



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS

EL OFICIO DE OBSERVAR Y CONTROLAR EL TIEMPO:
LOS ESPECIALISTAS METEOROLÓGICOS EN EL ALTIPLANO CENTRAL
Un estudio sistemático y comparativo

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTORA EN ANTROPOLOGÍA

P R E S E N T A

ALICIA MARÍA JUÁREZ BECERRIL

Directora de Tesis: Dra. Johanna Broda

Ciudad de México

Octubre 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*Este camino, por el que voy, a cuenta gotas,
es como salir de las entrañas de los volcanes y renacer*

AGRADECIMIENTOS

Al momento de terminar la presente investigación que me llevó varios años (2005-2010), también implica que ha llegado a su fin un ciclo de mi vida. En ese sentido, es necesario hacer un recuento de aquellas personas que estuvieron pendientes no sólo de mi trabajo, sino de mi persona. De esta forma expreso mi más profundo agradecimiento a:

Mi Máxima Casa, la Universidad Nacional Autónoma de México, porque entender mi vida sin ella, no tiene sentido. La UNAM ha forjado la mujer integral que soy: me ha preparado como profesionista y me ha hecho crecer no sólo intelectualmente, sino que a nivel personal, me ha motivado y fortalecido el espíritu. Pertenecer a ella me hace inmensamente feliz.

Un agradecimiento infinito para la Dra. Johanna Broda, tutora de mis investigaciones de Posgrado: Maestría (2005) y Doctorado. Quedo en deuda con ella por todo su apoyo y confianza que tiene hacia mi persona. Agradezco su cercanía no sólo intelectual, la cual se nutre en las aulas y diversos espacios académicos, sino su cercanía en el trato cotidiano, en el que interactué con su calidez humana. He aprendido mucho más de lo que alcanzo a percibir. En este sentido, gracias por la oportunidad de trabajar a su lado en el Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, así como formar parte de la escuela que ha forjado a lo largo de varios años de trabajo académico e investigación.

A mis sinodales: Dra. Cristina Oehmichen, Coordinadora del Posgrado del IIA; Dra. Karen Dakin, Dr. Roberto Martínez y Dra. Lourdes Báez. Por su disposición de leer este trabajo, sus observaciones, opiniones y sugerencias acertadas sobre esta investigación.

A la Coordinación del Posgrado en Antropología del Instituto de Investigaciones Antropológicas y la Facultad de Filosofía y Letras por toda su eficiencia administrativa.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por la beca adscrita al Programa de Excelencia de Posgrado CONACYT, otorgada durante los años 2005-2008, con el número de registro 179540.

Expreso mi agradecimiento a la Escuela Nacional de Antropología e Historia, espacio de reflexión antropológica y conciencia social. Desde 2003 asistí al Taller de Investigación “Organización Social y Cosmovisiones Prehispánicas” de la División de Estudios de Posgrado, dirigido por la Dra. Broda. En ese sentido quiero agradecer a todos y cada uno de mis compañeros, colegas y amigos con quien he compartido discusiones académicas: Elena Arano, Jorge Escamilla, Ramiro Gómez, Alba P. Hernández Soc, David Lorente, Aurora Montúfar, María Elena Padrón, Susana Ramírez, Antonio Sampayo, Óscar Sánchez, Adelina Suzan, Estela Vega, Ana María Velasco y Rafael Villaseñor. A todos ellos nos hermana el enfoque brodiano, propuesta teórica metodológica que aplicamos en nuestras respectivas investigaciones.

De una manera muy especial quiero agradecer a las personas que me apoyaron en mis salidas a campo. Su compañía fue invaluable para mí y para desarrollar esta investigación. No sólo se trató de un apoyo presencial, sino emocional que me dio el ímpetu de salir adelante: al geógrafo Alejandro Robles por su sensibilidad y conocimiento acerca del Nevado de Toluca; al antropólogo David Lorente Fernández por su solidaridad en acompañarme a las ceremonias del Popocatepetl; a mis amigas Martha Villanueva y Nancy Mena por su grata e inolvidable compañía en el ritual del Iztaccíhuatl, así como en el de San Andrés de Cal; y a mi hermana Mariana en este último poblado. Todos ellos me ampararon en los malos y buenos momentos.

A las dos comunidades en donde desarrollé mi trabajo de campo: San Andrés de la Cal, Morelos, en especial a Doña Jovita y su familia por recibirme desde hace varios, de una manera cálida y cordial en su casa, lugar donde realizamos largas horas de interesante plática acerca de los aires y las ofrendas. Al poblado de Santiago Xalitzintla, Puebla, así como el apoyo recibido de don Antonio Analco, quién me ofreció una vez más la oportunidad de acercarme a los rituales con motivo de las diversas celebraciones en el volcán Popocatepetl e Iztaccíhuatl.

A mis padres y mi hermana, los seres que son la luz de mi vida: Mi madre, Graciela Becerril, quien siempre me ha cobijado ante cualquier adversidad y me ha dado la fuerza para serle fiel a mis convicciones. Ella es la mejor mamá que la vida me pudo haber dado.

Mi padre, Mario Juárez Lagunas, papá amoroso y de nobles sentimientos que me ha apoyado incondicionalmente en todos mis proyectos y decisiones de vida. Ha sido un padre ejemplar y atesoro los momentos que la vida me permite estar a su lado. Mi hermana Mariana, por haber crecido juntas, por tener opiniones contrarias que me hacen reflexionar, por compartir. Ella es en realidad la hermana mayor y siempre puedo encontrar en ella un sabio consejo. A los tres los amo. Esta familia no estaría completa sin Chikis y Coquett, que aunque parezca absurdo para muchos porque se trata de mis mascotas, en realidad son ellas, mis perras, quienes acompañan mis desvelos en la computadora o cuando aún tengo un pendiente por realizar.

A mi pequeña gran familia: mi tía María de la Paz Blanco, quien merece todo mi cariño, respeto y gratitud, agradezco a la vida por tenerla cerca y por ser más que mi tía. A mi tía Rosa María Becerril, que me enseñó a creer en un mundo de sueños impensables. A mis primos Lety y Arturo, porque aunque llevamos vidas diferentes, nos une un gran sentimiento de hermandad. A mi primo Ismael Noblecia Juárez (†), gracias por la lección de vida, nunca supiste cuanto te quiero, también gracias a mi tío Arturo Lara (†), a pesar de que ambos ya no están con nosotros, los llevo presentes en mis pensamientos. A mis niños: Paquito, Dany y Kenia, por enseñarme que la vida es un regalo, sus besos y abrazos llenan mi corazón. Todos ustedes son muy importantes en mi vida. Los quiero.

A mis amigos, todos ellos siempre presentes a partir de esta nueva etapa de mi vida. Estas personas me escucharon, apoyaron, consolaron y aconsejaron en distintos momentos y situaciones. Todos ellos forman parte de distintos grupos en los que mi vida se ocupa:

Un reconocimiento especial a mi gran amiga Martha Villanueva, con quien he compartido risas, sueños y lágrimas, esperanzas de vida. Ella aminoró los caminos difíciles que me esperaban por recorrer. Desde su trinchera, pero siempre en compañía, me enseñó a superar los obstáculos y aprender a dejarse llevar por la vida, sin anclajes. Gracias por todo esto, y por lo que nos espera juntas en el Proyecto Sociológica. Te quiero mucho.

De igual manera, mi infinito cariño y agradecimiento a Nancy Mena, Verónica Miguel, Citlali Salazar, Rocío Noguez, Luz Benítez, Lorena Maya, gracias por conocerlas, reencontrarlas, recuperarlas y tenerlas cerca. Las quiero. A mis amigas de la secundaria

que siguen presentes: Angelina Romero, Mónica Ortega y Patricia García. A mis amigas de la Facultad, en donde el punto de partida de nuestra amistad fue el conocimiento: Ictzel Maldonado y Verónica Valdez.

A mis grandes amigos de posgrado: Ana María Velasco, porque el hecho de saber quién era, me brindó instantes de alegría, en este sentido, la vida me la puso en el momento en que más le necesitaba, su amistad ha sido invaluable a los largo de estos cuatro años. A Aurora Montúfar, mi única bióloga favorita que me enseñó a sensibilizarme por el conocimiento de la naturaleza. A Jorge Escamilla por los grandes recorridos camino rumbo a casa, en donde compartí alegrías y aflicciones, y como buen estudioso del teatro, se interesaba en la obra teatral de mi vida. A Alba P. Hdez. Soc por sus ánimos y por tener la esperanza de que siempre lo mejor está por venir, sigamos viendo hacia el cielo. A María Elena Padrón, Adelina Suzan, Ramiro Gómez, Rafael Villaseñor y Graciela Alvarado, personas nobles y de buen corazón, agradezco su sincera amistad.

Desde hace cuatro años he encontrado una serie de lindas personas que me han acompañado literalmente en mi proceso de cambio: agradezco a Emelia González, Verónica Maldonado, Sandra Flores y Rafael Maldonado, así como toda esa unida familia a la que me incorporo todas las noches. Gracias por los momentos de risas compartidos.

No quiero terminar estos agradecimientos sin mencionar que en este año de grandes cambios significativos para mí, la vida me permitió conocer ciertas personas que me ayudaron a cerrar este ciclo. Se trata de ahora mis amigas del área de Medicina del Deporte de la UNAM: Yuri Espinoza, Monserrat Sifuentes, Sandra Morales y Nelly Arana Salinas. Por las coincidencias, por los objetivos comunes, por la constancia y disciplina, por tratar de vivir mejor. Gracias.

A todos ellos gracias por estar y continuar a mi lado,
porque me dieron aliento y me sostuvieron el alma.

AMJB

**El oficio de observar y controlar el tiempo:
Los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central.
Un estudio sistemático y comparativo**

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	11
I. PLANTEAMIENTOS CONCEPTUALES.....	25
1.1 El enfoque.....	26
1.1.1 Estudio interdisciplinario: Historia y Antropología.....	27
1.2 Articulación de los conceptos.....	30
1.2.1 Los saberes campesinos y la cosmovisión.....	31
1.2.1.1 Observación de la naturaleza.....	33
1.2.1.2 Religión y ritual.....	34
1.2.1.3 Paisaje ritual.....	35
1.2.2 Sincretismo y religiosidad popular.....	37
II. CULTO A LAS MONTAÑAS Y AL VIENTO EN EL ALTIPLANO CENTRAL.....	44
2.1 El Culto prehispánico de los cerros y la lluvia.....	44
2.2 Reseña general sobre las investigaciones referidas al “Culto a los cerros en la actualidad”.....	48
2.2.1 Popocatepetl – Iztaccíhuatl.....	53
2.2.2 El Nevado de Toluca.....	56
2.2.3 La Malinche.....	58
2.2.4 El Cofre de Perote y el Pico de Orizaba.....	61
2.2.5 Los Aires en la región de Morelos.....	62
III. LOS ESPECIALISTAS METEOROLÓGICOS.....	66
3.1 Mesoamérica: el origen de los especialistas meteorológicos.....	66
3.1.1 El Sacerdote oficial.....	67
3.1.2 Los Magos atmosféricos.....	68
3.1.3 Propuestas conjuntas y el proceso histórico.....	69
3.2 Propuestas teórico-metodológicas para continuar la discusión de los graniceros.....	73
3.3 Trabajos etnográficos sobre graniceros.....	80
IV. PARTICULARIDADES DE LOS GRANICEROS Y TIEMPEROS.....	92
4.1 Su designación.....	92
4.2 El llamado.....	96
4.2.1 El poder del rayo.....	96
4.2.2 Las enfermedades.....	106

4.2.3	Los sueños.....	108
4.2.4	Los no elegidos.....	113
4.3	El compromiso: el “cambio” de vida y la retribución.....	114
4.4	Sus herramientas de trabajo.....	117
4.4.1	Las imágenes de santos.....	117
4.4.1.1	Santos comúnmente utilizados por los especialistas Meteorológicos.....	120
4.4.1.1.1	Las grandes montañas y algunos nombres de santos.....	128
4.4.2	Los objetos específicos: Instrumentos materiales.....	129
V. LA INTERACCIÓN CON LAS DIVINIDADES.....		137
5.1	Sobre las Entidades Sagradas.....	137
5.1.1	Los Dueños.....	139
5.1.2	Los Señores.....	141
5.1.2.1	Los Señores del tiempo.....	143
5.1.2.2	Los Señores Trabajadores.....	143
5.1.3	Los Ahuaques.....	144
5.1.4	Las Potencias.....	146
5.1.5	Divinidades.....	148
5.1.5.1	De la naturaleza.....	148
5.1.5.2	Los Santos.....	149
5.1.6	Las Entidades Oníricas.....	151
5.1.7	Los Muertos.....	153
5.1.8	Los Niñitos y los aires.....	156
5.1.8.1	Datos históricos.....	156
5.1.8.2	Datos etnográficos.....	157
VI. LA RELACIÓN CON EL PAISAJE RITUAL.....		167
6.1	Uso de algunos elementos de la naturaleza para pronosticar el temporal.....	168
6.2	De volcanes y cerros humanizados.....	173
6.3	La colocación de ofrendas.....	178
6.3.1	Los animales.....	181
6.3.2	La comida y la mesa.....	182
6.3.3	Los lugares.....	184
6.3.4	Los principales actores.....	184
6.3.5	El uso de oraciones.....	185
Algunos estudios de caso:		
VII. CULTO A LOS GRANDES VOLCANES:		
POPOCATÉPETL E IZTACCÍHUATL.....		189
7.1	Algunos antecedentes generales de Santiago Xalitzintla, Puebla.....	189
7.1.1	El tiempero de la comunidad.....	191

7.2.	Registro etnográfico del Cumpleaños de Don Goyito Popocatepetl.....	193
7.2.1	Los preparativos.....	194
7.2.2	El día de San Gregorio.....	195
7.3	Registro etnográfico del ritual de petición de lluvias en La Volcana Rosita Iztaccíhuatl.....	199
7.3.1	Los preparativos.....	200
7.3.2	El día 3 de mayo.....	201
7.4	Algunos aspectos importantes de la etnografía en los Volcanes.....	204
VIII. LOS AIRES: CULTO AGRÍCOLA EN DOS POBLADOS DE MORELOS.....		209
8.1	La finalidad del ritual de petición de lluvias en San Andrés de la Cal.....	210
8.1.1	La importancia de los aires en el poblado.....	210
8.2	Los objetos de las ofrendas.....	212
8.2.1	La preparación.....	213
8.2.2	Los amarres.....	213
8.2.2.1	El conteo de las ofrendas.....	214
8.2.2.2	Las modalidades de la ofrenda.....	218
8.3	La colocación de las ofrendas en los lugares señalados.....	219
8.3.1	La comunión.....	222
8.4	La especialista meteorológica de la comunidad.....	222
8.5	Algunos aspectos importantes de la etnografía del ritual.....	225
8.6	Elementos comparativos con el ritual a los aires en Coatetelco, Morelos.....	226
8.6.1	Los aires o <i>pilachichincales</i>	227
8.6.2	Los lugares de culto.....	228
8.6.3	El <i>huentle</i> o la ofrenda a los aires.....	228
8.6.3.1	Algunos objetos comunes de la ofrenda de Coatetelco.....	229
8.6.4	Los especialistas rituales.....	230
IX. SINTESIS INTERPRETATIVA.....		234
9.1	Las entidades sagradas.....	235
9.1.1	Los santos.....	236
9.2	Los elementos meteorológicos.....	238
9.1.2	Los aires.....	240
9.3	Los cerros y volcanes.....	242
9.4	Los rituales.....	243
9.4.1	Las ofrendas.....	245
9.5	La propuesta de la religiosidad popular para el análisis de los graniceros.....	246
9.5.1	Otras propuestas a considerar.....	248
9.6	Resumen del trabajo etnográfico.....	250
9.6.1	Culto al Popocatepetl e Iztaccíhuatl.....	250
9.6.2	El culto a los aires en dos poblados de Morelos.....	251
REFLEXIONES FINALES.....		254

ANEXO.....	258
a. Cuadros analíticos.....	259
b. Términos para designar a los especialistas meteorológicos.....	269
c. Apéndice fotográfico.....	273
BIBLIOGRAFIA.....	287

INTRODUCCIÓN

El culto a los cerros, aires y petición de lluvia es hoy en día una fusión de las creencias prehispánicas y católicas, convirtiéndose en un aspecto religioso que llama la atención, pues es una actividad que no deja de realizarse a pesar de los cambios históricos, económicos y tecnológicos ocurridos en el campo mexicano en la actualidad. Y pese a estos cambios, su organización sostenida por las creencias, continúa siendo dirigida por ciertos especialistas que tienen un amplio conocimiento del paisaje y la meteorología, los cuales representan una experiencia tangible de la apropiación de la cultura mesoamericana en combinación con algunos aspectos de la religión católica en un contexto actual (Albores y Broda, coords., 1997). Esta función que sin duda, llama la atención dentro de las ceremonias agrícolas en las comunidades campesinas de tradición mesoamericana, es la que desempeñan los graniceros y tiemporos. Se trata de especialistas meteorológicos, personajes con ciertos atributos, que a lo largo de la historia se han dedicado a establecer contacto con las divinidades para pedir “buenas aguas” y proteger a las comunidades de malos temporales. Actos que se concretan en rituales de petición de lluvia y el culto a los cerros, celebrados de mayo a noviembre, y que consisten en la colocación de ofrendas en su sentido más amplio.

Comprender el mundo en el que se insertan dichos especialistas rituales, resulta complejo si no se tiene una *visión de conjunto*. Es decir, es necesario tener presente las variantes con las que interactúan. De esta forma, el objetivo de la presente investigación, es dar cuenta desde una visión integral, de todos los elementos con los que se relacionan los tiemporos y graniceros a partir de los datos etnográficos actuales.

Como la información etnográfica sobre el tema de los graniceros es amplísima y variada, con rasgos comunes y algunas divergencias, por lo tanto, se sistematizó una gran cantidad de datos para definirlos, compararlos y catalogarlos. Con esto no se pretende encajonarlos deliberadamente, sino aprovechar la información mediante una sistematización que nos de una perspectiva general y amplia de los diversos especialistas meteorológicos en el Altiplano Central de México.

Para esto, las interrogantes antropológicas de la investigación fueron: ¿quiénes son?, ¿cómo desempeñan sus tareas?, ¿cómo se vinculan con la comunidad?, ¿qué tipo de

rituales llevan a cabo?, ¿cuál es su relación con el paisaje?, ¿con cuáles entidades sagradas interactúan?, entre otras. Cada una de estas interrogantes se convirtieron en ejes temáticos que articulan el análisis, lo que permite comprender la función de los graniceros desde una visión integral.

De manera que los propósitos de la investigación fueron:

1. Pretender una comparación tanto de la etnografía, cosmovisión y prácticas rituales, con el objeto de sacar generalizaciones y ver las diferentes variaciones del área del Altiplano Central y contribuir, bajo una perspectiva antropológica-etnográfica, a los estudios sobre graniceros y tiemporos en las comunidades indígenas tradicionales.

2. Corroborar la importancia del simbolismo religioso que siguen teniendo los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central, destacando su función en algunas comunidades de Morelos, Puebla, Estado de México y Tlaxcala, puesto que son los elegidos para desempeñar esta función religiosa específica que se concentra en el control meteorológico. Para este fin se realiza una revisión bibliográfica de los trabajos existentes sobre el tema, destacando las similitudes y diferencias de cada región.

3. Hacer un desglose analítico de los elementos con que interactúan los tiemporos y graniceros. Asimismo se hace una revisión de los conceptos que articulan la investigación: cosmovisión, observación de la naturaleza, paisaje ritual, sincretismo, religiosidad popular.

De esta forma, la propuesta de analizar el oficio de los graniceros y tiemporos no se limita únicamente a la designación de su papel y el compromiso que tienen para con la comunidad, sino que el estudio se nutre de varios aspectos que se fueron desarrollando a lo largo de la sistematización de los datos etnográficos:

Se destaca la importancia del paisaje, especialmente las grandes montañas y volcanes, así como los cerros, las cuevas y los ojos de agua, en donde los saberes y conocimientos campesinos por parte de dichos especialistas, han permitido un uso particular y puntual acerca de la naturaleza.

Otro aspecto fundamental a considerar es la interacción que los graniceros y tiemporos mantienen con las entidades sagradas. Estas últimas se analizan en un contexto que se manifiesta en torno a las fuerzas de la naturaleza, es decir se les ubica en un nivel en donde las propias comunidades les otorgan el papel de propiciadores del agua, así como de los causantes principales de los infortunios en torno al clima -exceso de lluvia, nubes

negras, granizo, e incluso sequía-. Son seres que controlan desde “allá” y/o desde “arriba”, el orden del mundo y los mantenimientos del hombre.

Es necesario señalar que para entender cada uno de los elementos con los que interactúan los especialistas rituales, se toman en cuenta las historias particulares y locales, así como la región geográfica y los fenómenos climáticos de cada lugar, ya que todos estos elementos se encuentran ligados a la *cosmovisión* de las comunidades. Partimos del hecho de que en numerosas comunidades del Altiplano Central, especialmente de Morelos, Puebla, Tlaxcala y el Estado de México, se siguen practicando rituales vinculados a la petición de lluvia y el culto a los aires, pero los factores regionales y la dinámica del paisaje, hacen que cada región tenga una percepción específica de los especialistas meteorológicos, así como de las ofrendas, los personajes sagrados, y de los aspectos más amplios de la cosmovisión. Estas creencias y prácticas existen en una íntima relación con el paisaje, las formaciones geológicas y los fenómenos meteorológicos de la región. De esta manera se constituye históricamente un “paisaje ritual” que se trata de descubrir en el contexto empírico de cada comunidad.

En este sentido, la presente investigación parte de un enfoque histórico concreto. Además se aplica una *perspectiva interdisciplinaria* que combina la antropología con la historia, la etnohistoria, la geografía y otras ciencias sociales afines, para explicar los fenómenos religiosos y su interrelación con las demás esferas de la vida social. Esta metodología se entiende como parte de un *enfoque holístico*, en el cual se relaciona la religión con los demás aspectos de la sociedad. Con esta forma de trabajo, se sigue la línea de investigación iniciada por la Dra. Johanna Broda desde hace varios años en su Seminario de Posgrado de la División de Posgrado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia con la participación de alumnos de la UNAM.

A partir de una perspectiva histórica en los estudios sobre “cosmovisión” y “ritualidad”, que llevan como punto de partida el conocimiento de los cultos de las sociedades mesoamericanas, se plantea una investigación antropológica que retoma de diversos estudios especializados, algunos datos etnográficos que se complementan con el registro de primera mano. Con esto se propone una sistematización de los diversos elementos con los que interactúan dichos especialistas rituales hoy en día, lo que nos permite entender su amplio y complejo mundo, de antigua raigambre histórica.

Ahora bien, el hecho de que existan semejanzas entre las prácticas que se han realizado desde la época prehispánica hasta la actualidad por parte de los especialistas meteorológicos, no significa que sean las mismas. En este sentido se toman en cuenta los *procesos de la larga duración y de reelaboración simbólica* para estudiar el papel de los especialistas en las comunidades, así como su relación con la naturaleza, papel que se concretiza particularmente en las ceremonias de petición de lluvia. Así vemos que la tradición de la meteorología prehispánica, mantiene antiguas prácticas, mismas que han sido reelaboradas por parte de los especialistas rituales insertos en su vida en la comunidad.

La ruptura que se produjo a partir de la Colonia, nos remite a introducir el uso de conceptos como *sincretismo y religiosidad popular*, que bajo la perspectiva histórica, pueden explicar los procesos sociales, culturales e ideológicos que han vivido las comunidades con el paso del tiempo. Particularmente el oficio del tiempiero representa transformaciones y continuidades en las funciones que realiza. Si bien se distancia de las prácticas oficiales de la iglesia católica, se relaciona no obstante con los santos, objetos católicos y oraciones al momento de hacer sus rituales, elementos que se han integrado a su cosmovisión.

De esta forma, las principales *técnicas y herramientas* utilizadas en esta tesis, son el *método etnohistórico y el método etnográfico*. El primero se basó en la consulta y análisis de algunos documentos históricos y textos publicados sobre el culto a los cerros y las montañas, que fundamentan la perspectiva histórica y aportan datos concretos sobre el tema de estudio. Por su parte, el método etnográfico abarcó los siguientes aspectos: Con el fin de generar el cuerpo de la información de primera mano, se realizó Investigación de Campo sobre las ceremonias de petición de lluvias en los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, celebraciones dirigidas por uno de los tiempieros más reconocidos actualmente en la región de los volcanes, en el poblado de Santiago Xalitzintla, en el estado de Puebla. Asimismo se hizo trabajo de campo en San Andrés de la Cal, Morelos, en donde una especialista ritual, con más de 35 años de experiencia, realiza la ceremonia de petición de lluvias y culto a los aires. En ese sentido, se hizo observación participante durante dichas ceremonias, entrevistas (entrevista abierta a los pobladores; entrevista cerrada con informantes claves), así como registro fotográfico y grabaciones de entrevistas.

También se parte de un *enfoque comparativo*, ya que a través de la comparación etnográfica de los diversos elementos que manejan los especialistas meteorológicos, se encontraron variantes locales y regionales, así como similitudes con respecto a los rituales de petición de lluvia.

De acuerdo a estos planteamientos y la metodología propuesta, esta tesis se compone de nueve capítulos. Cabe destacar que el desglose de cada uno de los elementos con los que interactúan los graniceros, permitió estructurar los capítulos. La sistematización de la información etnográfica no fue tan sencilla, en la síntesis y la organización los datos radica la complejidad del trabajo. En este sentido, el estudio abarcó los siguientes temas:

En el primer capítulo titulado *Planteamientos conceptuales*, se exponen los conceptos claves que articulan la investigación. Cabe señalar que se ha seguido la propuesta teórica desarrollada por Johanna Broda, asesora de esta tesis doctoral. En ese sentido, con base a un enfoque holístico de la antropología y una propuesta interdisciplinaria, se pone especial interés en el desarrollo de conceptos teóricos, con atención a los temas de la observación de la naturaleza y la cosmovisión, el sincretismo y la religiosidad popular. La finalidad es abordar los procesos sociales, culturales e ideológicos como parte del desarrollo histórico de las comunidades que siguen realizando ceremonias de culto a los cerros, aires y peticiones de lluvias, dirigidas por los especialistas meteorológicos. Las definiciones de conceptos que han propuesto Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, principalmente, junto con los trabajos de Gilberto Giménez y Ramiro Gómez Arzapalo, han proporcionado la base teórica para esta investigación, lo que permite analizar las prácticas agrícolas de subsistencia en donde están presentes los complejos procesos de cambio y continuidad, aspectos que se detectan en la vida cotidiana y ritual de las comunidades, en relación a su entorno geográfico y climático.

En el segundo capítulo *Culto a las montañas y al viento en el Altiplano Central*, se aborda el análisis histórico del culto de los cerros y de la lluvia en la época prehispánica en Mesoamérica, teniendo presente que las tradiciones prehispánicas se fusionaron con ceremonias católicas después de la Conquista. Para evidenciar la importancia vigente de las montañas, los cerros y los volcanes en las diversas comunidades situadas en el Altiplano Central de México, se consideró fundamental hacer un esbozo general sobre las investigaciones referidas al “Culto a los cerros en la actualidad”. Con esta recopilación de

datos se confirma que el Altiplano Central es un área geográfica llena de tradición meteorológica y de culto a la naturaleza, debido a las grandes cumbres que la conforman.

Igualmente se retoman estudios por regiones, clasificadas según las grandes montañas que en ellas se sitúen, teniendo así las áreas de: (1) Popocatepetl-Iztaccíhuatl; (2) Nevado de Toluca; (3) La Malinche; (4) Cofre de Perote y Pico de Orizaba. Mención aparte es (5) la región de Morelos, caracterizada por un singular culto a los aires, relacionado con la petición de lluvias. Estudios etnográficos hechos en varios poblados del estado de Morelos como Tepoztlán; Hueyapan; Tetelcingo; El Vigilante; Coatetelco; Ocotepic; San Bartolomé Atlacholoaya; y San Andrés de la Cal, demuestran una fuerte presencia de creencias relacionadas a los aires.

En el tercer capítulo titulado *Los especialistas meteorológicos*, se parte del análisis de la función del especialista ritual en el México Antiguo. En este sentido se retoman las propuestas del “sacerdote oficial” de Johanna Broda (1991, 1997) y los “magos atmosféricos” de Alfredo López Austin (1966, 1976). En el primer caso, son quienes realizaban las ceremonias y los sacrificios de niños en las altas cumbres, celebraciones que giraban en torno a ceremonias propiciatorias de la lluvia, el crecimiento del maíz y de las plantas, y de su cosecha. Asimismo, fueron estos personajes quienes hacían una observación sistemática y repetida de los fenómenos naturales del medio ambiente, lo que les permitió hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos (Broda, 1991, 2001). Por su parte, la propuesta de los *Magos atmosféricos* de Alfredo López Austin elabora una clasificación acerca del grupo de brujos, adivinos y magos en el mundo prehispánico náhuatl. Por sus actividades particulares, López Austin ubica a *Los controladores del clima*, dentro de la categoría de “*Dominadores de Meteoros*”, magos de “gran utilidad social”. Según el autor, estos magos generalmente trabajaban en grupo en beneficio de los agricultores, y el pago de sus servicios dependía de la magnitud del peligro. Se trataba de una verdadera organización encargada de trabajar con las nubes (López Austin, 1966: 97). Ambas propuestas referidas se complementan para investigar la procedencia de estos actores, así lo señala en su trabajo Gabriel Espinosa (1997), quien asume la postura de que el antecedente prehispánico del granicero no procede de un solo origen sino que se deben considerar a ambas propuestas.

Durante la Colonia, la situación de estos especialistas cambió radicalmente: los ritos fueron perseguidos como “idolatría”, sin embargo, siguieron siendo practicados en

secreto y al parecer, jamás se les pudo del todo desarraigar. En ese sentido, se consultaron los trabajos de Serge Gruzinski (1989) y Johanna Broda (1997) por mencionar algunos.

Debido a la posición que tienen los tiemporos o graniceros hoy en día en las diversas comunidades campesinas del país, se consideró necesario analizar varias propuestas al respecto. En ese sentido, Johanna Broda (1997), considera que la discusión sobre el tema de los graniceros, junto con los estudios de cosmovisión y ritos indígenas, debe analizarse a partir del trasfondo histórico prehispánico. En este sentido, la autora propone puntos precisos como marco de referencia. Por su parte, David Lorente (2006) elabora algunos “aspectos críticos” necesarios para considerarse en el estudio de los graniceros. Sus propuestas giran en torno al papel específico del granicero y la necesidad de verlo como un actor dentro del sistema social y en relación con otros especialistas. En esta perspectiva, en la presente investigación se consideró necesario introducir el concepto de la *religiosidad popular*, puesto que éste articula los procesos culturales marcados por el cambio y la continuidad (Báez-Jorge, 1998; Broda, 2007). El término se refiere a un proceso de transformación de larga duración en donde se integran a través del tiempo, nuevas modalidades de prácticas y creencias religiosas que los tiemporos plasmarán en el culto a los cerros y en las peticiones de lluvias, proceso que se evidencia en la etnografía actual.

Finalmente se hace una recopilación de descripciones puntuales que algunos autores han hecho sobre los “trabajadores del tiempo”. Se hace hincapié en que la mayoría de los trabajos se han realizado en la región de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, recordando la importante relación con el paisaje y la influencia de estos altos montes a lo largo de la historia. Por su parte, los estudios acerca de los graniceros en la región de La Malinche y El Nevado de Toluca, además de otros cerros del Altiplano Central, son más escasos. A partir de esta recopilación general se argumenta la presencia de los especialistas rituales asociados con el control meteorológico, lo cual evidencia que sus prácticas siguen siendo una costumbre muy arraigada en las comunidades tradicionales del Altiplano Central.

El capítulo IV *Atributos de los graniceros y tiemporos*, constituye la parte medular de la investigación. En este capítulo se abordan las atribuciones y características particulares de su función. Un primer punto a tratar es su “designación”, en este sentido, la forma de nombrarles depende de las comunidades, de tal forma que se hace una

sistematización de los términos más frecuentes. Los nombres más comunes para llamarlos son los de “*tiempero*”, seguido por el de “*granicero*”, aunque cada comunidad da a los “elegidos” un nombre diferente que corresponde con sus historias particulares o a su región geográfica. Sobresalen las *claclasquis rayados* y *cuarteados* para el estado de Morelos (Paulo Maya, 1997); *tesíferos* para Texcoco (Lorente, 2006); *ahuizotes* en el Valle de Toluca (González, 1997); *teztlazc* y *quiatlazc* utilizados en Tlaxcala (Nutini, 1998, Robichaux, 2008); y *tlamatines* en Veracruz (Noriega, 1994), por señalar algunos.

