

Alicia Juárez Becerril

Observar, pronosticar y controlar el tiempo. Apuntes sobre los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2015

384 p.

(Serie Antropológica, 25)

Fotos, cuadros

ISBN 978-607-02-6594-5

Formato: PDF

Publicado: 5 de agosto de 2015

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/observar/pronosticar.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2015. Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio, sin autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

LA RELACIÓN CON EL PAISAJE RITUAL

La relación que tienen los especialistas meteorológicos y la comunidad con el paisaje natural es fundamental. Su vinculación con él responde a necesidades elementales, producto de una tradición ancestral. De esta forma, desde los inicios de la historia milenaria de Mesoamérica, los grandes cerros, las montañas y los volcanes han formado parte del paisaje culturalmente transformado de la cuenca, desarrollándose la tradición del culto a la naturaleza. Esta propuesta de Johanna Broda¹ se denomina “paisaje ritual” y es éste un espacio, entorno o, propiamente dicho, un paisaje natural transformado por el hombre a través de la historia. El darle la connotación de “paisaje ritual” implica que es el lugar donde se llevan a cabo ciertos ritos, permeados por el conocimiento y el uso de la naturaleza.

En este sentido se abordará, en el presente capítulo, la apropiación de la naturaleza reflejada en rituales de tradición mesoamericana, en los cuales las comunidades plasman su cosmovisión, construida a partir del paisaje y del entorno real, cuyos “saberes”, por parte de los especialistas meteorológicos, son el resultado de procesos ancestrales de conocimiento. Es necesario señalar que los rituales son concebidos en un sistema amplio de acción que conjuga varios elementos, como la organización, la vida comunitaria y la colocación de ofrendas,² entre otras actividades que le dan sentido a la comunidad y a su forma de relacionarse con su entorno natural y sagrado.

De acuerdo con Gilberto Giménez, se puede hablar de un territorio en donde cada población ha puesto su propia significación: “se entiende por territorio el espacio apropiado por un grupo social para

¹ Johanna Broda, “Paisajes rituales en el Altiplano Central”, *Arqueología Mexicana*, México, v. IV, n. 20, 1996, p. 40-49.

² Catharine Good, “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 239-297.

asegurar su reproducción y satisfacción de necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas".³ Se trata de una "percepción vivencial y de conocimiento" en torno al territorio, en donde los actores "intervienen en forma entremezclada su afectividad, imaginario y aprendizaje sociocultural".⁴

Los graniceros son los especialistas rituales que hacen un uso puntual del espacio natural. Ellos conocen e interpretan el sonido, el color, el olor y los movimientos de diversos animales y plantas, aspectos que han sido adquiridos mediante la "observación de los procesos naturales". Este concepto es definido como

la observación sistemática y repetida a través del tiempo de los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos. Esta observación influye en la construcción de la *cosmovisión* mezclándose con elementos míticos, es decir religiosos.⁵

De esta forma, los acervos de conocimiento locales son interpretados para pronosticar el temporal y "son válidos para las comunidades que los comparten, los recrean y, sobre todo, expresan una forma de ser, de pensar y de estar en el mundo".⁶

USO DE ALGUNOS ELEMENTOS DE LA NATURALEZA PARA PRONOSTICAR EL TEMPORAL

Los graniceros o tiemperos se basan de vez en cuando en ciertos elementos de la naturaleza para pronosticar el temporal.⁷ Como dichos

³ Gilberto Giménez, "Paisaje, cultura y apego socioterritorial en la región central de México", en *Teoría y análisis de la cultura*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Coahuilense de Cultura, 2005, v. 1, p. 430 (Intersecciones, 5).

⁴ *Ibidem*, p. 438, 439.

⁵ Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto de los cerros en Mesoamérica", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. 463.

⁶ Virginia González Santiago, *Agroecología. Saberes campesinos y agricultura como forma de vida*, México, Universidad Autónoma Chapingo, 2008, p. 16.

⁷ No se debe olvidar que los sueños son también otro medio para pronosticar el tiempo meteorológico (véase el apartado "Los sueños" en el capítulo "Particularidades de los graniceros y tiemperos"). Sin embargo se trata de la parte intangible que solamente se corrobora en el campo mediante los elementos de la naturaleza.

elementos forman parte del paisaje, es decir, de la propia naturaleza, es difícil considerarlos como “objetos” y darles sólo un uso intrínseco. Por lo tanto, es necesario resaltar precisamente su valor potencial, el cual está basado en los conocimientos que las comunidades han adquirido a lo largo de los años acerca de su entorno natural. En este caso, se trata de una “ayuda innata” que la propia naturaleza proporciona⁸ para poder dar con cierta certeza el pronóstico del tiempo. El especialista meteorológico obtiene de esta forma una interpretación sobre su espacio y los elementos naturales que lo rodean.

Con base en múltiples registros etnográficos de diversos autores, encontramos una constante en los siguientes elementos de la naturaleza. Sin embargo, cabe señalar que cada elemento es un tema amplio de estudio. Muchos de ellos han sido abordados en investigaciones específicas por diversos autores, no sólo con fines analíticos relacionados con el pronóstico del tiempo, sino en un sentido más amplio. Para los fines de este libro tan sólo se retoman como un aspecto que es considerado por los especialistas meteorológicos para vaticinar el temporal y los hemos dividido en: a) elementos naturales y b) animales.

Elementos del entorno natural

—*Arco iris*: si se aparece en la Mixteca a fines de la temporada seca, permite presagiar una estación de lluvias larga. Si se le ve en temporada de lluvias por la mañana, lloverá el resto del día; pero si se le observa por la tarde, se suspenderá el aguacero.⁹ El arco iris también ayuda a apartar

⁸ Para Catharine Good, se trata de un “trabajo en conjunto” en el que las plantas, los animales y la tierra en sí dan y reciben trabajo, fuerza o energía vital para contribuir a un beneficio común. Cfr. Catharine Good, “Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 153-176.

⁹ Esther Katz, “Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la ‘Tierra de la Lluvia’ (Mixteca alta, Oaxaca)”, en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata, 2008, p. 283-322. Para algunas comunidades, el arco iris es símbolo de mal augurio, aunque generalmente aparece después de que deja de llover. Cfr. Soledad González, “Pensamiento y ritual de los ahuizones de Xalatlaco, en el valle de Toluca”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 313-358; Annamária Lammel, “Los colores del viento y la voz del arco iris: representación del clima entre los totonacas”, en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y

la tempestad: “lucha contra ella y la vence; por eso aparece en el cielo”.¹⁰ En Guerrero, cuando aparece un arco iris en el cielo, se tiene que hacer algo para que desaparezca, porque éstos “atajan las lluvias”.

—*Cuevas y barrancas*: otra forma, igualmente, de augurar el tiempo es mediante la observación de las paredes de cuevas y barrancas, ya que en ellas se refleja la humedad o la sequía.¹¹

—*Fuego*: en algunas localidades, este elemento sirve para conocer cómo vendrá el temporal. Se trata específicamente del movimiento de la flama de las velas.¹²

—*Lava*: a través de su conformación ígnea, los habitantes de San Miguel Xicalco, en el Pedregal de San Ángel, pronostican la lluvia o el granizo. Según Alejandro Robles, las lavas retorcidas son denominadas “serpientes”: a la roca más porosa se le llama “serpiente cacariza” y representa el granizo; a la otra, de textura más uniforme, se le conoce como “serpiente lisa” y simboliza la lluvia. “Los informantes indicaron que las personas mayores venían a ver las serpientes y les pegaban con una vara, y si sonaba de cierta manera, quería decir que iba a llover o a granizar.”¹³

—*Luna*: en algunas comunidades se cree que, si la luna “está de lado”, va a llover.¹⁴ Según González Jácome,¹⁵ existen numerosas creencias sobre la luna y sus efectos en la actividad agrícola. Es especialmente durante la luna creciente, “cuando está tierna”, que no debe realizarse la actividad de la siembra.

—*Nubes*: hay que destacar que los tiempersos tienen una gran sensibilidad para observar las nubes, las cuales “leen” para saber la temporada que

Esther Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata, 2008, p. 197-221.

¹⁰ Soledad González, “Pensamiento y ritual de los ahuzotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca”; Françoise Neff, *El rayo y el arcoiris. La fiesta indígena en la montaña de Guerrero y el oeste de Oaxaca*, México, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Desarrollo Social, 1994.

¹¹ Alicia Juárez Becerril, *Peticiones de lluvia y culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos*, tesis de maestría en Antropología, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2005. Alejandro Robles, “Noticias históricas y actuales sobre lugares de culto en la zona del Ajusco y en el Pedregal de San Ángel”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 157-175.

¹² Druzo Maldonado, *Religiosidad indígena. Historia y etnografía: Coatetelco, Morelos*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005, 168 p. (Colección Científica. Serie Etnográfica).

¹³ Alejandro Robles, “Noticias históricas y actuales sobre lugares de culto en la zona del Ajusco y en el Pedregal de San Ángel”, p. 163.

¹⁴ Esther Katz, “Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la ‘Tierra de la Lluvia’ (Mixteca alta, Oaxaca)”.

