su acariciado sueño de crear una entidad federativa en el sur

La Revolución



Son muy pocos pero significativos los datos que logré encontrar sobre la Revolución Mexicana en el poblado que nos ocupa y, dado la escasez de los mismos, sólo enumeraré cronológicamente los más representativos:

En 1901 Victoriano Huerta es enviado a Guerrero por Porfirio Díaz para sofocar la rebelión indígena de la zona Centro del estado, al proclamarse el “Plan del Zapote” en 1901, firmado en la comunidad con el mismo nombre, cerca de Quechultenango, por esta razón Huerta instaló una guarnición en este lugar.

En 1912 el movimiento zapatista rompe con el gobierno de Madero y se inician los enfrentamientos en el territorio estatal, siendo el municipio de Quechultenango principal escenario de esos enfrentamientos. Más tarde, los campesinos de este poblado participan en diversas acciones zapatistas como la toma de Olinalá.

Tras estas revueltas varios personajes quechultenanguenses se vuelven conocidos, al grado de que aún en nuestros días la gente relata las hazañas de sus paisanos como Atilano Ramírez, Pedro Ramírez, Reveriano Ramírez, Juan Ojeda, Abraham García, Brenzo Valenzo y Rufino Valenzo de Coaxtlahuacan, así como Pedro Morales apodado “el tuerto”.

De Juan Ojeda hay un hecho acaecido el 16 de agosto de 1911 que se registra como la “huida de Juan Ojeda”,¹ se dice que este personaje, quien ostentaba el cargo de coronel, fue agredido en Quechultenango como resultado de enemistades que le acarreó su participación en las revueltas. Juan Ojeda tenía en Quechultenango un establecimiento comercial y precisamente cuando era hora de cerrar, ya entrada la noche, recibió un balazo en el pecho, del que milagrosamente sobrevivió tras su huida a Tixtla. Se supo después que los que hirieron a Ojeda fueron soldados del jefe Pedro Ramírez, antiguo correligionario de Juan, por lo menos así lo relató Don Reveriano Ramírez, hermano del atacante del coronel y quien, a sus noventa años, refirió estos hechos y otras aventuras en las que participaron sus hermanos Atilano Ramírez y Pedro Ramírez, habitantes de Quechultenango.



Vista aérea del Municipio de Quechultenango

Actualmente la hacienda derruida queda como testimonio histórico en el poblado. Sus muros, aún fuertes, sostienen ahora un techo de lámina y es ocupada como bodega de abono para los agricultores. Antes, fue el lugar donde se almacenaban los sacos de cemento de programa “Solidaridad” con los cuáles se pavimentaron las calles

Después de la Revolución se expropiaron grandes latifundios como el de Antonio Jiménez, el cual medía 2,983 hectáreas¹ y se llamaba el Cocoyul, para convertirlos en ejidos. De igual manera, se expropió en Juxtlahuaca la hacienda que originó en sus inicios al poblado, su propietario era Rafael Silva y medía 1,032 hectáreas.

De la Hacienda de San Sebastián, fundada en el siglo XVII, se tienen muchas versiones de su devenir, una de estas historias cuenta que durante el mandato de Porfirio Díaz esta fue regalada por el mandatario a su leal seguidor: el general Vicente Jiménez. Más tarde éste se la heredó a su hija, quien la fue descuidando pues residía en Cuba junto con su esposo, embajador mexicano en ese país.

El municipio en la actualidad, números desalentadores

Quechultenango cuenta actualmente con 32 541 habitantes, ya no es el pequeño pueblo de antaño al que se llegaba difícilmente tras un camino de terracería. Ahora cuenta con gasolinera, lo que antes eran rancherías se han convertido en pueblos, 1731 habitantes ya tienen servicio telefónico, aunque sigue predominando la caseta de cobro, y por las tardes se puede oír el parloteo de las televisiones en las casas del centro del poblado.