La palabra “*tiempero*”, tiene relación con el “tiempo” dándole a éste una dimensión meteorológica. Igualmente se asocia directamente con el significado de “temporal”, existiendo designaciones similares de dichos especialistas, tales como: “*temporaleros*”, “*temporaleños*”, “*trabajadores del temporal*”, “*trabajadores temporaleros*”. Pero es el término de “*tiempero*” el más utilizado en la mayoría de las comunidades asentadas en los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. En cuanto a “*granicero*”, su definición va ligada al especialista que controla particularmente el granizo, aunque también maneja los demás fenómenos climatológicos relacionados con la lluvia y el viento. Aunque hay que apuntar que para algunas comunidades, el término “*granicero*” tiene una connotación negativa, ya que al relacionarse directamente con el granizo, se cree que su manipulación sirve tan sólo para perjudicar a otros poblados.

Otro aspecto importante es el “llamado”, el cual se manifiesta en tres formas de iniciación en las que dichos personajes se adentran al trabajo del temporal: el golpe del rayo, las enfermedades y los sueños. Es decir, el “llamado” divino que proviene “de arriba” es propiciado por ciertas deidades denominadas con distintos nombres: “*ahuaques*”, “*Señores*”, “*Dueños*” e incluso Dios Padre, dependiendo de las regiones y/o de la cosmovisión de los *tiemperos*. El “llamado” se hace presente en estos individuos mediante una o todas estas formas a la vez. En el capítulo se transcriben varios ejemplos etnográficos de cada tipo de llamado.

Como en algunas poblaciones, el hecho de convertirse en *tiempero*, requiere de la modificación de algunas costumbres de la vida cotidiana, se describen algunos ejemplos de su preparación, los cuales consisten en el cambio de alimentación así como la abstinencia sexual. El hecho de seguir estas instrucciones, podría garantizar el buen funcionamiento de su cargo. Por otro lado, el hecho de desempeñar bien su oficio, algunas veces se ve retribuido con algún tipo de compensación, de tal forma que en el capítulo se señalan

algunos aspectos relacionados con el pago económico ó simbólico por los servicios prestados.

Existen otros elementos dignos de tomarse en cuenta en el papel de los graniceros, tales como las herramientas con las que trabajan para manipular el temporal. Éstas se pueden clasificar en dos tipos: las imágenes y algunos objetos particulares, los cuales, según sus atributos característicos, ayudarán al especialista a desempeñar de manera satisfactoria su trabajo.

Las imágenes de santos, pueden ser utilizadas generalmente, como intermediarias para pedir agua o en su defecto calmar un peligroso temporal. Llama la atención que la veneración de ciertos santos es muy recurrente entre los tiempers, ellos forman parte de sus altares domésticos. En el análisis se destacan algunos, resaltando su relación con el temporal como por ejemplo: San Marcos, San Juan, San Isidro, San Pedro, María Magdalena, San Miguel y Santa Bárbara. Igualmente se mencionan los santos relacionados con las grandes montañas, tales son los casos específicos de “Gregorio, Popocatépetl” y “Rosita, Iztaccíhuatl”, por señalar algunos.

En la tesis también se sistematiza la información acerca de los objetos específicos que utilizan los tiempers para manipular el temporal. Se trata de instrumentos que serán herramientas de gran ayuda para cumplir con el control de un buen temporal. Con base en varios trabajos etnográficos consultados, se pudieron identificar múltiples objetos: agua bendita, botellas de agua, campanas, carbón, aserrín, cirio pascual, cigarros, copal, cruces, cucharas, cuchillos, machetes, escobas, jícaras, palma bendita, reliquias, ramas de romero o pericón y varas, por mencionar algunos.

Con todos estos elementos que abordaremos en dicho capítulo, se afirma que los especialistas meteorológicos, mediante la utilización creativa de diversos objetos, han sabido crear un lenguaje para con los fenómenos climáticos, que les permite tener el control simbólico de su entorno. Si bien es cierto que el hombre ha pretendido tener siempre un dominio sobre la naturaleza, éste se expresa en actitudes y prácticas que abarcan diferentes ámbitos, sustentados en características estructurales de las sociedades que las rigen.

En el quinto capítulo titulado *La interacción con las divinidades*, analizaremos las entidades sagradas con las que interactúan los graniceros. Según los datos etnográficos consultados, las entidades sagradas están conformadas principalmente por: los *dueños*, los

señores, los *ahuaques*, las *potencias*, las *divinidades*, los *santos*, los *muertos*, los *niñitos*, entre otros. Aparentemente se caracterizan por ser “protectores y benevolentes” porque dan el sustento, por ejemplo el agua (lluvia) para la tierra fértil; pero también son severos, y castigan mediante los fenómenos climatológicos peligrosos. En el presente capítulo se evidencia de que se trata de interpretaciones complejas que dependen de una lógica regional, basada al mismo tiempo en una cosmovisión particular en relación a los elementos agrícolas.

El sexto capítulo se denomina *La relación con el paisaje ritual*. En él abordaremos la apropiación de la naturaleza reflejada en los rituales, en donde 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 social, la vida comunitaria, la colocación de ofrendas (cfr. Good, 2001), entre otras actividades, que le dan sentido a su forma de relacionarse con su entorno natural y el ámbito sagrado.

Como parte del conocimiento que poseen los especialistas sobre su entorno natural, en el capítulo se abordan ciertos elementos de la naturaleza para pronosticar el temporal. Con base en los registros etnográficos de diversos autores, encontraremos varios elementos de la naturaleza en los que se apoya el especialista, destacando las cuevas y barrancas, el arco iris, la luna, las nubes, los relámpagos, los remolinos y vientos. Por su parte, existen ciertos animales como las aves, los chapulines, hormigas, las serpientes, luciérnagas y las ranas, por señalar algunos. A partir del comportamiento de estos animales, los tiempos hacen deducciones sobre el temporal.

Igualmente, en este capítulo se enfatiza el uso del espacio natural, en donde los cerros, ojos de agua, manantiales, cuevas y abrigos rocosos, tienen una significación y “aseguran su reproducción y satisfacción de necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas” (Giménez, 2005: 430). Las fechas más importantes para estos ritos son el día de la Santa Cruz -3 de mayo-, cuando “se abre el temporal”, y el Día de Muertos, -2 de noviembre- cuando ese ciclo se cierra (Broda, 1995, 2009b).

Los volcanes han tenido un trato especial por parte de los especialistas meteorológicos a largo de la historia milenaria, puesto que no sólo se han concebido como grandes contenedores de agua (Broda, 2009b), sino que se les humaniza, lo que conlleva a

adjudicarles sentimientos y actitudes humanas claramente diferenciadas en cuanto a su género. De esta forma, se señala la concepción humana que tienen algunas comunidades en su imaginario, acerca del Popocatepetl, la Iztaccíhuatl y La Malinche.

Otro aspecto que se aborda en la tesis es el uso de las ofrendas. Los contenidos de las ofrendas giran también 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. Trataremos de esbozar una visión de conjunto para el análisis de las ofrendas, el cual debe tomar en cuenta cada uno de los elementos que las constituyen: (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 la integran; (4) los lugares en donde son depositadas; y finalmente (5) el discurso (las oraciones) que se expresa antes, durante y después de colocarlas.

El capítulo VII, *Culto a los grandes volcanes: Popocatepetl e Iztaccíhuatl* resume el registro etnográfico que se realizó durante los años 2006, 2007 y 2008 en la comunidad de Santiago Xalitzintla, Puebla. Se trata de dos ceremonias relacionadas con la petición de lluvias. Por un lado, una celebración acontece en el Popocatepetl el 12 de marzo (día de San Gregorio, nombre de pila del volcán) y la otra, el 3 de mayo (día de la Santa Cruz) en la Iztaccíhuatl. Cabe señalar que se hizo un estudio con anterioridad en la misma comunidad (cfr. Juárez Becerril, 2002), lo que ha permitido tener una continuidad en los datos y una perspectiva general en relación a las diferentes problemáticas del poblado. Ahora bien, los rituales de petición de lluvias en esta región han sido abordados inicialmente por el antropólogo Julio Glockner (cfr. 1993, 1995, 2000, 2001) cuyos trabajos, son la referencia inmediata de mi investigación etnográfica.

En el capítulo VIII, *Los aires: culto agrícola en dos poblados de Morelos*, abordo el registro etnográfico que realicé durante los años 2007 y 2008 en la comunidad de San Andrés de la Cal, Morelos. Se trata de un ritual de petición de lluvias que consiste en la colocación de ofrendas en ciertos lugares específicos del paisaje. En dichos espacios habitan los aires, seres volátiles concebidos como niños, relacionados con el ciclo agrícola. Debido a la peculiaridad que caracteriza el ritual, éste ha sido analizado en otras ocasiones por diversos autores.

Cabe señalar que en los años 2004 y 2005 hice una investigación en la misma comunidad que fue presentada como tesis de Maestría (Juárez Becerril, 2005). Esto me ha permitido conocer a fondo las condiciones locales de San Andrés de la Cal. Finalmente en

el capítulo presento una comparación con la investigación etnográfica realizada por Maldonado (1998, 2001, 2004, 2005) en el poblado de Coatetelco, Morelos, lugar en donde se realiza anualmente un complejo ritual a los aires. En este sentido, la comparación nos enseña que existen varios elementos comunes con San Andrés de la Cal que se manifiestan en sus respectivas peticiones de lluvias.

En el capítulo IX, *Síntesis Interpretativa* presento mi interpretación acerca de los principales elementos que componen el estudio de los tiempos. Con esto pretendo poner énfasis en algunos de sus componentes relacionados con la investigación histórica a partir de la cosmovisión mesoamericana. Existe una serie de rasgos estructurales que le dan especificidad a su función, entre ellos podemos mencionar la vinculación con el paisaje así como la relación que mantienen con las entidades sagradas, de esta forma se destacarán ciertos aspectos que los tiempos, junto con las diferentes comunidades mesoamericanas, han reelaborado a lo largo de la historia.

Insisto a lo largo del estudio que aunque se puede hablar de ceremonias indígenas mesoamericanas dirigidas por dichos especialistas, esto no implica de ninguna manera que se trate de ritos netamente prehispánicos, ni de los mismos actores en la actualidad. En nuestros planteamientos, estamos conscientes del proceso de transformación que ha tenido lugar a lo largo de los siglos.

En las *Reflexiones finales* retomo los principales elementos de análisis que articulan la presente investigación. Finalmente en el *Anexo* presento: (a) varios cuadros analíticos, así como (b) un resumen de los términos más comunes para designar a los especialistas meteorológicos y (c) fotografías de mi trabajo de campo. Este material complementa los diferentes capítulos de la tesis.

Como último punto quisiera señalar que mi formación profesional de licenciatura ha sido en Sociología, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. En mi investigación de licenciatura (2002) titulada "*La vida frente al volcán. Estudio Sociológico de Santiago Xalitzintla, Puebla*", abordé el estudio del poblado de Santiago Xalitzintla, en el estado de Puebla. Me llamó la atención que esta comunidad realizaba año con año rituales de petición de lluvia en las laderas del volcán Popocatepetl, a pesar de que éste se encontrara en plena actividad volcánica. En aquél trabajo se introdujeron diversos conceptos antropológicos, como el de "*cosmovisión*", a partir del simbolismo de la

religión mesoamericana, que sin embargo, se enfrenta a nuevos elementos y concepciones de *riesgo* y *desastre*. En ese sentido, se planteó una problemática social de una comunidad en particular, destacando la percepción particular que la población le daba al paisaje, y de una manera muy general, pero significativa, la función de los tiemporos locales, en oposición a la visión tecnócrata.

El estudio anterior me dio la pauta para que me inclinara hacia la Antropología, especialmente hacia las líneas de Antropología Social y Etnología, como un estudio más particular del hombre y su cultura. De este modo ingresé a la Maestría en Antropología (2003-2005). Un denominador común entre ambas disciplinas, Sociología y Antropología, es precisamente el estudio de la vida del hombre, así como de la diversidad de factores que influyen en su desenvolvimiento. El propósito principal de cursar el Posgrado, fue el de estudiar detenidamente las prácticas culturales de tradición mesoamericana que siguen vigentes. El Posgrado en el Instituto de Investigaciones Antropológicas-Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, junto con la asesoría de la Dra. Johanna Broda a lo largo de mis estudios de Maestría y ahora de Doctorado, me han dado las herramientas teórico-metodológicas para analizar con mayor profundidad estos temas, contribuyendo así a una formación y desarrollo profesional más sólidos y por consiguiente, a la capacidad de comprensión de los fenómenos sociales.

En este sentido, fue fundamental asistir durante varios años al Seminario de Investigación “Organización Social y Cosmovisiones Prehispánicas” que imparte la Dra. Broda en la División de Posgrado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia en coordinación con el Posgrado en Antropología de la UNAM. La eficacia y funcionalidad del Seminario, radica en que la Dra. Broda reúne a sus alumnos de Posgrado que estudian temas de investigación afines, circunstancia que nos da la oportunidad de conocer los trabajos particulares de cada uno de los compañeros maestrantes y doctorantes en Antropología, que comparten una perspectiva teórica común. Asimismo, en dicho Seminario se han desarrollado interesantes reflexiones teóricas, como por ejemplo, acerca de la utilidad que pueda tener el concepto de “religiosidad popular” para el estudio de las cosmovisiones indígenas; la importancia de los estudios interdisciplinarios en el enfoque teórico; el uso y significado de las ofrendas en los rituales, por señalar algunos. Muchas de estas discusiones surgieron gracias a lecturas puntuales y específicas introducidas por la

Dra. Broda, así como la creación y apertura de diversos espacios para debatir y analizar los conceptos (Seminarios, Ciclos de Conferencias y Mesas Redondas).

Al terminar mis estudios de Maestría, ingresé al Doctorado en Antropología (2005-2010), en la misma institución. La investigación de doctorado surge del interés particular de analizar la función de los especialistas meteorológicos bajo una visión de conjunto que involucre todos los atributos posibles. Los estudios etnográficos e investigaciones monográficas existentes con respecto al tema de los tiemperos y graniceros, dieron la pauta para que me inclinara a estudiar comparativamente el tema, interés que surgió a partir de mis tesis anteriores. Con el enfoque definido y los diferentes análisis conceptuales que se fueron desarrollando en el Seminario, se enriqueció la investigación, lo que amplió el panorama con respecto a las funciones de los especialistas meteorológicos en las comunidades del Altiplano Central en la actualidad.

Al pertenecer a una sociedad capitalista y globalizadora, se pierde la sensibilidad hacia los fenómenos naturales y los vínculos para con la naturaleza, así pues, al tener como objeto de estudio a los especialistas meteorológicos, la relación que tienen ellos y las comunidades campesinas a las que pertenecen para con su entorno natural, ha sido una gran experiencia profesional y de aprendizaje personal, que jamás hubiera imaginado que iba a vivir. Agradezco a todas las personas que hicieron posible esto.

I. PLANTEAMIENTOS CONCEPTUALES

En las sociedades campesinas del país, enmarcadas de raíces mesoamericanas, se siguen conservando tradiciones y costumbres, creencias y ritos ancestrales. Una de éstas es la tradición de la meteorología prehispánica, que la siguen practicando una serie de especialistas rituales, denominados graniceros o tiemperos, los cuales mantienen antiguas prácticas, mismas que han sido reelaboradas hasta la actualidad. Por lo tanto existe hoy en día, y particularmente en el Altiplano Central, una cosmovisión atmosférica de tradición mesoamericana que se caracteriza por un ordenamiento que vincula la naturaleza con la sociedad.

En este sentido, se considera que las particularidades de la tradición mesoamericana deben investigarse bajo un marco histórico concreto y en la documentación con base a fuentes que permitan reconstruir los procesos culturales marcados por el cambio y la continuidad, enfocándonos en la reelaboración simbólica a través del tiempo de las diversas manifestaciones de esta tradición cultural (Broda, 2007a).

Por lo tanto, en esta tesis se pone especial interés en la aplicación de los conceptos de la teoría antropológica, dentro de un enfoque definido que se apoya en la *interdisciplina*, en donde la *perspectiva histórica y antropológica*, se articulan en diferentes niveles para explicar los fenómenos religiosos y su interrelación con las demás esferas de la vida social.

Asimismo se toman en cuenta los estudios sobre *cosmovisión y ritualidad*, que llevan como punto de partida el conocimiento de los cultos de las sociedades prehispánicas. Se pone especial atención en la *observación de la naturaleza*, debido a que los graniceros poseen una sensibilidad así como un conocimiento puntual de su entorno: animales, plantas y elementos atmosféricos. Dicha observación de la naturaleza ha sido realizada en un entorno natural que se ha podido apropiarse mediante un conocimiento sistemático que se lleva a la práctica tanto en la vida cotidiana, como en los rituales que los graniceros han llevado a cabo para controlar el clima. Estos elementos constituyen el *paisaje ritual* (cfr. Broda, 1996b).

Ahora bien, el hecho de que existan semejanzas entre las prácticas prehispánicas y las que se realizan en actualidad por parte de los especialistas meteorológicos, no significa que sean las mismas. En este enfoque se toman en cuenta los procesos de la larga duración

y de reelaboración simbólica para estudiar su papel en las comunidades, así como su relación con la naturaleza que se concretiza particularmente en las ceremonias de petición de lluvia, datos registrados en la etnografía.

La ruptura que se produjo a partir de la Colonia, nos remite a la utilización de conceptos como *sincretismo* y *religiosidad popular*. Bajo esta perspectiva histórica, se pueden explicar los procesos sociales, culturales e ideológicos que han vivido las comunidades con el paso del tiempo. Las prácticas de los tiemporos, representan transformaciones y continuidades en la función que desempeñan. Si bien se distancian de las prácticas de la iglesia católica, usan y se apropian, sin embargo, de santos, objetos católicos y oraciones, al hacer sus rituales, elementos que le dan cabida a su cosmovisión.

Estos planteamientos conceptuales forman el punto de partida de la presente investigación. A continuación se desarrolla a detalle cada uno de ellos.

1.1. El enfoque

Se parte del hecho de que un objeto de estudio puede ser definido por diferentes disciplinas, en este sentido se busca una explicación integradora del fenómeno a estudiar. Esta explicación parte de un *enfoque holístico* (cfr. Broda 2007a, 2007b) en donde el objeto de estudio será abordado a partir de la unión de varias disciplinas que se complementen de manera coherente. Es a partir de esta articulación interdisciplinaria como la investigación se puede explicar, y al mismo tiempo constituye una forma de entender los procesos sociales.

Es necesario señalar que el *enfoque interdisciplinario* está sujeto a un marco histórico concreto, es decir, un tiempo y espacio definidos, en donde el objeto de análisis pueda concretarse conceptualmente (Ídem). De esta forma resulta también un *enfoque comparativo* (Broda, 2009f), en donde igualmente se comparan sistemáticamente diferentes ejemplos con el fin de elaborar una interpretación. Al respecto Broda señala que

“La comparación es el proceso por el cual identificamos las características comunes que mantienen las unidades estudiadas. Ello implica el método inductivo: estudiar conjuntamente los diversos ejemplos a fin de establecer lo que ellos tienen en común. Sin embargo, es más que eso, ya que la finalidad es establecer un estudio comparado de las sociedades y sus expresiones culturales” (Broda, 2009f: 75-76).

En la presente investigación, a través de la comparación etnográfica de los diversos elementos que manejan los especialistas meteorológicos, encontraremos variantes locales y regionales, así como similitudes con respecto a los rituales de petición de lluvia. La sistematización nos permite definir, comparar y catalogar algunos datos con respecto al tema de los graniceros y de esta forma podemos aprovechar la información que nos de una perspectiva general y amplia de los diversos especialistas meteorológicos en el Altiplano Central de México. Por lo tanto, para realizar un estudio comparativo se debe partir de una perspectiva interdisciplinaria para explicar de una manera integral los fenómenos sociales.¹

Aplicar un enfoque interdisciplinario, plantea cambios en la manera de abordar las disciplinas, puesto que sus divisiones acaban siendo menos rígidas. Se trata de una reconceptualización de teorías en su sentido más amplio, lo que da una perspectiva que permite analizar la interpretación en varias ramas del conocimiento.

Aunque se corre el riesgo de ser un trabajo globalizador, bajo una crítica de significación de fenómenos, no hay que perder de vista que toda investigación es parcial y que siempre se trata de aproximaciones. Así pues, estamos conscientes de que con este enfoque se tiene sólo una aproximación de la realidad, es decir, un “tipo ideal”, una construcción útil para que se pueda estudiar la diversidad histórica y se expliquen los diversos fenómenos sociales que se presentan en la actualidad (Weber, 1976).

En este sentido, para dar una visión de conjunto, se tomará en cuenta la relación dinámica y dialéctica de la historia y la antropología, disciplinas que nos permiten estudiar los procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas después de la ruptura histórica de la Conquista hasta la actualidad (cfr. Broda, 2007a, 2007b).

1.1.1 Estudio interdisciplinario: Historia y Antropología

El enfoque interdisciplinario que combina la *Historia* -ciencia que estudia los acontecimientos que han dado lugar a las transformaciones de las instituciones humanas, y las causas y consecuencias generales de tales hechos- y la *Antropología* -ciencia que estudia las sociedades humanas, con énfasis en la cultura, la organización social y las expresiones simbólicas- permite una perspectiva holística en donde se integren los diferentes aspectos de la vida social (cfr. Broda 2007b).

¹ Si bien la comparación etnográfica se realiza en los aspectos comunes y heterogéneos que caracterizan a los graniceros desde una perspectiva general, una comparación puntual de dos rituales similares se encuentra en el capítulo VIII, apartado 8.6.

La relación entre estas dos disciplinas es fundamental, ya que para David Robichaux sólo así se entiende la antropología mexicana:

“El objeto de estudio de ésta [la antropología mexicana] es pueblos con una larga historia de formar parte de sociedades estatales, estratificadas por definición, y lo que es característico de estas últimas, con una larga memoria histórica oral, además escrita, fundada no sólo en millones de fojas de documentación colonial sino también en códices por cronistas como Sahagún y Durán. Esta dimensión histórica nos hace ver cuán dependientes es (o debe ser) una disciplina de sus datos disponibles” (Robichaux, 2007:85).

En este sentido, bajo los ejes históricos y antropológicos que articulan la interpretación, ésta también se puede nutrir de otras ciencias sociales afines, tales como la *Etnohistoria*, la *Arqueología*, la *Geografía*, etc. así como de otras disciplinas, como la *Geología*, la *Botánica*, por mencionar algunas, puesto que el tema a desarrollar en esta investigación, se encuentra directamente relacionado con la observación de la naturaleza, el culto de los cerros, la lluvia y los aires, así como el paisaje ritual. Estas disciplinas, con el enfoque definido, permiten dar una explicación integradora y coherente en torno al uso y entendimiento de la naturaleza por parte de las comunidades mesoamericanas a lo largo del tiempo. Particularmente los graniceros controlan los espacios naturales gracias al conocimiento de su entorno. De esta forma, ante la variabilidad de climas, los especialistas rituales han desarrollado un *conocimiento meteorológico* acerca de la formación de las nubes, los vientos, las lluvias, el granizo, los rayos, etc., lo que les permite aprovechar las temporadas climáticas. Por su parte, con las *condiciones geográficas* particulares, sus saberes les permiten conocer *geológicamente* las condiciones de la tierra, así como potencializar el uso de los espacios naturales como las cuevas y barrancas. Asimismo el trabajo de los graniceros se complementa con las nociones de los diferentes tipos de plantas y animales, *conocimientos botánicos* y *zoológicos* que han aprendido mediante la observación. Todos estos elementos, de una forma integral, tienen el propósito de desarrollar la vida física y social de los especialistas rituales.

No se parte del estudio de los mitos, sino ante todo se investiga el fenómeno religioso como un sistema de acción social. De tal forma, que nos distanciamos de otras escuelas, como por ejemplo de la antropología simbólica, que maneja un concepto de “cultura” desligado de los procesos sociales y de la historia, lineamientos que en nuestra opinión no ayudarían a comprender las particularidades de la tradición cultural

mesoamericana. Es necesario señalar que si se hace una crítica a la antropología simbólica, es porque ésta nos da las pautas para reflexionar sobre las expresiones regionales y locales de las comunidades, insertas en una tradición histórica de larga duración, como lo es el tema del que parte esta tesis.

En cierta parte, la antropología simbólica “pretende estudiar la cultura, centrándose en las narraciones de los actores, confundiendo frecuentemente éstas con significado. Es una antropología que privilegia lo ideológico sobre el mundo concreto material” (Robichaux, 2007:85).

Por lo tanto, al descartar en el enfoque los procesos sociales, se elimina la historia. Aspecto que nos recuerda la obra fundamental de Eric Wolf: *Europa y la gente sin historia* (1987). Título irónico que denuncia que la historia sólo se escribe desde el poder. De tal forma que se toma en cuenta la historia de los pueblos dominados, marginados, de los pueblos “sin escritura”, que también son parte de los procesos sociales. De este modo, el concepto de cultura, en concordancia con Eric Wolf, “se aprecia mejor como una serie de procesos que construyen, reconstruyen y desmantelan materiales culturales, en respuesta a determinantes bien identificables” (Wolf, 1987: 468).

Acertadamente Robichaux señala que si la antropología simbólica se desentiende de la historia “tendría que demostrar que es capaz de adaptarse y asimilar el hecho de que Mesoamérica pertenece a lo que Wolf llamó ‘gente sin historia’” (Robichaux, 2007:85). Y no precisamente porque Mesoamérica haya sido un área cultural sin el desarrollo de estructuras de poder, lo cual sabemos que es totalmente falso, sino por el hecho de que Mesoamérica ha sido definida como “el producto de una compleja y heterogénea dinámica de relaciones sociales” (Broda, 2007: 73), conformada por “las diferentes historias particulares de cada uno de los pueblos mesoamericanos [que actuaron] dialécticamente para formar un cosmovisión mesoamericana rica en expresiones regionales y locales” (López Austin, 1990: 30-31. Citado en Broda, 2007b).

Ahora bien, la antropología simbólica no sólo declara prescindir de la historia, sino que también sus postulados parten de un mundo subjetivo e idealista, en donde la realidad, incluida la naturaleza, es una construcción subjetiva. De tal forma que los elementos naturales resultan ser sólo representaciones (cfr. Descola, 2001).

Al estudiar el papel de los graniceros y tiempers, personajes de una antigua tradición mesoamericana, los cuales han hecho un uso particular de los elementos de la

naturaleza que se concretiza mediante los rituales de petición de lluvia, se parte de que *la naturaleza es real*. Los cerros, los vientos, la lluvia, las plantas, etc. existen, "siendo percibidos e interpretados de diferentes maneras por las culturas, pero las representaciones no tienen primacía sobre el mundo real" (Broda, 2007: 70). Es necesario partir desde lo material y lo concreto, en donde se ubican los datos etnográficos. En este sentido, no hay una "tiranía de la historia o de la etnohistoria sobre la etnografía, sino propuestas útiles y relevantes para la sociedad que se investiga" (Robichaux, 2007:89).

En este sentido, como parte del estudio antropológico, consideramos necesario señalar a la *etnografía*, específicamente, el *trabajo de campo*, periodo en que recopilamos los datos etnográficos para después describir, explicar e interpretar los fenómenos sociales actuales de un acontecimiento preciso. Hacer trabajo de campo con la perspectiva histórico-antropológica implica no sólo la reconstrucción de los hechos sociales, sino también de las relaciones entre los participantes y los demás ámbitos de la vida social: economía, política, religión, organización social, parentesco, etc. de ahí la importancia de la interdisciplinariedad.

El estudio interdisciplinario que combina la Historia con la Antropología, junto con otras ciencias afines, permite analizar las prácticas agrícolas de subsistencia en donde están presentes los complejos procesos de cambio y continuidad, aspectos que se detectan en la vida cotidiana y ritual de las comunidades, en relación a su entorno geográfico y climático.

1.2 La articulación de los conceptos

Los conceptos teóricos fundamentales que confieren cohesión e integridad para la interpretación de este trabajo, parten de la lógica de las múltiples formas de cómo se percibe culturalmente la naturaleza.

El término de *cosmovisión*, será primordial para determinar una parte del ámbito religioso, ligado a las creencias y a las explicaciones que el hombre le da a su entorno (cfr. Broda, 1991). A partir de este concepto se pueden retomar los procesos que configuraron el *sincretismo* y la *religiosidad popular*. Los dos términos se refieren a una reinterpretación simbólica que ha desarrollado formas y prácticas creativas que "integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista" (Broda, 2007: 73).

Estos procesos ideológicos han tenido lugar en el interior de las comunidades y forman parte de su reproducción cultural e identidad étnica. En los siguientes apartados se desarrollarán cada uno de ellos.

1.2.1 Los saberes campesinos y la cosmovisión

La cosmovisión atmosférica de las comunidades campesinas parte de una observación sistemática de la naturaleza. Las contemplaciones y reflexiones en torno a ella, eran comprobadas día a día, lo que les permitió clasificar, pronosticar y formular conocimientos que integraron las comunidades a su forma de vida. Ante esta perspectiva, el estudio de la cosmovisión permite referirnos con mayor precisión al complejo mundo de las creencias indígenas mesoamericanas y, a su vez, plantea indagar las múltiples formas de cómo se percibe culturalmente la naturaleza. En este sentido, partimos del concepto de *cosmovisión* definido por Johanna Broda como: “la visión estructurada en la cual los miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en el que viven y sobre el cosmos en que se sitúa la vida del hombre” (Broda, 1991: 462).

El término de *cosmovisión* es un concepto teórico que nos ayuda a explicar “con mayor precisión al complejo mundo de las creencias indígenas mesoamericanas” (Broda, 2001:16). Particularmente el término “explora las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente a la naturaleza” (Ídem), puesto que la naturaleza, vista como un escenario de estudio donde ocurren las relaciones sociales, es ligada con los procesos sociales, sujetos al cambio y continuidad culturales. De esta forma el estudio de la cosmovisión aborda las representaciones simbólicas que poseen las sociedades indígenas mesoamericanas acerca de la naturaleza.

Dentro de la cosmovisión podemos ubicar el término de los *saberes campesinos*, concepto que integra las formas y conocimientos que han acumulado con el paso del tiempo las comunidades campesinas. Al respecto Virginia González señala:

“Los saberes campesinos tienen su origen en la acumulación milenaria de experiencias, son el resultado de la producción y reproducción social e individual del conocimiento, se trata de conocimientos basados en la experiencia, lo que llega a constituirlos como parte de las tradiciones culturales” (González, 2008: 40).

Según la autora, existe una dimensión social de los saberes y por lo tanto, el conocimiento de las comunidades campesinas tiene varios rasgos y características. En

particular, nos interesan los *saberes sobre el medio ambiente* que “incluyen aspectos geográficos² (clima, nubes, vientos montañas, etc.)” (Ibíd.: 45). Sin embargo, los saberes, como producto de la experiencia humana, deben abordarse de forma integral. En esta perspectiva, los saberes constituyen sistemas de conocimiento que se relacionan con aspectos sociales, en donde se incluyen los conocimientos sobre las condiciones del medio ambiente y demás eventos meteorológicos.

La construcción y reproducción de los saberes ocurre más allá del ámbito familiar y doméstico, sino que se generan, comparten, se resignifican y difunden en espacios sociales más amplios (Ídem), tal y como lo reproducen los especialistas meteorológicos en los diversos espacios en donde interactúan.

Consideramos que ambos términos, *cosmovisión* y *saberes*, si bien se complementan para dar sentido al conocimiento acumulado de las comunidades campesinas, especialmente al conocimiento que poseen los graniceros y tiemperos, los saberes se remiten a una parte empírica, es decir que se llevan a la práctica, lo que permite hacer suposiciones y clasificaciones -de plantas y animales, por ejemplo; o en cuanto a la calidad de las nubes, granizo, aires, rayos, entre otros, en el caso de las categorizaciones de los especialistas meteorológicos-. Según Hernández Xolocotzi, tales deducciones se deben a varios aspectos a considerar:

“El largo contacto del el hombre con la naturaleza, su profunda y detenida observación de las cosas, su inquisición intelectual y los frecuentes periodos de escasez, además de sus capacidades de memoria, de conjugar experiencia y de comunicarse, le ha permitido acumular un rico acervo de conocimientos de las plantas, animales, de los fenómenos naturales” (Hernández X, 1983: 13. Citado por González, 2008: 42).

En este sentido, por su parte la *cosmovisión* es un término más amplio, es la parte abstracta de un sistema de representación simbólica que se concreta en el ritual y en la vida cotidiana. En ella se comprende la reproducción cultural, social, ideológica, e incluso económica de las comunidades indígenas mesoamericanas contemporáneas. Aunque la *cosmovisión* alude a una parte del ámbito religioso, no sustituye el concepto más amplio de la religión (cfr. Broda, 2007b). En este sentido, un factor fundamental que influye en la

² Consideramos que la autora engloba en aspectos geográficos, los elementos climáticos, geológicos, botánicos y meteorológicos. Elementos que permiten desarrollar una visión holística para el buen desempeño de la función del especialista ritual..

construcción de la cosmovisión, es la *observación de la naturaleza*. Analizar la relación dialéctica entre el desarrollo de la observación concisa de la naturaleza y su transformación, a partir de cierto punto, en mito y religión, es uno de los aspectos más interesantes de la cosmovisión (Broda, 1991: 463).