¹⁵ Alba González Jácome, “Agricultura y especialistas en ideología agrícola: Tlaxcala, México”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 467-501.

les espera. Muchos de ellos se basan en su color, su tamaño y su forma.¹⁶ Un testimonio tomado de Soledad González ejemplifica la concepción de este elemento volátil:

El agua que hace crecer el maicito es de las mismas nubes. La nube más blanquita, como medio morenita, ésa es la buena. Cuando viene bien espesa, que hasta se ve como oscura, ésa es la mala. Entonces ya se forma la cola de agua; ésa es muy peligrosa, hasta puede convertirse en un huracán, arrancar casas, gentes, animales; ésa es la que nos quiere perder.¹⁷

Si una nube toma forma de culebra, pero aparece junto con un resplandor y con viento, significa que será un buen ciclo pluvial.¹⁸ Otra manera de interpretar las nubes es si éstas se forman en línea, lo que augura un fuerte aguacero o una granizada. Lo mismo sucede si las nubes enrojecen por el efecto del sol.¹⁹

Las nubes constituyen un elemento que se puede simbolizar e interpretar a través de otros objetos; tal es el ejemplo de los algodones.²⁰ Por otro lado, también se relacionan con un rebaño de ovejas, ya que, en apariencia, éstas “parecen nubecitas” similares a las de los bovinos. Con su vara, el especialista meteorológico debe conducir “el rebaño” fuera de las tierras del poblado.²¹ Otro ejemplo similar de concebir las nubes como un rebaño lo proporciona Madsen, quien equipara el hecho de que, así como hay pastores que no atienden con cuidado a sus

¹⁶ Miguel Morayta, “La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepéc”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 217-232.

¹⁷ Soledad González “Pensamiento y ritual de los ahuitzotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca”, p. 339.

¹⁸ Samuel Villela, “Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la montaña de Guerrero”, en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata, 2008, p. 121-132.

¹⁹ Esther Katz, “Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la ‘Tierra de la Lluvia’ (Mixteca alta, Oaxaca)”.

²⁰ Alfredo Paulo Maya, “Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 255-288. María Rivera, “Un buen aguacero sale en 1,500 pesos”, *La Jornada*, México, sábado 28 de mayo de 2002, p. 8 y 44. Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, México, Plaza y Valdés, 2007.

²¹ Alba González Jácome, “Agricultura y especialistas en ideología agrícola: Tlaxcala, México”, p. 482.

ovejas y éstas se comen el maíz de los cultivos, pasa lo mismo con “los seres de la lluvia” que, cuando descuidan a sus ovejas —es decir, las nubes—, se cargan luego de granizo y se consume el maíz.²²

En general se cree que, mediante la acción de hacer “la señal de la cruz” con la mano y/o con la palma bendita, en dirección a las nubes, éstas no perjudicarán a los cultivos.²³ Sin embargo, Soledad González señala que, cuando el tiempiero está “luchando” contra una nube, nadie debe verlo, porque puede caer un rayo a los que observan, ya que “miran la pelea como diversión”²⁴ y no como algo serio, en donde pende la seguridad de la siembra y la cosecha.

—*Relámpagos*: se trata de un signo en el cielo que puede augurar un buen temporal. Samuel Villela afirma que, en la comunidad de Petlacala, Guerrero, “la aparición de un relámpago por el este y el norte son buenos augurios”.²⁵

Sin embargo, en la región totonaca son catalogados por tres colores: “el blanco no es tan malo, no es tan peligroso como los otros dos, el azul es muy malo, mata los árboles, los animales y al hombre. El relámpago más peligroso es el rojo, que quema a los seres humanos”.²⁶

—*Remolinos*: la presencia de un “remolino seco” implica una estación de lluvias prolongada.²⁷

—*Rocas (pocitas)*: llama la atención una serie de oquedades denominadas *pocitas*. Se trata de piedras con hoyitos, formados por la erosión natural de la piedra y/o tallados a mano, en donde puede circular el agua. Al verterse el líquido en su superficie, el exceso de agua forma los contornos de animales, conducidos por sus canalitos y derramados en distintas direcciones.²⁸

²² William Madsen, *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, New York, Greenwood Press Publishers, 1969, p. 131.

²³ Alfredo Paulo Maya, “Claclasquis o aguadores de la región del volcán de Morelos”.

²⁴ Soledad González “Pensamiento y ritual de los ahuizotes de Xalatlaco, en el valle de Toluca”, p. 368-369.

²⁵ Samuel Villela, “Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la montaña de Guerrero”, p. 123.

²⁶ Annamária Lammel, “Los colores del viento y la voz del arco iris: representación del clima entre los totonacas”.

²⁷ Esther Katz, “Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la ‘Tierra de la Lluvia’ (Mixteca alta, Oaxaca)”.

²⁸ Rafael Zimbrón, *Réplicas en miniatura del paisaje y pocitas talladas en piedra en Xochimilco y Milpa Alta. “La región sagrada de los xochimilcas”*, tesis de maestría en Historia y Etnohistoria, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2008.

Muchas veces estas pocitas son conocidas por los pobladores como “hoyitos”. Tal es el caso de los pobladores de San Bernabé Ocotepec, que bañan al santo patrono en ellos para pedirle, así, la lluvia.²⁹

En Coatetelco, Morelos, si el agua que contienen las oquedades de las rocas es verde, significa que la lluvia continuará; pero si el agua es rojiza, quiere decir que habrá sequía y que, por lo tanto, no hay que mover la tierra.³⁰

—*Sol*: en la región mixteca, “si hay un círculo de colores alrededor del sol, es signo de viento o intensos calores”. Igualmente, si el sol enrojece en la mañana, lo más probable es que llueva en la tarde. En caso de que brille al terminar la tarde, entonces no caerá nada de agua.³¹

—*Vientos*: en la región totonaca se les considera de varios colores: “los malos vientos son blancos y los buenos son azules”. Si se percibe que vienen del norte, los denominan “amarillos”, ya que consideran que “vienen del planeta de los muertos y traen enfermedades, graves, trae el fuego, el ventarrón y el ciclón”.³²

*Animales*³³

—*Aves*: mediante su vuelo, si van descendiendo y clavando el pico, anuncian la lluvia.³⁴ Se consideran particularmente importantes las *golondrinas*, que, según los especialistas, dan aviso del tipo de lluvia que se avecina,

²⁹ María Elena Padrón, “Petición de lluvia en el Mazatépetl, San Bernabé Ocotepec”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Puebla, Pue., Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, p. 313-330.

³⁰ Druzo Maldonado, *Religiosidad indígena. Historia y etnografía: Coatetelco, Morelos*, p. 73.

³¹ Esther Katz, “Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la ‘Tierra de la Lluvia’ (Mixteca alta, Oaxaca)”, p. 312.

³² Annamária Lammel, “Los colores del viento y la voz del arco iris: representación del clima entre los totonacas”, p. 205.

³³ Actualmente estoy desarrollando, en el Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México, una investigación acerca del tema de los animales que pronostican el temporal. Cfr. Alicia Juárez Becerril, “Los animales del temporal: un acercamiento interdisciplinario al estudio de los animales en la cosmovisión indígena a partir de las fuentes mexicas”, *Históricas*, Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, septiembre-diciembre de 2011, p. 2-27; cfr. Alicia Juárez Becerril (coord.), *Los animales del agua en la cosmovisión indígena: una perspectiva histórica*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas (entregado).

³⁴ Miguel Morayta, “La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepec”.

especialmente si se trata de una tempestad, ya que se les ve en los campos revoloteando agitadamente.³⁵

En Guerrero, los zopilotes y los cuervos son vinculados con los aires y, por lo tanto, los consideran significativos para acarrear la lluvia del temporal.³⁶ Los zopilotes representan los vientos negros provenientes del norte.³⁷ En este sentido, a los “pájaros negros” se les asocia con la alta montaña: en el Nevado de Toluca, estas aves reciben el nombre de “pájaros graniceros”.³⁸

Por otro lado se dice que, cuando las aves cantan, es señal de que va a llover. Esther Katz menciona que, “durante la temporada de lluvias, si la ‘gallina de monte’ o la paloma ‘chicuca’ cantan en la mañana, lloverá ese mismo día, si cantan al atardecer, dejará de llover por varios días”. La misma autora registra que el “gavilicho” y el “cocuyu” anuncian suspensión de lluvia, “así como las ‘arrieras’ si su color cambia a café claro”.³⁹ Otra ave es el “huitlacoche o pronóstico” que, en la región de Tlaxcala, durante los meses de enero a marzo, anuncia con su canto si se espera un fuerte viento.⁴⁰

Los gavilanes también son aves pronosticadoras del temporal. En la misma región de Tlaxcala, durante los meses de septiembre a febrero, anuncian las heladas. Según un testimonio etnográfico recopilado por Alba González J., el aviso del gavilán es positivo si “se encuentra volando, y repentinamente, se queda estacionad[o] en el aire”.⁴¹

³⁵ Carlos Bravo, “Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México”, en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 359-379. Pedro Hernández, “Cuando el trueno quemó la iglesia de dos comunidades chinantecas”, *Tlalocan*, Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México, Universidad Nacional Autónoma de México, México, v. XII, 1997, p. 315-324.

³⁶ Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, p. 165-238. Catharine Good, “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”.

³⁷ Samuel Villela, “Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de la montaña de Guerrero”.

³⁸ Alejandro Robles, *Paisajes de lava y cosmovisión indígena: estudios históricos y etnográficos sobre el paisaje cultural del Altiplano Central*, tesis de doctorado en Antropología, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia (en preparación).

³⁹ Esther Katz, “Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la ‘Tierra de la Lluvia’ (Mixteca alta, Oaxaca)”, p. 312.

⁴⁰ Alba González Jácome, “Agricultura y especialistas en ideología agrícola: Tlaxcala, México”.

⁴¹ *Ibidem*, p. 491.

En cuanto a la cosecha, la presencia de los colibríes indica que ya está grande la mazorca, porque el temporal ha sido benéfico.⁴²

—*Borregos*: Roberto Cervantes⁴³ registra que, en la región mixteca, se introduce un borrego a la cueva de San Marcos. El animal tiene el pescuezo cortado y su sangre se derrama en la cavidad. Ya vacío el borrego, lo sacan y decapitan, dejando la cabeza en el interior. Posteriormente se arroja tepache y aguardiente hacia el fondo de la cueva. A los ocho días se visita la cueva para ver si la humedad ha provocado un goteo constante de agua, lo que significa que lloverá; de lo contrario, se perderá la buena cosecha.

