

El trabajo HUMANO, los espíritus y la lluvia

Julio **Glockner**

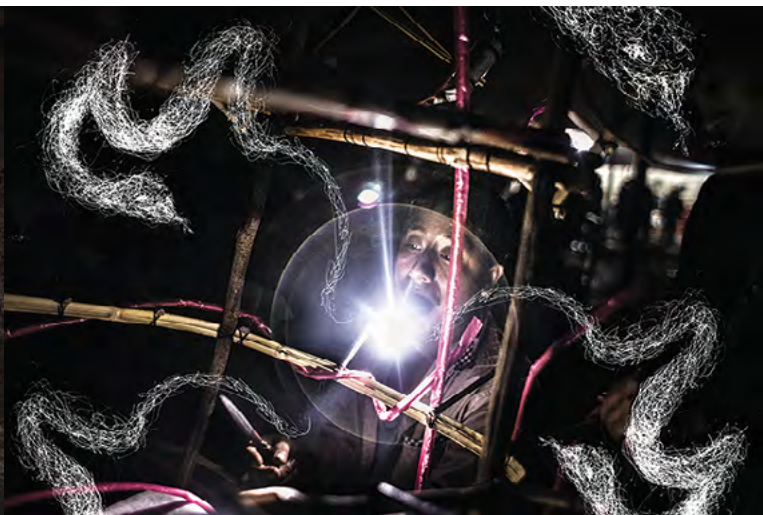
TODO ESTÁ LLENO DE ESPÍRITUS

En 1629 Hernando Ruiz de Alarcón, teólogo nacido en Taxco, Guerrero, escribió un *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven los indios naturales desta Nueva España*. El texto estaba destinado a combatir lo que el clérigo consideraba idolatrías inspiradas por el demonio. En él encontramos descripciones de un pensamiento religioso y prácticas rituales que conforman una cosmovisión que ha perdurado, gracias a constantes transformaciones, hasta nuestros días en los pueblos indígenas y campesinos del estado de Guerrero. La persistencia de estas costumbres ha sido posible, en buena medida, debido a su capacidad de adaptación al catolicismo que llegó a la región con la conquista española, quiero decir, el santoral cristiano fue adoptado e inducido a cumplir las funciones que en el ciclo agrícola cumplían y cumplen antiguas deidades, espíritus de la naturaleza y espíritus de los antepasados. Escribe Ruiz de Alarcón:

[...] por su ignorancia tenían y tienen tan varios dioses y modos de adoración tan diferentes, que venido a averiguar el fundamento y lo que son todos, hallamos tan poco de qué echar mano, como si quisiéramos apretar en el puño el humo o el viento. Lo cierto es que casi



© Yael Martínez. De la serie *La sangre y la lluvia*, 2017.



© Yael Martínez/Orlando Velázquez.
De la serie *La sangre y la lluvia*, 2016/2017.

todas las adoraciones actuales [...] y a lo que podemos juzgar son las mismas que acostumbraban sus antepasados, tienen su raíz y fundamento en tener ellos fe que las nubes son ángeles y dioses, capaces de adoración, y lo mismo juzgan de los vientos, por lo cual creen que en todas las partes de la tierra habitan, como en las lomas, montes, valles y quebradas. Lo mismo creen de los ríos, lagunas y manantiales, pues a todo lo dicho ofrecen cera e incienso, y a lo que más veneración dan y casi todos tienen por dios, es el fuego.

Es claro que la teología cristiana, que concibe un Dios separado del mundo a partir de la doctrina de la Caída y la expulsión del Paraíso, le impide a Ruiz de Alarcón comprender el sentido profundo del culto a la naturaleza manifestado en los rituales indígenas, “como si quisiéramos apretar en el puño el humo o el viento”, dice sorprendido. Casi 400 años después ese culto a la naturaleza goza de espléndida salud y continúa practicándose en decenas de comunidades mixtecas, nahuas, triquis y tlapanecas de Guerrero.

Mediante el culto a los santos, estas festividades tienen como finalidad propiciar el trabajo conjunto de Jesucristo, la Virgen María, la Santa Cruz,

san Miguel Arcángel, san Marcos, san Roque, san Juan y san Lucas, entre otros, con los espíritus de la naturaleza y de los muertos para procurar buenas lluvias, abundantes cosechas, buena salud y bienestar en los pueblos. Las fechas de celebración del santoral católico se ajustan a las labores agrícolas y al ciclo anual de lluvias de las distintas regiones.