1.2.1.1 Observación de la naturaleza

De acuerdo con Johanna Broda, se entiende por *observación de la naturaleza*, a

“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” (Broda, 1991: 463).

Tomando como punto de partida la época prehispánica, la observación de la naturaleza incluía nociones sobre astronomía, geografía, clima, botánica, zoología, medicina, etc., en donde los antiguos mexicanos

“no sólo registraban estas observaciones en inscripciones, estelas y textos jeroglíficos, sino que el tiempo y el espacio era coordinados con el paisaje por medio de la orientación de edificios y sitios ceremoniales. Dentro de este sistema las montañas jugaban un papel determinante” (Broda, 1991: 463).

La observación exacta de la naturaleza en el México prehispánico, por parte de los sacerdotes y especialistas que vivían en los templos, no se limitaba únicamente a la astronomía; dicha observación incluía en términos mucho más amplios, una interacción con el medio ambiente en el cual se situaba la vida de la comunidad, y del hombre en el plano individual (Broda, 1991, 1996a).³

La observación de la naturaleza va ligada al *control del tiempo*, el cual “ha sido una de las grandes preocupaciones de todas las civilizaciones arcaicas, y la sistematización de su control, es uno de los logros más destacados de las sociedades agrarias” (Broda, 1996a). Dicho control tiene la finalidad práctica de orientar las actividades sociales en

³ Ante estos planteamientos, la autora establece el estudio de los orígenes y el desarrollo del pensamiento científico en Mesoamérica como legítimo para el campo de investigación. Es decir, al definir la *ciencia* dentro de esta perspectiva, se habla en el sentido de una observación exacta de cuerpos exactos en las sociedades prehispánicas (Broda, 1996a, 2007b).

el tiempo y en el espacio, es decir, en su medio ambiente. Los conocimientos sobre el medio ambiente tenían particular importancia dado el territorio de Mesoamérica donde “las condiciones climáticas cambian de acuerdo con la altura dando lugar a una infinidad de microclimas y condiciones geográficas particulares. Esta enorme variabilidad es una de las características más sobresalientes de Mesoamérica” (Broda y Robles, 2004: 274).

En Mesoamérica no existía la dicotomía entre ciencia y religión, tal como ocurre en las ciencias occidentales modernas. La observación de la naturaleza estaba íntimamente ligada a los elementos de la religión y la magia, formando una unidad para el hombre mesoamericano (Broda, 1996a).

1.2.1.2 Religión y ritual

De acuerdo con el enfoque definido, la *religión* debe entenderse como una *categoría global*, “se refiere a todo fenómeno religioso, así como a la organización ceremonial; abarca instituciones, actuaciones y creencias, no sólo ideas” (Broda, 2001c: 17). De esta forma, la religión es entendida como un hecho social, “es ante todo, un sistema de acción, es vida social” (Broda, 2007b: 70), y por ende, los ritos constituyen una parte fundamental por investigar.⁴

El *ritual* establece un vínculo entre los conceptos abstractos de la cosmovisión y los actores sociales. Al formar parte de la religión, implica por ende, una activa participación social, ya que el ritual incide en los actores sociales y los motiva a involucrarse en las actuaciones comunitarias.

Mediante el ritual, se plasma en la vivencia social una cosmovisión expresada por las concepciones abstractas y simbólicas de los sujetos sociales. Asimismo, para entender el ritual, tal y como lo plantea Catharine Good (2001), es necesario integrar en el análisis otros factores como la organización socioeconómica y los cambios que se han vivido en las comunidades a través del tiempo, igualmente los aspectos de la cultura expresados a través de los valores locales. Asimismo se aborda la dimensión simbólica de la religión, en su relación con el desarrollo histórico, la vida social y la producción material. En ese sentido,

⁴ Para Johanna Broda, metodológicamente los ritos “constituyen para un aspecto sobresaliente que se presta para ser investigado mediante el trabajo de campo. Los ritos pueden ser observados por el investigador, y constituyen una realidad visible que ofrece la posibilidad de ser documentada empíricamente” (2007b: 70).

“el ritual es analizado como un acto colectivo en el que participan las personas como sujetos sociales, vinculadas con distintas instituciones y estructuras de la sociedad” (Good, 2001a: 240).

El ritual es el medio por el cual se materializa el pensamiento mágico religioso, especialmente en el culto agrícola para solicitar el crecimiento de la planta, en relación con los seres divinos que rigen los fenómenos de la naturaleza, especialmente del agua y la tierra. En estas prácticas se toma en cuenta el conocimiento del clima, en donde se pronostica la llegada de las lluvias, así como el aprovechamiento de la fertilidad de la tierra para sembrar adecuadamente la semilla. Todo esto remite a un conocimiento del entorno natural, y al momento en que las comunidades le dan esta resignificación, constituye un paisaje ritual.

1.2.1.3 Paisaje ritual

El paisaje ritual es un espacio, entorno o propiamente dicho, un paisaje natural transformado por el hombre a través de la historia; al darle la connotación de paisaje ritual implica que es el lugar donde se llevan a cabo los ritos.

En la cosmovisión mexica, el culto era el principal mecanismo de esta apropiación del espacio basada en los conceptos de la cosmovisión que se proyectaban en el paisaje real. J. Broda define el término de *paisaje ritual* en los siguientes términos: “una red de lugares de culto donde los mexicas hicieron construcciones y monumentos que sólo adquieren significado si son vistos como parte de un conjunto” (Broda, 1996b).

A partir de la información de los cronistas, Johanna Broda señala que los lugares sagrados del paisaje donde se llevan a cabo ciertos ritos particulares, son los cerros:

“Los numerosos cerros de poca elevación que existían sobre el antiguo nivel del lago, eran idóneos por ocupar un lugar estratégico y ofrecer una vista panorámica del valle. Estos pequeños cerros eran sitios preferenciales para construir en ellos santuarios en los que se celebraban ritos dentro del ciclo anual de fiestas. Reunían una serie de cualidades favorables en términos de culto y la cosmovisión, tales como: abarcar cuevas, manantiales y acantilados de rocas” (Broda, 1996b: 44).

Broda propone que el paisaje ritual de la Cuenca reflejaba los conceptos cosmológicos de los mexicas, se trataba de un *lenguaje visual*, creación del hombre, y estructuración del espacio simbólico plasmado en la naturaleza.

“En la mayoría de los cerros existían petrograbados de diversa índole: los de contenido cosmológico, histórico y aquéllos que representaban a sus dioses. El paisaje ritual tallado en roca que crearon los mexicas, incluía también obras arquitectónicas y artísticas muy imponentes” (Broda, 1996: 44-45).

Por lo tanto desde los inicios de su historia milenaria, el paisaje culturalmente transformado de la Cuenca ha estado íntimamente vinculado con las grandes montañas,⁵ desarrollándose la tradición de culto a la naturaleza.

En todo paisaje ritual, enmarcado bajo la cosmovisión mesoamericana, existen *seres sobrenaturales* o *entidades sagradas* entendidos como “aquellos seres que habitan el paisaje ritual y que rigen los movimientos de este paisaje, es decir, los fenómenos naturales” (Suzan, 2004: 15). Ellos dan cabida al paisaje ritual y entre ambos conforman un todo, es decir un universo único que permite al hombre explicar el medio en el que vive, por tal motivo crea un cosmos mágico, sacro, habitado por estos seres o divinidades que al entrar en contacto con él, coadyuvan a resolverles sus problemas en la vida cotidiana (Ídem).

En las comunidades indígenas de raíces mesoamericanas, el paisaje ritual se halla acentuado por un “marco geográfico” como lo denomina Raúl Aranda, el cual está conformado por lagos, montañas, cerros, cuevas, acantilados, peñascos, barrancos, ríos y manantiales que sirven para establecer diferentes estrategias de explotación de los recursos y que determinan la conformación de las estructuras sociales, económicas e ideológicas (Aranda, 2001).

Al término conceptual de paisaje ritual, se añade la definición de “*geografía ritual*” que conserva variantes locales y regionales. En términos generales, se entiende como “una geografía cargada de significados para la comunidad y que, son resultado de las relaciones sociales compartidas históricamente” (Maldonado, 1998: 96).

Otro término relacionado es el de “*geografía de la percepción*”, acuñado por Gilberto Giménez (2001)⁶. Se trata de la interpretación simbólica que los grupos sociales hacen de su entorno, las justificaciones ideológicas que proponen a este respecto y el

⁵ En la actualidad, la arqueoastronomía es una disciplina que ha impulsado la definición del estudio del paisaje ritual (Broda 1991).

⁶ En este trabajo, Giménez (2001) hace una excelente reflexión teórica sobre las definiciones de “territorio”, “territorialidad”, “región”, “paisaje” e “identidad regional” dentro del marco de su propuesta denominada “Geografía cultural”.

impacto de las representaciones sociales sobre la modelación del paisaje. Es en este espacio natural, el cual “es apropiado por un grupo social, donde se asegura la reproducción y satisfacción de sus necesidades vitales, las cuales pueden ser materiales o simbólicas” (Giménez, 2005: 430). Para explicar la categoría de “paisaje”, Giménez se apoya en los postulados de la Geografía Cultural, la cual hace referencia al espacio geográfico transformado y vivido por los diferentes grupos sociales. La geografía cultural hace un redescubrimiento del paisaje como instancia privilegiada de la percepción territorial, en la que los actores “intervienen en forma entrelazada su afectividad, su imaginario y su aprendizaje sociocultural” (Ibíd.,: 438-439). Por lo tanto el paisaje es entendido como “la percepción vivencial del territorio” (Giménez, 2001: 9).

La apropiación de este espacio natural, donde se llevan a cabo actualmente los rituales, no tiene sólo un carácter instrumental -utilitario y funcional- sino también simbólico expresivo, el cual es producto de un largo sincretismo religioso.

1.2.2 Sincretismo y religiosidad popular

El *sincretismo*, es un concepto fundamental para entender el por qué después de la Conquista hasta la actualidad, se siguen haciendo prácticas rituales de origen prehispánico mesoamericano. Sin embargo, Johanna Broda señala acertadamente que

“hay que insistir al mismo tiempo que al estudiar los procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas después de la Conquista no existe la supervivencia intacta de arcaísmos en lo que se refiere a creencias y costumbres prehispánicas” (Broda, 2007b: 73).

El hecho de que múltiples rasgos de las comunidades de tradición mesoamericana continúen vigentes en sus rituales, las ofrendas, en las advocaciones de los santos, en sus costumbres y tradiciones, así como en su forma de ver la vida, implica una transmisión y/o recreación de generación a generación a partir de la Conquista (cfr. Broda, 2007b).

Se toma en cuenta la definición de sincretismo de la autora señalada, entendida como “la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, lo cual acontece por lo general en un contexto de dominio y de la imposición por la fuerza –sobre todo en un contexto multi-étnico–“ (Ídem). En este sentido, se parte de un sincretismo

entre la cosmovisión de los antiguos mexicanos y el catolicismo español, que se encuentra en una reelaboración constante:

“El sincretismo religioso que surge a partir del siglo XVI retoma ciertas formas del culto prehispánico que antes habían formado parte de la religión estatal. Entre ellas el principal elemento es el culto agrícola que se encuentra en íntima relación con las manifestaciones de la naturaleza (en torno a los ciclos de cultivo del maíz y otras plantas cultivadas, el clima, las estaciones, la lluvia, el viento, las cuevas, etc.)” (Broda, 2004: 19, 1991).

Con la llegada de los españoles en el año de 1521, y con una ideología muy diferente a la que se vivía en el México Antiguo, la costumbre del culto a la naturaleza y a dioses personificados en la misma, se vio alterada, más no erradicada, totalmente. Por un lado, se admite que la costumbre de los indios por adoptar deidades ajenas, fue el motivo por el cual se inclinaron tan “fácilmente” a recibir por dios a Cristo; sin embargo no se podía admitir por parte de los conquistadores españoles, que la adopción de la deidad cristiana permanezca en un plano de igualdad con las antiguas deidades mesoamericanas, pues como lo señala Glockner (1993), para los indígenas, adoptar una deidad, más que significar un problema teológico, significaba ampliar el espectro de sus deidades y añadir nuevas fuerzas y poderes a los ya existentes en el ejercicio de sus rituales mágico religiosos. En el mismo sentido afirma Báez -Jorge que:

“Los santos venerados por los pueblos indios se imaginan vinculados a las entidades sagradas autóctonas, rectoras del orden cósmico y terrenal: en tal dimensión, son parte sustantiva de las cosmovisiones. De tal manera como se ha visto, el Sol, la Luna, el cielo, el rayo, el aire, el maíz, la lluvia, la tierra, los cerros se refieren directamente asociados al culto a los santos, se incorporan a las hagiografías locales. Con su arcaica configuración numinosa definen los perfiles singulares de estas devociones populares, cohesionadas y dinamizadas al margen del canon eclesiástico; y es precisamente al antiguo sustrato cultural mesoamericano a donde deben acudir para explicar, de manera complementaria, esa riquísima veta del imaginario colectivo en la que los héroes culturales, ancestro y deidades locales se asocian (o confunden) de manera selectiva, con los santos, en la infinita dimensión del tiempo mítico” (Báez-Jorge, 1998: 155).

La coerción tanto física como mental de los españoles para evangelizar a los indígenas, e infundarles la idea de la existencia en un solo dios, condujo a la transformación de casi todas las expresiones físicas e ideológicas de los indígenas.

“Al destruirse el cuerpo sacerdotal de la religión mesoamericana precolombina, al desmantelarse su organización ceremonial y reprimirse sus manifestaciones canónicas, los cultos populares emergieron como alternativa a la catequesis cristiana, o bien como mediadores simbólicos que en algunos contextos terminaron sincretizándose con las imágenes católicas. En el primer paso operaron como claves de la resistencia ideológica, mientras que en el segundo funcionaron como materias primas de una nueva superestructura, construida a partir de la religión prehispánica y el cristianismo colonial, pero distinta de ambas matrices” (Báez-Jorge, 2001: 391-392).

Como se ha señalado, la cristianización entre las comunidades indígenas de México se tradujo en una amplia variedad de concepciones cosmogónicas y cultos mágico-religiosos. De acuerdo con Broda, en la Colonia tuvo lugar una *reinterpretación simbólica* así como la configuración de nuevas tradiciones populares que conservaron elementos antiguos, que se fusionaron con la religión católica impuesta por los españoles (Broda, 2004: 63). De acuerdo con Félix Báez-Jorge, la Colonia es “conceptuada a partir de la dialéctica de la colonización con sus secuelas de asimetría social, reinterpretación simbólica y resistencia a la religión oficial, oposición entre la tradición y la modernidad” (Báez-Jorge, 1998: 65).

En ese sentido, en lo que se refiere a creencias y costumbres de raíces prehispánicas mesoamericanas, es necesario tomar en cuenta el fenómeno del sincretismo, en donde la conciencia étnica y las condicionantes históricas interactúan de manera dialéctica (Báez-Jorge 1998: 248).

Hasta el presente se siguen haciendo rituales de petición de lluvia y de culto a los cerros; Broda señala que “para comprender esta continuidad histórica de la cosmovisión mesoamericana, es necesario concebir las manifestaciones culturales indígenas no como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico, sino visualizarlas en un proceso creativo de reelaboración constante” (2001: 168). Dichas manifestaciones culturales indígenas gestadas hoy en día en el seno de las comunidades devocionales católicas, que a la vez se sustenta en raíces remotas, conforman la llamada *religiosidad popular*.

El término de *religiosidad popular*, ha sido empleado desde distintos puntos de vista así como desde diferentes posiciones teóricas. Bajo el enfoque contextual definido del que parte esta investigación, la religiosidad popular “supone creencias y cultos distantes de la ortodoxia, si bien tales variantes se refieren únicamente a cómo los pueblos entienden y

practican la religión oficial” (Báez-Jorge, 1994). Se trata de una compleja articulación de fenómenos, que insiste en la autonomía frente a la institución eclesiástica, de manera que emerge y se desarrolla en relación dialéctica con la religión y cultura hegemónica (Báez-Jorge, 1998).

En ese sentido, para entender el término de la religiosidad popular, también se combina el análisis histórico del pasado prehispánico con el de las culturas indígenas campesinas actuales, que de alguna manera han mantenido sus rasgos propios y característicos que las conforman. De acuerdo con Báez-Jorge:

“Las investigaciones en torno a la religiosidad popular en las comunidades indias de México, no deben perder de vista el dilatado espacio del cuerpo social que abarcan sus manifestaciones, en particular sus imbricaciones económicas y políticas, que inciden -finalmente- en aspectos relacionados con la identidad y la continuidad étnica, radicalmente analíticos para comprender sus dinámicas socio-culturales” (Báez -Jorge, 1988: 24).

Para Gilberto Giménez (1978), la religiosidad popular apunta a un proceso social interno de la comunidad indígena campesina, más que a una fe dogmática institucionalizada. Por lo tanto, el fenómeno social debe ser captado desde las vivencias históricas y necesidades particulares del pueblo que las suscita. En este sentido, se considera necesario entender la noción y el complejo proceso de la religiosidad popular desde la posición del *otro*, como bien lo señala Gómez Arzapalo, es decir desde la lógica interna de las comunidades indígenas:

“Nos alejamos entonces de toda concepción de religiosidad popular que no explique el proceso desde la lógica interna de la comunidad que la vive, y que, por el contrario, errónea y soberbiamente trate de explicarla como escisión de una ortodoxia oficial, y en este sentido, algo indeseable que debe ser corregido.” (Gómez Arzapalo, 2004: 30).

De tal forma que, tomando en cuenta los aspectos de *cosmovisión* y *ritualidad* de las poblaciones mesoamericanas, en relación al uso particular que los graniceros y las comunidades hacen de la naturaleza, la *religiosidad popular* permite poner un marco referencial al fenómeno social que ocurre. Se trata de una expresión cultural original que ha respondido a las necesidades sociales de las comunidades que la viven, que responde a todo un proceso histórico que tuvo un punto de partida concreto en las culturas prehispánicas, y que posteriormente se fusionó en el periodo colonial con otra religión,

perfilándose una selección de lo propio y lo ajeno desde el interior de las comunidades (cfr. Giménez, 1978; Báez-Jorge, 1998; Gómez Arzapalo, 2009; Broda 2009).

Al seguir haciendo rituales de petición de lluvia en los espacios naturales, colocar ofrendas al agua y a la tierra, así como a las entidades sagradas que los rigen, mediante la utilización de múltiples objetos sincretizados, se convierte en una situación comprensible, puesto que lo único que posee el campesino son sus tierras y lo que ellas producen, a ellas les da un valor inigualable, debido a que son, en la mayoría de los casos, su único sostén económico y su único patrimonio. Asimismo, la comunidad agraria es la unidad social y económica fundamental que reúne a la población y la que permite su reproducción en términos sociales.

Como se ha señalado, la *religión popular* es emanada de un proceso social histórico, y en ella se encuentra la lógica de su expresión histórico-cultural, elemento de una identidad que los contrasta con las demás identidades nacionales.

“La religiosidad popular, como proceso social históricamente determinado involucra elementos identitarios que crean una referencia común al interior de la comunidad, lo cual permite la distinción entre lo propio y lo ajeno, entre lo interno y lo externo” (Gómez Arzapalo, 2004: 141).

En su compleja constitución, la *religión popular* aboca elementos de la religión oficial, los cuales son seleccionados por los habitantes de una comunidad determinada, que con base a su propia experiencia y necesidades históricamente concretas, corresponden a su realidad económica, política y de organización social (Gómez Arzapalo, 2004). Por lo tanto, la *religiosidad popular* aborda y toma en cuenta los aspectos que las comunidades locales han desarrollado de forma creativa, en donde plasman nuevas prácticas “que integran muchos elementos de su antigua herencia cultural a la nueva cultura que surge después de la Conquista” (Broda, 2007b: 73).

Al respecto, se pone cierta atención a las actividades concernientes a los especialistas rituales, puesto que podemos ver que, si bien, los graniceros se distancian de las prácticas de la iglesia católica, usan y se apropian de santos, objetos católicos, así como oraciones integrándolos a su cosmovisión.⁷ Esto lo ponen en práctica en las distintas ceremonias que se llevan a cabo, especialmente en las peticiones de lluvias. Mediante la interpretación propia que los tiemporos, junto con las diferentes comunidades

⁷ Para más referencia consúltese el Capítulo IV de esta tesis.

mesoamericanas les han dado a lo largo de la historia, entiéndase una *religiosidad popular* en constante transformación, los santos, las oraciones y los objetos católicos adquieren otras dimensiones que se sustentan en su forma de ver la vida. En este sentido, la religiosidad popular “enfatisa, sobre todo, los aspectos devocionales y protectores de la religión” (Broda, 2009c) como son los rituales de peticiones de lluvia que ellos dirigen, “estableciendo características propias que a veces se encuentran en abierta oposición con la iglesia oficial” (ídem; Báez-Jorge, 1998; Gómez Arzapalo, 2009).

Tanto para los términos de sincretismo y religiosidad popular, una categoría fundamental es la de *poder*, ya que la reelaboración simbólica de creencias, prácticas y formas culturales, acontece por lo general en un contexto de dominio (cfr. Broda, 2007b, 2009c). Al respecto Noemí Quezada señala que

“la religiosidad popular se define a partir de la religión oficial como perteneciente a grupos populares, subalternos o marginados, en una relación de clase, poder y dominación que abarca desde la época prehispánica con sociedades normadas por la religión, hasta el siglo XX con los procesos de globalización” (Quezada, 2004: 9).

En el marco con los procesos hegemónicos del poder, se encuentra también la *ideología*. Ésta

“constituye el producto histórico de las sociedades complejas en las que ha surgido una diferenciación interna entre los gobernantes y el pueblo, sociedades que han creado formas estatales de gobierno e instituciones que propagan la versión oficial de la ideología y la cosmovisión” (Broda, 2007b: 71).

El concepto implica legitimar y justificar el orden establecido. “Implica distinguir entre la ‘realidad social objetiva’ y la ‘explicación’ que una sociedad concreta da de esa realidad” (Broda, 1991: 462). De tal forma que la construcción de las ideologías parte de los parámetros históricos y culturales de grupos sociales concretos, generalmente opuestos. Es por eso que la religiosidad popular se maneja dialécticamente. Se trata de un péndulo que oscila entre la religión oficial y la interpretación que el pueblo le da a dicha versión oficial.

Junto con la noción de poder, que implica un contexto de dominio, no se debe olvidar tampoco el contexto de la globalización que incide igualmente a los grupos populares y subalternos. Sin embargo, aún las comunidades “siguen reproduciéndose culturalmente, y en estos procesos, la vida ceremonial juega un papel fundamental para

cohesionar a los miembros del grupo y fortalecer la identidad étnica” (Broda, 2007b: 76). Si bien es cierto que la globalización tiende a producir diásporas culturales, en donde por un lado tenemos una fuerte tendencia hacia la homogeneización -de modas y hábitos por ejemplo-, por el otro también produce como movimiento de resistencia, la intensificación de la diversidad, la recuperación de las tradiciones que se habían perdido o debilitado, y el renacimiento de las identidades locales.

En este sentido, para el caso de los graniceros y tiemporos, no es de extrañar que a las sociedades capitalistas, occidentalizadas, tecnócratas, es decir “modernas” les sorprendan las actividades que los especialistas meteorológicos, junto con las comunidades campesinas, realizan hoy en día. Son prácticas de ascendencia indígena llevadas a cabo en los albores del siglo XXI, y a pesar de las estructuras histórico-sociales que las comunidades han vivido a lo largo del tiempo, estos actores han sabido conservar y resignificar sus conocimientos acerca de la naturaleza.

Se ha hecho evidente de que cada vez hay menos tradiciones que puedan mantenerse autónomas y totalmente ajenas al desarrollo de la modernidad. Estas tradiciones, a su vez, no pueden concebirse más como un proceso de sustitución de tradiciones sino más bien de reorganización y resignificación de los acontecimientos históricos de larga duración, para lo cual es fundamental partir del enfoque planteado.

II. CULTO A LAS MONTAÑAS Y AL VIENTO EN EL ALTIPLANO CENTRAL

2.1 El Culto prehispánico de los cerros y la lluvia

En las diversas culturas que han existido, el sol, la luna, las estrellas, las constelaciones figuradas, fueron íntimamente vinculados al concepto de las entidades divinas, en donde los dioses, mostraban ser la personificación de dichos entes, y ante tal particularidad, motivo de culto. Sin embargo ante esta manifestación del hombre por honrar ciertos elementos naturales, destacan los cerros, volcanes y montañas, costumbre universal en la mayoría de las culturas, relacionada a una pretensión humana por vincular la tierra con el cielo y por acercar el mundo de los hombres al mundo de los dioses.

En el motivo de culto, en donde los dioses están siempre presentes, se llega a un punto en donde se dejan de lado los aspectos físicos y visuales de los elementos naturales, destacando ahora su clasificación en función de los afanes y necesidades de donde surgieron, porque de esa manera únicamente pueden realizarse asociaciones y comparaciones que tengan justificación y significado (Imbelloni, 1979: 293). Así pues, enfocándonos específicamente al culto de las montañas, existe una perspectiva material, ya que las montañas ofrecen la fertilidad de la tierra, el agua que de ellas emana, así como su protección y defensa ante otras comunidades (límites territoriales, por ejemplo). Y en México, como lo señalaría Esperanza Yarza (1992) “siendo un país extremadamente montañoso, los indígenas también se ocuparon de plasmar en cada cerro, la idea de que éstos son sagrados”. De tal forma que los mexicanos deificaron y veneraron tanto a los cerros como a los volcanes a través de los siglos. Para abordar el análisis histórico del significado del culto de los cerros y de la lluvia en la época prehispánica en Mesoamérica, seguiremos las propuestas de Johanna Broda (1978, 1991, 2000), Pedro Carrasco (1976) y Gordon Brotherston (1997).

En la cosmovisión mexicana⁸, la vinculación con la naturaleza era fundamental, ya que los indígenas sabían por experiencia que las *altas cumbres* influían en la formación de

⁸ Insistimos que es necesario señalar que a partir de una perspectiva histórica en los estudios sobre “cosmovisión” que lleva de punto de partida el conocimiento de los cultos de las sociedades mesoamericanas, se parte una *metodología interdisciplinaria* propuesta por Johanna Broda, que combina la antropología con la historia, la etnohistoria, la geografía, la geografía cultural y otras ciencias sociales afines. Esta metodología se entiende como parte del enfoque holístico, en el cual se relacionan la religión con los demás aspectos de la sociedad (cfr. Capítulo I de esta tesis).

las lluvias, es por eso que una de las causas principales por las que se les rendía culto era para tener el control del clima. Según Pedro Carrasco (1976: 249) los mesoamericanos creían que los dioses de la lluvia estaban en lo alto de las montañas, lugar en donde se juntan las nubes, o en el interior de las mismas, las cuales consideraban llenas de agua. Por su parte, Glockner señala al respecto que

“...este vínculo (relación hombres – dioses) no se ha circunscrito a un acto de fe o a un ejercicio de especulación teológica; ha perseguido también finalidades prácticas al celebrarse rituales que tienen como propósito lograr el bienestar de los pueblos (como por ejemplo) mediante la obtención de lluvias que permitan abundantes cosechas” (Glockner, 1999: 35).

Este conocimiento se sustenta en la reconstrucción del calendario ritual azteca, que han hecho ciertos especialistas, con base a datos de cronistas españoles y autores indígenas del siglo XVI. Broda (1978: 165) ha demostrado que en el análisis de estos ritos se revela que se trata de un calendario agrícola, y la mayoría de ellos giraban en torno a ceremonias propiciatorias de la lluvia, el crecimiento del maíz y de las plantas, y de su cosecha. Con base en sus investigaciones detalladas, esta autora propone que dentro del calendario ritual agrícola hay cuatro fechas clave: el inicio del año calendárico mexica (febrero 12); la siembra (abril 30); el apogeo de las lluvias y el crecimiento del maíz (agosto 13); y la cosecha (octubre 30). “Estas cuatro fechas fueron fundamentales en términos de la estructura interna y la simetría del calendario solar mesoamericano, y por tanto de los ritos mexicas basados en él” (Broda, 2000: 55).

Broda propone que dentro del culto mexica, la vinculación con la naturaleza se manifestaba en tres grandes aspectos: en su relación con la astronomía (observación del sol, luna, estrellas); en su relación con fenómenos climatológicos (estación de lluvias y la estación seca); y en su relación con los ciclos agrícolas (1991: 464). La preocupación fundamental del culto mexica, giraba en torno a la lluvia y la fertilidad el cual era dirigido por sacerdotes, que como bien lo señala Broda, es de esperarse de una cultura que derivaba su sustento básico de la agricultura, en donde el maíz era el regulador de la economía mesoamericana:

“Durante la estación seca existía una constante falta de agua, mientras que durante la estación de lluvias, éstas podían volverse peligrosas por su exceso. Así, la obsesión por controlar las lluvias que era un rasgo determinante de la religión, tenía su base material directa” (Broda, 1991: 465).

Estas lluvias que generan las condiciones necesarias para la agricultura, y que a su vez son las que causan los aspectos amenazantes de la tormenta, heladas e inundaciones, llegaron a ser personificados en el culto de Tláloc (Broda, 1991:465)⁹. Al respecto Gordon Brotherston afirma: “Tláloc gobierna las tormentas con sus rugidos y sus rayos, las nubes y sus vastos sueños, la precipitación de la lluvia, nieve, granizo, fuego volcánico, y los flujos y las corrientes de agua y otros líquidos” (Brotherston, 1997: 27).

Tláloc, aparte de ser el dios de la lluvia y de las tormentas, también era el patrón de los cerros. Según Carrasco, varias montañas se identificaban con dioses locales de la lluvia, especialmente con Tláloc: “el cerro entre Coatlinchan y Huexotzinco al norte de Río Frío, era el mismo Tláloc; el Popocatepetl, la Iztaccíhuatl, la Matlalcueye (Malinche) y varios otros cerros eran igualmente deidades de la lluvia y el agua” (1976: 250). Al respecto Broda señala:

“Se decía que la lluvia procedía de los cerros en cuyas cumbres se engendraban las nubes. Para los mexicas las montañas eran sagradas y se concebían como deidades de la lluvia. Se les identificaba como los *tlaloque*, seres pequeños que producían la tormenta y la lluvia, y formaban el grupo de los servidores del dios Tláloc” (Broda, 1991: 466).

De acuerdo a Carrasco (1976: 250), los *tlaloque* eran considerados “pequeños ministros” o “diosecillos de la lluvia”, a los cuales Tláloc, el dios de la lluvia mandaba a regar agua por el mundo. El agua era de distintas clases: una era la que hacía crecer las plantas y producía buenas cosechas; otra producía heladas; la tercera causaba demasiada humedad o neblina; mientras que la última producía sequía: “Cada *tlaloque* llevaban en las manos un jarro con agua y un palo; cuando golpeaban el jarro con el palo producían el trueno y si se rompía el jarro, pegaba el rayo donde caía un pedazo” (Ídem). Estos *tlaloque* recibían el nombre de “*auaque*” (dueños del agua) o “*quiquiyauhtin*” (dueños de las lluvias), sin embargo, Carrasco menciona que no eran los únicos “diosecillos” conectados

⁹ Con referencia a la excavación del Templo Mayor a principios de los años 80's, Johanna Broda señala que la mayoría de las ofrendas dedicadas a Tláloc estaban directa o indirectamente relacionadas con el simbolismo del agua. Destacan vasijas de barro o de piedra y cientos de pequeños ídolos de piedra verde, así como otros objetos que son pequeñas representaciones esculpidas de peces, ranas y otros reptiles. Igualmente las ofrendas contenían una gran variedad de restos de animales marinos comprobando su hipótesis de que las ofrendas reflejaban conceptos cosmológicos y que la presencia de lluvia y del mar bajo el simbolismo indicaba que los mexicas vinculaban estos fenómenos naturales (Broda: 1991, 465 – 466).

con el tiempo, estaban los “*ehecatontin*” (vientecillos) o los “*cocoa*” (culebras), ambos servidores de Ehecatl, dios del viento.

De acuerdo a la propuesta de Broda, los tlaloque son dioses de los cerros que viven en cuevas al interior de la tierra. Asimismo, se vinculaban íntimamente con la agricultura y eran considerados los dueños del maíz y demás alimentos. El *Códice Borbónico*, de acuerdo a la autora, confirma la creencia de que los tlaloque eran los dueños de la agricultura y de los alimentos, los cuales eran guardados en el interior de los cerros (Broda, 1991: 470 – 472). De tal manera, en la cosmovisión prehispánica se concebía a los cerros como lugares en donde se almacenaba la lluvia para ser liberada por los tlaloque al inicio de la estación húmeda. Los cerros se concebían como huecos en su interior, repletos de cuevas y que resguardaban toda clase de riquezas y plantas alimenticias, especialmente maíz (Broda, 2001:212).