—*Ciervos*: para conocer cómo se desarrollaría la temporada de lluvias en Tlaxcala se realizaba una caza colectiva en las montañas. Si en el estómago del ciervo había hierba verde o granos de maíz o frijol, el año sería abundante; por el contrario, si en su interior había hierbas secas, era signo de un mal año.⁴⁴ Actualmente, los huicholes sacrifican ciervos a sus deidades para que llueva.⁴⁵

—*Chapulines*: en la región mixteca se dice que, “si salen los grandes saltamontes verdes, llamados chapulines de agua”, habrá lluvia.⁴⁶

—*Gallos*: en la región mixteca hacen un corte en el pescuezo de un gallo y lo arrojan después adentro de la cueva —denominada cueva de San Marcos—. Si el gallo logra regresar, habrá mucho viento y la cosecha se perderá; si se va de frente, significa esto un buen temporal.⁴⁷

—*Hormigas*: en San Marcos Tlacoyalco, las hormigas indican cuándo habrá una buena o una mala cosecha y “son consultadas por los campesinos para saber si tendrán poco o abundante maíz en el año”.⁴⁸ Un testimonio registrado por Alejandra Gámez asegura que la consulta debe hacerse

⁴² *Idem.*

⁴³ Roberto Cervantes, *Tristes triques. Un diario de campo en la mixteca de la sierra* (1969), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999.

⁴⁴ Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala* (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París), paleografía, introducción, notas y apéndices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo, Tlaxcala, Gobierno del Estado de Tlaxcala/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad Autónoma de Tlaxcala, 1998, p. 162 (Colección Historia. Serie Historia de Tlaxcala, 5).

⁴⁵ Konrad Preuss, *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1982 (Clásicos de la Antropología. Colección INI, 14).

⁴⁶ Esther Katz, “Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la ‘Tierra de la Lluvia’ (Mixteca alta, Oaxaca)”.

⁴⁷ Roberto Cervantes, *Tristes triques. Un diario de campo en la mixteca de la sierra* (1969).

⁴⁸ Alejandra Gámez, “El cerro-troje: cosmovisión, ritualidad, saberes y usos en una comunidad *ngüví* del sur de Puebla”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Puebla, Pue., Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, p. 86.

justo en la salida de algún agujero de hormigas rojas; forzosamente debe ser por la noche, en un lugar alejado del pueblo, el día 29 de noviembre para amanecer el 30:

Estos animalitos distribuyen los granos de maíz, y donde carga[n] el maíz, ahí se va a dar la cosecha, si dejan dos o tres granitos ahí casi no habrá cosecha, [...] pero en el caso de que las hormigas rojas metan todos los granos de maíz a su agujero, es señal de que no habrá nada de maíz el próximo año.⁴⁹

Según un testimonio recopilado por Druzo Maldonado, cuando las hormigas pasan sus crías a otro lado, como a un árbol o debajo de una piedra, significa que lloverá, ya que las hormigas se cambian de lugar para que no les caiga el agua.⁵⁰

En la región mixteca, los pobladores también observan a las hormigas. Si éstas hacen más numerosas sus filas, se puede decir que lloverá. Las hormigas “tienen un estatuto simbólico interesante porque vuelan y forman nidos subterráneos; por ello son intermediarias entre los mundos celeste y subterráneo”.⁵¹

—*Luciérnagas*: se trata no sólo de animales de “agua” sino también de los que “vuelan en el cielo”, según el trabajo etnográfico de Esther Katz.⁵² En este sentido, cuando las luciérnagas vuelan hacia abajo significa presencia de lluvia.

—*Mariposas*: las mariposas blancas aparecen antes y después de la época de lluvia. Además son vinculadas con los muertos: “existe la creencia de que los difuntos se transforman en mariposas”.⁵³ Los muertos, en algunas comunidades nahuas, también son concebidos como seres que propician el temporal.⁵⁴

—*Ranas*: para los mixtecos, el hecho de que las ranas croen significa que lloverá.⁵⁵

⁴⁹ Testimonio tomado de Alejandra Gámez, *op. cit.*, p. 85.

⁵⁰ Druzo Maldonado, *Religiosidad indígena. Historia y etnografía: Coatetelco, Morelos*, p. 73.

⁵¹ Esther Katz, “Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la ‘Tierra de la Lluvia’ (Mixteca alta, Oaxaca)”, p. 312.

⁵² *Idem.*

⁵³ Johanna Broda, “Los muertos, ‘seres de la lluvia y de las nubes’: la ritualidad mesoamericana en una perspectiva comparativa”, en Lourdes Báez y Catalina Rodríguez (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, México, Consejo Veracruzano de Arte Popular/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008, p. 147.

⁵⁴ Catharine Good, “Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”.

⁵⁵ Esther Katz, “Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la ‘Tierra de la Lluvia’ (Mixteca alta, Oaxaca)”.

—*Serpientes*: se trata de un animal muy significativo. En la tradición mesoamericana, las serpientes simbolizan el agua. De la Serna⁵⁶ señala un conjuro con una culebra viva enredada en un palo: el conjuro se dirigía hacia los nublados. Actualmente, en Morelos, cuando estos animales son vistos, anuncian lluvia abundante.

Se encuentran también otras especies como el perro, las abejas, los murciélagos y los moluscos, entre otras, que de una forma más generalizada son concebidas, a partir de su comportamiento, como animales que predicen el temporal.⁵⁷

DE VOLCANES Y CERROS HUMANIZADOS

Los cerros y los volcanes reciben un trato especial de las comunidades campesinas. A lo largo de la historia milenaria, se han concebido como grandes contenedores de agua.⁵⁸ Son una personificación de la naturaleza misma; representan la montaña, la tierra, el agua y, por lo tanto, son dadores de mantenimientos y de protección, o incluso proporcionan resguardo territorial.

Si bien es cierto que, como parte de la cosmovisión, los cerros y los volcanes son considerados hierofanías, es decir, que en esos elementos se manifiesta lo sagrado y es posible tener con ellos un intercambio benéfico mediante un trato ceremonial,⁵⁹ vale afirmar que, igualmente, poseen rasgos y sentimientos humanos, lo que significa que también están ubicados en un nivel “donde la relación con los humanos se

⁵⁶ Jacinto de la Serna, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbre gentílicas de las razas aborígenes de México*, notas, comentarios y un estudio de Francisco del Paso y Troncoso, México, Ediciones Fuente Cultural, 1953.

⁵⁷ Rosa Brambila, et al., *El animal en la vida prehispánica*, México, Secretaría de Educación Pública, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1980. Guilhem Olivier, “Los animales en el mundo prehispánico”, *Arqueología Mexicana*, Los animales en el México prehispánico, México, v. VI, n. 35, enero-febrero de 1999, p. 4-15. Eduard Selser, *Las imágenes de los animales en los manuscritos mexicanos y mayas*, trad. de Joachin von Mentz, ed. y estudio preliminar de Brígida von Mentz, México, Casa Juan Pablos, 2004. Raúl Valadez Azúa, *La domesticación animal*, 2a. ed., México, Plaza y Valdés/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2006.

⁵⁸ Johanna Broda, “Simbolismo de los volcanes: los volcanes en la cosmovisión mesoamericana”, *Antropología Mexicana*, México, v. XVI, n. 95, 2009, p. 40-47.

⁵⁹ Julio Glockner, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl e Iztaccihuatl*, México, Grijalbo, 1995.

convierte en una conversación".⁶⁰ O sea, no sólo son entidades que controlan desde "allá" y/o desde "arriba", sino que también se les personifica y se les ve deambulando por los poblados.⁶¹ La noción de humanización conlleva a adjudicarles los sentimientos y las actitudes de cualquier persona claramente diferenciada en cuanto a su género.

En la época prehispánica, durante una de las fiestas principales, denominada *Tepeilhuitl*, "fiesta de los cerros", celebración correspondiente a Tláloc, "la gente hacía imágenes de los cerros poniéndoles caras con los ojos y la boca".⁶² Esto lleva a pensar, según Johanna Broda, que su personificación estaba directamente vinculada con las relaciones de poder de los diversos grupos del Altiplano Central:

en la reinterpretación simbólica del papel de los volcanes personificados se reflejan también las relaciones de poder que existían entre los diferentes grupos étnicos que habitaron el Altiplano Central en el Posclásico, de modo que el papel ideológico de la religión prehispánica se manifestó igualmente en las conquistas del Estado mexica.⁶³

Durante el periodo colonial, "se eliminó nombres y rostros de las antiguas deidades indígenas, pero no sus funciones, que permanecieron y se renovaron al surgir nuevos personajes deificados";⁶⁴ así aconteció en el caso de los cerros y los volcanes Gregorio *Popocatépetl*, Manuelita o Rosita *Iztaccíhuatl*, Lorenzo *Cuatlapanga* y María Dolores

⁶⁰ Luis Millones, "Los sueños y milagros de san Sebastián", en Antonio Garrido (coord.), *El mundo festivo en España y América*, Córdoba, España, Universidad de Córdoba, Servicio de Publicaciones, 2005, p. 309.

⁶¹ Los aires también tienen dicha característica, aunque éstos son concebidos como niños (cfr. Alicia Juárez Becerril, *Peticiones de lluvia y culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos*), relacionándose directamente con la conformación física y simbólica de los cerros y los vientos del accidentado paisaje de Morelos, especialmente de Tepoztlán. Cfr. Johanna Broda y Alejandro Robles, "De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 271-288.