LA DUALIDAD SAGRADA Y LOS SANTOS

La antigua cosmovisión mesoamericana, que nutre el pensamiento religioso de los pueblos actuales, concibió un principio que rige la vida del universo y todos sus componentes, ese principio, que está en el origen de todas las cosas es Ometéotl, la Dualidad Sagrada.

El mundo existe como una suerte de desdoblamiento de esta dualidad primigenia en la que se reconoce un principio masculino: Ometecuhtli, el Señor-dos; y otro femenino, Omecíhuatl, la Señora-dos. Estas deidades se encargaron de crear a los demás dioses, principalmente a Quetzalcóatl “Serpiente Emplumada”, y Tezcatlipoca “Espejo Humeante”, quienes se encargaron, a su vez, de crear el mundo donde viven los humanos. Un mito de origen nahua muestra cómo la tierra fue concebida como un inmenso monstruo, Tlaltecuhltli, con ojos y bocas en las coyunturas, con las que

mordía como una bestia salvaje. Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, bajo la forma de serpientes cósmicas, atraparon el cuerpo de Tlaltecuhltli y lo partieron por la mitad, creando así el cielo y la tierra, a la que había que alimentar con ofrendas y sacrificios para obtener de ella todo lo necesario para la vida humana. Del cuerpo terrestre de Tlaltecuhltli surgieron todos los alimentos; sus cabellos se convirtieron en árboles y yerbas; de su piel brotaron infinidad de vegetales y flores; de sus ojos surgieron pozos, fuentes y pequeñas cuevas; de la boca nacieron los ríos y las grandes cavernas; de la nariz se formaron las grandes montañas y los valles.

El mito refiere que la diosa pedía corazones para alimentarse y se negaba a dar sus frutos si no se le proporcionaban. A partir de ese momento creador hay una relación de reciprocidad con la tierra como generadora de vida y con todos los fenómenos meteorológicos asociados al ciclo agrícola, que son concebidos no solo en su forma natural como vientos, nubes, rayos, montañas, manantiales y ríos, sino además como ámbitos habitados por seres espirituales con los que es posible establecer una relación ritual, a través de sueños, invocaciones, disposición de ofrendas y rogativas para obtener de ellos los bienes materiales y espirituales que permiten la vida de las comunidades.

COMER LA TIERRA Y SER COMIDO POR ELLA

La antropóloga Catharine Good ha hecho notar la existencia entre las comunidades nahuas de Guerrero del concepto Chicahualiztli, que se refiere a la fuerza que circula entre los humanos, la naturaleza y los espíritus, haciendo posible la generación de la vida y la retribución a cada cual de acuerdo con lo que ha contribuido en la creación de bienes materiales y energía vital indispensable para mantener los mundos humano, natural y espiritual. “Nosotros comemos la tierra y la tierra nos come a nosotros”, le dijeron a Catharine Good campesinos de la región cuando explicaban que al comer maíz (que a su vez se alimenta de la tierra) finalmente se alimentan de tierra, que es la que produce la fuerza (Chicahualiztli) que nutre tanto al maíz como a los

animales que se alimentan de él, y a los humanos que comen tanto esos animales como el grano.

Así mismo, al morir los humanos y los animales, la tierra se alimenta de esos cuerpos y de los residuos vegetales, nutriéndose a su vez de esa fuerza y transformándola en fuerza vital convertida en alimentos vegetales.¹ Estamos, pues, ante una visión que concibe la relación de los humanos con el mundo en términos de una economía holística, en la que todo aquello que se obtiene de la naturaleza tiene que ser restituido ritualmente, a fin de conservar un equilibrio benéfico tanto para la naturaleza y los seres que la habitan, como para los humanos y las plantas y animales que cohabitan con ellos.

EL RAYO Y EL ARCOÍRIS

La lógica de la dualidad (que consiste esencialmente en una relación de oposición complementaria en la que cada elemento debe su presencia a la existencia de su contrario) está latente y operando en todas las cosas y seres que habitan el mundo, manifestándose en una polaridad cuya alternancia permite el movimiento del cosmos y el funcionamiento de cada organismo. De este modo son posibles lo oscuro y lo luminoso; lo frío y lo caliente; lo húmedo y lo seco; lo femenino y lo masculino; el cielo y la tierra; la salud y la enfermedad; lo bueno y lo malo, etcétera.