Tláloc era honrado en varios de los “meses” del calendario mexica, sobretodo durante el de *Tepeilhuitl*, la fiesta de los cerros, que acontecía en octubre, en el que “se hacían modelos de las montañas propias del culto a Tláloc, dándoles cabeza y cara, un todo humanizado que después ingerían los devotos” (Brotherston, 1997: 32)¹⁰.

Con el fin de asegurar las lluvias necesarias para la agricultura, se realizaban los sacrificios de niños dedicados a Tláloc durante los meses *I Atlcahualo* a *IV Huey tozoztli*, que corresponderían de febrero a abril: “Estos niños se identificaban con los cerros del Valle de México, se les concebía como la personificación viva de los *tepiconton* o tlaloque, los pequeños servidores de Tláloc que le ayudaban a producir las lluvias” (Broda, 1991: 474).

Los sacrificios humanos, especialmente el de los niños, representan ese compromiso recíproco entre los dioses y la población, ya que mediante el sacrificio se obtenía el sustento, es decir la buena lluvia para el crecimiento de las plantas, y el bienestar para animales y el hombre. Dichos sacrificios, según Broda, se acompañaban de una gran variedad de ofrendas que reforzaban la eficacia de los ritos; entre ellas destacan las ofrendas de comida (tortilla, mole, atole, aves, tamales, etc.) flores, copal, cantos, música,

¹⁰ Las montañas asociadas con Tláloc eran el Nevado de Toluca, el Popocatepetl e Iztaccíhuatl, la Malinche y el Pico de Orizaba, siendo de estos cinco, el Popocatepetl el que se identificaba plenamente con Tláloc, según el *Códice Florentino* (Brotherston, 1997). Al respecto, según Pedro Carrasco el Popocatepetl era considerado como un palacio de Tláloc, el cual estaba conformado por un grupo de cuatro edificios orientados alrededor de un patio central. En cada uno de los edificios había barreños llenos de distinta clase de agua, con los cuales Tláloc mandaba a regar el mundo (1976: 250).

danza, peregrinaciones, ritos en la noche y al amanecer, los convites, periodos de preparación del ritual, etc. (Broda, 2001:212, 215).

Broda (1991, 1996, 2009) ha demostrado que el culto a los cerros para propiciar la lluvia es una expresión de la *cosmovisión* indígena mesoamericana, la cual estaba fundada en la observación de la naturaleza, entre ésta se encuentran las nociones del clima y la geografía, y a su vez incluía la interacción con el medio ambiente en el cual se desarrollaba la vida de la comunidad, y del hombre, en el plano individual.

Finalmente, como resultado de sus investigaciones sobre estos temas, Broda propone que las cuatro fechas del calendario ritual agrícola que se señalaron anteriormente, se basan en ciclos climáticos y agrícolas, y que por ende han mantenido su funcionalidad después de la Conquista (Broda, 2003). Las actuales fechas del 2 de febrero (Día de la Candelaria), 3 de mayo (Día de la Santa Cruz, una de las fiestas más importantes que tiene íntima relación con el culto de petición de lluvias, la cual merece atención especial debido a la connotación simbólica que adquiere para la cosmovisión indígena mesoamericana), 15 de agosto (La Asunción de la Virgen) y el 2 de noviembre (Día de Muertos), y sus correspondientes fiestas católicas, constituyen un marco fundamental para la celebración de los ritos agrícolas en las comunidades indígenas tradicionales mesoamericanas. Hay que señalar que en México, no hay cuatro estaciones como en Europa, sino sólo dos: la estación de lluvias y la estación de secas; son los meses de marzo a mayo los más secos y calurosos del año, los cuales anteceden la llegada de las lluvias (Broda, 2001: 195 – 196).

En este sentido, para abordar el análisis histórico del significado del culto de los cerros y de la lluvia en la época prehispánica en Mesoamérica, hay que tener presente que las tradiciones prehispánicas se fusionaron con ceremonias católicas después de la Conquista. Para evidenciar la importancia vigente de las montañas, los cerros y los volcanes en las diversas comunidades situadas en el Altiplano Central de México, se considera fundamental partir del corpus de investigaciones anteriores referidas al “Culto a los cerros en la actualidad”.

2.2 Reseña general sobre las investigaciones referidas al “Culto a los Cerros” en la actualidad

En la actualidad, como resultado de procesos sincréticos, existen varios trabajos etnográficos en donde se evidencia que en la mayoría de las comunidades indígenas

campesinas del Altiplano Central, se implora la fertilidad de la tierra y la lluvia desde las cumbres de los cerros ancestrales y tiene lugar la consagración del maíz para la siembra.

Es importante destacar el hecho de que ciertos elementos tradicionales de la cosmovisión siguen vigentes en las comunidades. Broda apunta que esta situación se debe a que la cosmovisión de las poblaciones campesinas sigue correspondiendo a sus mismas condiciones materiales de existencia (Broda, 2001: 168). Específicamente los cultos del agua y de los cerros, así como de la fertilidad de la tierra siguen teniendo importancia hasta el día de hoy para el campesino indígena. Al respecto Broda señala:

“La persistencia, en este contexto de múltiples elementos de la cosmovisión y del calendario mesoamericano se explica por el hecho de que continúan en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria y el deseo de controlar estos fenómenos [...] Para comprender esta continuidad histórica de la cosmovisión mesoamericana, es necesario concebir las manifestaciones culturales indígenas no como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico, sino visualizarlas en un proceso creativo de reelaboración constante, que a la vez se sustenta en raíces remotas. Hay que concebir las manifestaciones culturales indígenas, en su continuo proceso de cambio, en el cual las antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenidos” (Ídem).

Es importante resaltar que a pesar de iniciar el siglo XXI, en las sociedades campesinas del país, enmarcadas por raíces mesoamericanas, sigue existiendo la tradición de la meteorología prehispánica y el culto a los cerros, como una tradición cultural de larga duración, en donde los especialistas rituales mantienen antiguas prácticas, mismas que ha sido reelaboradas hasta nuestra actualidad. Esto es comprensible puesto que lo único que posee el campesino son sus tierras, a ellas les da un valor inigualable, debido a que son, en la mayoría de los casos, su único sostén económico y su único patrimonio.

Son múltiples investigaciones,¹¹ que atestiguan las ceremonias de petición de lluvias y culto a los cerros en la actualidad, efectuadas a finales de abril, y la primera semana de mayo, espacialmente el día de la Santa Cruz: 3 de mayo.¹²

¹¹ Consúltense por mencionar algunos: Albores (1997); Aviña (1997), Bonfil (1968); Broda (1991, 1996, 1997, 2001, 2004); Báez (2004); Glockner (1995, 1999, 2000, 2001); Gámez (2004); Gómez (2004); González (1997); Good (2001, 2004); Huicochea (1997); Fernández (2000); Fierro (2004); Juárez Becerril (2002, 2005); King (2004); Maldonado (1998, 2004); Montero (1992); Morayta (1997); Neurath (2001, 2004); Noriega (1997); Paulo Maya (1997); Robles (1997, 2004); Schumann (1997).

Debido a que la información es extensa, partiré tomando como punto de referencia, el trabajo de Andrés Medina¹³ (2001) “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía” en donde el autor presenta una detallada reseña bibliográfica que explora la amplitud temática del concepto de “cosmovisión” en la etnografía de México. En su *corpus* etnográfico se destaca por su riqueza de información e implicaciones teóricas, tres temas fundamentales: a) el nahualismo, b) los rituales agrícolas y c) el relacionado con nociones generales sobre el espacio.

Dentro de estos “grandes temas”, es el de los “ritos agrícolas”¹⁴ el que más nos interesa por estar íntimamente vinculado con el culto a los cerros, montañas y volcanes.¹⁵ En su análisis, Medina inicia con el ensayo de Johanna Broda, “*Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros en Mesoamérica*” (1991), destacando que es por excelencia uno de los trabajos pioneros en desarrollar una estrategia de investigación a partir de los rituales agrícolas, con un enfoque histórico y comparativo, que maneja la importancia de los rituales a los dioses de la lluvia entre los aztecas.

Bajo esta perspectiva, se han hecho múltiples trabajos etnográficos que evidencian la importancia de las montañas, los cerros y los volcanes en las diversas comunidades situadas en el Altiplano Central de México. A continuación se presentan algunos trabajos así como conceptos clave en torno a la concepción de los cerros; los autores que se retoman aportan interesantes reflexiones, sin embargo algunos parten de diferentes posturas analíticas, lo que enriquece la discusión en torno al papel de los cerros, y al tema particular de la naturaleza:

Existe un parámetro muy importante que antecede el presente trabajo, por un lado el volumen coordinado por Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero: *La*

¹² En México, aunque la fiesta se dedica a la Santa Cruz, el significado de ésta, con base a la interpretación del material etnográfico, no pertenece a la liturgia católica, se trata de un simbolismo que muestra variantes locales tanto en los ritos como en las creencias, que parten de una fecha calendárica en los ritos prehispánicos (Broda, 2001).

¹³ No clasificaré los trabajos como Medina lo hace (ensayos, monografías e investigaciones regionales), solo daré cuenta de las diferentes investigaciones, que con sus respectivas variantes, se han hecho con respecto al tema del “Culto a los cerros”. Además es necesario sumarle la gran gama de trabajos que se han incorporado en la temática del estudio del culto a los cerros, montañas y volcanes en el Altiplano Central, puesto que fundamental continuar profundizando en el conocimiento de los estudios etnográficos, que den cuenta de las actividades que evidencian la apropiación de elementos característicos de un culto a la naturaleza hoy en día.

¹⁴ Cabe señalar que con respecto a la temática de los “ritos agrícolas”, el autor no sólo aborda temas relacionados con la naturaleza, sino con el cuerpo y el cosmos, temáticas que no serán analizadas en este ensayo.

¹⁵ Dentro de esta línea de estudio, se encuentran los temas relacionados con los “*especialistas rituales*”, sin embargo, como son los principales sujetos a estudiar en esta investigación, no se señalará bibliografía al respecto en este apartado.

Montaña en el paisaje ritual (2001) que propone nuevos enfoques y metodologías interdisciplinarias (arqueología, arqueoastronomía, etnohistoria y etnografía) para el estudio del culto a la montaña en la Mesoamérica indígena. La obra contiene una recopilación de diversos estudios referidos tanto en datos arqueológicos, que comprueba la antigüedad de estos ritos, así como de la evidencia etnográfica que registra la vigencia de estos cultos hoy en día en la Cuenca de México y valles aledaños.

Fundamental resulta la investigación especializada en alta montaña de Arturo Montero, “*Atlas Arqueológico de la Alta Montaña Mexicana*” (2004) cuyo objetivo es ofrecer una reseña exhaustiva sobre los sitios arqueológicos, en relación con el medio ambiente y con las prácticas sociales que se han llevado a cabo en lo alto de las cumbres del Altiplano Central a lo largo de la historia. Todo esto ligado a temas de preservación – conservación de la naturaleza y de patrimonio cultural.

Si bien el libro *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, coordinado por Johanna Broda y Good, Catharine (2004), no se caracteriza como un libro especializado acerca del culto a los cerros como tal, el volumen contiene trabajos etnográficos muy interesantes en relación a la vida ritual y agrícola en concordancia con la cosmovisión de las comunidades. En ese sentido, gran parte de sus artículos están relacionados con los rituales de petición de lluvias que se llevan a cabo en lo alto de los cerros y el paisaje (cfr. Broda y Robles; Fierro; Gámez; Gómez; Good; Hernández; Maldonado).

Otro trabajo interdisciplinario basado en un enfoque histórico es el volumen coordinado por Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano (2006): *Territorialidad y paisaje en el Altepetl del siglo XVI*. El libro se centra en analizar las diversas miradas y significados que otorgaban los antiguos mesoamericanos a los territorios, espacios y paisajes en los que se desarrolló la cultura de los nahuas, es decir, lo que para entonces se denominaba como *Altepetl*. Éste remite a una conformación de unidades básicas de organización comunitaria, aunque a partir de la Colonia, el concepto se generalizaría bajo el significado de “pueblo” o “ciudad”. Por lo tanto se trata de un trabajo integral que reúne no sólo características políticas y territoriales, sino componentes geomorfológicos, ecológicos y sobre todo, simbólicos en torno al *cerro del agua* durante momentos previos a la Conquista y a partir de la misma.

Otro volumen colectivo reciente que habla sobre la importancia de la montaña es el libro coordinado por Margarita Loera, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera: *Páginas en la nieve: Estudios sobre la montaña en México* (2007). En dicha obra se presentan trabajos históricos -especialmente a partir del siglo XVII-, arqueológicos y etnográficos con respecto al culto a la montaña. Llama la atención el artículo de Stanislaw Iwaniszewski, titulado “*La arqueología de alta montaña frente al paisaje montaños en México central: problemas, interpretaciones, perspectivas epistemológicas*” debido a su análisis conceptual de cómo interpretar la montaña. Basado en una crítica, según el autor, hacia lo que considera “occidental”, sugiere un análisis de significado, que se fundamenta en los recientes estudios del perspectivismo que ven a la montaña y a la naturaleza como construcciones subjetivas (Descola, 1994). El eje de esta propuesta es que los elementos naturales resultan ser representaciones, y no una realidad concreta y objetiva.

Por su parte Broda en su trabajo “*Simbolismo de los volcanes: los volcanes en la cosmovisión mesoamericana*” (2009), reitera la importancia de las altas cumbres en relación a la cosmovisión de los pueblos indígenas. En este sentido, se parte de un entorno geográfico real, en donde el enfoque histórico reivindica los diversos conocimientos y observaciones acerca de la naturaleza que desarrollaron los pueblos mesoamericanos. La autora señala que los volcanes tienen un trato especial, puesto que a largo de la historia milenaria, se han concebido como grandes contenedores de agua. Constituyen a la misma naturaleza en sí, representando la montaña, la tierra, el agua, y las entidades sagradas que son dadoras de mantenimientos y de protección.

En esta misma perspectiva, Alejandra Gámez (2009) escribe su artículo “*El cerro troje: cosmovisión, ritualidad, saberes y usos en una comunidad ngiwá del sur de Puebla*”. Inicia con una reflexión general de la importancia del cerro en la cosmovisión mesoamericana. Se trata de un simbolismo cargado de referentes culturales concretizado en un espacio, al que se le atribuye un significado. De esta forma, el cerro representa un punto geográfico personificado, y para los popolocas del sur de Puebla es un símbolo emblemático, el cual no sólo es dador de la lluvia, sino que guarda en su interior el sustento de la población: el maíz. Asimismo, el cerro es un marcador del territorio de las comunidades. En este sentido, para la autora, las creencias, prácticas y apropiación en torno al cerro, permiten conceptualizarlo como un gran *complejo*, el cual remite a una *gran*

troje que encierra toda una cosmovisión que caracteriza a la tradición cultural mesoamericana.

Ahora bien, como resulta problemático hacer una categorización de los textos, ya que se puede empezar por monografías generales hasta los temas especializados (con diferentes teorías manejadas en los estudios etnográficos), lo más conveniente es hacerlo por zonas, las cuales se definirán según las grandes montañas¹⁶ que en ellas se sitúen, teniendo así las zonas: (1) Popocatepetl – Iztaccíhuatl; (2) Nevado de Toluca; (3) La Malinche; (4) Cofre de Perote y Pico de Orizaba. Mención aparte es (5) la región de Morelos, caracterizada por un singular culto a los aires, relacionado con la petición de lluvias.

2.2.1 Popocatepetl – Iztaccíhuatl

Esta zona conocida como “la región del piedemonte poblano” (Fuentes: 1975), conformada por los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, que pertenecen a la Sierra Nevada, y ésta a su vez, al Sistema Volcánico Transversal, ha tenido importancia desde la época prehispánica, ya que fue asiento de pequeños centros ceremoniales. Por tal motivo se han hecho numerosos trabajos arqueológicos, históricos y etnográficos al respecto,¹⁷ que evidencian a esta pareja montañosa por excelencia, como quizá la más importante región de motivo de culto a las montañas.¹⁸

Actualmente en ciertos poblados, especialmente los ubicados en las faldas de estos grandes volcanes (sobre todo de los estados de Puebla y Morelos, a pesar de compartir el territorio con el Estado de México y Tlaxcala), se llevan a cabo los rituales de petición de lluvia el 2 y 3 de mayo, rituales de antigua tradición histórica, en los que la idea principal

¹⁶ En ese sentido, el papel específico de los graniceros así como las investigaciones etnográficas hechas sobre el tema, se abordarán en el Capítulo III de esta tesis.

¹⁷ Sólo por mencionar algunos: Raúl Aranda (1997, 2001, 2006); Johanna Broda (1991, 1996, 1997, 2001); Giordon Brotherston (1997); Luis Fuentes (1975); Stanislaw Iwaniszewski (2001); Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (2001) José Luis Lorenzo (1957).

¹⁸ Específicamente al Popocatepetl, los mexicas le dedicaban una de las fiestas principales del mes, (Tepeilhuitl: la fiesta de cerros). La ceremonia consistía en: “...hacer cerritos de masas de bledo (alegría o huautli [amaranto]) colocando en medio uno más grande que representaba el volcán. Después arrojaban a los cuatro puntos cardinales maíz de cuatro colores: negro, blanco, amarillo y entreverado. La fiesta concluía con solemnísimas danzas en la que se iba vestido con un traje talar blanco y en él pintados corazones y manos abiertas, significando que pedían buenas cosechas, y danzaban con bateas de madera y grandes jícaras, como pidiendo limosna a sus dioses. Llevaban a la danza dos esclavas hermanas jóvenes, que significaban una el hambre y otra la hartura, y ambas eran sacrificadas al Volcán” (Fuentes, 1975: 98).

sigue siendo la invocación del agua suficiente para la tierra, y por ende el bienestar de la población.

Uno de los primeros antropólogos en hacer investigación etnográfica prolongada en la zona “Popocatepetl e Iztaccíhuatl”, ha sido Julio Glockner, el cual a finales de los años 80’s empezó a estudiar estos temas.¹⁹ En su libro “*Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl e Iztaccíhuatl*” (1995) registra los rituales propiciatorios de las lluvias en ambos volcanes, trabajando no sólo exhaustivamente con cronistas e historiadores, sino dando voz a sus protagonistas: los campesinos del estado de Puebla. Otro de sus principales textos es el de “*Así en la tierra como en el cielo*” (2000), libro que aborda la organización, prácticas y creencias religiosas de un grupo de pedidores de lluvia del estado de Morelos: “Los Misioneros del Temporal”.

Las revistas de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla como son *Elementos* (núm.30), *Cuadernos de Extensión* (núm.3) y *Crítica* (núms.40 y 50) fueron fundamentales para dar a conocer a detalle, a un público en general, la relación que ha tenido el hombre con los volcanes. Investigadores como Aurelio Fernández, y el mismo Glockner, se encargaron de dar difusión a las diversas prácticas rituales de los lugareños, que acontecen en lo alto de las montañas durante el mes de mayo, a finales de los años 90’s. Sin embargo, el repentino auge de dar a conocer estas prácticas rituales de origen milenario, aumentan considerablemente ante la erupción volcánica acontecida en el volcán Popocatepetl en diciembre de 1994, surgiendo un tema de interés social, en donde las “sociedades modernas” no dan cabida a pensar que exista gente que suba a efectuar rituales, ante un eminente desastre.²⁰

¹⁹ Consúltese al respecto “Culto a los volcanes” (1989) y “La Cruz en el Ombligo” (1993). Después de su libro *Los Volcanes Sagrados* (1995), el autor se especializará en ciertas temáticas como los “graniceros”, e incluso en la problemática del incremento de la actividad volcánica del Popocatepetl a partir de 1994; con respecto a estos puntos, consúltese: “Los sueños del tiempo” (1997); “La incidental aparición de Tláloc en un patio” (1999); “Misioneros del temporal” (2000); “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl” (2001) y “Las puertas del Popocatepetl” (2001). Actualmente Glockner se encuentra interesado en temas relacionados con el uso de “enteógenos” (hongos) en los rituales de petición de lluvia, elemento utilizado en dichos eventos.(Comunicación personal. 8 junio 2006).

²⁰ Otro tipo de publicaciones con el mismo propósito de difusión de esta zona, fueron *Tierra Adentro* (núm.98); *National Geographic* (no.4) y *México Desconocido* (núm. 289). Igualmente las revistas especializadas en fenómenos naturales, abordaron el tema del desastre en relación al Popocatepetl, dirigidas por organismos gubernamentales como Protección Civil y CENAPRED: *Prevención* (núm. 18); *Ciencias* (núm. 41); *Investigación hoy* (núm. 87); y *¿Cómo ves?* (núm. 1). Con respecto al tema, consúltese Juárez Becerril (2002, 2009a); Vera (2005) y Valdez (2010).

Siguiendo con un registro concreto de las festividades de culto en estos volcanes, pocas tesis de licenciatura (obviamente dentro de la rama de las Ciencias Sociales), han hecho investigación etnográfica en poblados y momentos precisos. Tal es mi caso particular “*La vida frente al volcán. Estudio sociológico de Santiago Xalitzintla, Puebla*” (2002) que a pesar de ser estructurado bajo lineamientos sociológicos, se registra el ritual de petición de lluvias y culto al Popocatepetl en el año 2000. En 2004, Pablo King, presenta “*El nombre del Popocatepetl. Religión popular y paisaje ritual en la Sierra Nevada*”, cuyo trabajo de campo se remite a varios lugares como la cueva de Canaltitla y San Pedro Nexapa en el Estado de México y al estudio de las organizaciones de las comunidades temporaleras. Otra modalidad ha sido el documental de Ramsés Hernández, Antonio Sampayo y Eduardo Zafra: “*Allende los volcanes: Iztaccíhuatl – Popocatepetl*” (2005) que, aunque deja de lado aspectos históricos fundamentales, presenta datos interesantes sobre diversos parajes rituales y diversos “especialistas rituales”. Actualmente la tesis de Maestría de Antonio Sampayo: *El culto a la montaña en la tradición religiosa náhuatl: análisis comparativo entre la sierra norte de Puebla y la sierra nevada Iztaccíhuatl-Popocatepetl* (s.f), cuyo hilo conductor está dado por la percepción cultural del entorno biofísico, integra en un modelo interpretativo, la figura del tiempero y las manifestaciones del paisaje.

Un dato importante es que el culto a Don Gregorio Popocatepetl y Doña Rosita o Manuelita Iztaccíhuatl se puede rendir desde cualquier otro punto regional, es decir no precisamente en “El Ombligo” o “El Rostro” o “La Mesa” y “La Cueva”.²¹ Casos singulares son retomados en la obra “*La Montaña en el paisaje ritual*” (2001), en donde algunos trabajos etnográficos dan cuenta que desde pequeños cerros ubicados en zonas lejanas, se les rinde un culto a estas grandes montañas en los rituales agrícolas; tal es el caso de Coatetelco, Morelos, estudiado por Druzo Maldonado (2001), y de Samuel Villuela (2001) sobre la Montaña de Guerrero en las comunidades nahuas de los municipios de Chilapa, Zitlala y Tlapa.²²

²¹ Sitios de culto en los volcanes.

²² La zona de Guerrero es una región muy fructífera en cuanto al ritual de petición de lluvias. Destacan los trabajos de Broda (2001); Good (2001, 2004), Daniele Dehouve y Francoise Neff (2001).

Mención aparte merece el trabajo de Alejandro Robles (2001) en la zona del Nevado de Toluca, en donde nos habla de la importante relación que tiene el Popocatepetl con el Xinantecatl, ya que “uno es conformado por lumbre, y el otro, por agua.”²³

Finalmente existen otras publicaciones con una perspectiva más general, que abordan diferentes aspectos (como por ejemplo su historia, su arqueología, naturaleza, entre otros), tal es el libro editado por Alonso Zavala: “*Los volcanes, Símbolo de México*” (1992), que contiene unas impresionantes fotografías y una recopilación general de los diversos documentos, que desde los códices hasta nuestros días han tenido como referente a los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Otro volumen con la misma característica de difusión, es el libro de José N. Iturriaga: “*El Popocatepetl ayer y hoy*” (1997), el cual reúne crónicas de diversos extranjeros desde el siglo XVI hasta en la actualidad. De una forma general, el autor parte de los temas de la vulcanología así como de los ritos y tradiciones que giran en torno al volcán.

2.2.2 El Nevado de Toluca

En realidad, son muy contados los trabajos etnográficos actuales referidos a este importante volcán, cuyas características geológicas son muy particulares, ya que presenta en su cráter dos lagunas (el Sol, la mayor; y la Luna, la menor), separadas por el cerro El Ombligo.

Según Arturo Montero (2004), es la montaña en donde se han encontrado más sitios arqueológicos, debido a que dichas lagunas eran veneradas en la antigüedad. Hoy en día según algunos testimonios,²⁴ se tiene la creencia que el agua almacenada en lo alto del

²³ Siguiendo con el tema de la reciente actividad volcánica del Popocatepetl, Alejandro Robles nos habla que este acontecimiento también repercutió en el Nevado de Toluca, ya que, según testimonios, los pobladores aseguraban que si el Popocatepetl estaba brotando fuego, el Nevado corría el riesgo de desbordar su agua para apagarlo. En este sentido, hay textos que hablan del Popocatepetl en términos de desastre, pero en relación constante con la cosmovisión de la comunidad. Para mayor información consúltese Glockner (1997, 2000); Juárez Becerril, (2002, 2009a, 2009b); Vera (2005); Valdez (2010). A finales de 2009, Julio Glockner, el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades-BUAP, así como el Centro Universitario para la Prevención de Desastres regionales-BUAP, organizan el evento “*Encuentros sobre el Volcán Popocatepetl a 15 años de su erupción*”. En dicho espacio se expondrán y debatirán los resultados de investigaciones, expresiones artísticas y desarrollos tecnológicos acerca del proceso eruptivo del Popocatepetl en relación con la población y las acciones preventivas, así como los estudios geocientíficos.

²⁴ Consúltese Montero (2004); Robles (2001, s.f).

volcán, proviene del mar, la cual se encuentra regulada por San Marcial.²⁵ Otra de las ideas en el imaginario de la población, es que el Nevado tiene una estrecha relación con la atmósfera, especialmente en la conformación de las nubes y la regulación de los aires, aguaceros y granizos.

Al parecer, existen poblados como los de San Miguel Oxtotilpan, San Francisco Oxtotilpan, San Juan Tilapa, y Tenango, que ascienden en peregrinaciones al volcán, especialmente cuando hay un retraso de lluvias (a mediados de mayo, principios de junio), sin embargo, no es un ritual anual, ya que no se celebra año con año, sólo cuando es necesario. Como cada peregrinación es independiente, cada una abarca diversos ritos, ya sea subir la imagen de bulto de San Miguel Arcángel, o hacer “velación” con ceras toda una noche en lo alto del Nevado (Montero, 2004).

Alejandro Robles (2001) escribe un interesante trabajo sobre la visión y el simbolismo que tienen los habitantes de las poblaciones ubicadas al oriente del Nevado de Toluca, comprendiendo: Atlatlahuca, San Miguel Balderas, San Francisco Putla, Tenango y principalmente San Pedro Tlanixco, acerca de este volcán. A partir de un análisis detallado en aspectos geológicos, geográficos así como etnográficos, el autor resalta el paisaje ritual, y la vinculación que tiene el hombre con su entorno natural. Su trabajo se centra en el agua acumulada en el cono del Nevado, especialmente recopiló datos acerca de algunas peregrinaciones no periódicas, de gente que sube a hacer algún rito propiciatorio para la lluvia, como por ejemplo, bajar de las lagunas botellas con el agua de estos cuerpos de agua para, posteriormente, enterrar las botellas en las milpas. En este sentido, el agua contenida en el cráter del Nevado es considerada como poderosa para producir la lluvia, ya que el agua “está animada por alguna fuerza que le confiere la capacidad de formar nublados y atraer el agua de lluvia” (Robles, s.f.).

Finalmente es necesario señalar que el 12 de mayo de 2007, -por invitación del arqueólogo Arturo Montero y demás colegas del Proyecto INAH- un grupo de alumnos y colegas tuvimos la oportunidad de visitar con la Dra. Broda, los arqueólogos y buzos que estaban trabajando en el cráter del Nevado de Toluca. Allí pudimos observar los objetos extraídos del fondo de los lagos y en sus orillas, los cuales dan amplia evidencia de

²⁵ San Marcial, según Robles (2001) es un picacho (zona pedregosa con innumerables grietas, donde se acumula y permanece el hielo) que rodea el amplio cráter; este lugar al parecer tiene una cueva, la cual es motivo de culto.

prácticas rituales, aunque, como lo señala Broda (2009b), no se puede conocer en detalle, la secuencia ni la forma exacta de los ritos. En este sentido, solamente “se puede interpretar el simbolismo de los objetos y de los ritos que probablemente se hacían allí por medio de la analogía a partir de lo que sabemos en términos más amplios sobre el culto prehispánico de los cerros y la lluvia”. Así pues, entre los objetos encontrados en el fondo de la laguna de la Luna, sobresalen unas bolas de copal, las cuales nos remiten a una relación con las nubes, pues la combustión del copal forma un humo, que asemeja las nubes cargadas de agua (Montúfar, 2007). Igualmente llaman la atención los cetros de rayos-serpientes hechos de madera, los cuales “quizás tuvieron la finalidad de producir el efecto de actuar como unos bastones de mando que podían estimular y dominar el fluir de las energías meteorológicas” (Broda, 2009b). Por otra parte, la vasta cantidad de púas de maguey “remiten al auto-sacrificio que practicaban los sacerdotes mexicas” (Ídem). Con base en la riqueza de la información, y una serie de estudios especializados, Pilar Luna, Arturo Montero y Roberto Junco editaron el volumen *Las aguas celestiales* (2009). Se trata de un trabajo integral que reúne varios artículos de distintos especialistas de diferentes disciplinas, que reflexionan en torno al Nevado de Toluca, siendo el volumen más reciente y completo acerca de dicha montaña.

2.2.3 La Malinche

Este volcán aislado, llamado también Matlalcueye se encuentra en el estado de Tlaxcala y fue un importante centro ritual en la época prehispánica, según las diversas fuentes históricas.

La información etnográfica en la actualidad también es muy relevante: Alba González (1997) escribió un trabajo detallado sobre la zona de La Malinche, en donde analiza aspectos de la economía agrícola tradicional, en relación no sólo al paisaje cultural (tomando en cuenta las creencias y ceremonias de petición de lluvias en manos de distintos especialistas) sino también a las festividades locales. En los seis poblados que ella visita (Contla, Papalotla, Mazatecochco, Tenancingo, S.P. Monte y Buensuceso) la autora registra las distintas percepciones que se tienen del volcán, así como las diversas categorías de especialistas que tienen el cargo de “conjuradores” (graniceros, brujos e incluso sacerdotes católicos), registrando las similitudes y diferencias entre éstos.

El Atlas de alta montaña de Arturo Montero (2004), refiere datos sobre pobladores aledaños a la comunidad de Canoa, quienes hacen un ritual en el mes de febrero para la propiciación de la lluvia en la barranca de Hueytziatl. Se trata de un recorrido de tres horas para llegar a dos cuevas que se encuentran en dicha barranca, lugares donde nace el agua que surte al poblado. Por tal motivo, los lugareños llevan varios regalos a la montaña y los depositan en los interiores de estas oquedades.

Otro autor con experiencia en trabajo de campo en la zona de La Malinche es David Robichaux (2008), quien en su estudio desarrolla la estrecha relación de los pobladores de Santa María Acxotla del Monte con dicho volcán: “es considerado no sólo como fuente de las lluvias, sino que se asocia con el granizo, los relámpagos, las nubes, las fuentes subterráneas de agua, incluso con el mar” (Robichaux, 2008: 404). En este sentido, La Malinche es una montaña benévola que los protege y los favorece con el agua, y por tal motivo se le hacen ceremonias ligadas al ciclo agrícola.

Existen datos interesantes sobre el culto a la montaña en la región de La Malinche, recopilados en el reciente libro *Mapa de Cuauhtinchan II, entre la ciencia y lo sagrado*, coordinado por Tim Tucker y Arturo Montero (2008). Destacan los trabajos de Sergio Suárez y Ma. Eugenia Ochoa junto con el de Samuel Malpica.

Sergio Suárez nos señala las poblaciones tlaxcaltecas de San Luís Teolocholco y Santa Isabel Xiloxotla quienes participan en el culto a La Malinche, en donde en diversas fechas, de forma pública o privada, llevan a cabo rituales y colocan de ofrendas en los lugares de agua: barrancas, cuevas, manantiales. Estas celebraciones tienen el propósito de ‘pagar’ su deuda con las deidades del agua o bien pedir el vital líquido para sus campos de cultivo, o incluso para exigir u obligar a La Malinche a darles mantenimiento (Suárez, 2008: 237). La investigación de Suárez detalla minuciosamente las peregrinaciones que han hecho los feligreses a la montaña a través del tiempo y que ahora se fusionan con elementos católicos que le dan sentido a su visión del mundo.