Pero, ¿ha habido un progreso efectivo? Lo que revelan las cifras oficiales indica lo contrario, se han acentuado las diferencias sociales y continúan en las mismas condiciones las familias que viven en situación de pobreza.

En el sector educativo, por ejemplo, del total de los habitantes 10,796 son analfabetas, es decir, 33.17% de la población, el grado promedio de escolaridad es de 3.66 años y más de mil niños entre los 6 y 14 años no asisten a la escuela.

De la población total sólo 274 cuentan con educación superior provenientes de las familias con mayores ingresos que pueden enviar a sus hijos a estudiar a Chilpancingo o México, la mayor parte de ellos se desplazarán después a Acapulco, Chilpancingo o la capital de la República porque Quechultenango no llena sus aspiraciones.

En el campo laboral 2,823 personas no reciben ingreso por su trabajo y 992 reciben menos de un salario mínimo al mes. Sólo 101 personas adquieren más de cinco salarios mensuales. Por supuesto, Quechultenango es una pequeña muestra de la población general del estado, y hasta podríamos decir irónicamente que ellos “están en la gloria” en comparación con otros municipios como el más pobre de México: Metlatónoc, también en Guerrero.

En cuestión de vivienda y servicios el panorama es semejante, el 84.42% de las viviendas habitadas están hechas con techos de materiales ligeros como lámina de chapopote, madera o ramas y paredes de materiales ligeros, naturales o precarios. Sólo el 12.82% del total de habitaciones tienen drenaje conectado a la red pública, casi el mismo porcentaje que conecta su desagüe a fosa séptica, barranca o grieta, río, lago o mar. El resto de viviendas (4,600) simplemente no cuentan con drenaje.

Sólo 8 viviendas en todo el municipio tienen lavadora, televisión, radio, refrigerador, licuadora, calentador y teléfono, mientras que 2,402 no cuentan con ninguno de estos bienes materiales. Por supuesto, estas cifras no dibujan por completo el contexto económico actual del municipio, faltaría agregar las altas cifras de desnutrición, la falta de servicio médico. Sobre todo, los números nunca podrán reflejar las condiciones de acoso, violación y agresiones que sufren las mujeres diariamente pues en pleno año 2005 se siguen robando a las mujeres, se les vende o embaraza contra su voluntad.

[Volver a Menú](#)

Crónica Visual de la Fiesta de Ocosúchitl



Máscara de Santiago Apóstol utilizada en la Danza de las Cueras

Fotos:

Gloria Marvic García Grande



Recolección de Castillos, toritos, veladoras y ofrendas en las vísperas del Ocosúchitl, Por los jóvenes de la Danza de las Cueras, estas dádivas se llevará a la casa de los Mayordomos o a la Iglesia para ser quemados en la noche del Ocosúchitl principalmente.





Desde una semana antes de la festividad principal, Las Cuevas comienzan a representar La danza y atraer gente hacia las casas de los mayordomos.

En la imagen, dos jóvenes retocan su vestimenta



Cada participante trata de imprimir un sello especial a su personaje, a través de las mascadas Bordadas.



Alférez: su sombrero ostenta plumas de gallo negro, la máscara roja y el estandarte Del sol. El otro alférez que participa en la danza tiene máscara café y el estandarte de La luna



Este personaje es conocido como el Pilato de Turbante (por la forma cónica de su sombrero). Uno de los dos Pilatos que participan en la danza, su papel es secundario en comparación del Pilato Rey.



Pilato Rey



Actualmente la gente comienza a vestir a sus niños como alguno de los personajes de la Danza, para lo cual adaptan máscaras y sombreros a la medida.



La imagen de Santiago, es apegada al canon español y colonizador, aunque resalta el detalle

De las tres plumas en el sombrero, las cuales son del color de la bandera mexicana.