⁶² Johanna Broda, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", *Revista Española de Antropología Americana*, Madrid, v. 6, 1971, p. 304.

⁶³ Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza en el Nevado de Toluca", en Pilar Luna, Arturo Montero y Roberto Junco (coords.), *Las aguas celestiales: Nevado de Toluca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 41.

⁶⁴ Julio Glockner, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatépetl e Iztaccíhuatl*, p. 43.

Matlalcuéyatl. Proceso sincrético que recayó en la reelaboración simbólica de las entidades insertas en el paisaje.⁶⁵

Existe una gran cantidad de leyendas y mitos⁶⁶ que abordan las relaciones amorosas y/o de conflicto entre los cerros y los volcanes. Estos relatos no sólo forman parte de una interpretación cultural que se encuentra en el arte y en la literatura, sino que provienen de la oralidad de los propios campesinos: se trata de “historias sagradas” que tienen una vigencia local acentuada entre las poblaciones.⁶⁷ Julio Glockner registró un testimonio en donde se narra una historia sentimental entre los volcanes:

La Malinche es la mujer del Pico de Orizaba; él la fue a traer de más abajo, pero nunca estaban contentos. Siempre ella hacía amores con Gregorio Popocatépetl. Un día el Popocatépetl se dispuso a robar a La Malinche, entonces la cargó y se la llevó, pero ahí en ese llano donde ora está, La Malinche lo engañó. Le dice: —¡Oye tú!, bájame porque ya me anda. —¿Ya te anda de qué? —Me anda de orinar. ¡Bájame aquí! [...] El caso es que se baja y que se sienta, porque no está parada, está sentada. Entonces le dice Gregorio: —Ya párate, vámonos. —No —dice— ya no, ya no voy contigo. Aquí me gusta mucho y aquí me quedo. Tú ya tienes tu mujer.

Entonces ahí se sentó, porque ahí está Lorenzo Cuatlapanga, que es ese cerrito chaparrito que está junto a La Malinche, nada más que de un lado tiene una rajada y ahora es el marido de La Malinche. Ellos

⁶⁵ Según Pablo Escalante, los relatos nahuas plasmados en lienzos que se hicieron en la Nueva España a partir del siglo XVI, por parte de los indígenas, poseen rasgos bíblicos, como producto de la cultura humanista y del Renacimiento, bajo la que fueron adoctrinados los indígenas junto con la religión católica. En este sentido, el autor habla de la representación de Quetzalcóatl y de algunas pinturas del *Códice florentino*, relacionadas con personajes bíblicos y renacentistas: “Se inserta la realidad precolombina en el contexto más amplio de la Historia Universal”. Esto aportó rasgos de personas a deidades sin rostro humano. “Humanismo y arte cristiano-indígena. La cultura emblemática entre colegiales, artistas y otros miembros de las elites nahuas del siglo XVI”, en Pablo Escalante (coord.), *El arte cristiano-indígena del siglo XVI novohispano y sus modelos europeos*, México, Centro de Investigaciones y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos, 2009, p. 17 (Colección de Arte Prehispánico y Colonial).

⁶⁶ Términos utilizados indistintamente en la oralidad de las propias comunidades. Lo que nos interesa en sí son las narraciones que permiten conocer los aspectos y las cualidades extraordinarias que adquieren los cerros, las montañas y los volcanes en el momento de dotarlos no sólo de un cuerpo físico sino de sentimientos y emociones humanas.

⁶⁷ Stanislaw Iwaniszewski, “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatépetl”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, p. 113-148.

tuvieron dos hijas, Isabel e Inés, que son las totolitas que pasan por Huamantla [...]

Entonces vino el tiempo en que quería el Popocatépetl a fuerza robársela. Entonces le dijo La Malinche en una ocasión: —Bueno, vamos a hacer una apuesta. Si atajas mi orín me voy contigo. —Bueno, órale —dice don Gregorio. Y vino el agua en un río que bajaba por una barranca ancha y honda, vino el agua y no la pudo atajar. Entonces el Popocatépetl que se va, ya se fue, se conformó con la Iztaccíhuatl[...]⁶⁸

En la etnografía actual, los rasgos humanos que se atribuyen a algunos cerros y volcanes demuestran que son concebidos como personajes con características muy precisas. Podemos encontrar tres cerros con rasgos definidos.

Es sabido que, para las comunidades asentadas en las faldas del volcán Popocatépetl, don Goyo, por lo general, es un viejito, un anciano que usa un sombrero grande: “Es un hombre mayor, pobremente vestido... aparecía caminando por las calles de tierra, algunas veces descalzo, con ropa sucia y aspecto menesteroso.”⁶⁹ Sin embargo, el Popocatépetl también es un volcán de respeto en el imaginario de las comunidades. Igualmente es considerado “enojón y vengativo”.⁷⁰

⁶⁸ Testimonio de don Lucio, registrado por Julio Glockner, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatépetl e Iztaccíhuatl*, p. 20-21.

⁶⁹ Julio Glockner, “Mitos y sueños de los volcanes”, *Antropología Mexicana*, México, v. XVI, n. 95, 2009, p. 67. Su presencia se ha incrementado a partir de 1994, fecha en que inició el periodo eruptivo del Popocatépetl (cfr. Julio Glockner, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatépetl e Iztaccíhuatl*). El autor señala una experiencia que vivió con don Gregorio “en persona”. En su artículo detalla cómo un viejito misterioso fue encontrado a más 4 000 metros de altura, cerca de El Ombligo, el día en que había asistido con los lugareños para celebrar una ceremonia de agradecimiento en el Popocatépetl. Se trataba de un “un hombre vestido pobremente que caminaba en la nieve [...] con una sonrisa y una mirada que revelaban una especie de extravío [...] Se le ofreció de comer [...] sin decir una palabra y pidiendo más a señas [...] Al terminar la ceremonia el hombre regresó con nosotros [hasta el pueblo...] ya en la oscuridad de la noche pidió que lo bajarán [...] y nadie más lo volvió a ver” (Julio Glockner, “Mitos y sueños de los volcanes”, p. 68). Glockner escribe cómo se empezó a especular, ante la rareza del personaje, que pudo haber sido don Gregorio, hecho que fue señalado como cierto cuando los niños afirmaron que “iba caminando delante de ellos [y] sus pies no dejaban huellas en la arena” (*idem*).

⁷⁰ David Robichaux, “Lluvia, granizo y rayos: especialistas meteorológicos y la cosmovisión mesoamericana en la región de la Malinche, Tlaxcala”, en Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.), *Aires y lluvias. Antropología del clima en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata, 2008, p. 405.

La Iztaccíhuatl puede ser vista de varias formas: “viene de gringa, viene de catrinzota y viene de indita”.⁷¹ Glockner, según su registro etnográfico, la describe como “una mujer cubierta con un rebocito y cargando una maletita”.⁷² En ocasiones también es concebida con vestido blanco.⁷³

David Robichaux describe cómo perciben a la Malinche los lugareños de la región de Tlaxcala: se trata de “una mujer corpulenta con ‘harto cabello’ o como una bella joven de cabello largo que le llega por debajo de la rodilla”. Se le ve en los sueños como una “mujer gorda con hartas trenzas”.⁷⁴ Los registros etnográficos de Francisco Rivas,⁷⁵ en la misma región, detallan que los miércoles baja al mercado de San Juan Ixtenco y que trae una canasta para sus compras. Al parecer, su ropa es bordada;⁷⁶ se viste de color blanco y con una camisa de color azul. En los relatos recopilados entre la comunidad, se hace énfasis en que la Malinche es “de naturaleza seductora y celosa”, según el siguiente testimonio:

dicen que ella es muy celosa y que ella quiere que nada más suban [a la montaña] los hombres, los varones, los hombres para que ella se siente regocijada, como que es un placer que se suban en sus faldas, de lo que es el bosque, los árboles, su naturaleza propia de ella misma [...] Las mujeres no pueden subir porque ella se siente celosa, entonces viene a ver a todos los hombres solteros [...]”⁷⁷

La concepción de los cerros como personas se refleja en los regalos que los lugareños de diversas comunidades del Altiplano depositan en las ofrendas para las entidades sagradas, en el marco de los rituales

⁷¹ Moisés Vega, *100 historias de linaje de graniceros del Popocatepetl e Iztaccíhuatl*, México, Ipan tepeme ihuan oztome, Gobierno Municipal de Amecameca, 2009, p. 79. Julio Glockner, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl e Iztaccíhuatl*, p. 106-107.

⁷² Julio Glockner, “Mitos y sueños de los volcanes”, p. 67.

⁷³ Francisco Rivas, “Percepción y representación de la Matlalcueye en el imaginario contemporáneo”, en Francisco Castro y Tim Tucker (coords.), *Matlalcueyetl: visiones plurales sobre cultura, ambiente y desarrollo*, México, El Colegio de Tlaxcala/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología/Mesoamerican Research Foundation, 2010, t. II, p. 11-48.

⁷⁴ David Robichaux, “Lluvia, granizo y rayos: especialistas meteorológicos y la cosmovisión mesoamericana en la región de la Malinche, Tlaxcala”, p. 405, 408.

⁷⁵ Francisco Rivas, “Percepción y representación de la Matlalcueye en el imaginario contemporáneo”.

⁷⁶ Actividad propia de las mujeres de Tlaxcala, especialmente en Huamantla, San Juan Ixtenco, San Bernardino Contla y Santa Ana Chiautempan (*idem*).