Ma. Eugenia Ochoa y Samuel Malpica abordan las peticiones de lluvias celebradas el 3 de mayo, por parte de los habitantes ubicados en las faldas de La Malinche. Su trabajo se centra en definir a la montaña, a partir de fuentes históricas, como Centro del Mundo y Montaña Abierta, concepciones que remiten a los mantenimientos que se encuentran en el interior de los cerros. Especialmente, La Malinche representaba la “montaña de la diosa de

lluvia” y antiguamente sus ofrendas eran los jades verdes y las plumas de quetzal que simbolizaban respectivamente “las hojas verdes del elote así como las hojas largas y verdes de la caña de maíz” (Ochoa y Malpica, 2008: 232).

Finalmente, un volumen en relación a la cosmovisión de la zona de La Malinche, es el libro coordinado por Francisco Castro, titulado *Naturaleza y sociedad en la Matlalcueye: visiones multidisciplinarias de una montaña sagrada* (2010). En este volumen destacan varios artículos que abordan los temas del paisaje ritual así como la etnografía actual en las comunidades de los alrededores, entre ellos los trabajos de Arturo Montero y Francisco Rivas, respectivamente.

Arturo Montero analiza el paisaje ritual que rodea La Malinche, y sus propiedades astronómicas en el sitio arqueológico de Xochitecatl, centro ceremonial prehispánico que se remonta al Preclásico. Esta estructura denominada como “E1” fue un espacio de uso ritual aún hasta la época Virreinal, tal y como lo muestran los vestigios arqueológicos que se han encontrado. Pese a que se trata de un estudio especializado en temas arqueoastronómicos, la investigación se centra en el análisis de las construcciones dedicadas a las actividades ceremoniales, “las cuales obedecían a las ideas basadas en la cosmovisión, es decir, en las creencias del funcionamiento del universo” (Montero, 2010.). En este sentido, La Malinche y sus elevaciones aledañas, han sido a lo largo de la historia, grandes marcadores de horizonte en relación a la posición del Sol, lo que conlleva a un conocimiento sistemático de la observación de la naturaleza, siempre en articulación con la vida social del hombre.

Por su parte, Francisco Rivas escribe un interesante estudio etnográfico sobre la representación de La Malinche en el imaginario actual de las poblaciones de Huamantla, San Juan Ixtenco y San Bernardino Contla, en el estado de Tlaxcala. El autor, basado en las fuentes de los cronistas del siglo XVI, plantea interesantes analogías entre la Matlalcueye y la diosa mexica Cihuacóatl, correspondencias que no sólo corrobora con los datos históricos, sino también con relatos y testimonios recopilados en la actualidad, productos de la memoria histórica y el imaginario colectivo de las comunidades. Llama la atención la asociación simbólica entre La Malinche, la serpiente y el agua, triada que continua dándole sentido a los diferentes rituales llevados a cabo hoy en día.

2.2.4 Cofre de Perote y el Pico de Orizaba

El Cofre de Perote o también llamado Nauhcampatepetl es un volcán extinto ubicado en el estado de Veracruz. Se trata de otro espacio natural, con asentamientos de rituales contemporáneos relacionados con la petición de lluvia.

En el *Mapa de Cuauhtinchan II*, el volcán ha sido identificado como “un cerro de cuatro niveles, cuyo último nivel, en la cumbre, está representando a Tlaloc” (Suzan: 2008: 206). En este sentido se le considera como una advocación de esta deidad (Montero, 2004: 133) y como tal, fue considerada una montaña sagrada, en donde habitan los tlaloque que cuidan los campos, ya que abundan las semillas, las plantas y el agua; este último tiene una conexión subterránea con el mar (Suzan: 2008:205).

Una de las principales poblaciones vinculadas con el volcán es la comunidad de Xico. La investigación etnográfica de Rebeca Noriega (1997) abunda en información sobre los “tlamatines” u hombres-trueno (personificados en seres sobrenaturales), controladores del tiempo en las faldas del Cofre de Perote que habitan en las diferentes cuevas del volcán, en donde resguardan sus instrumentos para propiciar granizo, relámpagos, truenos y nubes según testimonios de pobladores de Xocotepec y Xico. También son llamados “tlamatine”, seres humanos como tiempers o brujos.

Otro de los estudios relacionados con el culto a la naturaleza en Veracruz, se refiere a la comunidad de Jalcolmulco. Adelina Suzan (2004) en su trabajo analiza diversos elementos del paisaje, destacando la importancia de los “airecitos-niños”, los cuales son percibidos de color verde, amarillo, azul y se les identifica como duendecitos juguetones que viven en las cuevas, los cerros y las fuentes de agua, en donde pierden a la gente, especialmente a los niños; en ocasiones pueden causar la muerte según testimonios recopilados por la autora. En Xico, los aires se encuentran asociados a los *tlamatinime*, quienes habitan los “encantos”²⁶. Los describen como niños pelones o con cabello largo y vestidos de rojo; les gusta perder a la gente física y espiritualmente.

²⁶ Los Encantos son lugares mágicos insertos en la naturaleza. Las comunidades los vinculan como espacios naturales, como por ejemplo los bosques. Ahí se encuentran los mantenimientos que el hombre necesita para vivir plenamente. Se dice que los “Encantos” se abren especialmente a las 12:00 hrs. del día y se cierran a una hora determinada. Los humanos suelen “perderser” en tales lugares, debido a las riquezas naturales y materiales que en ellos se encuentran. En este sentido una hora de vida humana, puede ser equivalentes a un año de vida dentro de los Encantos.

En cuanto al Pico de Orizaba o Citlaltépetl, la montaña más alta de México, se dispone de pocas referencias etnográficas en la actualidad. Un estudio interesante sobre la cosmovisión histórica de esta montaña es la de Rubén Morante (2001) quien describe el papel del volcán en el pensamiento religioso mesoamericano, señalando la importancia de los diferentes nombres que se le han asignado, producto de la percepción del hombre con su entorno natural. Llama la atención que existen nombres como “Nuestra Señora de las Nieves” otorgado por Pedro de Alvarado en 1518; “Volcán de San Andrés” que se refiere a su cercanía con la población de San Andrés Chalchicomula; y topónimos prehispánicos como “Citlaltépetl” y “Poyauhtecatl”.

Junto con el Pico de Orizaba, la Sierra Negra o Atlitzin, de acuerdo a Montero (2004), forma un sistema binario por pertenecer a una misma falla geológica. En esta sierra se han encontrado evidencias arqueológicas (cerámica) relacionadas con rituales, dirigidas al Pico de Orizaba, sin embargo la búsqueda sobre rituales de petición de lluvia contemporáneos, no ha dado resultados hasta el momento.

En esta perspectiva, señala Montero que “el ascenso a la cima por el flanco sur no tiene mayor complicación técnica, pues en repetidos momentos climáticos la pendiente está ausente de campos de hielo y nieve” (2004: 69). De tal forma que no se descartan las prácticas rituales, especialmente las peregrinaciones de campesinos.

2.2.5 Los aires en la región de Morelos²⁷

En la región de Morelos los aires son percibidos de una manera particular. Para comprender mejor estas características, nos basaremos en la propuesta de Druzo Maldonado (1998, 2001) de analizarlos dentro de una geografía bipolar. “Los aires interactúan dentro de una geografía bipolar: por una parte, la geografía física (el ecosistema); y por otra, la geografía ritual” (Maldonado, 1998: 393).

Así pues, refiriéndonos a la geografía física, el Estado de Morelos se encuentra en una zona de dominio de los vientos alisios²⁸ mismos que durante el verano son fuertes y

²⁷ Existen también datos etnográficos sobre los aires relacionados con el ciclo agrícola en los estados de Puebla y Veracruz. Para más referencias sobre los aires, consúltese el capítulo V, apartado 5.1.8.

²⁸ Los *vientos alisios* forman parte del grupo de los vientos constantes o regulares. Soplan en dirección del hemisferio norte del noreste y en el hemisferio sur del sureste, hacia el *ecuador térmico* (donde se unen los puntos de máxima temperatura sobre la Tierra, es una línea imaginaria que se mueve según el movimiento aparente del sol) en donde se transforman en convectivos ascendentes y forman la zona de calma ecuatorial

profundos convirtiéndose en precipitación. La intensidad y dirección del viento en el estado de Morelos no varía mucho en las diferentes estaciones de invierno y verano. Por otro lado, para el estado de Morelos resultan de particular importancia los ciclones tropicales del Pacífico ya que introducen humedad, la cual “es transportada hasta la Sierra Volcánica Transversal, a través de la cuenca del Balsas, produciendo abundante precipitación en las laderas australes de las sierras” (Vidal, 1980: 11).

En este sentido, existe todo un complejo natural en cuanto a la conformación de los aires en Morelos, ya que la región recibe vientos de los diferentes puntos cardinales, emanados de las conformaciones geológicas que la rodean y del Pacífico.

Tomando en cuenta la activa presencia de vientos en el estado, existe una percepción simbólica muy peculiar que se les da a éstos. Como parte de su cosmovisión, las comunidades campesinas de la región norte de Morelos aún conciben en el mundo diversos elementos de la naturaleza como *hierofanías* (cerros, volcanes y aires principalmente), es decir, que en esos elementos se manifiesta lo sagrado y con el cual es posible tener un intercambio benéfico mediante un trato ceremonial (Glockner, 1995).

Así pues, los aires definidos como “fluidos gaseosos invisibles de la atmósfera” en la región morelense generalmente son concebidos bajo una dualidad: benignos y malignos. Los *aires malignos* son entes que provocan enfermedades tales como el “mal aire”²⁹ y viven en todas partes. Los *aires benignos* son entidades agrarias dadoras del buen temporal, es decir, la lluvia, que viven en las altas cumbres (Maldonado, 2001).

Aparte de esta dualidad, hay una clasificación con respecto al manejo de la agricultura y de la naturaleza, tales como “aires de lluvia”, “de rayo”, “de los manantiales”, “de las tormentas”, “del granizo”, y “de la milpa” (Morayta, 1997). Otros tienen que ver con la salud y con el comportamiento humano.³⁰

(García, 1980). Los vientos alisios profundos alcanzan a cruzar la Sierra Madre Oriental y entran al centro del país con una acentuada dirección del Este, transportando aún algo de humedad. Llegan así al Estado de Morelos, donde convierten dicha humedad en precipitación. Existen cinco tipos de precipitaciones, las cuales surgen según la temperatura: lluvia, granizo, nieve, escarcha y rocío (García, 1980).

²⁹ Entre las enfermedades que los aires pueden producir están: ataques, boca chueca, tumores, incluso perder la vida. Para evitar castigos y enfermedades, las personas deben pedir permiso para transitar por las barrancas, manantiales y cuevas, lugar donde residen estos seres (Morayta, 1997).

³⁰ De hecho, para Montoya (1981) y Lupo (2001) en otra región, los aires se clasifican en fríos o calientes que están manejados por brujos o curanderos, asociados con lo fétido o proveniente de la descomposición.

Estudios etnográficos hechos en varios poblados del estado de Morelos como Tepoztlán (Lewis, 1968; Ingham, 1986; Broda y Robles, 2004); Hueyapan (Alvarez, 1987); Tetelcingo (Barabás y Bartolomé, 1981); El Vigilante (Aviña, 1997); Coatetelco (Maldonado 1998, 2001, 2005); Ocotepéc (Morayta, 1997); San Bartolomé Atlacholoaya (Fierro, 2004); y San Andrés de la Cal (Grigsby, 1986; Huicochea, 1997; Salazar, 2001, 2004; Ruíz, 2001; Juárez Becerril, 2005) demuestran una fuerte presencia de las creencias relacionadas a los aires. En algunas de estas poblaciones se llevan a cabo rituales asociados a estas entidades que se vinculan con la petición de lluvia, son ceremonias ligadas al conocimiento y al manejo meteorológico: a los conceptos del trabajo ritual y de la interacción con la naturaleza.

En estos rituales y creencias acerca de los aires, están involucrados las barrancas, las oquedades rocosas, los respiraderos, los manantiales, los ojos de agua, etc., Sin embargo son las cuevas, las que tienen una importancia singular, ya que son concebidos como lugares donde habitan dichas entidades.

“En la cosmovisión indígena, las cuevas y los cerros formaban una unidad conceptual. Los cerros eran como vasos grandes que contenían las aguas subterráneas que llenaban el espacio debajo de la tierra. Las cuevas eran la entrada al reino subterráneo sumergido en el agua. Al mismo tiempo se les consideraba lugares de origen, o entradas a las entrañas de la tierra” (Broda, 1991, 1997: 191).

Innumerables cuevas han sido espacios de culto situadas en las estribaciones del Volcán Popocatepetl de su lado noreste, y de las caprichosas formaciones rocosas de Tepoztlán. La evidencia histórica registrada en la *Relación Geográfica de Tepoztlán*, hace referencia a una cueva situada en San Andrés de la Cal, Morelos, en la cual los indígenas hacían sus rituales (Gutiérrez de Liébana, 1580).

Otra evidencia que sustenta los cultos en las cuevas durante la época prehispánica, es el hallazgo reciente (1992-1993) de ofrendas prehispánicas en la Cueva de Chimalacatepec, en el poblado de San Juan Tlacotenco, pueblo sujeto del gran centro religioso de Tepoztlán (Broda y Maldonado, 1997). No existen datos específicos si esta ofrenda fue depositada en un evento comunitario. Más bien parece que fueron unos cuantos especialistas religiosos (graniceros) que se adentraron al interior del cerro para actuar como encargados de la comunidad. Sin embargo, analizando los objetos encontrados, que datan

de la última época prehispánica o de las primeras décadas de la Colonia, los autores interpretan que

“se trata de ritos de petición de lluvias, recolectando en cajetes nuevos, de uso doméstico tlahuica, las filtraciones de “agua virgen” que goteaba al interior de la cueva. Se trata de ritos mágicos para atraer la lluvia quemando copal con *yauhtli*...tal y como fueron usados por el gran sacerdote de Tláloc (del Templo Mayor de Tenochtitlán). Y finalmente en las ofrendas de objetos preciosos y arcaicos...parece tratarse de una costumbre ritual extendida durante el Postclásico en las ofrendas a la tierra” (Broda y Maldonado, 1997: 201).

Este tipo de cultos de origen mesoamericano, han tenido una especial importancia a lo largo de la historia en la región de Morelos, especialmente en el accidentado paisaje de Tepoztlán, relacionándose directamente con la presencia física y simbólica de los cerros, los vientos y los aires.

* * *

Con esta recopilación de datos se confirma que el Altiplano Central es una zona llena de tradición meteorológica y de culto a la naturaleza, debido a las grandes cumbres que la conforman. En el culto a los cerros se fusionan creencias prehispánicas y católicas, convirtiéndose en un aspecto religioso que llama la atención, pues es una actividad que no deja de realizarse a pesar de los cambios históricos, económicos y tecnológicos ocurridos en el campo mexicano en la actualidad. Y pese a estos cambios, su organización sostenida por las creencias, continúa siendo encabezada por los tiemperos o graniceros, hombres y mujeres que poseen un gran conocimiento acerca de los procesos y fenómenos naturales. Ellos representan una experiencia tangible de la apropiación de elementos de la cultura mesoamericana que en combinación con la influencia católica mediante procesos de larga duración, definen su tiempo presente.

III. LOS ESPECIALISTAS METEOROLÓGICOS

Los rituales de petición de lluvia y el culto a los cerros (celebrados de mayo a noviembre) han sido ejecutados por ciertos personajes a lo largo de la historia, *especialistas* dedicados a dirigir las ceremonias, establecer contacto con las divinidades para pedir “buenas aguas” y proteger a las comunidades de malos temporales.

Los términos más utilizados para llamarlos son los de “*tiempero*” y/o “*granicero*”, aunque cada comunidad da a los “elegidos” un nombre diferente que corresponde con sus historias particulares o a su región geográfica. Como la palabra “*tiempero*” lo señala, tiene relación con el “*tiempo*” dándole a éste una dimensión meteorológica; en el lenguaje ritual, como lo mencionaría Bonfil (1968), estos especialistas se designan a sí mismos como *trabajadores temporales*. En cuanto a “*granicero*”, su definición va ligada al especialista que controla el granizo, así como todos los fenómenos climatológicos relacionados con la lluvia y el viento.

Para llegar a este cargo, los especialistas habrán pasado por una serie de experiencias³¹ que radican en el golpe literal del rayo, sueños con entidades oníricas así como la superación de enfermedades graves. Estas experiencias deben ser confirmadas por una aceptación de la comunidad. En su función, la voluntad personal es sustituida por una voluntad divina que le revela ciertas verdades y le demandará ciertas tareas que habrán de inducirle a cumplir una función social: controlar el temporal en beneficio de su comunidad (Glockner, 1993, 1995).

Debido a que el papel de estos especialistas rituales ha sido complejo desde tiempos prehispánicos en Mesoamérica, y actualmente el tema es producto no sólo de diferentes definiciones conceptuales, sino incluso de discusiones teóricas antropológicas por sus características peculiares y la función social que los *tiemperos* desempeñan en la comunidad campesina, a continuación se tratarán de dilucidar algunos de estos aspectos.

3.1 Mesoamérica: el origen de los especialistas meteorológicos

Los orígenes de estos especialistas se remontan a la época prehispánica. Acerca de estos orígenes existen algunos planteamientos divergentes, que sin embargo, se complementan para concretizar la interrogante sobre la procedencia de estos actores.

³¹ Estas experiencias pueden variar en cada persona, es decir no en todas se cumplen.

3.1.1 El Sacerdote oficial

Según Broda en la época prehispánica, los especialistas del control del tiempo eran sacerdotes del culto estatal. “Estos especialistas formaban en la época prehispánica parte de las complejas jerarquías del sacerdocio estatal, cuya religión oficial era la autóctona” (Broda, 1997: 77).

Son ellos quienes realizaban las ceremonias y los sacrificios de niños en las altas cumbres, celebraciones que giraban en torno a ceremonias propiciatorias de la lluvia, el crecimiento del maíz y de las plantas, y de su cosecha (Broda, 1978: 165). Tláloc era el dios honrado por los mexicas en varios de los “meses” del calendario mexica, sobre todo durante *Tepeilhuitl*, la fiesta de los cerros, que acontecía en octubre; mientras que los sacrificios de niños dedicados en su nombre, se desarrollaban durante los meses *I Atlcahualo* a *IV Huey tozoztli*, que corresponderían de febrero a abril. Dichos sacrificios, según Broda, se acompañaban de una gran variedad de ofrendas que reforzaban la eficacia de los ritos; entre ellas destacan las ofrendas de comida (tortilla, mole, atole, aves, tamales, etc.) flores, copal, cantos, música y danza. Igualmente se hacían peregrinaciones, así como ritos en la noche y al amanecer, se celebraban convites, y se tenían periodos de preparación ritual, etc. (Broda, 2001).

Además, de acuerdo a Broda (1991), fueron estos personajes quienes hacían una observación sistemática y repetida de los fenómenos naturales del medio ambiente, lo que les permitió hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos. La *observación de la naturaleza* incluía nociones sobre astronomía, geografía, clima, botánica, zoología, medicina, etc.³², en donde los sacerdotes

“no sólo registraban estas observaciones en inscripciones, estelas y textos jeroglíficos, sino que el tiempo y el espacio era coordinados con el paisaje por medio de la orientación de edificios y sitios ceremoniales. Dentro de este sistema las montañas jugaban un papel determinante” (Broda, 1991: 463).

Según ha propuesto Broda (1996a) la observación exacta de la naturaleza en la época prehispánica, por parte de los sacerdotes y especialistas que vivían en los templos,

³² La forma de concebir a la naturaleza por parte de los antiguos pueblos mesoamericanos implica un enfoque interdisciplinario. Con el enfoque interdisciplinario se retoman de diferentes postulados, los aspectos que sirven para analizar de manera integral, en este caso, el mundo natural. Así pues, el paisaje fue concebido por parte de los antiguos pueblos mesoamericanos, de manera holista en donde distintas disciplinas abocaban a su cosmovisión, ritualidad e ideología.

no se limitaba únicamente a la astronomía; dicha observación incluía en términos mucho más amplios una interacción con el medio ambiente en el cual se situaba la vida de la comunidad, y del hombre en el plano individual. Esta observación iba ligada a un control del tiempo, el cual tenía la finalidad práctica de orientar las actividades sociales en el tiempo y en el espacio, es decir, en su medio ambiente.

Mediante estos planteamientos, la autora propone establecer el estudio de los orígenes y el desarrollo del pensamiento científico en Mesoamérica como legítimo campo de investigación. Es decir, al definir la *ciencia* dentro de esta perspectiva, Broda plantea “un cuerpo de conocimientos exactos ligados a un contexto social, lo que nos permite discutir la relación que existía en la sociedad prehispánica entre la observación de la naturaleza, la astronomía, la geografía, el clima, la cosmovisión y la ideología” (Broda, 1996a: 455). En Mesoamérica no existía la dicotomía entre *ciencia* y *religión*, tal como ocurre en las ciencias occidentales modernas. La observación de la naturaleza estaba íntimamente ligada a los elementos de la religión y la magia, formando una unidad para el hombre mesoamericano (Ibíd.: 432).

3.1.2 Los magos atmosféricos

Alfredo López Austin (1966, 1967) por su parte, clasificó a estos especialistas dentro del gran grupo de “brujos, adivinos y magos” en el mundo prehispánico náhuatl. Debido a la diversidad³³ y complejidad de personajes con poderes sobrenaturales, el autor ubica a los controladores del clima, por sus actividades específicas, dentro de la categoría “Dominadores de meteoros”, magos de “gran utilidad social”.³⁴ “Eran, sobre todo, solicitadísimos cuando las cosechas se veían en peligro por sequía, por exceso de lluvia o por inminencia de tormenta de granizo” (López Austin, 1966: 97).

Según el autor, estos magos generalmente trabajaban en grupo en beneficio de los agricultores, y el pago de sus servicios dependía de la magnitud del peligro. Se trataba de

³³ En su trabajo “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl” (1967) López Austin menciona alrededor de 40 clases de magos divididos en categorías, entre las más importantes se encuentran: 1. Los Tlatlacatecolo, que practicaban la magia en perjuicio de los hombres; 2. Los Hombres con personalidad sobrenatural, como los “nahuales”. 3. Los Dominadores de los meteoros; 4. Los Tlaciuhque, una especie de astrólogo, que tenían el conocimiento de lo distante, del presente oculto y futuro; 5. Los Titici, hechiceros con fines medicinales.

³⁴ En contrapartida, López Austin también hace referencia a los magos dedicados únicamente al mal, hombres odiados y temidos por el pueblo, conocidos como los hombres – búho: los temacpalitotique. Para mayor referencia consúltese López Austin (1966).

una verdadera organización encargada de trabajar con las nubes. Se pueden distinguir dos tipos de magos “dominadores de meteoros”:

1) Los *teciuhlazqui*, *teciuhpeuhqu*, “el que arroja granizo” y “el que vence al granizo”, respectivamente:

“Los procedimientos que estos magos utilizaban eran varios, muchas veces concurrentes, y pueden señalarse entre ellos las deprecaciones a las nubes, violentísimos movimientos de cabeza acompañados de fuertes soplos hacia la parte que querían ahuyentarlas, la amenaza con un palo en el que se encontraba enroscada una serpiente viva...” (López Austín 1967: 100).

2) Los que arrojan los vientos y las nubes, *ehecatlazqui*, cuyo procedimiento era similar a los ahuyentadores de las nubes de granizo.³⁵

Otra clase de magos relacionados con elementos meteorológicos y que se consideraban independientes de los “dominadores de meteoros”, eran los *tlaciuhque*. Ellos tenían la facultad de descubrir las fuerzas contrarias: “sus labores principales eran descubrir futuras calamidades, tales como granizo, falta de lluvias, hambres, enfermedades...” (López Austín 1967: 100). Se trataba de una especie de astrólogo que podía pronosticar el temporal.

3.1.3. Propuestas conjuntas y el proceso histórico

Ahora bien, resulta pertinente aclarar que las funciones de estos personajes no eran claramente delimitadas y puras, es decir podían también poseer otras facultades extraordinarias, como por ejemplo ser curanderos, hechiceros, nahuales o brujos a la vez.

Andrés Fábregas (1969), con base a la “Teogonía e Historia de los Mexicanos” edición de Ángel Ma. Garibay, nos habla del “nagual-sacerdote”, denominados “*nanahualtin*”. Ellos “...conjuran el granizo, ahuyentan los malos vientos, espantan las heladas, elementos todos que perjudican a la siembra” (Fábregas, 1969: 76).

Estos naguales-sacerdotes, eran sujetos de alto rango jerárquico que tenían la capacidad de transformarse en fenómenos meteorológicos, y su personalidad era benéfica, lo que contrastaba con la labor maléfica de otros nahuales³⁶. “Los sacerdotes-nahuales

³⁵ Llama la atención que este tipo de mago no es denominado como un protector de la agricultura, sino de la salud de los niños, ya que se atribuían algunas enfermedades a los vientos y a las nubes (López Austin, 1967).

³⁶ Con respecto a este punto consúltese Fábregas, 1969. En su trabajo se hace un análisis acerca del nahualismo, exaltando las cualidades malignas propias de este ser sobrenatural: como por ejemplo puede

provocan el aguacero bienhechor, la lluvia fertilizante que hará crecer la planta del maíz” (Ídem).

Además, nos señala el autor que su personalidad mágica no es azarosa, ya que según los cronistas, sólo lo adquieren los nobles que nacen³⁷ bajo el signo “*Ce Quiahuitl*, Uno Lluvia”, lo que los asocia directamente al agua y a la lluvia que fertiliza los campos de cultivo.

“Nacer bajo el signo de agua lo conecta directamente con los dioses que controlan la lluvia; del hecho anterior se desprende su papel como sacerdote que le da acceso al conocimiento mágico y a la tradición de su sociedad... Es un sacerdote, regulador del temporal y la cosecha, transformista sabio...” (Fábregas, 1969: 77-78).

Por su parte, Gabriel Espinosa (1997) asume la postura de que el antecedente prehispánico del granicero no se remite a un solo origen sino que se deben considerar a dos grandes grupos: 1. “*Los macehuales*”, sacerdotes menores (brujos y magos); y 2. Los altos sacerdotes nobles de la religión oficial. Ambas categorías con el devenir del tiempo se fueron fusionando en un solo ejecutante.

Así pues, la línea divisoria que marcaba si los especialistas eran netamente sacerdotes o brujos, se ve diluida. Cabe recordar en este sentido, como ya se había señalado anteriormente, para Broda la ciencia que poseían los sacerdotes, nunca estuvo separada de la magia ni de la religión, producto de la cosmovisión de los antiguos mexicanos. Por otro lado, el papel del especialista ritual durante la época prehispánica para López Austin, era asunto específicamente de magos especializados, en este sentido la labor del especialista no se considera portadora del conocimiento ni control meteorológico a nivel del culto estatal.

Visto a partir de la Conquista, López Austin considera que el sacerdote terminó dramáticamente de una manera hostil y en secreto, con fama de alborotador y sujeto

adoptar la forma de búho o fiera, y de esa forma, no sólo espanta, sino castiga, denominándosele “*tlacatecolotl*”, es decir hombre-búho, asociado con la noche (con respecto a este último punto consúltese Félix Báez y Arturo Gómez, 2001), asimismo presenta una extraordinaria recopilación de datos etnográficos. Al respecto de los nahuales en elementos meteorológicos, Roberto Williams (1951) describe que en Landero y Cos, pueblo totonaco de Veracruz, existe la creencia en hombres que se pueden convertir en trueno: “El ‘trueno’ se para en la puerta de su casa, teniendo los brazos extendidos hacia abajo y las manos abiertas para impulsarse, asciende al cielo. La creencia señala que no se eleva su cuerpo sino su espíritu” (Williams, 1951:46). Estas personas, también denominadas “encantos”, son muy pocas, debido a que “carecen de permiso”, además deben dedicarse completamente a las labores del campo.

³⁷ Igualmente al morir, sus almas se transformaban en niebla y nubes, según Fray Jerónimo de Mendieta, en Fábregas, 1969.

perjudicial a los intereses sociales de su época. Para el autor “su labor quedó reducida muy pronto a unas cuantas ceremonias de orden privado: ofrendas agrícolas...; el sacerdote perdió su prestigio paulatinamente hasta quedar al nivel de brujo y muy pronto fue confundido con éste...” (1967: 113). De esta forma, López Austin considera que dichos especialistas, se convierten en clandestinos a partir de la Conquista:

“La persistencia de una religión prohibida hacen que se consideren magos y hechiceros personas que en realidad están muy alejadas de cualquier práctica de orden mágico. Se incluyen en esta sección los sacerdotes de la religión náhuatl que vivían semiocultos y perseguidos en la época posterior a la conquista...” (López Austin, 1967:112 – 113).

Prácticamente la clandestinidad será la única opción que tendrían los sacerdotes y cualquier practicante de la magia o hechicería. Al respecto, Broda apunta

“Con la eliminación de la clase gobernante indígena y la destrucción de los grandes templos, los cultos agrícolas del maíz y de la lluvia sobrevivieron como una parte fundamental de la vida de los campesinos indígenas, aunque desarticulados de la ideología estatal” (Broda, 1997:76).

Así pues, durante la Colonia, los ritos que fueron perseguidos como “idolatría”, siguieron siendo practicados en secreto y al parecer, jamás se les pudo del todo desarraigar. Al respecto Serge Gruzinski señala:

“...la dominación colonial contribuyó a acentuarlos quebrantando las distinciones de posición y de función que separaban a los oficiantes paganos de los curanderos y de los brujos, todos ellos relegados por el cristianismo a un mismo oprobio” (Gruzinski, 1991:165).

Lo cierto es que la ruptura histórica convirtió las prácticas meteorológicas de dichos personajes, en cultos practicados de manera ilícita en los cerros y cuevas, así pues, el escondite fue una de las tácticas para preservar los antiguos cultos que produjeron diversos procesos sincréticos.

Con base a documentos específicos, Gruzinski es uno de los autores que ofrece algunos datos precisos de este proceso sincrético durante a partir de la Conquista: Para el siglo XVI, estos especialistas rituales, por ejemplo, ya utilizaban la señal de la cruz o elevaban invocaciones a la Santísima Trinidad en sus prácticas, con la finalidad de proteger

los cultivos del mal temporal. En el siglo XVII,³⁸ como una forma de contrarrestar sus rituales, el autor señala que algunos frailes³⁹ trataban de “hacer” milagros, que incluían la imploración de la lluvia y la protección de las cosechas, con el objetivo de debilitar las prácticas no católicas.⁴⁰ Para el siglo XVIII, dentro de las prácticas para alejar el granizo se utilizaban ya las cruces, como instrumento para manipular las nubes (Gruzinski, 1989:107-108, 117,121).

De tal forma que estos cultos han servido como vehículos para mantener la identidad étnica a través del tiempo. Con el paso de los años, la sociedad indígena mesoamericana mantuvo un vínculo particular con la naturaleza, puesto que las condiciones del medio ambiente y los modos de subsistencia precarios de las comunidades campesinas, seguían sin grandes variaciones con respecto al pasado. La transformación fundamental se operó a nivel de la estructura social de las comunidades y su articulación con la sociedad dominante (Broda, 1997).⁴¹

³⁸ Actualmente Margarita Loera coordina un proyecto titulado “Conservación del Patrimonio Cultural y Natural en los volcanes” adscrito a la Dirección de Estudios Históricos (DEH) del INAH. Esta investigación registra evidencias del culto a las montañas entre caciques indígenas y criollos del siglo XVII. Además ha incorporado un análisis del discurso en la obra de Sor Juana Inés de la Cruz, donde asegura que en los escritos *“Loa satírica mixta de una comedia representada en el atrio de la iglesia del convento dominico de Nuestra Señora de la Asunción de Amecameca en la festividad de Corpus Christi”*, Sor Juana “ofrece mensajes en los que asoma claramente la controvertida personalidad de ella: el ancestral culto al agua y a la montaña que entre otros sitios y cuevas de los volcanes, se sigue practicando en el cerro del Sacromonte hasta la actualidad... Con relación a los indios, Sor Juana no exalta solamente su pasado precolombino sino al indio vivo de su época, sus tradiciones y religión, que lejos de hacerla aparecer como algo ligado a prácticas “del demonio”, como era lo común en la visión del español de su época, resalta ciertas similitudes con la religión católica” (Loera, 2007). De tal forma que también se pretende investigar la influencia de la región de los volcanes en la obra de la literata.