Los macehuales: Niños que forman parte del “ejército” de Santiago Apóstol. Su participación en la danza es similar a las de las demás Cueras, sin embargo, en los sones de mayor complejidad se convierten en espectadores.



Formación durante la danza.



Un aspecto más de la danza de las Cueras





Las parejas ejecutan un son, característico por el chocar de machetes



Parte de la actuación del Pilato es hacer burla a los demás danzantes, lo que gusta mucho al público







Una de las escenas más significativas es la “matanza” que hace Santiago Apóstol contra los moros





Al término de la representación, los danzantes aprovechan para descansar del peso de las máscaras y la indumentaria



Otra danza participante son los “Chinelos” representados por mujeres que apoyan la mayordomía de la imagen de Santiago conocida como el “chico”



Detalle del vestuario de los Chinelos





Los capitanes de la danza de las Cueras transportan el Teponaztle Sagrado hacia la Iglesia, donde se llevará a cabo la danza de Ocosúchitl

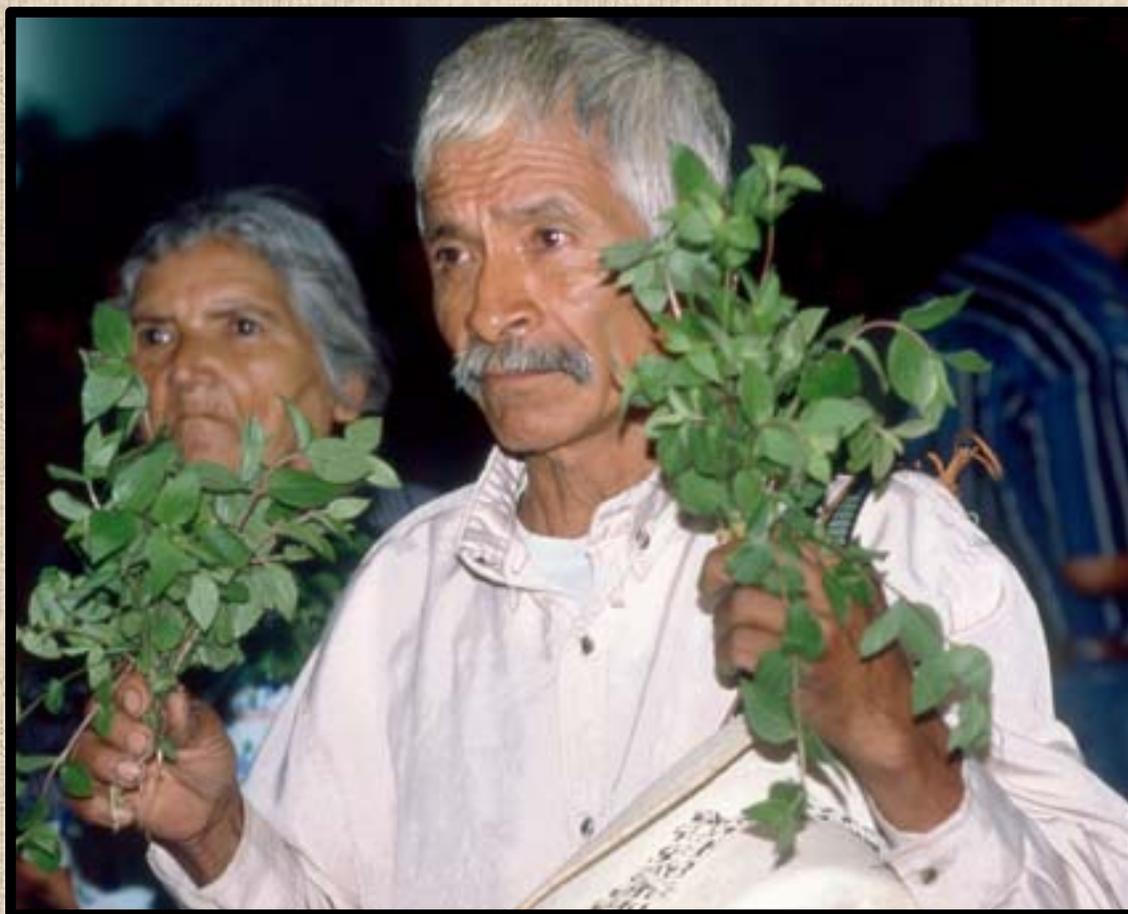


La danza acompañada por la planta que le da nombre: Ocosúchitl



La gente confía en las cualidades curativas de la ropa del santo, la cual, es obsequiada en el Ocosúchitl como reliquia





Personas de las comunidades más apartadas se dan cita en el templo para bailar a ritmo de teponastle



Cada año la fiesta adquiere mayor afluencia de peregrinos, al grado de tener que aumentar un día para que todos puedan cumplir sus promesas



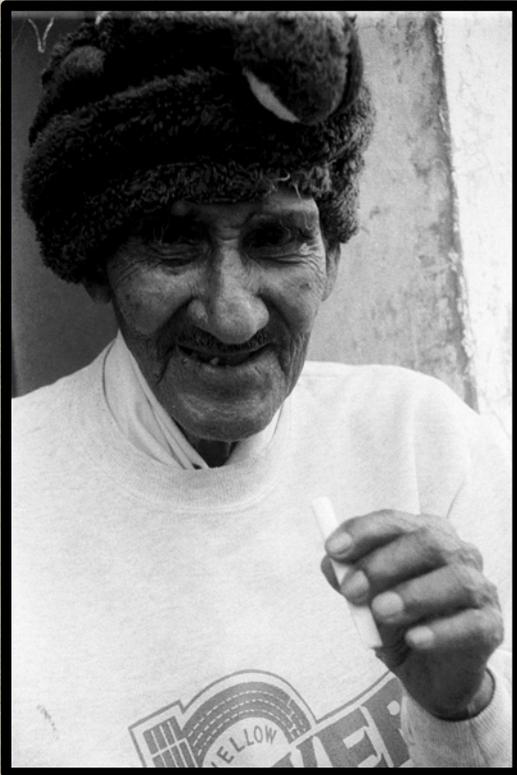


En la noche, la quema de toritos alegra las casas de los mayordomos

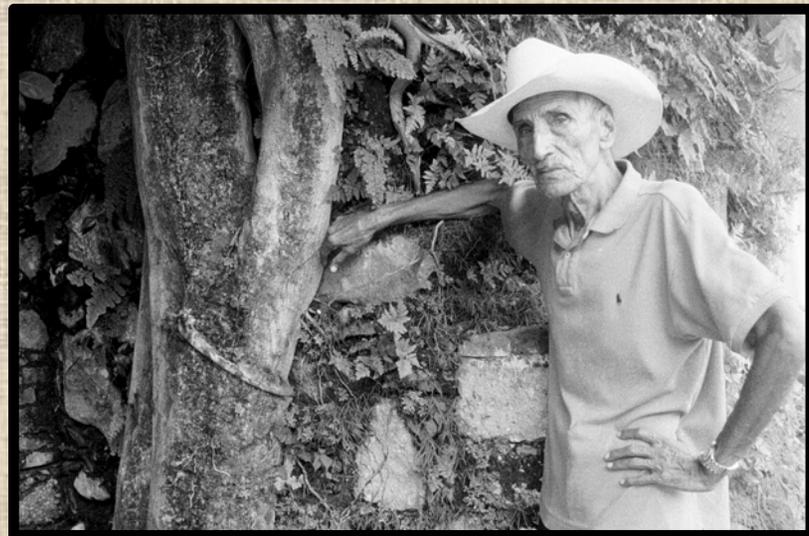


[Volver al Menú](#)

Principales entrevistados de la Tesis:



Cástulo Chabelas



Cresencio Montiel