⁷⁷ Testimonio de David Briones, tomado de Rivas, *op. cit.*, p. 27.

de petición de lluvia o cumpleaños de las montañas. Cabe señalar que estos obsequios dependen del género y la personalidad.

Así, al volcán Popocatepetl se le regala lo que la gente quiera otorgarle y lo que éste haya pedido en sueños al especialista ritual o “tiempereo”. Tal deseo, manifestado en los sueños, puede ser el de un objeto singular, como un “traje de licenciado”, un “traje de guerrero azteca”, objetos musicales, sombreros o, incluso, una esclava de oro.⁷⁸ A la Iztaccíhuatl se le obsequia ropa interior (camisones, pantaletas, brasieres, fondos), accesorios (aretes, collares y pulseras, principalmente), así como cremas,⁷⁹ mientras que a la Malinche le regalan prendedores, listones, peines y objetos relacionados con su cabello.⁸⁰

Ahora bien, la particularidad de los obsequios para don Gregorio Popocatepetl, con motivo del día de su santo (12 de marzo), es que se depositan en una de las cuevas de la Iztaccíhuatl, casi dos meses después, ya que, como es la mujer, “debe cuidar y proteger las cosas de valor”, puesto que don Goyo, “como todos los hombres es muy descuidado y despilfarrador”. De esta forma también se les atribuye a ambas entidades connotaciones de cualquier pareja sentimental.⁸¹

Para Stanislaw Iwaniszewski, la noción de considerar a las montañas según su género⁸² se debe a la forma del cerro:

⁷⁸ Alicia Juárez Becerril, “Una esclava para el Popocatepetl: etnografía de dos rituales con motivo del cumpleaños a don Gregorio”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Puebla, Pue., Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, p. 331-348.

⁷⁹ Julio Glockner, *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl e Iztaccíhuatl*.

⁸⁰ David Robichaux, “Clima y continuidad de las creencias prehispánicas en la región de la Malinche (México)”, en Marina Goloubinoff, Esther Katz y Annamária Lammel (eds.), *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*, Quito, Abya-Yala, 1997, t. II, p. 7-30 (Biblioteca Abya-Yala).

⁸¹ Incluso, como cualquier familia, tienen relaciones de parentesco, ya que el Popocatepetl es visto como un “padre” y la volcana como una “madre”, y los “hijos” son todas las comunidades, según algunas oraciones dichas en los rituales por los graniceros. Así, para los habitantes de la región de Tlaxcala, se considera que la Iztaccíhuatl, debido a su forma física y tomando en cuenta la perspectiva que ellos tienen desde su ubicación geográfica, es madre de un “hijito”, es decir, se ve como si estuviera cargando un infante (comunicación personal de María Elena Padrón, 21 de enero de 2010). También la Malinche, según Olivera, tiene varios hijos “repartidos en la llanura, que viven en cerros chicos, como el Axocotzin y el Xochihuehuetzin, de los que sale el agua; el Xochihuehuetzin es el más travieso de sus hijos y seguido provoca calamidades” (Mercedes Olivera, “Los ‘dueños’ del agua en Tlaxcalancingo”, en *Cholula. Reporte preliminar*, México, Editorial Nueva Antropología, 1967, p. 98-92).

⁸² El autor no sólo le atribuye género a las montañas, sino a las deidades pluviales. En este sentido, las deidades pluviales masculinas “patrocinan los flujos (del agua o fuego) que caen del cielo, las deidades femeninas controlan los flujos que corren (o se detienen) sobre la tierra”

Los cerros masculinos del Altiplano (Pico de Orizaba, Cuatlapanga, Pinal, Tenco, Popocatépetl) tienen una forma cónica trapezoidal (como la de un cono cortado a la mitad, véanse Cerro Gordo y Teutli) [...] Por otro lado, los cerros femeninos (Sierra Negra, La Malinche, Iztaccíhuatl, Nevado de Toluca) hicieron explosión en el remoto pasado geológico destruyendo todo el aparato volcánico con sus características formas piramidales y, en consecuencia, actualmente presentan formas extendidas, alargadas y redondeadas.⁸³

El autor señala que las cualidades masculinas de los cerros radican en su actividad volcánica, pese a estar cubiertos de nieve. Mientras tanto, los cerros femeninos parecen ser inactivos. Iwaniszewski no pierde de vista lo relativo de estas suposiciones, ya que es consciente de que la construcción social del género depende de la percepción que tengan las comunidades. En este sentido, los datos etnográficos, según la región, nos dejarán ver si se concibe a los cerros como femeninos o masculinos; tales son los casos del Cofre de Perote y del Pico de Orizaba, que son vistos con ambas atribuciones.

En su aspecto físico, “las cuevas, los manantiales, las fuentes o los abrigos rocosos se interpretan como orificios del cuerpo antropomorfo”.⁸⁴ De tal forma, las características topográficas y los accidentes geológicos tienen sentido para la percepción de un cuerpo humano. Se trata de referentes geográficos reales, pero “las explicaciones de los accidentes topográficos, geológicos, acuíferos y boscosos, la formación de barrancas y cañadas se explican en el imaginario mítico y en tiempos relacionados más con los dioses que con el tiempo cotidiano de los hombres”.⁸⁵

En lo que respecta al caso del volcán Popocatépetl, se halla el sitio El Ombligo, un abrigo rocoso en el cual se llevan a cabo los rituales, considerado el centro del mundo, que une a los hombres tanto a nivel superior, donde se encuentran los astros, como en el inferior, donde reinan los muertos.⁸⁶ Así también en el Nevado de Toluca se localiza el Cerro del Ombligo, situado en medio de dos lagunas que se ubican

(Stanislaw Iwaniszewski, “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatépetl”, p. 116).

⁸³ *Ibidem*, p. 120.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 125.

⁸⁵ Francisco Rivas, “Percepción y representación de la Matlalcueye en el imaginario contemporáneo”.

⁸⁶ Julio Glockner, “La Cruz en El Ombligo”, *Crítica*, Revista Cultural de la Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, Pue., nueva época, n. 50, marzo de 1993, p. 62.

en el cráter. En esta última montaña sobresale una elevación rocosa al sur del Nevado, denominada Pico del Fraile, conocida por los habitantes de la parte oriental como el Picacho de San Marcial; según los testimonios de Alejandro Robles, “se trata de una piedra grande pero con cuerpo de persona” a la cual le ven figura de un santo, con sus vestiduras. En este sentido, se tiene la creencia de que San Marcial está presente en uno de los parajes de un volcán y que habita en una cueva resguardada por animales. “Se refieren a él como si fuera una persona, que está vivo, y aseguran que han llegado a ver su huella plasmada en la arena de las lagunas.”⁸⁷

De esta manera, los volcanes tienen partes del cuerpo humano en su extensión geológica: rostros, pecho, senos,⁸⁸ rodillas, etcétera, y sirven como marcadores para situarse en la montaña.⁸⁹

Junto con las analogías del cuerpo humano, no hay que dejar de lado la concepción anímica del mismo cerro, es decir, se dice que la montaña “siente y respira”.⁹⁰ En el sentido más amplio, tienen vida y, como tal, poseen sentimientos y estados de ánimo. Se dice que, durante el ciclo agrícola, los cerros dan cobijo a la semilla y controlan el agua que de ellos emana.

⁸⁷ Alejandro Robles, “La montaña del Nevado y su presencia en la etnografía”, en Pilar Luna, Arturo Montero y Roberto Junco (coords.), *Las aguas celestiales: Nevado de Toluca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2009, p. 126.

⁸⁸ En el paisaje de Tlaxcala, especialmente a la entrada a San Juan Ixtenco, llama la atención uno de los “senos” de la Malinche (cfr. Francisco Rivas, “Percepción y representación de la Matlalcueye en el imaginario contemporáneo”). Según Robichaux, este “pecho” es conocido en los pueblos aledaños como la “Chichita” y está ubicado también con ese nombre en los mapas topográficos. Según datos etnográficos del autor, “Lorenzo Cuatlapanga, que se eleva a unos 12 km. de distancia [...], cortejaba a La Malinche; le hizo un temascal y la invitó a que se bañaran juntos. Como La Malinche es grande, el temascal quedó demasiado chico y ésta lo rompió al tratar de entrar. En consecuencia se enojó y le aplastó la cabeza a Lorenzo, por lo que ahora el Peñón de Cuatlapanga está aplanado. Pero este último, en revancha, cortó con un machete un seno de la Malinche” (David Robichaux, “Lluvia, granizo y rayos: especialistas meteorológicos y la cosmovisión mesoamericana en la región de la Malinche, Tlaxcala”, p. 405-406).

⁸⁹ Arturo Montero, *Atlas arqueológico de la alta montaña mexicana*, México, Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales, 2004.

⁹⁰ En el caso del Popocatepetl, ante su actividad volcánica, dicen los pobladores que es mejor que el volcán “respire” y no que esté “tapado” por su cráter, porque si no explotaría o “escupiría” (es decir, haría erupción). Cfr. Gabriela Vera, “Ancianos, temperos y otras figuras de autoridad en dos comunidades del volcán Popocatepetl”, en Jesús M. Macías (coord.), *La disputa por el riesgo en el volcán Popocatepetl*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Publicaciones de la Casa Chata, 2005, p. 99-163. Igualmente, en la ocasión en que el volcán pidió en sueños al especialista un regalo conformado por pomadas y ungüentos para las quemaduras de los pies, esta circunstancia fue interpretada como alusión a los incendios forestales en sus pastizales. Cfr. Julio Glockner, “Mitos y sueños de los volcanes”.