³⁹ Con base a algunos documentos específicos, Gruzinski (1988) apunta que uno de ellos fue el agustino Juan Bautista de Moya, que incluso parte de sus reliquias sirven para dominar los elementos naturales y atraer las lluvias.

Por su parte Víctor Sánchez basado en Gruzinski, rescata datos del siglo XVI acerca de Antonio Pérez, de Ecatzingo, estado de México, quien tenía el don, se comunicaba con las montañas y vaticinaba los temporales. Finalmente las autoridades novohispanas, erradicaron aparentemente las prácticas de él y sus seguidores, escondidos en las montañas (cfr. 2006: 160-166).

⁴⁰ Iwaniszewski (2003) señala que vale la pena destacar que, pese a que dichas prácticas fueron perseguidas por los sacerdotes españoles, los encomenderos sí las aceptaron. Esto resulta evidente, puesto que, según Iniesta y Callejo (2001), en España, sobre todo en Galicia y Asturias, durante el siglo XVIII, también había conjuradores que manipulaban los campos de cultivo y zonas ganaderas. De hecho se habla de conjuradores y prácticas específicas en la actualidad (Iniesta y Callejo: 2001; Iwaniszewski, 2003), como pintar las cruces de blanco para evitar algún daño el día 3 de mayo, utilizar la cruz de Caravaca para alejar el granizo, o trabajar con niños que hacen cruces con sal en las puertas de las casas para alejar la tormenta (Cfr. Iniesta y Callejo: 2001: 71-73). Para saber más sobre diferentes prácticas en España, que se relacionan con una religiosidad popular, vale la pena consultar el texto de Garrido Aranda (2005).

⁴¹ En agosto de 1887, en la portada de El Hijo del Ahuizote, aparece la caricatura de un “aguador”. La temática gira en torno a la burla del pronóstico de un “charlatán” quién decía saber el momento en que llovería en la Ciudad de México. La caricatura de “El Aguador” de Daniel Cabrera, remite a la obviedad de pronosticar algo probable en temporada de lluvias. Este charlatán era un geólogo llamado Nicolás Zúñiga y

3.2 Propuestas teórico metodológicas para continuar con la discusión de los graniceros

La posición que tienen los tiemporos o graniceros hoy en día en las diversas comunidades campesinas del país como actores sociales, es vital para el cumplimiento de su función. El contexto estructural en las que se desenvuelven está sujeto a un espacio y un tiempo simbólicos que contribuyen a la construcción cultural del México tradicional y rural. Ante estos ejes, mediante la perspectiva antropológica se han dilucidado una serie de propuestas para el análisis de los graniceros, encabezadas por algunos expertos en el tema.

Broda en su artículo “El culto mexicana de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros” (1997), desarrolla un enfoque teórico – metodológico para el estudio de los especialistas meteorológicos en el marco de la cosmovisión prehispánica, del culto a los cerros y la lluvia, así como de la percepción del medio ambiente. De acuerdo con su propuesta, la autora considera que el análisis acerca del papel de los graniceros, al igual que de los temas de cosmovisión y ritos indígenas, deben hacerse a partir del trasfondo histórico prehispánico. En este sentido, la autora propone ocho puntos como marco de referencia histórico a partir del cual debe ser analizada la institución actual de los graniceros (Broda, 1997: 76):

1. Los graniceros son llamados nahuales o brujos. Constituyen una de las modalidades de sobrevivencia de los sacerdotes indígenas en una posición de subordinación y clandestinidad frente a la sociedad mestiza y el culto oficial religioso.
2. Derivan su legitimación y razón de ser del antiguo culto a la lluvia y de los cerros.
3. Se ha mantenido una significativa continuidad en los lugares de culto (cerros, cuevas, lagunas) en las comunidades campesinas tradicionales.
4. En este contexto existe un culto de la piedra (de grandes rocas o peñas y toscos monolitos de varios tamaños).⁴²

Miranda, quien hacía pronósticos acerca de las catástrofes pluviales y creía poseer un “instrumento” valioso para predecirlos. Sin embargo, lo que llama la atención, señala Citlali Salazar es que los habitantes de la Cuenca de México seguían teniendo la necesidad de conocer con certeza el comportamiento de su medio ambiente. Al mismo tiempo, la prensa tenía una posición ambivalente en la relación medio-ciencia-habitantes (Cfr. Salazar, 2009). Fuera del tema de la charlatanería, en este sentido es un claro ejemplo de que, pese a que los ciudadanos tenían necesidad de saber el comportamiento del entorno medioambiental, el uso y conocimiento de la naturaleza han sido tomados como temas primordiales en las comunidades campesinas, especialmente por los graniceros y/o tiemporos quienes parten de una cosmovisión y forma de vida diferente, producto de la tradición mesoamericana.

⁴² Como este punto constituye un tema poco estudiado, vale la pena mencionar que Druzo Maldonado reporta que en Cuentepec, Morelos, se hace un ritual a la piedra, que consiste en la colocación de ofrendas

5. Los graniceros invocan y pretenden controlar a las nubes, la tormenta, el granizo, el viento, etc.
6. Estos fenómenos tienen una estrecha relación con los ciclos estacionales y agrícolas, siendo las fechas clave el 2 de febrero, 3 de mayo, 15 de agosto y 2 de noviembre.⁴³
7. Las nociones y prácticas meteorológicas de los graniceros que existen hasta nuestros días, antes de la Conquista formaban parte de la religión e ideología más amplias de la sociedad autóctona, después se convertirían en prácticas y creencias de los grupos indígenas subalternos.
8. La institución actual de los graniceros no está desligada de la sociedad dominante. Se trata de una relación dialéctica que da sentido a prácticas sincréticas, conjuntando elementos prehispánicos mesoamericanos con elementos católicos.

Si bien estas formulaciones teórico metodológicas establecen pautas para emprender el trabajo antropológico etnográfico, otros autores han enriquecido dicha discusión con propuestas que requieren atención.

Por un lado David Lorente (2006) expone seis aspectos críticos para considerarse en el estudio de los graniceros:

1. No ver a los graniceros como un fenómeno autónomo, cuando en realidad es “el aspecto más visible de un complejo mucho más amplio”:

“Los trabajos dejan entrever sistemas complejos pero adolecen de cierta falta de integración funcional. El enlistado de elementos no permite acceder a la lógica que subyace al conjunto de concepciones y prácticas simbólicas relacionadas con la meteorología” (Lorente, 2006: 53).

2. Existe una ausencia de profundización en las categorías nativas relacionadas con los complejos atmosféricos y en las relaciones que mantienen estos elementos entre sí.

“Un énfasis en las relaciones entre los elementos mismos conduciría probablemente al hallazgo de ejes integradores que permitirían congeniar tradiciones locales, expresiones de la cosmovisión mesoamericanas y procesos de sincretismo en un mismo marco coherente. Sin embargo, cuando los autores han intentado hacer esto

(Seminario de Ofrendas con Daniele Dehouve, nov. 2005. Sesión 4 a cargo de Druzo Maldonado: “Las piedras del aire en Cuentepec, Morelos” presentada el 8 de noviembre de 2005).

⁴³ Fechas del calendario ritual agrícola, tratadas en el capítulo anterior.

se han limitado a interpretar los datos actuales como evidencias de continuidad respecto a las concepciones prehispánicas, iluminando el sentido de ciertos rasgos pero no de la totalidad del conjunto” (Lorente, 2006: 54).

3. La falta de un análisis minucioso y localista de las categorías nativas ha ido acompañado del uso no cuestionado de categorías analíticas occidentales (sagrado/profano, tradición/modernidad)
4. El concepto de “granicero” no se identifica con otras categorías de especialistas rituales, ya que se pretende “crear” un especialista muy definido, de esta forma se delimita el concepto.

“Evidentemente el uso dual de los poderes era una característica de los dioses y magos prehispánicos que podían causar y también curar y es muy probable que constituya actualmente un atributo de los graniceros; sin embargo, la dicotomía forzada ente especialistas benéficos/dañinos no permite apreciarla” (Ídem).

Siguiendo este punto crítico, Lorente también considera que casi no se ha explorado la temática de “poder” entre los graniceros, debido a la intención de concretizar el concepto.

5. El hecho de considerar que la función o razón de ser del granicero es proteger la cosecha (subsistencia), es una hipótesis que “frena” desde el comienzo, desarrollar una amplia gama de interpretaciones de trasfondo cosmológico.
6. Se aprecia una ausencia de la integración de estos especialistas en un contexto sociológico más amplio que discuta la vida cotidiana y la vida ritual.

Estos cuestionamientos precisos de David Lorente amplían la discusión de los graniceros, la cual queda abierta, sin embargo, se considera necesario precisar algunos aspectos:

En este sentido, es necesario señalar que si bien existen trabajos sobre la temática de los tiempers, algunos tienen un enfoque teórico definido, los cuales se desarrollan bajo un *enfoque holístico* en el cual los fenómenos sociales se estudian en su interrelación con las demás esferas de la vida social. En este sentido se plantea una visión que combina la Antropología con la Historia, Etnohistoria, la Geografía, la Geografía Cultural y otras ciencias sociales afines que ayudan a comprender las particularidades de la tradición cultural mesoamericana. Éstas deben investigarse bajo un marco histórico concreto y en la documentación con base a fuentes que permitan reconstruir los procesos culturales

marcados por el cambio y la continuidad, enfocándose en la reelaboración simbólica a través del tiempo de las diversas manifestaciones de esta tradición cultural (Broda, 2007).

De tal forma, estamos conscientes de que el estudio de los graniceros, no representa un análisis aislado de las demás temáticas, sino que forma parte de una lógica estructural con un punto de partida definido, recordando el enfoque holístico e histórico para su comprensión.

Si bien compartimos la idea de que los tiemperos y graniceros desempeñan actividades especializadas (chamanes, curanderos, parteros, brujos, etc.), el universo de estudio de las investigaciones sobre ellos se ha limitado por la perspectiva y los planteamientos metodológicos particulares de los estudios concretos. Se podría decir que el papel de los especialistas rituales conforma un tipo ideal: “una aproximación de la realidad, construcción útil para que se pueda estudiar la diversidad histórica y asemeje los diversos fenómenos sociales que se presentan en la actualidad” (Max Weber, 1976:85).

Es decir, se utiliza una categoría en donde se le suman todas las funciones específicas que él realiza como especialista, pero para la comprensión del control de la meteorología, se tomará únicamente su labor de tiempero, granicero o trabajador del tiempo. En donde efectivamente lo que interesa evidenciar, mediante los trabajos etnográficos, es el trabajo que los graniceros realizan en relación al ciclo agrícola. Además si tomamos en cuenta que en las comunidades campesinas lo único que se posee son las tierras, a ellas se les da un valor inigualable, debido a que son, en la mayoría de los casos, su principal sostén económico y su único patrimonio.

Por otro lado, si le adjudicamos connotaciones benéficas o perjudiciales al papel que desempeñan los graniceros, la posición resulta arbitraria por considerarlos con características polarizadas en las funciones que realizan.⁴⁴ No obstante, en las investigaciones realizadas acerca de la función que realizan estos especialistas rituales, se interesa señalar el trabajo que el granicero efectúa en beneficio de su comunidad. Sin embargo, para las comunidades, un granicero si puede ser considerado como un personaje con funciones “buenas” o “malas”, consideraciones que dependen de sus actividades y responsabilidades, puesto que él arroja los malos vientos y las nubes cargadas de granizo hacia otros poblados vecinos o lejanos, y en este sentido el granicero actúa a favor de su comunidad, pero al mismo tiempo se reconoce que perjudica a otras localidades.

⁴⁴ Sin embargo, vale la pena recordar la dualidad cósmica mesoamericana, en donde existe un equilibrio en las nociones de vida. Consúltese López Austin (1998).

Asimismo, existen registros etnográficos que arrojan datos de tiempos o graniceros que perjudican sus propios campos mediante conjuros. Igualmente se sabe de especialistas rituales que se aprovechan de la función que desempeñan y “ceden a las tentaciones de la mercantilización y denigran su trabajo adaptándolo a las conveniencias de la compra-venta” (Glockner, 1995:109). Por lo tanto hay que hacer notar, que en cada pueblo la suerte y posición del conjurador será distinta, y que el investigador debe estar consciente de ello.

Consideramos necesario profundizar en aspectos sociológicos relacionados con el tema del *poder*. Los cargos de reconocimiento social, como lo es el papel de los graniceros, en cualquier comunidad acarrear problemas, se presentan rencillas y malos entendidos entre los personajes principales, debido a la disputa por el prestigio y el control del poder.⁴⁵ Con respecto a este punto, la propuesta de la *religiosidad popular*, retoma este aspecto.

De igual forma, coincidimos con la propuesta de incorporar temáticas sociológicas que analicen la participación colectiva y discutan las particularidades que viven los especialistas rituales entre los ámbitos domésticos y rituales.

Finalmente es pertinente agregar a los cuestionamientos que se han hecho en torno a la discusión de los graniceros, otras interrogantes que versan sobre el mismo tópico, partiendo del enfoque histórico antropológico:

1. Es necesario hacer planteamientos teóricos a partir de la propuesta de la “religiosidad popular”, la cual

“supone creencias y cultos distantes de la ortodoxia, si bien tales variantes se refieren únicamente a cómo los pueblos entienden y practican la religión oficial. A las religiones populares les son inherentes los fenómenos sincréticos y, de tal manera, la pluralidad en la que se integran diferentes grupos sociales (nacionales, clasistas, étnicos, etc.), por medio de los variados y fascinantes disfraces de las divinidades” (Báez – Jorge, 1998: 56).

Se trata de una expresión cultural original que ha respondido a las necesidades sociales de las comunidades que la viven, que responde a todo un proceso histórico que tuvo un punto de partida concreto en las culturas prehispánicas, y que posteriormente se fusionó en el periodo colonial con otra religión, perfilándose una selección de lo propio y lo ajeno desde el interior de las comunidades (Giménez, 1978; Gómez Arzápalo, 2004).

⁴⁵ Paulo Maya (1989) ha sido uno de los pocos estudiosos que ha analizado las relaciones de poder entre los graniceros de Morelos.

En este sentido, la ruptura a partir de la Colonia, nos remite a la utilización del concepto de *religiosidad popular*, que bajo la perspectiva histórica, puede explicar los procesos sociales, culturales e ideológicos que han vivido las comunidades con el paso del tiempo. Particularmente el oficio del tiempero representa transformaciones y continuidades en el papel que realiza. Si bien se distancia de las prácticas oficiales de la iglesia católica, se relaciona sin embargo con los santos, objetos católicos y oraciones al momento de hacer sus rituales, elementos que le dan cabida a su cosmovisión. Por otro lado, si las prácticas que los graniceros realizan, llegan a ser conocidas por las sociedades urbanas (es decir, capitalistas, occidentalizadas y tecnócratas), son sancionadas, fuertemente criticadas e incomprendidas, puesto que las consideraciones se hacen desde una lógica determinada, se trata de concepciones opuestas del mundo al que pertenecen.⁴⁶

De tal forma que la propuesta de la religiosidad popular maneja diferentes escenarios que entretengan verticalmente las relaciones de dominio-resistencia. Al respecto Eric Wolf señala oportunamente que: “para entender los procesos históricos de la transformación de las culturas, un tema central debe ser el ejercicio del poder y su influencia determinante sobre la producción de las ideas, es decir la ideología” (Wolf, 2001: 352).

En la misma perspectiva, Noemí Quezada considera el ejercicio del poder como una constante reconocida en el análisis de los grupos subalternos a lo largo de diferentes momentos:

“la religiosidad popular se define a partir de la religión oficial como perteneciente a grupos populares, subalternos o marginados, en una relación de clase, poder y dominación que abarca desde la época prehispánica con sociedades normadas por la religión, hasta el siglo XX con los procesos de globalización” (Quezada, 2004: 9).

Por lo tanto, se puede afirmar que en la *religiosidad popular* se trata de una compleja articulación de fenómenos, que insiste en la autonomía frente a la institución eclesiástica, de manera se desarrolla en relación dialéctica con la religión y cultura hegemónica⁴⁷ (Báez – Jorge, 1998).

⁴⁶ En este sentido, el ejemplo más concreto es el de los rituales en lo alto del Popocatepetl, volcán activo que es vigilado por las instituciones gubernamentales y tecnócratas, cuyas posturas divergen de las prácticas de las comunidades campesinas (Cfr. Juárez Becerril, 2002, 2009a, 2009b).

⁴⁷ En su más reciente obra, *Olor de Santidad* (2006), Félix - Báez versa sobre los términos de la *religiosidad popular* en relación a la *hegemonía* y el *poder* bajo un marco histórico concreto, con respecto a un personaje: Rafael Guizar y Valencia.

Así pues, tomando en cuenta los elementos que caracterizan a la *religiosidad popular*, se puede comprender a profundidad, la significación que las comunidades campesinas le dan a dichos espacios y a sus prácticas, particularmente a la función que desempeñan los especialistas rituales. Se trata de un análisis complejo que va de la mano con un enfoque histórico, ya que éste permite la reconstrucción de los procesos culturales marcados por el cambio y la continuidad; es un proceso de transformación de larga duración en donde se insertan a través del tiempo, nuevas modalidades de prácticas y creencias religiosas (Broda, 2007).

2. Se debe incluir en la discusión sobre estos especialistas rituales, si existe o no una diferencia de género al tomar dicha responsabilidad, puesto que no existen muchos estudios sobre mujeres tocadas por el rayo.⁴⁸

Esto se debe a que, a pesar de que recibieran todos los dones de iniciación, y algunas de ellas trabajen actualmente como “controladoras del temporal”⁴⁹, actúan en otros espacios. Generalmente su ámbito se desenvuelve como limpiadoras y parteras, en las curaciones y los rezos, esto probablemente se deba a su condición histórica de permanecer la mayor parte de las veces en casa, al cuidado del hogar y de los hijos, lugar en donde se desempeñan y que conocen ampliamente.⁵⁰

3. Los requisitos para convertirse en trabajador del tiempo, son variados y dependen de una lógica regional (por ejemplo en la forma de llamarles), sin embargo, hay que ampliar la perspectiva del reconocimiento social, ya que su aceptación la avalan los miembros de la comunidad. El hecho de fungir como un intermediario entre la gente del pueblo y la naturaleza deificada, conlleva a una compleja red de relaciones sociales que vale la pena analizar.

⁴⁸ Particularidad que caracteriza al tiempereo o granicero (analizado posteriormente), ya que la mayoría de las mujeres se “inician” mediante enfermedades y sueños, no así con la acción del golpe del rayo que reciben los hombres.

⁴⁹ La función que desempeñan las mujeres como tiemperas y graniceras, en su mayoría, según los trabajos etnográficos, se encuentran en la zona de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, especialmente en los estados de Morelos y Estado de México (consúltese a Glockner 1997, 2001; King, 2004; Bulnes, 2006; Rodríguez, 2006). Con esto no se descarta el hecho de que también las mujeres especialistas conocen asuntos relacionados con la tierra, por ende de la siembra y la cosecha, lo que les permite maniobrar en un panorama más amplio.

⁵⁰ Con respecto a las actividades comandadas por mujeres en este ámbito, consúltese Juárez Becerril (2005), en donde la autora hace un resumen general de las investigaciones que han abordado a las mujeres como especialistas rituales. Ana María Salazar (2000) también ha trabajado este aspecto, específicamente en la zona de Morelos.

Así pues, bajo diversas perspectivas en torno al papel que desempeñan los graniceros, se han hecho múltiples trabajos etnográficos que evidencian la función de estos especialistas rituales, dichas investigaciones constatan su importancia en las diversas comunidades situadas en el Altiplano Central de México.

3.3 Trabajos etnográficos sobre graniceros

Antes de señalar las investigaciones hechas específicamente sobre los “trabajadores del tiempo”, hay que resaltar que la mayoría de los trabajos se han realizado en la zona de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, recordando la importante relación con el paisaje y la influencia de estos altos montes a lo largo de la historia. Sobre La Malinche y el Nevado de Toluca, junto con otros cerros del Altiplano Central, los trabajos etnográficos son contados.

En la región Popocatepetl e Iztaccíhuatl se ha considerado importante la revelación de ciertas imágenes en los sueños, se trata de las divinidades que se manifiestan para hacer peticiones y mandatos, esto ha hecho posible la permanencia de los tiemperos en algunas comunidades. Conservando las tradiciones agrícolas, los graniceros, llevan a cabo un ciclo de ceremonias cada año, en las que ruegan *a los volcanes y a Dios*, de cuidar de la tierra. Las fechas principales son: el 12 de marzo, en el Popocatepetl, celebración relacionada con el onomástico del volcán así como de preparación para la época de siembra; la petición de lluvia para que los cultivos se realicen, así como adornar con flores las cruces que están colocadas en cada volcán son los días 2 y el 3 de mayo; y finalmente otra fecha esencial es el 30 de agosto, en el Iztaccíhuatl, en donde los pobladores celebran el cumpleaños del volcán, y al mismo tiempo agradecen por el maíz ya concebido y ruegan por el término de una buena cosecha. Así que las actividades de los tiemperos corresponden al ciclo agrícola y meteorológico anual, otro aspecto que es muy interesante en términos de la cosmovisión antigua (Broda y Good, coords, 2004).

Es el artículo de Bodil Christensen, *Los Graniceros*, (1962) el primero en hablar sobre los graniceros. Con un lenguaje claro y sistemático, esta autora apunta que el trabajo de los graniceros es “impedir que caiga el granizo y destruya las siembras”, mediante el uso de movimientos corporales y conjuras. La autora parte de información con base a cronistas como Sahagún y Jacinto de la Serna, quienes se refieren al *teciuhlazte*: el que rechaza el granizo. Plantea la hipótesis de que estos personajes están asociados con la

región de los volcanes, basándose en su trabajo etnográfico realizado en 1935 en la región de Texcoco y Amecameca, además de datos provenientes del Valle de Toluca.

Christensen presenta además, una serie de oraciones que utilizan los graniceros para proteger las siembras, para “encallejar” la nube y para pedir granizo en el invierno; estas súplicas van acompañadas del uso de múltiples objetos en que se apoyan los especialistas para controlar las nubes. El artículo señala un contrato entre un granicero y algunas poblaciones, en donde éste se compromete a no dejar caer granizo. El trabajo etnográfico de dicha autora, resulta enriquecedor así como fundamental para el tema de los graniceros.

Otro de los trabajos más consultados es el artículo de Guillermo Bonfil “*Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada*” (1968). Este trabajo pionero, da cuenta sobre las funciones específicas de estos personajes en la época contemporánea, en donde su participación en los rituales propiciatorios para controlar el tiempo, se sustenta históricamente desde la época prehispánica. Bonfil deja entrever que se trata de personas con cualidades extraordinarias denominadas *quialpequi* (el que hace la lluvia). Su llamado fue de “arriba” mediante el acto divino del “golpe del rayo”, con el fin de llamarlos a trabajar en ceremonias propiciatorias del buen temporal contra el mal tiempo desde la cueva de Alcaeca en la Iztaccíhuatl. El estudio se centra especialmente en los seres sobrenaturales con quienes los graniceros están en contacto, es decir, los que forman el mundo superior, el de “arriba” que les otorga poderes y les dispensa favores especiales. Con este artículo, se considera a Bonfil como el estudioso que da la pauta para iniciar los estudios de graniceros en sus contextos más amplios.

Durante esos mismos años, otro trabajo pionero sobre este tópico, es el de Carmen Cook de Leonard “*Roberto Weitlaner y los graniceros*” (1966), que a pesar de su reducida información, enriquece la discusión con datos etnográficos relacionados con una *tlamacasque*, término usado para designar a una granicera, la cual fue tocada por el rayo dos veces: en una ocasión para llamarla y otra para “volver a nacer”, y así trabajar en el temporal. Cook de Leonard relata la ceremonia de curación en una cueva de la Barranca de Almula, cerca de Amecameca, que se le practicó al ingeniero Weitlaner que padecía de gota. Minuciosamente anota cada uno de los objetos que pide la especialista, y escribe cada detalle del ritual. Llaman la atención elementos atmosféricos relacionados con la enfermedad del paciente como “reuma de granizo o de relámpago”. Para la *tlamacasque* se

trata de un llamado que tiene Weitlaner para trabajar en la curación de enfermos y control de los temporales. En el artículo se hace presente la Culebra de Agua “viento que es capaz de mover a un lado una nube que es capaz de mover granizo” y los “niños de agua”, hongos alucinantes que al ingerirse sin permiso de lo Alto, causan locura.

Andrés Fábregas en su tesis “*El nahualismo y su expresión en la Región de Chalco-Amecameca*” (1969), nos habla de los “brujos llovedizos” o “rayo-nahual”, personajes de la época prehispánica, que tenían la capacidad de transformarse en fenómenos meteorológicos como la lluvia, el granizo, ó el rayo para su control. En su trabajo por esta zona, atestigua la presencia de nahuales relacionados con la agricultura, que desde los montes, en donde está su adoratorio oculto, intensifican la actividad de la lluvia cuando la planta del maíz está naciendo. Si el nahual actúa dentro de los poblados, se orilla en las calles y busca la protección de los puentes cerca del río, suele aparecerse en los *apantles* (parcelas de tierra). Al final de su trabajo Fábregas presenta un interesante cuadro en donde registra a los diferentes nahuales de la región; destaca que de 16 personajes, tres de ellos se transforman en fenómeno meteorológico.

Al respecto Dominique Chemin en su interesante artículo “*Rituales relacionados con la venida de las lluvias...*” (1980) habla de unos personajes denominados “*kaju*” en la región pame de San Luis Potosí, los cuales tenían la capacidad de transformarse a la vista de todos en relámpago y subir a las nubes. Existe también el “*chikl*”, hombre encargado de tener contacto con las divinidades de agua, especialista en el manejo del trueno y que incluso habla con ellos. A estas entidades se les pone una ofrenda que está relacionada con la venida de las lluvias en el mes de junio. La autora registra que en la ofrenda de 1977 se puso una mesa para la multitud de truenos que llegaban desde los cuatro puntos cardinales; los truenos son los dueños del espacio, no así los vientos, y por ende tienen bajo su tutela cada ser terrestre. El “*chikl*”, se caracteriza por ser una persona “limpia”, sólo así se convertirá en trueno el día de su muerte, en donde ayudará a cargar a las nubes de agua y proteger de la mala lluvia a su comunidad.⁵¹

Es Julio Glockner que con sus trabajos en la década de los 80's retoma la importancia del culto a los volcanes, y por ende, del cargo social que asumen los graniceros en la región Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Entre sus obras, de gran valor

⁵¹ Igualmente Esther Katz (1997) recopila interesantes testimonios sobre la visión del rayo entre los triques, etnia vecina de los mixtecos, en donde al rayo se le rinde culto, ya que éste es visualizado como el dios del maíz.

etnográfico, se encuentra “*Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl e Iztaccíhuatl*” (1995) en donde no sólo da voz al protagonista temporalero de la comunidad de Santiago Xalitzintla, sino que detalla la compleja e interesante celebración para Don Goyito Popocatepetl, realizada cada mes de marzo con motivo de su cumpleaños, así como los rituales de la petición de lluvias en mayo, en el Popocatepetl y el Iztaccíhuatl.⁵² “*Así en la tierra como en el cielo*” (2000) es otro de sus libros en donde registra igualmente datos etnográficos de una congregación denominada los “Misioneros del Temporal” en la región de Morelos, relatando la complejidad de la organización conformada por familiares y amistades.

Así también el autor ha escrito una variedad de artículos relacionados con definir y discutir el concepto de “tiempero”⁵³ así como sus características principales, poniendo énfasis en los sueños, ya que éstos son recintos del pensamiento en los que se manifiesta lo sagrado, espacios atemporales en los que, en este caso los volcanes con rostros humanos, establecen contacto íntimo con la persona que los sueña, la cual vivirá la experiencia del sueño con toda la intensidad de un trance místico y tendrá la certidumbre de haber establecido contacto con una deidad (Glockner, 1995).

Por su parte, Hugo Nutini con su trabajo “*La transformación del Teztlazc o tiempero en el medio Poblano Tlaxcalteca*” (1998), bajo un enfoque distinto, nos da a conocer, con base a notas de campo de 1955 a 1965 y basándose en apuntes de Frederic Starr durante su estancia en Tlaxcala en 1898, acerca de estos personajes. El autor señala que los tiemposos están dotados de poderes sobrenaturales destinados a controlar los elementos naturales en varias de sus manifestaciones, actividades categorizadas como “conjuro o atajo del mal tiempo”, actos ejecutados pública y comunalmente. Al parecer existen dos tipos de *Teztlazc*: 1. Los oficiales (son los más prestigiosos y reciben un pago por sus servicios; tienen el poder desde que nacen y se les desarrolla a partir de los 40

⁵² Este trabajo fue el parteaguas para muchos estudiantes de antropología y sociología que se aventuraron a vivir la experiencia de atestiguar el ritual de petición de lluvias en el volcán Popocatepetl, a pesar de su reciente actividad volcánica (1994) y de conocer al ya afamado tiempero del poblado de Santiago Xalitzintla, Puebla.

⁵³ Consúltense al respecto “Culto a los volcanes” (1989) y “La Cruz en el Ombligo” (1993). Después de su libro *Los Volcanes Sagrados* (1995), el autor se especializará en la temática de los “graniceros”, e incluso en la problemática del incremento de la actividad volcánica del Popocatepetl a partir de 1994 (con respecto a estos puntos, consúltense: “Los sueños del tiempero”, 1997; “La incidental aparición de Tláloc en un patio”, 1999; “Así en la tierra como en el cielo”, 2000; “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl”, 2001 y “Las puertas del Popocatepetl”, 2001. Actualmente Glockner se encuentra interesado en temas relacionados con el uso de “enteógenos” (hongos) en los rituales de petición de lluvia, elemento poco utilizado en dichos eventos (cfr. Glockner, 2006).

años, cuando La Malitzin se les aparece en sueños para confirmar su compromiso. Su cargo no es hereditario ni transferible). 2. Los que aprenden el cargo (personas que manifiestan su deseo por ser *Teztlazc*; una vez aceptados por sus mayores a ser aprendiz, tienen un adoctrinamiento intensivo de dos años. Aquí si se permite que el “oficio” se transmita y generalmente es de padres a hijos). Cabe destacar que el autor hace énfasis en que estos especialistas tendrán otras funciones en la comunidad, tales como curanderos, rezanderos, etc. Igualmente, Nutini señala la existencia de otros especialistas en la región de Puebla denominados “*lluviosos*” y “*graniceros*” en donde los primeros son los que piden agua durante los periodos de sequía y apresuran la llegada de las lluvias, mientras que los segundos detienen el granizo, desvían la trayectoria de las trombas y cambian la dirección de las tormentas.

Mercedes Olivera señala a los *quapehque*, una especie de graniceros que reciben instrucciones de La Malinche. Ésta les otorga poderes sobre el agua, de manera que si el agua “es mala y trae granizo, pueden encajonarla y mandarla muy lejos, a donde no lastime los cultivos, cuando es muy abundante pueden mandarla al desierto” (Olivera, 1967: 89. Citado en Rivas, 2010).

En otro texto especializado sobre el mismo tema, Nutini y Jean Forbes de Nutini (1987) nos relatan los pagos y compensaciones que reciben los *teztlazcs*: los “oficiales” o reconocidos, pueden recibir una retribución en especie, ya sea en comida, bebida o granos, o bien, dinero por parte de ciertas familias que contratan sus servicios, mientras que en comunidades el pago es de forma voluntaria. Sin embargo, al ser los *trabajadores del tiempo* “oficiales” deben estar alertas para detectar y anticipar los movimientos del cielo. Comentan los autores que el oficio es tan serio, que en caso de no cumplir sus tareas de acuerdo a las expectativas de la comunidad, ésta puede reemplazarlos por otros (Nutini y Forbes, 1987: 327). El contrato varía según cada *teztlazc* y el dueño de la milpa, así como el pago proporcional a los servicios, que dependen del terreno. Una característica más que nos señalan los autores, es que los *teztlazcs* siempre son hombres, y adquieren mucho más importancia cuando en las comunidades no hay sacerdote residente, debido a que realizan una gama mayor de funciones. Lejos de tener un vínculo con La Malintzi, se relacionan con El Cuatlapanga (también espíritu legendario de la montaña), pues esta entidad mediante el sueño con el *teztlazc* “oficial”, escoge al candidato que será un *teztlazc*

aprendiz (es decir, que ya cumplió más de 45 años y estará dispuesto a un adoctrinamiento) (Cfr. Nutini y Forbes, 1987: 328-329).