Siguiendo el *Códice Florentino* Francoise Neff distingue una oposición entre dos entidades fundamentales de la antigua religión indígena: Quetzalcóatl Totec y Tláloc, que se encuentran presentes en los actuales ritos de petición de lluvia en la Montaña de Guerrero, especialmente cuando se celebra el paso de la temporada de sequía a la estación de lluvias y viceversa.² En la región de Tlapa se rinde culto al rayo en la figura de san Marcos, el santo que según mitos locales entregó el maíz a los pueblos de la mixteca nahua tlapaneca y se le representa ataviado de verde, simbolizando la vegetación, con un bule para agua, una mazorca, una calabaza e invariablemente acompañado de



© Yael Martínez/Orlando Velázquez. De la serie *La sangre y la lluvia*, 2016/2017.

un felino (león) que los indígenas han interpretado como un tecuani, tigre o jaguar, de gran importancia en sus danzas, máscaras y combates rituales.³

En estas comunidades agrícolas existe una oposición entre el rayo y el arcoíris, pues según las investigaciones de Neff, san Marcos tiene un látigo-rayo con el cual pega a la Serpiente-Quetzalcóatl que se encuentra al pie del arcoíris. El rayo es el símbolo de la propiciación de la lluvia, en tanto que el arcoíris representa su retirada y el inicio de la temporada de sequía. Los pueblos mixtecos, amuzgos, tlapanecos y triquis organizan procesiones a los cerros, las grutas y los nacimientos de agua para preparar el arribo de las lluvias. Mientras tanto, en los pueblos nahuas se festeja la Santa Cruz (2-3 de mayo) a la que se considera “Nuestra Señora de la Tierra que sembramos”. Se trata de una “Cruz de Agua” pintada de azul, que es el color emblemático

de Tláloc, antigua deidad de la lluvia, el rayo y la tormenta. A esta cruz se le ofrece comida para que traiga la lluvia y proteja los cultivos.⁴

En términos generales se puede decir que el primer gran periodo de fiestas patronales se realiza para propiciar, recibir y controlar las lluvias que descienden sobre los campos de cultivo o milpas, sembrados desde hace milenios con maíz, calabaza y frijol. Durante este periodo predominan los santos masculinos: san Marcos (25 de abril); san Miguel (8 de mayo); san José (19 de mayo); san Juan (24 de junio); Santiago (25 de julio); san Miguel (27-30 de septiembre) y san Lucas (18 de octubre). En cambio, durante la temporada de secas, se rinde culto a distintas advocaciones de la Virgen María: Virgen de la Natividad (8 de septiembre); Virgen del Rosario (6-7 de octubre); Virgen de la Concepción (8 de diciembre) y Virgen de Guadalupe (12 de octubre, 12 de noviembre, 12 de diciembre, 12 de enero, 12 de febrero).⁵

El sincretismo religioso que se ha generado a lo largo de los siglos en las actuales comunidades indígenas y campesinas de Guerrero ha tenido como eje central el trabajo agrícola y la alternancia entre el predominio de las lluvias y el del Sol. En torno a estos pueblos se ha conformado una geografía sagrada. Los lugares elegidos tradicionalmente para realizar rituales mágico-religiosos comprenden desde cuevas, pozos y grutas, que remiten al inframundo por su conexión con la dimensión subterránea, hasta la cima de los cerros y montañas, donde se evidencia una relación directa con el cielo, sus astros y condiciones meteorológicas, pasando por los parajes más diversos como ríos, manantiales, mesetas, cañadas, campos de cultivo, encrucijadas, rocas y árboles significativos, entre otros. Todo ello conforma lo que Johanna Broda denominó paisaje ritual y cada comunidad acude a rendir culto a sus deidades y espíritus de acuerdo con una mitología y una tradición local, que vista en su conjunto constituye un complejo entramado que regula las relaciones de las comunidades entre sí, en su propio interior y con el mundo en su totalidad.