LA COLOCACIÓN DE OFRENDAS⁹¹

Las ofrendas son un aspecto central de la vida ritual en las comunidades indígenas de tradición mesoamericana y son constituidas por la acción ceremonial en conjunto.⁹² Integran un espacio donde los individuos han ofrecido a ciertas deidades, desde tiempos inmemorables, algún sacrificio u obsequio, con la finalidad de pedir o agradecer un acontecimiento vital en su existencia. En este sentido, partimos del término que Johanna Broda define como ofrenda:

Acto de disponer y colocar en un orden preestablecido ciertos objetos, los cuales, además de su significado material, tienen una connotación simbólica en relación con los seres sobrenaturales. Una ofrenda persigue un propósito; es decir, pretende obtener un beneficio simbólico o material de estos seres sobrenaturales.⁹³

También se ha argumentado que la ofrenda, lejos de ser un acto de sometimiento o agradecimiento —que lo es sólo a nivel de la liturgia católica—, implica una reciprocidad, una “deuda pagada”,⁹⁴ con lo cual se interviene en el funcionamiento del cosmos.⁹⁵ En este sentido, Catharine Good argumenta que la actividad ritual muestra la correlación que existe entre los seres humanos y la tierra, puesto que los hombres, al dedicarse a la agricultura, reciben del maíz, así como de las plantas y la lluvia, el alimento que asegura su sobrevivencia, incurriendo en una deuda perpetua que se paga año con año en la coloca-

⁹¹ Las reflexiones de este apartado tienen como punto de partida el seminario intensivo “Ofrendas y ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica”, organizado por la doctora Johanna Broda con la participación de la doctora Danièle Dehouve (CNRS, Universidad de Paris X-Nanterre). Programa de Maestría y Doctorado en Historia y Etnohistoria, DEP, Escuela Nacional de Antropología e Historia. (30 horas.) 4-11 de noviembre de 2005.

⁹² Catharine Good, “Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”.

⁹³ Johanna Broda, “Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena”, en Johanna Broda y Alejandra Gámez (coords.), *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales*, Puebla, Pue., Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2009, p. 47.

⁹⁴ Johanna Broda, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”.

⁹⁵ Entre las principales características que definen a las ofrendas, Danièle Dehouve (*La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*) señala la “eficacia cósmica”, fundamentada en la cosmovisión, es decir, en una visión dialéctica del cosmos. Las otras características son: “el don”, o una invitación que se dirige a las “potencias” (cfr. apartado “Las potencias” en el capítulo “La interacción con las divinidades” de este libro); “la oración”, un tipo de comunicación por medio de palabras y objetos, y la “identificación”.

ción de las ofrendas: “la tierra [es] como un ser vivo que nutre, pero que también come; da sustento a la comunidad humana, pero a la vez necesita alimentación”.⁹⁶ De esta manera, las ofrendas cumplen con la obligación de alimentar a la tierra —mediante las comidas rituales, los obsequios materiales y/o los sacrificios de animales—, y, al mismo tiempo, se le está devolviendo a la tierra el sustento y se asegura su fertilidad.

Para estudiar las ofrendas en la etnografía actual es necesario tener una visión de conjunto, que considere cada uno de los aspectos que constituyen su conformación: 1) las personas que las colocan (los especialistas rituales); 2) hacia qué entidades sagradas van dirigidas; 3) descripción y sentido de cada uno de los objetos que las integran; 4) los lugares en donde son depositadas; y, finalmente, 5) el discurso (las oraciones) que se expresa antes, durante y después de colocarlas. Es decir, se requiere tomar siempre en cuenta el contexto integral del ritual, el cual remite a las actividades sociales de la comunidad.

En este sentido, se puede argumentar que la ofrenda es un “hecho social”, como lo entienden M. Mauss y É. Durkheim;⁹⁷ un modo o forma de actuar, pensar, sentir y hacer, instituido en una colectividad. Dicho de manera más amplia, la ofrenda es polisémica.

Sin embargo, es pertinente que, para su estudio, se parta de un enfoque definido, siendo éste “el enfoque antropológico, histórico y comparativo que combina arqueología, etnohistoria, antropología y etnografía”.⁹⁸ Si las prácticas religiosas se estudian en su contexto histórico concreto se pueden hacer comparaciones que den sugerencias para interpretarlas, siempre y cuando sean contextos definidos, estando conscientes de que no se trata de lo mismo. En este sentido, desde la etnografía actual, a partir de ciertos elementos de las ofrendas contemporáneas, se pueden hacer comparaciones con algunos elementos de las ofrendas prehispánicas, en las que existen numerosas semejanzas en el significado, el cual se ha reelaborado a lo largo de los años.⁹⁹

⁹⁶ Catharine Good, “Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, p. 169.

⁹⁷ Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, México, Colofón, 1994.

⁹⁸ Johanna Broda, “Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena”, p. 46.

⁹⁹ Un ejemplo puede ser la presencia de los juguetes para los aires, la cual alude a la noción mesoamericana de vincularlos con los niños sacrificados a Tláloc o con los pequeños tloaque, servidores de esta deidad. Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto de los cerros en Mesoamérica”; “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología

El punto de partida que aquí se toma en cuenta para analizar las ofrendas relacionadas con las peticiones de lluvias dirigidas por los especialistas meteorológicos se remonta a la época prehispánica: los sacrificios de niños dedicados a Tláloc. Se hacían éstos durante los meses de *I Atlcahualo* a *IV Huey tozotli* (febrero a abril) y formaban parte del ciclo ritual que, junto con las ofrendas de comida, flores, copal, cantos, música, danza, peregrinaciones, ritos en la noche y al amanecer, reforzaba la eficacia del cumplimiento del ciclo climático: la llegada de las lluvias.¹⁰⁰

La evidencia arqueológica de objetos ofrendados en la época prehispánica revela elementos significativos que demuestran la importancia simbólica del agua. Tal es el caso de la excavación del Templo Mayor, en la que destacan numerosas ofrendas de objetos vinculados con los fenómenos naturales;¹⁰¹ y del hallazgo en la cueva de Chimalcatepec, en el poblado de San Juan Tlacotenco, Tepoztlán, de objetos ofrendados que proceden de un rito de petición de lluvias,¹⁰² por mencionar algunos ejemplos.

Generalmente todo objeto ofrendado para un ritual de petición de lluvias tenía forma de miniatura, debido a la idea de que estaba destinado a los pequeños seres, los *tlaloque*. Hoy en día existen ejemplos etnográficos que dan cuenta de objetos en miniatura utilizados en las ofrendas,¹⁰³ aunque es necesario señalar que, con el paso del tiempo,

e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 35-60. Además, los juguetes se asocian a las miniaturas que han sido un elemento tan importante en los ritos de tradición mesoamericana. Entre los juguetes, llama la atención la presencia de los soldaditos, expresamente designados por la especialista ritual como "cuidadores de la ofrenda", los cuales, según Broda, recuerdan el caso de los mexicas que dejaban guerreros en lo alto del cerro Tláloc para proteger los objetos ofrendados del robo de los enemigos. Cfr. Johanna Broda, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia".

¹⁰⁰ Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto de los cerros en Mesoamérica"; "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz".

¹⁰¹ Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto de los cerros en Mesoamérica"; Aurora Montúfar, *Los copales mexicanos y la resina sagrada del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007, p. 116 (Colección Científica, 509).

¹⁰² Johanna Broda y Druzo Maldonado, "Culto en la cueva de Chimalcatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos", en Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, México, El Colegio Mexiquense/Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 175-211.

¹⁰³ Como ejemplo etnográfico dentro del ritual de petición de lluvias se encuentra la ofrenda para los aires en San Andrés de la Cal, Morelos. La creencia de que los aires son como niños y seres pequeños continúa vigente; se manifiesta en la colocación de objetos miniatura en las ofrendas, tales como los juguetitos y los trastecitos (véase al respecto el capítulo "Los aires: culto agrícola en dos poblados de Morelos" de este libro).

los elementos ofrendados van cambiando de forma e incluso de material, puesto que muchos de ellos, antiguamente, pudieron haber sido de barro, y ahora, debido a la modernización y a la introducción de nuevos materiales, se utiliza el plástico.¹⁰⁴

Sin embargo, como se ha señalado, las ofrendas siguen manteniendo un significado, el cual se ha reelaborado con el paso del tiempo, conservando cierta coherencia con la tradición mesoamericana. Ésta se representa bajo el simbolismo que le otorgan las comunidades a cada uno de los elementos de las ofrendas. La colocación de ofrendas en los rituales de petición de lluvia tiene lugar en la época de siembra del maíz, periodo que “varía en Mesoamérica de acuerdo a la altitud y demás condiciones locales”,¹⁰⁵ pero que se concreta particularmente el día 3 de mayo, fiesta de la Santa Cruz, la cual marca el inicio del ciclo agrícola.¹⁰⁶

Por tal motivo, los contenidos de las ofrendas giran particularmente en torno a los elementos de la naturaleza: cerros y lluvia; lo que significa que se trata de un culto al agua y a la tierra. En este sentido, llama especialmente la atención la importancia de ciertos animales, así como de la comida que, ante todo, remite al uso de la ofrenda como “mesa”. Estos aspectos se abordarán de manera general, teniendo en cuenta que puede haber más componentes en las ofrendas.¹⁰⁷ Asimismo se retoman los lugares, los principales actores y el uso de las oraciones como parte de la visión de conjunto que caracteriza a la colocación de las ofrendas.

¹⁰⁴ A pesar de la incorporación de objetos de plástico en las ofrendas, a veces resulta muy complicado conseguir ciertas cosas, ya que su producción es escasa y no son muy solicitadas.

¹⁰⁵ Johanna Broda, “Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena”, p. 50.