En la misma región de Tlaxcala, en 1974 David Robichaux recopila datos interesantes de la comunidad de Acxotla del Monte relacionados con los graniceros o “*quiatlazc*”⁵⁴ (personas alcanzadas por el rayo que sobrevivieron y que tienen el poder de conjurar el mal tiempo) y La Malinche, deidad que se manifiesta en sueños y es la protectora de la región, por lo tanto recibe singulares ofrendas. Éstas se llevan a cabo el 20 de mayo, consisten en flores, música, cohetes y múltiples listones y peines, ya que se le considera una mujer hermosa, aunque corpulenta con el pelo muy largo y suelto. La montaña es considerada no sólo como fuente de las lluvias, sino que es asociada al granizo, los truenos, las nubes, las fuentes subterráneas, e inclusive con el mar (Robichaux, 1997).⁵⁵

Esta información el autor la publica en “*Clima y continuidad de las creencias prehispánicas...*” (1997), artículo que posteriormente sería actualizado “*Lluvia, granizo y Rayos: especialistas meteorológicos...*” (2008) con apuntes del 2004. Robichaux detalla aspectos singulares sobre estos personajes, en donde actualmente ya no sólo controlan y manipulan los fenómenos meteorológicos en el cielo, sino que cuidan y “arrear” al ganado, puesto que los animales como chivos y borreguitos, son asociados con granizo y agua, respectivamente, es por eso el especial cuidado de que no se coman la milpa. Un dato curioso que registra el autor es que en dicha comunidad, los niños que se mueren antes de ser bautizados, así como los abortos, denominados “limbitos” (*limbotzitz*), son enterrados en un cementerio aparte debido a que atraen el rayo (Robichaux, 2008).

Catalina Rodríguez L., en su artículo “*En busca de buenas cosechas*” (1988), basándose en fuentes de Manuel Gamio (1979), señala la importancia de la tecnología agrícola, centrando su atención en “los pueblos de la zona centro sur de México, concretamente del Estado de México, Morelos y del Distrito Federal que conservan una tradición de origen nahua” (Rodríguez; 1988: 113). La autora presenta interesantes ejemplos del uso y concepción de los elementos implicados en la producción agrícola, tales como el agua, la semilla y el crecimiento, relacionándolos con las fechas más significativas del crecimiento de la planta. Rodríguez Lazcano también aborda ciertos elementos

⁵⁴ Término transformado del náhuatl *quiauhlazqui*, “conjurador de lluvia”, según Nutini (1998).

⁵⁵ Esta relación con el mar también es percibida con los grandes volcanes como el Popocatepetl, Iztaccíhuatl y el Nevado de Toluca (para mayor referencia consúltese La Montaña en el Paisaje Ritual (Broda, Johanna, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, coords.), 2001; Broda, 2009).

relacionados con los cambios climáticos en ciertas épocas y los peligros que éstas ocasionan en la formación de la planta. En este sentido, las referencias de Gamio son su punto de partida para conocer los rituales que se hacen en el campo, dirigidos por los *tecihueros*, graniceros que se valen de plantas para controlar las nubes.

Un volumen excepcional es el que coordinan Beatriz Albores y Johanna Broda “*Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*” (1997) único en su género que marcó la pauta para el estudio y el análisis de los “especialistas rituales”, así como la descripción etnográfica de diversas comunidades campesinas, cuyas prácticas meteorológicas y del culto a los cerros, se sustentan en las raíces remotas de la historia de nuestro país. Este importante texto para la comunidad antropológica, surge de un simposio sobre “graniceros” que se celebró en 1994, en donde se documentó la presencia de dichas prácticas comandadas por especialistas rituales en la zona de los volcanes Popocatepetl, Iztaccíhuatl, Nevado de Toluca, Pico de Orizaba, Cofre de Perote y La Malinche.

En este volumen, sobresalen varios trabajos de la sección etnográfica, debido a la sistematización de sus datos así como el registro puntual de los acontecimientos que realizan los especialistas meteorológicos en relación al paisaje y las entidades divinas. Se trata de los artículos de Miguel Morayta “*La tradición de los aires en una comunidad del norte del estado de Morelos: Ocotepéc*”; Lilitiana Huicochea “*Yeyecatl-yeyecame: petición de lluvias en San Andrés de la Cal*”; Alfredo Paulo Maya “*Claclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos*”; “*El caso de doña Pradegis en la lógica de la fuerza del rayo*” de Gustavo Aviña; “*Los graniceros de Tilapa, Estado de México*” por Otto Schumann; “*Pensamiento y ritual de los ahuizones de Xalatlaco en el Valle de Toluca*” de Soledad González; “*Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México*” de Carlos Bravo; “*Los ahuyentadores de granizo de San Gaspar Tlahuililpan, Estado de México*” por Ma. Isabel Hernández y Rebeca Noriega “*Tlamatines: controladores del tiempo de la falda del Cofre de Perote, estado de Veracruz*”.

De estos autores, los trabajos del antropólogo Paulo Maya han sido vastos, quien tiene como antecedente su tesis de licenciatura “*Los claclasquis: relaciones de poder entre los graniceros de Morelos*” (1989), trabajo pionero por destacar un punto temático –el poder– en relación al estudio de los graniceros. En su investigación detalla minuciosamente los términos conceptuales asignados a estos especialistas: “claclasqui” o “aguadores”, asociados con brujos, y que poseen el don de pedir la lluvia, ahuyentar o atraer el granizo y

tienen estrecho vínculo con los “Señores del temporal”. Asimismo, se pone énfasis en las relaciones de dominación entre ellos y la comunidad de Comala, Morelos.

Paulo Maya (1997) ha hecho una minuciosa clasificación de estos especialistas: los *rayados* y los *cuarteados*, cuyas características tienen que ver por la acción del rayo. Otros son los “aguadores”, entre ellos existe una máxima autoridad denominada “árbol”, se trata de un ser “elegido por Dios” mediante la marca del rayo, que domina ciertas técnicas estáticas que le permiten emprender *viajes espirituales* a donde habitan los señores del temporal (Cfr. Paulo Maya, 2003: 30). En uno de sus últimos trabajos, se centra en la “fuerza” divina a través de dos sistemas de agrupaciones graniceras; esta “fuerza” radica en los elementos climatológicos expresados en la lluvia, las nubes, las centellas y los relámpagos así como de todo lo que emana de la tierra, tal es el caso de la cosecha (cfr. Paulo Maya, 2003b).

En el 2003, Stanilaw Iwaniszewski publica un ensayo comparativo entre los graniceros de México, y los *planetnicy*⁵⁶ de Polonia y los *renuberos*⁵⁷ de España. Se trata de un trabajo que recopila las estrategias y prácticas que son utilizadas en la actualidad, para controlar el clima (más no para pedir lluvia) y que según el autor, “formaban parte de sus cosmovisiones, religiones e ideologías en tiempos anteriores al cristianismo” (Iwaniszewski, 2003:391).

De estos estudios se desprenden datos históricos, teóricos y etnográficos muy importantes; algunos de ellos serán retomados en diversas investigaciones, especialmente en tesis de licenciatura y posgrado en Ciencias Sociales, que amplían y aportan al estudio de los “especialistas del temporal”.

Pablo King, con su tesis “*En nombre del Popocatepetl. Religiosidad Popular y Paisaje Ritual de la Sierra Nevada*”, (2004) estudia a los pedidores de lluvia en la Sierra

⁵⁶ Según el autor, las prácticas de estos hombres en Polonia, giran en torno a los campos en donde se cultivan cereales (trigo, cebada, centeno y avena) cosechados en los meses de julio y agosto, cuando puede ocurrir un mal clima. El nombre de *planetnicy* se deriva del vocablo para nube (“planeta”, que significa nube en polaco de los siglos XVII y XVIII). Los campesinos suelen recurrir a ellos para alejar o desviar las tormentas o granizadas. Se describen como “seres demoniacos o humanos capaces de controlar la sequía” (Iwaniszewski, 2003:391) y se agrupan en tres categorías: (1) Como seres “cansados y húmedos”, de rostro rojo y vestido mojado; (2) Almas de individuos que murieron en circunstancias violentas, o almas de niños recién nacidos sin ser bautizados, nombrados *planetnicy del limbo*; (3) Seres creados por medios de las prácticas mágicas, denominados *planetnicy terrestres* (Cfr. Iwaniszewski, 2003: 408-409).

⁵⁷ Según Jesús Iniesta y J. Antonio Callejo, los términos de *renuberos* o *nubeiros*, se asignan tanto a personas como a seres sobrenaturales. Éstos últimos son capaces de mover el viento, cuya imagen se asemeja a enanitos “feos, negruzcos, con unos zuecos enormes y de dos grandes trenzas que les sirven de manos”; en su defecto, “se asemejan a un anciano de tez casi negra, con ojos como brasas rojas en el fondo de dos agujeros y enormes orejas” (Iniesta, 2001: 63, 65).

Nevada y sus actividades rituales. No sólo obtiene testimonios de algunos tiemporos, sino que detecta el papel de algunas mujeres graniceras, así como de “organizaciones temporaleras” parcialmente estables, cuyo compromiso adquieren los involucrados ante un grupo o templo, que en este caso es la Cueva de Alcalica. Se trata de organizaciones complejas que se relacionan no sólo con las entidades divinas, sino también con las personas que desempeñaron esta función en la región y murieron.

Otra tesis abocada a estudiar el papel del especialista ritual como tal, es la de Juárez Becerril,⁵⁸ “*Peticiones de lluvia y Culto a los Aires en San Andrés de la Cal, Morelos*” (2005) quien hace un estudio etnográfico de primera mano, que registra las actividades rituales de la ceremonia de petición de lluvias y culto a los aires realizada durante los primeros días del mes de mayo, en la comunidad de San Andrés de la Cal, Morelos (misma que trabajó L. Huicochea, 1997). Una parte de su estudio, se concentra en la especialista ritual del poblado, Doña Jovita Jiménez, quién es depositaria de una tradición nacida hace siglos y que posee gran conocimiento y experiencia como *tiempora*, a pesar de no haber recibido el golpe del rayo, sino que fue elegida mediante la manifestación de los sueños así como otro tipo de revelaciones. Es ella el personaje principal de la investigación, en este caso se registra su actuación sobresaliente en dichos rituales, así como la problemática en torno a éstos.

El trabajo especializado en arqueología, “*Altars de petición de lluvia al sur del Popocatepetl*” (2006) de Elías Rodríguez, tiene algunos datos interesantes relacionados específicamente con la iniciación de algunos tiemporos en las comunidades de Tetela del Volcán, Hueyapan y Alpanocan en el estado de Morelos. En la tesis se destacan tres tipos de “organizaciones” que celebran rituales de petición de lluvia en lo alto de los cerros de la zona: los temporaleros, los católicos y los espiritualistas,⁵⁹ siendo el primer caso el que nos interesa. A ese grupo pertenecen tres mujeres y un hombre que se han dedicado a trabajar con el temporal, caracterizados por no recibir el “golpe de rayo”, sino por que asumieron

⁵⁸ La autora tiene como referencia su tesis de Licenciatura “La vida frente al volcán. Estudio sociológico de Santiago Xalitzintla, Puebla” (2002), a pesar de ser estructurada bajo lineamientos sociológicos, registra el ritual de petición de lluvias y culto al Popocatepetl en el año 2000, así como la función del tiemporo oficial de la comunidad campesina.

⁵⁹ El autor señala que los “católicos” forman parte de la iglesia oficial y que hacen celebraciones en lo alto de los cerros (Zempoaltépetl y Cerro de la Cruz), no sólo en Semana Santa, sino que en los meses de mayo a diciembre para pedir y agradecer por las lluvias anuales dirigidos por un presbítero del poblado de Tetela del Volcán. Por su parte el grupo de los “espiritualistas” realizan celebraciones de petición y agradecimiento del agua con cánticos y pasajes bíblicos, además de poner énfasis en mencionar a los cerros más importantes, en donde se cree que existen “ángeles guardianes” (Rodríguez, 2006).

su cargo mediante “la enfermedad”, es decir, con su curación “adquieren” el compromiso para controlar el tiempo. Ellos trabajan con los “rayistas” los espíritus del rayo, aunque a veces de manera individual, ya que a veces no se ponen de acuerdo en la forma de llevar a cabo el ritual.

Otra tesis de Maestría es la de Juan Bulnes: “*Formación de contextos arqueológicos en los espacios rituales de los graniceros*” (2006). Esta tesis estudia mediante la etnoarqueología, el espacio ritual de la Cueva de Canoahitla, también llamada de las Cruces en el Estado de México, donde se congregan los especialistas rituales. En su trabajo, destaca el registro etnográfico de dos ceremonias: una de petición de lluvias (mayo) y otra de agradecimiento de las mismas (noviembre), comandadas por los *aureros*, término que el autor utiliza a partir de datos obtenidos en el trabajo de campo, para nombrar a los graniceros.⁶⁰

David Lorente es otro investigador que ha estudiado temas relacionados con los graniceros. En su tesis “*La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima...*” (2006) analiza a profundidad el complejo papel de los *tesifteros*, especialistas rituales de la Sierra de Texcoco que no habían sido abordados en los estudios anteriores sobre graniceros. Los *tesifteros*, son hombres y mujeres que reciben de los *ahuaques* (espíritus que rigen el temporal; son “los dueños del agua” y asociados también a los cerros) el “don” para controlar diversos fenómenos meteorológicos. El autor desglosa en detalle los rasgos ambivalentes y el modo en que son percibidos estos especialistas; de igual forma registra el testimonio de vida de don Lupe, uno de los pocos *tesifteros* de la región.

El trabajo de J. Antonio Sampayo: *El sueño y el relámpago* (2007), no sólo pone énfasis en las actividades de los *tiemperos* (de los cuáles tiene interesantes registros etnográficos; se trata de “casos variados, anécdotas asombrosas y vivencias interesantes”) en la región de Amecameca y San Pedro Nexapa, sino que comenta la importancia de las cruces, los ojos de agua, las cuevas y los árboles, siendo estos últimos poseedores de una fuerza especial debido a la acción de algún rayo que los dejó “marcados”.⁶¹

⁶⁰ Vale la pena mencionar que esta tesis cuenta con imágenes audiovisuales que el autor personalmente grabó para los fines de su investigación. Por otro lado, en los anexos se encuentra un cuestionario de 60 preguntas que está dirigido a los especialistas, sin embargo en el texto escrito no hay un análisis de los resultados de sus interrogantes, se puede pensar que sólo fue el guión de la entrevista y la información obtenida ha de estar en el mismo DVD que contiene las imágenes.

⁶¹ Según el autor, los árboles “rayados” no son concebidos como templos, pero la fuerza que en ellos reside puede afectar o beneficiar a quienes tienen contacto con él (2007: 46).

Por su parte, Yleana Acevedo, se enfoca en la descripción e interpretación de los sueños de los especialistas rituales. Su trabajo, *Elementos que conforman el mundo de los graniceros...* (2007), pretende analizar los diversos elementos que conforman la existencia de los graniceros, y que se ven representados en el mundo de los sueños.

Existen datos sobre algunos especialistas meteorológicos en la región de La Malinche, en el libro ya señalado *Mapa de Cuauhtinchan II, entre la ciencia y lo sagrado* (2008). Principalmente el trabajo de Sergio Suárez, denota los diferentes santuarios y peregrinaciones que diversas comunidades de Tlaxcala, realizan dirigidos por los graniceros. Entre ellas destacan el culto a la montaña y la relación con la naturaleza. Los datos etnográficos, aportan elementos sobre la concepción que tienen los especialistas sobre La Malinche, la cual es protectora y benevolente, siempre y cuando se cumpla con los regalos, visitas y plegarias hacia ella.

Llama la atención el texto del granicero Moisés Vega (*100 historias de linaje de graniceros del Popocatepetl e Iztaccíhuatl*, 2009), quien desde una perspectiva *emic*, relata sus conocimientos y vivencias en relación a su función social. El autor narra también lo transmitido por otras personas, antiguos graniceros -como Don Cheto, Don Juan Muñeco, Don Pedro, entre otros- de los que él desciende. En este sentido la propuesta es interesante, lejos de las teorías y conceptos antropológicos, permite difundir una tradición que se alberga en la población de Amecameca y sus referentes naturales, el Popocatepetl e Iztaccíhuatl, pese a los embates de la modernidad. De tal forma que esta sabiduría compartida en el texto, se resiste y se adapta a las transformaciones de la sociedad y al mismo tiempo, el escrito se vuelve un documento importante porque contiene elementos del imaginario que sirven a la historia social y cultural de la población. Los temas de los volcanes, los aires, las peticiones de lluvias, la colocación de ofrendas y las curaciones son los contenidos más recurrentes relatados por el autor.

Actualmente la tesis de posgrado de Antonio Sampayo: "*El culto a la montaña en la tradición religiosa náhuatl: análisis comparativo entre la sierra norte de Puebla y la sierra nevada Iztaccíhuatl-Popocatepetl*" (s.f.), basada en un modelo interpretativo, analiza la figura del tiempiero integrado con el entorno biofísico y sus manifestaciones del paisaje - como los templos de la montaña- y meteorológicas. A través de este modelo, según el autor, se puede discutir de manera general, la concepción del ciclo de vida en los trabajadores de tiempo. De esta manera, para el autor, los tiempieros tienen un origen y

destino en donde su ciclo de vida y muerte tiene sentido, ya que en la tierra se comunican con los espíritus del tiempo –divinidades-, mismos en que se convertirán a la hora de su muerte y colaborarán con el temporal desde el interior de la tierra, es decir, desde los umbrales en donde se ubican los templos y altares de la montaña.

De la misma forma, la tesis doctoral de David Lorente: *“Hombres del rayo y culto a los cerros en México y Perú: una perspectiva etnográfica, histórica y comparativa”* (s.f.) también está relacionada con el tema de dichos actores sociales. Especialmente la investigación de Lorente plantea analizar las áreas mesoamericana y andina, las cuales presentan raíces históricas comunes, especialmente en el complejo del culto a los cerros, el agua, la lluvia, las cuevas y el ciclo agrícola. En el territorio andino de Cuzco, los especialistas meteorológicos son denominados con el nombre de *altomisayos* o curanderos, así pues en este trabajo comparativo, el autor demostrará que ciertos aspectos como la iniciación, funciones rituales y el culto a las entidades divinas, son comparables entre ambas regiones.

Verónica Valdez en su tesis de licenciatura titulada *“Habitando las faldas de un volcán activo: Representaciones sociales en torno al Popocatepetl, Ecatzingo, Estado de México”* (2010), nos habla de la presencia de los *“ahuacles”*, especialistas que piden el agua y que no dejan caer el granizo en las parcelas del poblado. La autora registra interesantes testimonios acerca de la labor actual de dichos especialistas, y colaboración por parte de la comunidad para que los tiempers lleven a cabo los rituales de petición de lluvia.

A partir de esta recopilación general se puede ver que la presencia de los especialistas rituales asociados con el control meteorológico de la lluvia, las nubes, el granizo o viento, sigue siendo una costumbre muy arraigada en las comunidades tradicionales del Altiplano Central. Su intervención para el devenir de la siembra y la cosecha, no sólo remite a celebraciones en el paisaje ritual (que comprende cerros y volcanes, además de manantiales, cuevas y barrancas), sino que también mantiene una estrecha relación y diálogo con las entidades divinas (llámense “Señores del Temporal”, “Gregorio Popocatepetl”, “Rosita Iztaccíhuatl”, “Malintzin”, “Espíritus Rayistas”, “Ahuques”, “Potencias”, “Yeyecames”, entre otros, según la región respectiva mesoamericana) para el buen funcionamiento de su cargo comunitario.

IV PARTICULARIDADES DE LOS GRANICEROS Y TIEMPEROS

La información etnográfica sobre el tema de los graniceros en el Altiplano Central es amplísima y variada, con rasgos comunes y algunas divergencias, por lo tanto, vale la pena sistematizar estos datos para definirlos, compararlos y registrarlos.⁶² Para esto, nos hemos preguntado: ¿quiénes son?, ¿cómo desempeñan sus tareas?, ¿cómo se vinculan con la comunidad?, ¿qué tipo de rituales llevan a cabo?, entre otras precisiones. Además se relacionarán estas funciones con el paisaje ritual (sobre todo la relación con los grandes volcanes); el uso de oraciones; la colocación de ofrendas; y la pregunta si las fechas se rigen según el ciclo agrícola anual, o sólo acontecen al inicio de éste.

4.1 Su designación

Antes que nada partiremos de una definición general: la de “*especialistas rituales*”, es decir de actores expertos en cuestiones mágico-religiosas. En esta categoría entran infinidad de oficios: curanderos, sanadores, rezanderos, brujos, hechiceros, etc. Por lo tanto se cree pertinente iniciar la discusión con este concepto, porque incluye otras atribuciones y funciones rituales.⁶³

Ahora bien, al tener el control sobre algún fenómeno meteorológico: lluvia, nube, viento, granizo, entre otros, se nombran “*especialistas meteorológicos*”.⁶⁴ Esta designación resulta ser una simplificación, porque incluye a los especialistas que manipulan la intensidad o fuerza de los elementos de la naturaleza, así como aquéllos que trabajan con el alejamiento o imploración del fenómeno meteorológico. Como su trabajo reside en el campo, donde se cuida y se protege a la tierra (siembra y cosecha) del mal tiempo, se les denomina “*especialistas del temporal*”, con esta clasificación, el significado de “temporal” es implicado en designaciones similares como: “*tiemperos*”, “*temporaleros*”, “*temporaleños*”, “*trabajadores del temporal*”, “*trabajadores temporaleros*”.

Sin embargo, el término “*tiempero*” es el más utilizado en la mayoría de las comunidades asentadas en las faldas de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Como la

⁶² Con esto no se pretende encajonar los datos que existen acerca de los graniceros de una forma deliberada, sino aprovechar la información mediante una sistematización que nos de una perspectiva general y amplia de los diversos especialistas meteorológicos en el Altiplano Central de México.

⁶³ Recordando que no son “puras” las actividades de estos personajes, sino que en el ámbito ritual también desempeñan otros cometidos.

⁶⁴ Con esto se hace alusión a la clasificación de López Austin (1967) en donde señala la categoría de “Dominadores de meteoros”, la cual será dividida en: 1. Los que arrojan el granizo y 2. los que vencen el granizo.

palabra “tiempéro” lo señala, tiene relación con el “tiempo” dándole a éste una dimensión meteorológica relacionada con el clima. Según Julio Glockner (1989: 109) el término se deriva de las palabras mexicanas *quiaclaxque*, *quiajtlama*, *quiampero*, o *tiempéro*, que se han preservado y se han combinado con el castellano.

En Tlaxcala también reciben el nombre de “*conjurador*”, es decir que tienen el poder de evitar el mal tiempo e impedir que el huracán y el granizo hagan destrozos en las milpas (Robichaux, 2008). En esta zona son utilizados comúnmente los nombres de *teztlazc* y/o “*quiatlazc*”.⁶⁵

El oficio del “tiempéro” incluye el *pronóstico* del temporal: mediante la observación de las nubes, pueden saber si habrá tormentas, heladas o granizadas.⁶⁶ Igualmente abarca la *petición de lluvia*, es decir la imploración de aguas benéficas para la comunidad, generalmente esta petición de lluvia es realizada mediante un ritual y la colocación de ofrendas. Existen algunos términos en ciertas comunidades de Morelos, en donde debido a esta tarea específica son llamados “*claclasqui*” o “*aguadores*”:

“Se usa para designar de manera específica, a los individuos encargados de ir a los cerros y pedir agua para el temporal; aunque cabe aclarar que cuando se les ve trabajando en grupo o para referirse a sus actividades, generalmente se les conoce como aguadores: “pedidores de agua” o “temporalistas” (Paulo Maya, 1997: 257).

Igualmente es utilizado el término de “*propiciador*” o “*aurero*” en el Estado de México, en donde según testimonios recopilados por Juan Bulnes (2006), el término “*aurero*” es una autodesignación de los propios actores por que se relaciona con la acción de “hacer que llueva bien”, alejando las tormentas fuertes hacia los cerros. El autor retoma el concepto de “*aurero*” de la definición de Bonfil Batalla (1968). Este concepto está relacionado con los términos *zahorí* (mago con poderes sobre los meteoros) o bien, de *agorero* (quien hace augurios sobre el tiempo).⁶⁷

⁶⁵ Según Hugo Nutini (1998), desde el punto de vista lingüístico, el *teztlazc* es una transformación de *teciuhhtlazqui*, “conjurador de granizo”, mientras que *quiatlazc*, de la lluvia, registrado etnográficamente hoy en día por Robichaux (1997, y en prensa).

⁶⁶ En el trabajo de López Austin (1967), su antecedente es “*tlacihque*”, el cual tenía la facultad de descubrir las fuerzas contrarias de la naturaleza.

⁶⁷ Según Iwaniszewski, es inútil buscar el origen de *aurero* en el término de *zahorí*, ya que éste es un vocablo español que describe a “individuos que portan una vara de avellano para buscar tesoros o cosas escondidas en la tierra”, mientras que *agorero* “si denomina a las personas que tratan de conocer con anticipación los eventos climáticos” (2003: 393). Para otros autores “zahorí” es una palabra derivada del árabe.

Es necesario aclarar que algunos términos conservan su origen etimológico en náhuatl y han sido castellanizados; son vocablos referidos al agua o al granizo:

En Texcoco, Estado de México, los *tesifteros* parecen derivar del náhuatl *tecihuatl* (granizo) y del sufijo español “ero”:

“Son hombres y mujeres de “corazón fuerte” que reciben de los *ahuaques* el don para conjurar el granizo, retirar los rayos, los fuertes vientos, los aguaceros y las diferentes clases de nubes que originan las tormentas: “las víboras o las culebras de agua”, oscuras y semejantes a tornados o remolinos descendentes que arrastran las milpas; las de granizo propiamente dichas, grisáceas y con el vientre ennegrecido, y las “bolas de nubes” generadoras de tempestades eléctricas. También se considera que están dotados para curar “enfermedades de lluvia” producidas por los *ahuaques*” (Lorente, 2006: 107).

Verónica Valdez (2010) en la región de Ecatzingo de Hidalgo, en el Estado de México, señala que a los especialistas que piden el agua, se les llama “*ahuacles*”, éstos trabajan no sólo en lugares espaciales, sino en los patios de las casas y no dejan caer el granizo. En el Valle de Toluca son denominados “*ahuizotes*”, palabra que proviene del náhuatl y que se entiende como “*llamar el agua*”, “*atajar el agua*”:

“Son aquellas personas que han sido “golpeadas” o “atropelladas” por el rayo y han recibido de este modo el don divino de “trabajar” durante el temporal protegiendo las milpas de los fenómenos meteorológicos que puedan ponerlas en peligro” (González, 1997: 316).

Soledad González nos señala que no todos los “*ahuizotes*” tienen el mismo grado o poder, ya que depende de cómo haya sido la señal que dejó el rayo marcada en el cuerpo: en forma de espada, sahumero, palma, lazo, lluvia, cáliz (siendo éste el rango más elevado) o una víbora (para los maldosos):⁶⁸ “Del grado o poder depende que puedan tener éxito con el trabajo más difícil, que es controlar los fenómenos meteorológicos. Los *ahuizotes* con grado menor sólo pueden curar de aires” (González, 1997: 318).

Por lo general el rayo no pega una sola vez a los “*ahuizotes*”, sino que cada año corren peligro de que vuelvan a ser “objeto” divino, como símbolo de renovación y confirmación de su trabajo.

⁶⁸ Sin embargo también se les llama “*ahuizotes*” a aquellos que reciban la “señal” de los sueños y de la enfermedad.

Debido a la importancia del rayo, en algunos poblados de Morelos, existen términos exclusivos que están asociados a la forma en cómo los individuos recibieron el “don”, específicamente mediante el literal “golpe del rayo”, Los términos son:

- “*Rayados*”: es decir que fueron tocados de manera directa por la acción del rayo y que cuentan con gran prestigio debido a que a ellos se les atribuyen mayores poderes sobrenaturales (Paulo Maya, 1997: 258-259).
- “*Cuarateados*”:⁶⁹ se trata de las personas que reciben de forma indirecta la fuerza del rayo, la cual es de gran magnitud. De esta forma, la descarga deja inconsciente al elegido, es decir lo deja “privado” (Ídem).

Todos los autores señalan que éste es un gran compromiso y que si es negado por alguno de los individuos marcados, se padecerán enfermedades extrañas, en el peor de los casos, recibirán nuevamente el “chicoteo” del cielo.

Existen otros nombres relacionados específicamente al granizo, son los denominados “*graniceros*”,⁷⁰ “*arreadores de granizo*”, o “*ahuyentadores de granizo*”. Al respecto, en los Estados de Morelos y de México, Catalina Rodríguez (1988) señala el término de *tecihueros*, del náhuatl *tecihuítl*, granizo, y del sufijo español “ero”,⁷¹ hombres dedicados a controlar el granizo, ya sea para alejarlo o para atraerlo, de tal forma que conocen el comportamiento de este elemento natural así como las medidas y rituales que hay que practicar para controlarlo.

⁶⁹ Los términos “rayados” y “cuarteados” pertenecen a la categoría de los *clacalquis*, mencionada anteriormente, sólo que se hace esta distinción debido a la importancia que tiene el haber sido sacudidos por el rayo. Ahora bien, existe otro tipo de manifestaciones como la *aparición del arco iris* sobre la cabeza del designado, que significa una señal de coronación, es decir que su iniciación no sólo ha sido bien recibida, sino que además otorga un reconocimiento especial a sus facultades como trabajador del tiempo (Paulo Maya, 1997).

⁷⁰ Aunque el término hoy en día se ha ampliado, es decir se utiliza para designar a aquella persona que puede manipular cualquier factor meteorológico, sin embargo, en algunas comunidades de los estados de México y de Puebla, asentadas en las faldas de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, consideran que el término de “granicero” tiene una connotación negativa por arrojar el granizo a otras comunidades, atribuyéndola una personalidad maléfica (comunicación personal del tiempero de Santiago Xalitlitzintla, Puebla. Trabajo de campo, Noviembre 2006).

Aun así, este término se ha hecho tan común como el concepto de “tiempero”, y no debemos descartar que el libro coordinado por Albores y Broda (1997) haya influido en la comunidad antropológica, para designarlos. Bajo la categorización de magos y brujos que hace López Austin (1967) serían los *teciuhlazqui* ó *teciuhpeuhqu*, “el que arroja granizo” y “el que vence al granizo”, respectivamente.

⁷¹ Término parecido al de *tesferos* que registra Lorente (2006).

Finalmente, debido a su particularidad tenemos a los *tlamatines*,⁷² en la región veracruzana. Son conocidos como el hombre-trueno, y su personalidad compleja está asociada con el fenómeno meteorológico, es decir, constituyen el trueno en si mismo, y por otro lado, representan al especialista que es capaz de propiciar el trueno (Noriega, 1997). Tiene el don de manejar el viento, los rayos y relámpagos y se le relaciona con sus “pares” sobrenaturales. Los “*tlamatine*” son una especie de duendes que habitan en los encantos; dueños de los cerros, barrancas y cuevas. Son traviesos y molestan especialmente a los niños. Producen rayos y se dice que tienen en su poder cuatro ollas con granizo, relámpagos, truenos y nubes, los cuales utilizan para regular el tiempo (Noriega, 1997).

Con la información recabada, se deduce que un *tiempero* ó *granicero* en la zona del Altiplano Central, se puede clasificar de la siguiente forma: 1) los que trabajan aquí en el campo (y que tienen una designación según su comunidad, cosmovisión y marco geográfico); y 2) los que murieron y ayudan desde arriba,⁷³ con la característica de que éstos se pueden convertir en el propio fenómeno meteorológico.

4.2 El “llamado”

En la mayoría de las investigaciones etnográficas que abordan el trabajo de estos especialistas meteorológicos, se puede ver que existen tres formas comunes de iniciación en las que dichos personajes se adentran al trabajo del temporal: el golpe del rayo, las enfermedades y los sueños. Es decir, el “llamado” divino que proviene de arriba⁷⁴ se hace presente en estos individuos mediante una o todas estas formas a la vez.

4.2.1 El poder del Rayo

El golpe del rayo es la forma más tangible e imperante, para asignar a un trabajador del temporal. Tangible porque el cuerpo recibe la fuerte descarga del rayo,⁷⁵ implicando

⁷² Proviene de la palabra náhuatl “*tlamatini*” que significa sabio (cfr. Molina, 2004).

⁷³ Sin embargo, no hay que confundirlos con los seres sobrenaturales, los Señores del Tiempo, entidades divinas que tienen un rango aparte. Tema tratado más adelante en el apartado 4.5.

⁷⁴ Propiciado por ciertas deidades denominadas con distintos nombres desde “*ahuaques*” “Señores”, e incluso Dios Padre, dependiendo de las regiones y/o de la cosmovisión de los *tiemperos* (cfr. apartado 4.5 de esta tesis).