OBSEQUIAR A LAS DEIDADES

Sin restar importancia a cada uno de los componentes del paisaje ritual, debo mencionar que la topografía de la región permite destacar la función que los cerros desempeñan en la geografía sagrada. A ellos se acude en concurridas peregrinaciones para entregar ofrendas a las deidades y espíritus auxiliares. Ofrendar alimentos y bebidas con música, danzas, flores aromáticas, oraciones y cantos, rogativas y súplicas con velas encendidas y el humo del copal envolviendo el ambiente, tiene el propósito de propiciar, agradecer y asegurar la llegada, la permanencia y el retorno de las lluvias que permiten el mantenimiento y el bienestar de los pueblos.

El acto de colocar una ofrenda en el interior de una iglesia, en una cueva, un manantial, la cima de un cerro o en el altar familiar, cumple una función social y cósmica porque pone en movimiento, en mayor o menor medida, complejos de relaciones que

implican a familiares y amigos, padrinos, compadres, mayordomos, fiscales, sacerdotes, rezanderos, cantores, acompañantes e invitados, en un sistema de reciprocidades que fortalecen los lazos de unión de distintos grupos y de la comunidad en su conjunto, al tiempo que activan las fuerzas y poderes sobrenaturales para que operen satisfaciendo las peticiones que se les hacen, reafirmando de este modo los vínculos místicos con los individuos ofrendantes en lo particular y con la comunidad demandante en lo general.

Los destinatarios de las ofrendas, generalmente compuestas por tamales, tortillas, guisos locales, mezcal o aguardiente, café, pan, flores, velas y sahumerios donde arde el copal, son tanto los santos del panteón católico como los “dueños” de los lugares y los espíritus auxiliares que trabajan con los especialistas rituales. En Zitlala, por ejemplo, se construye un arco donde se colocan vísceras de animales sacrificados para ofrendar a los zopilotes, pues se considera que son ellos los que acarrear las nubes. En san Agustín Oapan también se les ofrenda porque se piensa que de esta manera se alimenta al viento, que en forma de zopilote empuja las nubes hacia los campos de cultivo donde crece el maíz; en la zona tlapaneca se ofrenda a los ratones, a los que se emborracha con mezcal para que no destruyan la cosecha; a la Cruz de Agua, pintada de azul, se le da de comer “para que traiga la lluvia y proteja los cultivos”; también se ofrenda a la Xilocruz, Cruz del jilote o maíz tierno colocando flores de cempaxúchitl en las plantas de maíz; se alimenta también a los ídolos, al Sol, al rayo, a los pozos y nacimientos de agua, a los elotes más grandes se les ofrece un pollo entero y a la tierra se le ofrece el corazón de un chivo sacrificado o la sangre y las cabezas de pollos negros; al teponascle se le da de beber y para los espíritus de los muertos se disponen en el piso petates cubiertos con un banquete que será también servido a los familiares e invitados.⁶ También existen ofrendas que forman parte de los procesos curativos de enfermedades causadas por algún daño de tipo mágico o



© Yael Martínez/Orlando Velázquez. De la serie *La sangre y la lluvia*, 2016/2017.

padecimientos de filiación cultural que provienen de una larga tradición, como la pérdida de la sombra o el espíritu y el mal de ojo. Entonces se ofrenda a las hormigas y las culebras, que tienen poderes especiales, o a la dueña del agua o a las sirenas, seres acuáticos que viven en los ríos y manantiales y pueden provocar enfermedades.⁷ En todos estos casos los espíritus ofrendados se alimentan de los “aromas” que despiden tanto los alimentos como las bebidas, el copal humeante y las flores.

LOS TIGRES Y EL MAÍZ

Samuel Villela refiere un mito de origen del maíz estrechamente relacionado con los combates rituales que se llevan a cabo en varias comunidades, sea mediante golpes con los puños; mediante azotes con una especie de macana que lleva

atada una cuerda; o enfrentándose en una lucha cuerpo a cuerpo, los combatientes disfrazados de tigres ofrendan el esfuerzo, el dolor y la sangre derramada a las deidades que traerán buenas lluvias y buenas cosechas. El mito relata lo siguiente:

En una situación de hambre y desamparo, Acatl y Cihuatzin engendran un tigre verde y uno amarillo, respectivamente. Estos tigres serían sus nahuales (es decir sus *alter ego* en forma de animal) decididos a ayudar a los hombres. Los tigres tratan de entrar al Tonacatépetl (cerro mítico que contiene alimentos, principalmente maíz) pero este está custodiado por las Tzicatanas (hormigas grandes). Con engaños, el tigre verde las distrae mientras el amarillo sustrae las semillas de los alimentos. Pero Tláloc los descubre y les manda rayos, viento y lluvia. Los tigres rodaron cuesta abajo para huir, pero en ese trayecto perdieron las semillas, por lo

cual el tigre amarillo le reclamó al verde y empezaron a pelear. La pelea duró varios días. Mientras tanto la gente del pueblo se dio cuenta que las semillas estaban germinando, con lo cual los dioses perdonaron a los hombres.⁸

El mito revela varios aspectos interesantes: en primer lugar, la eterna persistencia de la dualidad representada en los tigres verde y amarillo, cuyos colores evocan la vegetación y la aridez en los campos. Pero el relato también da cuenta del desequilibrio que causa el robo de las semillas, pues toda apropiación debe ir acompañada de una retribución que mantenga el equilibrio y la armonía de la economía holística, sustentada en la reciprocidad, como mencioné al principio. Tláloc, dios de la lluvia, castiga este robo y envía rayos, vientos y lluvia, es decir, desencadena un temporal favorable a la agricultura, con lo cual reverdece el campo y brotan las semillas de los alimentos y con ello la posibilidad de retribuir a los dioses lo que se les había quitado indebidamente. En consecuencia, las deidades perdonan a los hombres. Pero este ciclo no se hubiese llevado a cabo sin la pelea de los tigres, que los hace caer, lastimados, y soltar las semillas que los van a redimir. El combate como escenificación del enfrentamiento entre fuerzas contrarias pero complementarias, es, entonces, de primordial importancia en los rituales de petición de lluvias en la Montaña de Guerrero.

La ritualidad de los pueblos es la puesta en escena, y con ello la actualización de un conjunto de mitos que les proporcionan una visión completa y compleja del mundo que habitan. El entorno que nosotros llamamos “natural” y que consideramos deshabitado, desprovisto de inteligencia e intencionalidad, para las culturas tradicionales está poblado de seres con los que es posible entablar vínculos con la finalidad de propiciar el bienestar personal y colectivo. Después de siglos enteros de permanencia cambiante de la cosmovisión indígena y su compleja ritualidad, no fueron las deidades de los pueblos nativos las que se desvanecieron como humo en el viento, sino la fallida idea de que se trataba de demonios malignos.

B I B L I O G R A F Í A

Neff F (1994) *El Rayo y el Arcoíris*, INI, Secretaría de Desarrollo Social, México.

Good C (2004) La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero. En *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas*, Johanna Broda y Catherine Good, coordinadoras, INAH-UNAM, Colección Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, Serie Estudios Monográficos, México.

- Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas*, *ibid.*

- Ofrendar, alimentar y nutrir: los usos de la comida en la vida ritual nahua, *ibid.*

Good C (2013) La circulación de la fuerza en el ritual: las ofrendas-nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas. En Broda Johanna *Convocar a las dioses: Ofrendas mesoamericanas*, CONACULTA-Instituto Veracruzano de la Cultura, Colección Voces de la Tierra, México.

Villela S (2006) Ídolos en los altares. La religiosidad indígena en la Montaña de Guerrero, *Arqueología Mexicana*, Vol. XIV, Número 82, Noviembre-diciembre-2006.

- (2009) El culto a las deidades de la lluvia en la Montaña de Guerrero, *Arqueología Mexicana*, Vol. XVI, Número 96, marzo-abril-2009.

N O T A S

¹ Good (2004): p. 165-173.

² Neff (1994): p. 37.

³ Villela (2006).

⁴ Neff (1994): p. 50.

⁵ Neff (1994): p. 53.

⁶ Neff (1994); Good (2013).

⁷ Good (2013): p. 55.

⁸ Villela citando a Gómez Avendaño.

Julio Glockner
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
“Alfonso Vélaz Pliego”, BUAP
julio Glockner@yahoo.com.mx



© **Yael Martínez.** De la serie *La sangre y la lluvia*. 2017.