¹⁰⁶ Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz”. Véase el capítulo “Culto a las montañas y al viento en el Altiplano Central” de este libro. La otra fecha importante en relación con los ritos agrícolas es el día de Muertos —2 de noviembre—, cuando el ciclo agrícola se cierra (Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza en el Nevado de Toluca”), suceso que también se caracteriza por un tipo definido de ofrendas. Cfr. Catharine Good, “Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”; “Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 307-320. Sin embargo, para los fines de este estudio, sólo partiremos de las ofrendas colocadas en la apertura del temporal.

¹⁰⁷ Existen otros elementos de la ofrenda que requieren un análisis propio, tales como los colores, los juguetes, las figuras de papel, la ropa, el copal, etcétera, e incluso la numeración, que depende de una cosmovisión regional y local.

Los animales en las ofrendas

La colocación de ciertos animales en las ofrendas está directamente asociada con el culto al agua y a la tierra. Se trata de animales que pertenecen a un hábitat acuático y terrestre: ranas, sapos, víboras, tortugas, arañas, cocodrilos¹⁰⁸ y peces.

En el contexto mesoamericano, el agua estaba vinculada con Tláloc. En las ofrendas mexicas destacaban pequeñas representaciones esculpidas de peces, ranas y otros reptiles. Igualmente, las ofrendas del Templo Mayor contenían una gran variedad de restos de animales marinos, lo cual comprueba la hipótesis de Johanna Broda de que las ofrendas reflejaban conceptos cosmológicos y que la presencia simbólica de la lluvia y del mar indicaba que los mexicas vinculaban estos fenómenos naturales en su cosmovisión:

Los animales marinos... tenían la finalidad de conjurar la presencia del mar en el corazón del imperio mexica, como la expresión absoluta del agua y de la fertilidad... La relación de Tláloc con los cerros y el mar sólo puede entenderse dentro del contexto más amplio de la cosmovisión prehispánica, según la cual el espacio debajo de la tierra se concebía como lleno de agua y existía una comunicación subterránea entre los cerros, las cuevas y el mar.¹⁰⁹

En muchas comunidades se tiene la creencia de que las serpientes cuidan los manantiales. Por su parte, los cocodrilos son asociados a la deidad terrestre y vinculados con el culto a la tierra; hay que recordar que la tierra era concebida como un lagarto, *cipactli*.¹¹⁰

Por lo tanto, en la concepción mesoamericana estos animales se vinculaban con la triada tierra, mar y cielo, entidades que formaban una unidad. En la etnografía actual, el uso de animales en las ofrendas es un factor esencial, ya que, según los informantes, atraen el agua y, por lo tanto, llaman la lluvia.¹¹¹

¹⁰⁸ En algunas comunidades el nombre que utilizan para estos reptiles es el de "lagarto".

¹⁰⁹ Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto de los cerros en Mesoamérica", p. 478, 479.

¹¹⁰ *Idem.* Cfr. Alicia Juárez Becerril (coord.), *Los animales del agua en la cosmovisión indígena: una perspectiva histórica*.

¹¹¹ Véase en este libro el capítulo "Los aires: culto agrícola en dos poblados de Morelos", especialmente lo referente a los objetos de la ofrenda en San Andrés de la Cal.

La comida y la mesa

Son muchos los lugares en donde la ofrenda también es conocida como “la mesa”,¹¹² porque es el sitio en donde se colocan de manera estratégica los diversos elementos que las entidades sagradas van a “merecer”.¹¹³

El concepto de mesa alude al receptáculo ceremonial [...] sobre el que se dispone el conjunto de objetos ceremoniales [...] Otro sentido que refleja [...] tiene que ver con el concepto de diversidad, con un conjunto de objetos [...] Se refiere al lugar donde se efectúan los sacrificios; el espacio en torno al cual se convoca a la reunión o participación comunitaria.¹¹⁴

Según Johanna Broda, “en las ofrendas tradicionales, la mesa ocupa un espacio central: constituye la base sobre la cual se extienden los objetos por ofrendar. Este primer nivel de las ofrendas puede ser de tela (tejido), la tierra misma o una piedra lisa”.¹¹⁵ En algunos lugares se utiliza el papel, especialmente el de china, a modo de “manteles” que se colocan sobre la tierra o encima de alguna estructura plana. De tal forma, se trata de la superficie que sirve como base y soporte de la ofrenda.

¹¹² La “mesa” también se constituye de “rocas talladas”: “son unas grandes rocas monolíticas que se encuentran en algunos sitios de la montaña y a las que los pobladores aledaños llaman *mesas*” (Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza en el Nevado de Toluca”). Para más detalle acerca de trabajos etnográficos que utilicen el término de “mesa”, consúltese: Druzo Maldonado, “Cerros y volcanes que se invocan en el culto a los aires en Coatepec, Morelos”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, p. 395-417; Alicia Juárez Becerril, “Una esclava para el Popocatepetl: etnografía de dos rituales con motivo del cumpleaños a don Gregorio”; Gerardo Fernández, *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del sur*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”, 1997 (Archivos de Historia Andina, 24); Alejandro Robles, “La montaña del Nevado de Toluca, el agua y la petición de lluvia”, en Alejandra Gámez (coord.), *Rituales del agua en una perspectiva comparativa: el tiempo y el espacio de los cerros*, Puebla, Pue., Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Colegio de Antropología Social (en prensa).

¹¹³ Según Johanna Broda y Alejandro Robles (“De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán”), “merecer” es un término complejo proveniente de la palabra náhuatl *macehua*, en el que el significado es atribuido al cumplimiento de los deberes rituales.

¹¹⁴ Gerardo Fernández, *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del sur*, p. 34.

¹¹⁵ Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza en el Nevado de Toluca”, p. 62.

Los alimentos puestos en las ofrendas conforman de alguna manera lo más importante, ya que son los que van a degustar las entidades sagradas,¹¹⁶ llevándose su aroma impregnado en su color y en su esencia. La comida es muy variada e incluye el guisado —muchas veces mole—, tamales, gorditas de maíz, pan y fruta de la temporada (plátanos, naranjas, manzanas, ciruelas, duraznos, guayabas, camotes, mangos, rebanadas de piña, papaya, melón o sandía), así como las bebidas, vino blanco y cerveza. En algunas de las ofrendas también se ponen dulces, pero lo que no puede faltar son los granos de maíz para la siembra, ya que es el elemento principal que se está pidiendo.

Una vez que los colores, vapores y olores de los alimentos “han sido tomados” por las entidades sagradas, éstos son consumidos por los animales o cumplen el proceso natural de desintegrarse orgánicamente en la tierra, al igual que todos los objetos.¹¹⁷ En ambas circunstancias se afirma que los artículos que se han depositado en las ofrendas, especialmente los alimentos, se los han llevado las deidades: “ahora ya están contentos porque comieron y ya pueden trabajar en el temporal”.¹¹⁸

Después de la colocación de la ofrenda, tiene lugar la comunión o “comidas compartidas” entre los miembros de la comunidad, es decir, llega el momento en que la gente es partícipe de los alimentos que han sido preparados por un grupo de personas, constituido especialmente por mujeres. El acto de la comida cierra el complejo trabajo comunitario.

Los lugares

Los lugares en donde se depositan las ofrendas¹¹⁹ forman parte de un paisaje ritual, referido al principio de este capítulo. Son espacios na-

¹¹⁶ En el trabajo excepcional de Good (“Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua”) sobre la importancia de la comida en la ofrenda de los rituales en una comunidad nahua de Guerrero, analiza esta autora el significado simbólico de los alimentos en los distintos acontecimientos de la población, para lo cual remite a la producción material, a la historia y a la continuidad social y cultural.

¹¹⁷ Existen ofrendas en las que, al finalizar el ritual, se queman (cfr. Danièle Dehouve, *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*).

¹¹⁸ Testimonio de doña Jovita, mayo de 2007.

¹¹⁹ En este sentido, nos estamos abocando a las ofrendas depositadas en el entorno natural, no así en los altares domésticos.

turales a los cuales se les ha dado la connotación de sagrados porque en ellos habitan las entidades sagradas.

Se caracterizan por ser cuevas, barrancas, manantiales y ojos de agua, principalmente. Se ha señalado que algunos sitios son designados con base en los sueños que ha tenido la gente. Es decir, si alguna persona sueña con tal lugar en relación con las entidades sagradas, es necesario llevar una ofrenda allí; de lo contrario, se tiene la creencia de que esto puede afectar el temporal. A veces, estos sitios no permanecen y se pueden ir quitando, no sin olvidar que forman parte del paisaje ritual en donde, en años anteriores, se han dejado las ofrendas para las entidades sagradas.

El número de estos espacios varía según la decisión de los especialistas rituales y ésta se toma como respuesta al significado que un sitio tiene para ellos o para el poblado en su momento y su cotidianidad, lo que significa que los lugares no son estáticos, es decir, son móviles y dependen de diversos factores, aunque siempre hay una constante.

Los lugares son espacios que contienen historia y que encierran, por lo tanto, un carácter simbólico y referencial¹²⁰ que permite a los pobladores establecer vínculos tanto con el paisaje como con ellos mismos.

Los principales actores

Para la colocación de las ofrendas tomaremos en cuenta el papel de dos categorías de personajes fundamentales: los especialistas meteorológicos —las personas que depositan las ofrendas— y las entidades sagradas —seres que reciben las ofrendas—. Se trata de una relación dialéctica y recíproca.¹²¹

Como especialistas rituales, los graniceros y los tiempberos son los actores protagónicos que dirigen las ceremonias y colocan las ofrendas. Tienen la responsabilidad de establecer contacto con las divinidades para pedir “buenas aguas” y proteger a las comunidades de los malos temporales. De tal forma, en ellos se delega la responsabilidad de un buen o un mal temporal, puesto que se cree que, literalmente, está en

¹²⁰ Gilberto Giménez, “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas”, *Alteridades*, México, n. 22, 2001, p. 5-14.

¹²¹ Hay que señalar que existen otros personajes protagónicos dentro de la colocación de las ofrendas; por ejemplo, las mayordomías, el comité del ritual y la Iglesia, entre otros.

sus manos —lo que se plasma en la compra y la colocación de los objetos de la ofrenda—, así como en sus oraciones, el poder establecer contacto con las entidades sagradas.

En este sentido, el acto de colocar las ofrendas, es decir, el depósito de los objetos, debe ser hecho con tal cuidado para que no sobren ni falten las cosas. Esto se tiene que hacer mediante la contabilidad adecuada, sistemática, detallada y minuciosa de cada elemento, ya que, si hubiese un descuido, se causaría el enojo de las entidades sagradas, especialmente si faltan objetos, lo que significaría que se hizo mal el conteo y que, por lo tanto, no hubo tal dedicación.

En los tiempos se manifiesta una “intencionalidad individual”, emanada de una intencionalidad colectiva, que parte del sustento básico: el maíz, el alimento que, para crecer, necesita la caída de las primeras aguas, fundamentales para la agricultura.

Las entidades sagradas, por su parte, están representadas bajo múltiples “disfraces divinos”.¹²² Se ha señalado que, dependiendo de su concepción, serán los objetos particulares —ropa, regalos, e incluso la comida— que se depositan en las ofrendas. Pero en todas las entidades sagradas se depositan las esperanzas de que, en reciprocidad por las ofrendas, acarreen nubes de agua suficiente para las cosechas.

Las plegarias dirigidas hacia las entidades sagradas no sólo son de carácter visual, en cuanto a los elementos de la ofrenda, sino que también tienen un carácter discursivo. En este sentido, las peticiones se concretan en las oraciones.

El uso de oraciones

Los elementos de la ofrenda tienen concordancia en el momento en que se hace uso de las oraciones. Su contenido incluye plegarias católicas como el *Padre nuestro* y el *Ave María*. Sin embargo, se maneja todo un discurso emanado de la propia cosmovisión de la comunidad en tanto a la expresión de sus necesidades inmediatas como a su vinculación con las entidades sagradas en un espacio y un tiempo concretos. En la retórica de dichas oraciones se hacen presentes los aires, los muertos, los santos, los señores, los dueños o don Gregorio

¹²² Cfr. capítulo “La interacción con las divinidades” de este libro.

Popocatépetl, por mencionar algunos, en concordancia con la petición y el agradecimiento de la lluvia y el maíz

Según la definición de Alessandro Lupo,¹²³ las oraciones son formas privilegiadas de comunicación con las entidades sagradas, caracterizadas espacial y temporalmente. Infinidad de veces, la retórica de dichas oraciones conlleva a una súplica. En este sentido, a la oración se le puede definir como una plegaria frente a una deidad.

Por su parte, Carlos Montemayor define a la plegaria como un “vehículo esencial en las comunidades indígenas para conservar conocimientos y actuar en varios niveles del mundo”. Para el autor, la plegaria requiere de creatividad para ser construida, y hasta ciertos principios formales para rezarla. En este sentido, hay una repetición de “fórmulas” que garantizan la efectividad de las oraciones.¹²⁴

Es necesario tomar en cuenta las oraciones que se expresan a) antes, b) durante, y c) después de colocar las ofrendas. A continuación se transcriben algunos fragmentos de las oraciones que ha rezado la especialista ritual durante la ceremonia de petición de lluvias en San Andrés de la Cal,¹²⁵ en estos tres diferentes momentos:

- a) Persígnense... Señores... Yeyécatl-yeyecame no venimos haciendo nada, venimos de buena fe... dennos permiso. Señores, venimos a dejar humildemente esta ofrenda para que la merezcan. Ahora... en este lugar... que es suyo... venimos pidiendo por un buen temporal... buena agua... les ruego, les pido buena agua sin granizo ni malos vientos. Hagan que llueva, se los suplicamos. Bueno... ustedes saben, ustedes dicen, ustedes disponen, ustedes mandan. Dennos permiso a mí y a estas personas que también están aquí [...] Somos gente de bien. Por favor ayúdenos señores trabajadores.
- b) Señores, reciban estos niños lindos... sus sirvientes... sus ayudantes para que trabajen para ustedes. Señores del Tiempo... reciban también con gusto esta fruta, la más rica... la más olorosa... váyanse arrimando a la mesa santa Señores Trabajadores... vean qué linda y bien servida está quedando... Está este molito que prepararon con mucha humildad, para que nos socorran... su bebida también está lista...

¹²³ Alessandro Lupo, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, 1995.

¹²⁴ Carlos Montemayor, *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 53, 54.

¹²⁵ Oración en español de doña Jovita a los aires, 14 de mayo de 2004 (cfr. Juárez Becerril, *Peticiones de lluvia y culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos*, p. 130, 132, 178-179).

Todo esto lo mandaron las personas del pueblo que con mucho trabajo ahorran su dinerito... que cooperaron de buena voluntad.

- c) Bien Señores Trabajadores, Señores del Temporal, Señores Portadores del Viento, Señores Yeyécatl Yeyecame... pasen, pasen a merecer esta pequeña, pero con todo respeto, ofrenda que les hemos preparado. Nosotros nada más les pedimos agua, no granizo, no tormentas, ni nos quiten el agua, tampoco eso, no queremos secas, no, sólo agua que nos mandan con los aires, que haya suficiente, para todas nuestras tierras, nada más... ahora pasen y merezcan Santísima Trinidad: Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo. Santísima Madre de Dios, Santa Virgen Purísima, tengan piedad. Gracias Señores Trabajadores, ahora pasen y merezcan. Nosotros ya nos retiramos y concédenos Señor, ¡oh Santísimo Señor!, que el próximo año podamos regresar todos los que estamos aquí. Que así sea. Amén.

Si bien no se pretende hacer un análisis de las oraciones, en los tres momentos descritos se leen las intenciones y la forma en que la especialista se dirige a las entidades sagradas, en este caso, a los aires:

- a) "Persignarse" significa que es un lugar sagrado. "Pedir permiso": palabras con las que se pide a los dueños del lugar entrar en el plano en donde ellos mandan. Se hacen presentes las intenciones de depositarles una ofrenda y, al mismo tiempo, solicitarles un buen temporal.
- b) Nombrar todos y cada uno de los objetos que están siendo depositados en la ofrenda. Se trata de regalos que la comunidad ha comprado y preparado, siendo éstos de la mejor calidad y otorgados con humildad y reverencia.
- c) Una vez colocada la ofrenda, las entidades sagradas son llamadas para que "pasen" a degustar los alimentos, así como a disponer de los objetos que ahí se encuentran. Al mismo tiempo "se hace nuevamente la súplica" de pedir por un buen temporal, siendo ésta dirigida también a los santos católicos y demás entidades sagradas, concibiéndolas en el mismo nivel. Se expresa un "agradecimiento" por haber sido escuchados. Finalmente se nombra la "despedida", como cierre de la oración, no sin señalar la oportunidad de "regresar" nuevamente en otra ocasión.

Por otro lado, llaman la atención varios términos en los que podemos encontrar algunas constantes que aparecen en las plegarias que rezan los demás graniceros en el mismo contexto agrícola, tomando en cuenta las variantes regionales y locales:

- La utilización del término “merecer”: como se ha señalado previamente, para Broda y Robles¹²⁶ el vocablo “merecer” proviene del náhuatl *macehua*, de significado complejo, pero relacionado con los deberes rituales. Cuando los especialistas utilizan el término, hacen referencia al hecho de que, una vez colocada la ofrenda o “puesta la mesa”, las entidades sagradas pueden pasar y disponer de todo lo que hay en ella, puesto que el ofrecimiento es para ellas, con el fin de que otorguen, a corto plazo, el beneficio del agua que imploró la comunidad en cuestión.
- “Los Señores”: esta frase puede ser sinónimo de los aires, los volcanes, los dueños, etcétera, sólo que se dice con palabras más respetuosas. Se trata de una expresión de total reverencia hacia las divinidades que controlan el clima y que es muy común nombrar.
- “El Tiempo”: se le da una connotación y una dimensión meteorológicas. El tiempo climático es visto bajo dos aspectos: “el buen tiempo”: la lluvia suficiente; y “el mal tiempo”, todo aquello que afecta la cosecha: granizo, heladas, tormentas, sequía.

En tal contexto, Lupo¹²⁷ ha denominado “súplicas de la esfera extradoméstica” a estas oraciones relativas a los rituales vinculados con el ciclo agrícola del maíz. En este sentido, el lenguaje hace referencia a la cosmovisión de una comunidad en tanto expresión de sus necesidades inmediatas. Al mismo tiempo la vincula con las entidades sagradas en un espacio, un tiempo y un significado concretos.

Tomando en cuenta todos estos elementos que giran en torno a la colocación de ofrendas, se puede entender su complejidad y sus diferentes modalidades, así como su sincretismo y su reelaboración después de la Conquista. No es fortuito que los cultos agrícolas relacionados con el culto a la lluvia y a los cerros se hayan imbricado con el culto a los santos y a la cruz, mediante un proceso de larga duración. Sin embargo, la colocación de ofrendas en el marco del ritual de petición de lluvias posee un claro apego a la tradición: sigue siendo el medio por el cual la sociedad toma posesión del paisaje simbólico y trata de incidir sobre los ciclos de la naturaleza.

¹²⁶ Johanna Broda y Alejandro Robles, “De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el municipio de Tepoztlán”.

¹²⁷ Alessandro Lupo, *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*.