⁷⁵ Sobre este punto, se considera necesario conocer una información científica sobre el fenómeno natural: “*Un rayo es una descarga visible de electricidad estática que se produce entre dos nubes, o entre una nube y algún objeto terrestre. Conforme aumenta el número de cargas eléctricas de una clase de atracción (positivas y negativas), se llega a un punto en que dicha fuerza de atracción vence el obstáculo de cualquier sustancia aisladora (aire, vidrio, etc.) que mantuviera separados a los cuerpos, y se produce entre ellos una descarga que se encarga de restablecer el equilibrio eléctrico*” (Grim: 2002: 32)

connotaciones visuales manifestadas físicamente, y por ende, la persona que recibe la descarga será reconocida inmediatamente por la comunidad como trabajador. Por otro lado, el golpe del rayo es imperante por que es un “llamado” que no espera, es decir no se desarrolla en un cierto lapso de tiempo, como la enfermedad o los sueños continuos, sino

Por lo tanto, existen tres tipos de rayo: (1) Rayo nube – nube: son la forma más frecuente de rayos. La mayoría de las veces se producen en el seno de una misma nube e indican el paso de electricidad entre la base con carga negativa, y los niveles superiores cargados positivamente. (2) Rayo nube – aire: se da cuando se produce una descarga eléctrica entre una acumulación eléctrica de un determinado tipo de carga en el interior de una nube y una zona de carga opuesta en la atmósfera de alrededor. (3) Rayo nube – tierra: se produce cuando la carga eléctrica se desplaza entre la base de la nube cargada negativamente, y el suelo con carga positiva. El suelo ó algún otro objeto sólido en contacto con éste son mejores conductores de electricidad que el aire, lo que significa que algunos edificios, árboles ó personas son receptáculo de la descarga del rayo (Burroughs, 1998).

Con respecto a la descarga del rayo en el cuerpo humano, según médicos, un rayo es concebido como electricidad y debido a las experiencias que han tenido con personas que han sufrido choques eléctricos, suponen que causan el mismo proceso: *“una avalancha de electrones que secuestran temporalmente una parte del cuerpo para completar un circuito”* (Grim, 2002).

Por lo tanto un rayo es como una lesión eléctrica: es corriente directa y la carga es extremadamente fugaz, dura sólo unos milisegundos en la persona que es impactada. La electricidad hace que los músculos se contraigan: *“la contracción muscular, consiste en la anulación de la capacidad de reacción muscular que impide la separación voluntaria del punto de contacto (los músculos de las manos y los brazos se contraen sin poder relajarse). Un rayo puede abrumar los circuitos intrínsecos tanto en el corazón como en el cerebro, haciendo que el corazón sufra un ataque y que el cerebro se desequilibre tan severamente que la respiración se interrumpe. Sin embargo, después de la descarga, a menudo el corazón puede reaccionar de inmediato. Pero el cerebro, especialmente la parte que controla la respiración demora mucho más en recuperarse. El corazón de una persona alcanzada por un rayo podría estar funcionando normalmente, y sin embargo la víctima muere si el centro respiratorio no puede recuperarse lo suficientemente rápido para restaurar una respiración normal”* (Dubos: 1985: 65).

Según Grim cuando alguien es afectado por el rayo se necesita aplicar la resucitación cardiopulmonar; ya que la recuperación es posible aunque aparentemente no haya señales de vida. *“Algunas complicaciones comunes comprometen el mecanismo del ritmo cardíaco y el funcionamiento neural del cerebro, en graves casos es similar a un derrame cerebral. Otras podrían afectar al oído; también los ojos podrían sufrir alteraciones. Suele haber problemas sensoriales y ligera pérdida de memoria. Complicaciones a largo plazo podrían involucrar a cualquier órgano, entre las más devastadoras son las neuropsiquiátricas: problemas para dormir, ansiedad, dolor, daños nerviosos, temor o depresión”* (Grim, 2002: 37).

Los efectos de la electricidad son menos graves cuando la corriente no pasa a través de los centros nerviosos y órganos vitales ni cerca de ellos (cerebelo, caja torácica y corazón). En la mayoría de estos accidentes eléctricos la corriente circula desde las manos a los pies. Debido a que en este camino se encuentran los pulmones y el corazón, los resultados de dichos accidentes son normalmente graves. Pacientes que han sobrevivido a la descarga de un rayo, aparentemente no muestran un daño visible, sintiendo partes del cuerpo adormecidas, especialmente los pies, así como problemas de audición a consecuencia de la descarga misma. No obstante, haciendo una revisión más detallada, el cuerpo puede estar marcado por una especie de sarpullido rojo, llamado también en medicina “sarpullido de rayo” o de Lichtenberg que se quita con el tiempo. (Grim, 2002: 35).

Se dice que muchos se salvan debido al fenómeno de *brinco de corriente*, que ocurre cuando la corriente eléctrica del rayo completa su circuito pasando por la piel, en lugar de atravesar el cuerpo. Si uno tiene suerte, el resultado es una quemadura menor de la capa más superficial de la piel, que es un conductor relativamente bueno de la electricidad. Según algunos testimonios clínicos registrados por Dubos (1985), las secuelas pueden aparecer con el tiempo (semanas, meses e incluso años después), comenzando a sentir síntomas desconcertantes llamados “síndrome de post – electrocución, que incluye un ritmo cardíaco irregular.

Entender estos aspectos nos servirán para comprender los testimonios etnográficos descritos a lo largo de este tema.

que el golpe del rayo es atribuido a una exigencia inmediata de las fuerzas sobrenaturales de colaborar con el temporal.

De manera que la señal divina que los marca es el rayo, aún más si se sobrevive⁷⁶ a su descarga eléctrica; es el poder (la fuerza del rayo) contenido ahora en el cuerpo del individuo, lo que les permite enfrentar a los “malos” elementos de la naturaleza, se considera que “...se absorbe mediante un proceso de magia contaminante el poder (calor y energía) del rayo, para así poder deshacer las granizadas” (Bravo, 1997: 370).

Para sobrevivir la descarga del rayo, se ha pasado por un largo trance, momento donde el iniciado adquiere el poder y los conocimientos necesarios que le ayudarán para llevar a cabo su trabajo; asimismo, establece contacto con las divinidades, con las cuales a partir de ese momento se relacionará toda la vida, se trata entonces, de un compromiso vitalicio.

Con base a investigaciones específicas en donde el rayo es el elemento crucial para iniciarse como *elegido*, a continuación se expondrán algunos ejemplos etnográficos de cómo este fenómeno natural cambió la forma de vida del iniciado para el bien de la comunidad.

En el trabajo de Miguel Morayta (1997), realizado en Ocotepéc, Morelos, se narra una serie de creencias con respecto a los que eran lesionados por un rayo, conocidos como los “*pegados por el rayo*”. El autor señala que quien moría por un rayo se convertía inmediatamente en uno de los “*Señores del Tiempo*”; mientras que los que sobrevivían, pasan por un periodo de inconciencia, en donde reciben un don, ya fuera para curar, o para manejar las cosechas y la presencia e intensidad de las lluvias. En este letargo,

“a través de sueños, se manifestaban los señores a sus escogidos; si éstos no se daban por aludidos, les pegaban con un rayo para instruirlos mientras estuvieran inconscientes. Era, entonces cuando se les daba escoger sobre qué y como deberían utilizar el don que se les otorgaba” (Morayta, 1997: 226).

En dicha investigación se aborda el hecho de que la gente recordaba el caso de un joven que duró un mes inconsciente después de que un rayo lo lastimó:

⁷⁶ Hay casos en donde el cuerpo humano no resiste la descarga y el espíritu de esa persona trabajará directamente en las nubes, es decir en un ámbito celeste. Para mayor referencia consúltese Bravo (1997), Lorente (2006).

“El joven platicaba que unos señores le preguntaban con qué quería curar. Le mostraban diferentes yerbas y un olote para que él escogiera. Él, por pena, solo escogió el olote. Esto significó que su labor era la de hacer que las cosechas fueran abundantes. Después de recobrar la conciencia, recorría los campos en la noche arreando niños que sólo él veía para juntarlos en las milpas; estos niños se convertían en mazorcas. Mucha gente le pedía que interviniera para que sus siembras se llenaran de elotes” (Morayta, 1997: 226 y 227).

En el mismo lugar, en los años 30's un rayo cayó justo en la entrada de la iglesia. Una muchacha resultó lesionada y quedó inconsciente. Según testimonios registrados por Morayta, cuentan que en sus delirios ella hablaba con los *Señores del Tiempo*, prometiéndoles llevarles los alimentos que le pedían: “*Durante toda una época de secas se le veía con su canasta, entrar y perderse dentro de una barranca. Ella explicaba que les llevaba su comida a los Señores que estaban cultivando en unos campos que estaban bajo la tierra...*” (Ídem).

Actualmente, según el autor, en los últimos años en Ocotepéc, las personas que han sido lesionadas por los rayos no han recibido los dones de antes, más bien son víctimas del susto y de las burlas, ya que cuando a alguien lo hiere un rayo, aparte de ir al médico, va con los “espiritistas” y éstos lo atienden de cualquier secuela.

Igualmente Alfredo Paulo Maya en su trabajo sobre la región del Volcán de Morelos, (1997) ha aclarado que los “*rayados*” son *torturados* de manera directa por el poder del rayo:

“Se cuenta que una vez que son tocados por la acción de una centella de origen femenino y relacionada con el mal, inmediatamente mueren los elegidos. Sin embargo, posteriormente serán resucitados por la acción de un rayo de origen masculino y relacionado con el bien...Este tipo de marcado cuenta con un gran prestigio y le son atribuidos mayores poderes sobrenaturales” (Paulo Maya, 1997: 258 y 259).

Según señala Paulo Maya, experiencias de algunos “*marcados*” relatan que en un inicio se negaban a trabajar con el temporal, pero ante el padecimiento de terribles mareos o enfermedades extrañas, se vieron obligados a aceptar el cargo. En el peor de los casos se ven expuestos de nueva cuenta a la descarga de otro rayo.

“Se tiene la creencia de que si un marcado no cumple con su cargo, estará predispuesto a sufrir una desgracia, y al morir, como forma de penitencia, cumplirá con sus responsabilidades en el reino de los cielos atendiendo a los enfermos que llegan en forma de espíritu” (Ídem).

En cuanto al número de descargas rayos que puede recibir un elegido para trabajar con el temporal, puede variar según la región. David Lorente (2006) en la zona de Texcoco, registra en los testimonios de un *tesiftero*, que un tiempero tiene que recibir cuatro rayos, en donde los golpes pueden caer de imprevisto, o ser provocados, esto simplemente con la propia decisión de pertenecer al grupo de los especialistas, y así recibir el don: “‘*Si tienes el deseo*’ -dijo don Lupe- ‘*se te va a caer después, no se sabe cuando y no se sabe en qué parte*’, y añadió: ‘*no se sabe en qué parte pero para que te registres tienes que tener cuatro rayazos, cuatro rayos, ésa es la verdad*’” (Lorente, 2006: 110).

El autor afirma que es posible que la idea de los “cuatro rayos” se encuentre ligada con los cuatro puntos cardinales, lo que sitúa al elegido en el centro en interconexión con los demás planos del cosmos: cielo, tierra, inframundo, así como la vinculación entre los ahuaques y los hombres. Para el resto de la comunidad, sólo son necesarias dos descargas. Se trata de una “entrada” y “salida” del cuerpo y del alma. Con respecto al conocimiento del manejo de los dones otorgados por las entidades oníricas:

“Dijo un anciano: ‘*les cae el rayo, truena y está allí el cuerpo, luego vuelve a tronar y revive*’. Se cree que la primera roba el espíritu y el segundo lo regresa. No se trata de la intrusión de una fuerza divina del rayo en la víctima sino del establecimiento de un ‘puente’ a través del cual el espíritu elegido, viaja al mundo espiritual” (Lorente: 2006, 110).

El trato que recibe la persona que le ha caído el poder del rayo, es muy especial y sólo debe ser atendido por otro tesiftero, ya que si es tocado por alguien “profano”, apunta el autor, “su organismo moriría”, cambiando de terreno de acción, quedándose a trabajar en el nivel de *ahuaque*.⁷⁷

Por su parte, la investigación de Otto Schumann (1997) en Tilapa, Estado de México, ejemplifica que hay graniceros que han sobrevivido a la descarga del rayo, y que

⁷⁷ Para más referencia en cuanto a este término, consúltese apartado 4.5.3.

mediante la misma, reciben la facultad de desarrollarse como *especialista*, puesto que a partir de ese momento,

“oyen a través de sueños o trances, las voces que les indican que tienen el poder de curar e intervenir para pedir o tomar parte en los controles de aguas, vientos y granizadas. Siempre está presente desarrollar esta habilidad o no, pero por lo general quienes no obedecen a estas voces pueden enloquecer, o hasta morir” (Schumann, 1997: 307).

De otra región del Estado de México, de Xalatlaco, Soledad González (1997) aporta testimonios sobre los *ahuizotes*, personas que han sido “golpeadas” o “atropelladas” por el rayo y que han recibido de este modo, el don divino de “trabajar” durante el temporal, protegiendo las milpas de los fenómenos meteorológicos que puedan ponerlas en peligro.

Esta investigadora señala que durante los diez años de trabajo de campo en dicha comunidad, conoció a personas de distintas edades que dicen haber sido golpeadas por el rayo, pero que no todas trabajan con los fenómenos meteorológicos o curando de aires,⁷⁸ sino que incluso algunas se rehúsan a asumir el compromiso:⁷⁹ “Dos mujeres rayadas que conozco, no se han atrevido a trabajar con el tiempo porque les da miedo. A una el rayo la “chicoteó” en dos ocasiones, a pesar de lo cual no se ha dedicado ni a hacer limpias, cosa que si hace la otra” (González, 1997: 319).

Otro testimonio que la autora resalta, es la historia de un ahuizote que, cuando fue a leñar al monte, le pegó un rayo. Al momento

“entró en un sueño en el cual vio que los ahuizotes lo conducían a Chalma...En el sueño se le revelaron todos los lugares por donde habría de pasar. Llevaba mucho tiempo en ese sueño cuando vio una mujer con una niña. Ellas le dieron de beber agua y eso fue lo que le permitió revivir y despertar, dándose cuenta de que estaba cubierto de granizo que lo quemaba” (Ídem, 322 y 323).

⁷⁸ Cabe señalar que la acción del rayo, no sólo otorga el poder de manipular y controlar los fenómenos atmosféricos, sino que también se otorga el don de interpretar los sueños y hacer curaciones.

⁷⁹ David Lorente señala que en la región de Texcoco, cuando emergen las nubes negras y está a punto de caer una tormenta, la gente inmediatamente desaparece de las calles, ya que es época en que los *ahuaques* mandan los rayos, y mediante éstos se sustrae todo lo que tocan para abastecerse, entre ellos el propio espíritu humano para trabajar en el temporal (Lorente, 2006: 94).

Se menciona que cuando este hombre regresó a su casa no podía hablar y olía a pólvora y azufre, con su vestimenta quemada; la gente se dio cuenta de las evidencias y lo llevaron con los ahuizotes de la región, quienes lo “limpiaron”; después de algún tiempo, hasta que pudo recuperar el habla, se incorporó al trabajo del temporal.

En el mismo poblado, Carlos Bravo (1997) registra otro caso similar de una persona que le cayó un rayo: *“Cuando a uno le pega el rayo no siente nada, apenas se oye como que quiebran una varita seca y delgada... para luego empezar a caminar por los caminos que por voluntad de Dios uno en el alma anda; porque tu cuerpo está ya muerto...”* (Bravo, 1997: 363).

Dicho sujeto le comentó que cuando despertó le dolía el cuerpo y no oía ni veía bien. Fue encamado por más de dos días, no sin antes hacerse una respectiva “limpia”, paso obligado⁸⁰ que al parecer necesita todo “golpeado” por el rayo. Posteriormente se dedicó a trabajar con los temporales.

El autor explica que los ahuizotes mantienen un aprendizaje permanente (conocimiento de las prácticas de sus similares), lo que les permite ascender en su jerarquía. Sin embargo, este ascenso también es adquirido mediante más señalamientos divinos, y se sabe de casos particulares en que algunos ahuizotes han recibido hasta siete rayos, convirtiéndolos en los ahuizotes principales del poblado.

Beatriz Albores, en un estudio realizado en la zona lacustre del Valle de Toluca, aborda la experiencia de los graniceros al recibir un rayo. En esta localidad existen por lo menos, según la autora, tres formas en que pega un rayo:

1. En la primera hay una ausencia de marcas y de consecuencias del golpe, por lo que no se requiere de tratamiento o curación;
2. En la segunda forma queda una herida, la cual puede ser aliviada con la propia saliva del granicero;

⁸⁰ Según el autor, una vez que el sujeto ha recibido la descarga del rayo, éste no se incorpora inmediatamente a la comunidad, ni comienza a ejercer sus nuevas funciones y habilidades. Para ello es necesario que el elegido sea sometido a una ceremonia de reincorporación a la sociedad y a un aprendizaje especializado. Esta ceremonia es realizada por otros especialistas mediante una limpia que tiene por función equilibrar las nuevas fuerzas anímicas del elegido para evitar que le dañen o puedan dañar a otra persona al no saberlas controlar. El proceso de purificación está aunado y precedido por la señal del “toque” del rayo, por ello al terminar la ceremonia se dice que los dolores desaparecen y se le indica que debe iniciar el aprendizaje de su nuevo compromiso, una vez que haya agradecido a Dios por haberlo elegido (Bravo, 1997: 371).

3. La tercera forma se refiere a: *a)* una marca en el cuerpo, como una cruz, un círculo o una imagen con la forma de la virgen de Guadalupe o el Señor de Chalma, y *b)* una señal depositada; esta última es de tipo vegetal o animal, o bien una imagen sagrada. El modo de curación⁸¹ para aliviar el golpe del rayo, radica en una limpia donde intervienen tres especialistas o rayados, puesto que la electricidad que emana del cuerpo es mucha para uno solo y ellos deben absorber la energía entre todos.

Según los testimonios registrados por Albores, la mayoría de los graniceros alcanzados por el rayo coinciden en que quedan inconscientes por horas y que al despertar no tienen fuerzas y los pies los sienten “tullidos” percibiendo un calor en todo el cuerpo.⁸² La autora menciona que existen dos tipos de descargas: “una es la *centella* que son dos descargas: una la que los mata y la otra la que los revive. En cambio el rayo sólo es uno y ése mata. No obstante, algunos alcanzados por el rayo sobreviven, ya que el golpe puede ser más leve (como un *azote sencillo*) (Albores, 1997: 390 y 391).

Testimonios de Doña Teófila, relatados a Julio Glockner (1996) también diferencian entre rayo y centella, en donde el primero “es como un hacha”, mientras que la centella es “redondita, como una canica”, pero no mata⁸³:

“Vino el relámpago y me mató veinticuatro horas. Me velaron toda la noche y al amanecer ya me van a enterrar. Yo nomás sentí como quien me arrempujó y me privé. Me rezaron toda la noche hasta que amaneció. Eran como las seis, se levantaron mi mamá y mis tías. Y ya se van a moler; otros ya se fueron a traer la cajita para que me vayan a sepultar. Cuando vieron, ya estoy sentadita, era yo chiquita, de diez años. Dice mi tía que cuando vino de moler me vio que allí ando buscando alguna cosa. ¿Qué buscas?, me dice. Pus aquí puse mi jicarita y no parece, le digo. Quesque entonces dijo mi mamá. “¡Uuuuh! Ya no me gusta m’hija, va a ser tetonalalli, va a poner sombra cuando sea grande. Y si fue cierto, yo levanto sombra, yo pongo sombra, pero ella no quería, decía que no, que daba vergüenza. Después cuando ya venía el tiempo, enrollaba yo mi petate y me metía adentro para que no me pegue el rayo. Tenía yo mucho miedo porque me pegó acá en la cabeza, acá me pegó y me recorrió todo el cuerpo hasta acá, hasta mi pie. Todos mis dientes de arriba, no está usted para saber, pero yo no tengo ni uno, acá, las muelas, también, también, todo se me chispó, y no me sangraron, oiga

⁸¹ El modo de curación está relacionado con las ceremonias de las que anteriormente nos hablaba Carlos Bravo. Es decir, se trata de un “episodio terapéutico”, como lo llamaría David Lorente, en donde se utiliza desde “agua temperante” (vino) hasta el uso del huevo y el conocimiento de las pulsaciones en las diversas coyunturas anatómicas del cuerpo (Lorente, 2006: 127).

⁸² En el poblado de San Buenaventura Nealtican, Don Ernesto López, me comentó que fue “casi” tocado por el rayo, ya que éste cayó a tan solo 10 centímetros de su lado derecho; el golpe le trajo dolores en las piernas y un intenso calor en los pies, que hasta la fecha sigue padeciendo (Trabajo de campo, Noviembre 4, 2006).

⁸³ Al parecer, atmosféricamente, la centella es un tipo de rayo de poca intensidad.

usté. Fue en el solar de mi casa en donde la centella me desbarrancó, por que no fue rayo, fue centella” (Testimonio de Doña Teófila en Glockner, 1996: 27 y 28).

Con respecto a esta diferencia entre rayo y centella, existe también una explicación basada en la cosmovisión campesina, en donde se le atribuyen elementos místicos relacionados con el carácter y el género⁸⁴: “Para ciertas personas, el rayo que viene de la lluvia es un rayo femenino (centella)...; el rayo asesino es un rayo masculino (rayo)...El rayo “seco” que cae independientemente de la lluvia es el más peligroso” (Katz, 1997: 115).

Como último ejemplo de trabajo etnográfico con respecto al rayo, tenemos el de J. Antonio Sampayo (2007), quien registra testimonios de ancianos especialistas, que le relatan su experiencia con el rayo:

“...cuando cayó el rayo, yo era joven y este, al instante que yo me iba, estábamos tapando un poco trigo que se sembraba en ese tiempo...un día vamos... éramos tres yunteros...estábamos apurados cuando viene el viento del agua y empieza a llover, no tardó mucho cuando... ¡pega el traquidazo!; entonces...mi yunta corrió...como unos 15 metros...todavía me acuerdo que le di vuelta a la yunta y agarré el arado, cuando me avienta el relámpago, ¿eh?, en ese momento mira oigo la voz del cielo, me dieron los señores, del cielo, dicen: -mira ¿éste lo llevamos o éste lo dejamos?-, tons responde otro, dice: -este se queda a trabajar-, yo ¿eh?,...y este dice: -este lo llevamos-, bueno, yo me paré, me pararon ellos de nuevo... (Testimonio de Don Juan Macario, tomado de Sampayo, 2007: 47).

A Don Macario le quedó una enorme marca como consecuencia de ese día. Se trata de una cicatriz que le dejó el rayo en su brazo derecho, cerca del codo: “...estoy marcado. Es como un sello que tengo. Por medio del cual me puedo comunicar con los ‘espíritus’ de arriba”⁸⁵ (Testimonio de Don Juan Macario, tomado de Sampayo, 2007: 49).

⁸⁴ El trabajo de Pedro Hernández (1997) sobre los *chinantecos* de Oaxaca, asienta otras características del rayo en relación con el trueno, en donde el primero, está asociado sólo a “la luz del trueno”. En cambio, el trueno es considerado como un ser viviente que está representado por la lagartija o el gallo. Existen también la “gente cuero”, equivalente a brujos “buenos”, que poseen la capacidad de convertirse en trueno y cuidar a las comunidades, para esto la comunidad se abstenía de echar sal o picante al agua de la laguna porque ponía en peligro la vida de éstos; en caso de cometer tal acto, sufría agresiones del trueno que consistía en aguacero, granizada y caída de rayos.

⁸⁵ Pese a que sólo algunos *especialistas del temporal* quedan marcados, son pocos los que hablan de dicha marca como vía de contacto con *Los Señores*. En San Andrés de la Cal, la especialista ritual, comenta algo similar, se trata de un pequeño bulto en la yema de su dedo meñique de la mano derecha que al momento de tocarlo, se siente una espina; para ella se trata de la marca de su *protector* y el medio por el cual ella adquiere el *don* (Cfr. Juárez Becerril, 2005: 150 -151).

En la mayoría de estas evidencias analizadas por los diversos autores, se destacan aspectos especiales que adquiere el neófito: entre ellos se encuentra una muerte mística, complementaria a una “resurrección”, ya que al despertar, luego de haber recibido la descarga del rayo, el elegido presenta una falta de visión y audición clara, sentidos que regresarán posteriormente. De manera que se adquiere una relación diferente con la naturaleza, ya que según ellos, obtienen un nuevo conocimiento de las cualidades del sentido (vista, oído y olfato) que antes no percibían o carecían de ello, todo esto para perfeccionar su técnica de curanderos y controladores del temporal.

Hasta ahora, a lo largo del presente trabajo, se han tomado en cuenta evidencias etnográficas de las personas que han sido literalmente tocadas por el rayo, sin embargo, existen casos en donde el rayo cae cerca de la persona y este hecho también es visto en las comunidades como una “elección” para volverse especialista. Tal es el caso de Don Antonio Analco, granicero de Santiago Xalitzintla:

“...Él sólo escuchó un “tronidazo” en el cielo. Fue una calurosa mañana de junio. Los campesinos de la región estaban preocupados por el retraso de las lluvias, pues ya empezaba a escasear el maíz de la cosecha anterior...Don Antonio fue a cortar leña al monte con su hijo mayor...Él se dirigió entonces al sitio donde estaba ubicada una vieja cruz de madera, en ese mismo cerro. Es una cruz grande y al llegar se dio cuenta de que no estaba bien plantada...Don Antonio abrazó la cruz y tirando con fuerza hacia arriba la arrancó, en seguida la plantó y se oyó un tronidazo” (Glockner, 1995: 98 – 99).

Es necesario tomar en cuenta el significado cultural⁸⁶ del “golpe del rayo”, el cual data de tiempos muy antiguos, específicamente nacida en la región de Mesoamérica, en donde los dioses⁸⁷ solían llamar a los hombres a su servicio por este medio, lo que permitía una comunicación más plena. Este hecho en la actualidad, como se ha visto, sobrevive en

⁸⁶ En el contexto etnológico, según Aviña (1997), los fenómenos celestes capaces de destrucción como el rayo, el granizo, el viento y el huracán, son claramente reconocidos como seres divinos de gran poder. Dentro de este grupo de fenómenos naturales hay algunas diferencias, siendo el Rayo reconocido como el aspecto más humano del control del orden de la naturaleza: “*Con los graniceros tenemos otra razón para pensar esto, ya que con ellos, hasta hace poco tiempo Rayo era la puerta de entrada al mundo de la visión del ciclo natural y sus misterios del agua y del tiempo; es entonces el rayo el vínculo entre el incommensurable universo y la ínfima particularidad humana*” (Aviña, 1997: 292).

Y también, como lo señala Pablo King, sucede el efecto inverso: “*el hombre al entrar en contacto con el rayo (y por ende acceder al mundo de las fuerzas naturales) también se ve reconstituido como parte de la naturaleza y, por ende se convierte en esa divinidad...Dentro de la cosmovisión se plantea que es con el rayo que el hombre se halla naturalizado, se reencuentra con las fuerzas del mundo*” (King, 2004: 196).

⁸⁷ El rayo era símbolo de Tláloc y utilizado principalmente por esta deidad para llamar a sus servidores.

las comunidades campesinas, en donde los individuos que pasan por el trance, tienen un compromiso social, manejado de una forma peculiar, dejando de lado las alteraciones y complicaciones biológicas. Ahora bien, tomando en cuenta el momento histórico y el grado de interés que adquiere este papel en la comunidad,⁸⁸ se parte de una ideología en donde el daño físico no cuenta como tal (en dado caso de haberlo recibido), sino que el hecho de ser poseído⁸⁹ por un rayo, justifica la satisfacción de las aspiraciones e intereses del individuo en cuestión.⁹⁰

4.2.2 Las enfermedades

Las enfermedades también son consideradas como una forma de llamado divino para trabajar en el temporal. Se trata de aquellas personas, que sufrieron alguna enfermedad grave y se pudieron aliviar. De esta forma, la persona se compromete a asumir la “responsabilidad”, puesto que su padecimiento ha sido curado por los *Señores*. Es decir, el hecho de tener una enfermedad, que aparentemente es mortal, se convierte en un atributo especial para establecer un vínculo de reciprocidad: la salud, (por ende, la vida), a cambio de una relación permanente que se mantiene en curso mediante sueños, ofrendas y oraciones, elementos que son utilizados para pronosticar, propiciar y controlar el temporal.

Los testimonios no son tan comunes como las evidencias del golpe del rayo, sin embargo a continuación se presentan algunos ejemplos etnográficos que dan cuenta de la enfermedad como un “llamado” para convertirse en especialistas meteorológicos:

“Doña Helodia Abdón es una mujer de aproximadamente 60 años de edad, vive en Tetela del Volcán. Tuvo unos 25 ó 26 años cuando se enfermó y no podía curarse por lo que se dirigió a consultar a Doña Gregoria de 75 años de edad. La curandera le dijo que si quería recuperar su salud debería de dedicarse a curar a los que la necesitaban. (Rodríguez, 2006: 54).

⁸⁸ Aparte de las personas que están orgullosas de ser “elegidos”, no hay que descartar a los que prefieren mantenerse incógnitos ante el peligro de ser acusados de brujos o simplemente de no aceptar el duro trabajo del aguador. Para mayor referencia consúltese Montoya (1997) y Paulo Maya (1997).

⁸⁹ Incluso cuando la posesión sea de una forma indirecta, es decir que el rayo haya caído cerca de la persona, como en el caso de Don Antonio Analco, tiempero de Santiago Xalitzintla, Puebla.

⁹⁰ Aquí surge la necesidad de preguntarse si lo biológico se transforma totalmente en lo social, es decir a partir de los estudios médicos, las alteraciones físicas que sufren los individuos al recibir el golpe del rayo, se convierten en “cualidades extraordinarias” que los especialistas rituales empiezan a desarrollar, como por ejemplo serían las curiosas marcas que les salen en la piel y posteriormente las experiencias extra-sensoriales. Coincidencias ó transformaciones sociales análogas a lo biológico y a la explicación científica, es conveniente analizarlos desde la Antropología Física.

En su estudio de Tetela del Volcán, Hueyapan y Alpanocan, Elías Rodríguez (2006) reporta no sólo el caso anterior, sino tiene registros de otras personas que padecieron enfermedades antes de convertirse en temporaleros:

“Doña Alejandra Flores Pérez es una mujer de aproximadamente 80 años, originaria de Hueyapan. Cuando era niña se encontraba bastante enferma y los dolores de su cerebro eran muy intensos, pero no podían ser calmados por ningún médico. Por eso sus padres la llevaron a un centro espiritual de un curandero de Cuautla. Fue entonces cuando adquirió conciencia y conoció que debía dedicarse a curar. Los temporalistas dijeron que traía ese don desde su nacimiento y fueron ellos quienes le entregaron la “fuerza” para curar y controlar el temporal” (Ibíd.: 56).

Por otra parte, “Don Celso Pineda es hijo de una importante y conocida temporalera de Alpanocan...Es un hombre de 34 años que adquirió la facultad de curar, por haber estado enfermo y retomó la salud perdida con el compromiso de volverse temporalero...Don Celso tiene a su cargo el cerro Chiconquiahuitl y el Rostro Divino” (Ibíd.: 59). Antonio Sampayo (2007) registra testimonios de otros *temporaleros* de San Pedro Nexapa que padecieron enfermedades, tal es el caso de Don Vicente:

“...yo estuve enfermo 3 años...me vi bien flaco, no quería comer, ya no comía por que me quería ahogar, ¿no?; total fue una enfermedad muy mala, y cuando anduve en los hospitales de México, anduve, fui a cardiología, fui a neurología y anduve en los hospitales, vi un señor de gamucita, con un sombrero y así, y me dijo: -tu te vas aliviar, y sino así has de estar- y yo le contesté en esta forma: -mira, si tu crees que te hago falta hazlo y si comprendes que no hago falta no lo hagas, que yo no te obligo, lo que tu decidas- yo estaba en la cama, no me paraba, entonces me vieron. A otro día fueron otra vez los dos, mi compadre y dirigiéndose a mi esposa, y le dijo: -¿sabes que?, pues no anden gastando, puro tronado, ustedes se van a recibir, ustedes van a ser los meros meros...ya me dijo el caballero...ya se hizo el gasto, el taquito para que fuera a recibir después-...A mi esposa le decía: -lo pones frente al altar que ahí tenemos, lo limpias...si ves que lo limpias y le entra airito de cómo que tiene frío eso es que se va aliviar, y si ves que lo limpias y no pasa nada de cómo que tiene frío no te espantes por que eso ya es de Dios...- ” (Testimonio tomado de Sampayo, 2007:51 – 52).

Doña Natalia pertenece a la misma corporación, quién según el autor, tiene gran conocimiento en herbolaria:

“...estuve enferma, enferma y enferma, me estuvieron curando mucho tiempo y no me podían curar, ni doctores ni nada, nada, nada no podían hacerme, según venían a hacerme limpias y no podían curarme, entonces fue como me dijeron unas personas que vinieron que si me podían curar los tiemperos, pues que mejor los tiemperos me curaran porque a lo mejor tenía yo eso y yo no lo podía creer ni nada porque nunca había yo visto algo de eso, pero cuando yo vi que no podía componer, le dije a mi esposo, dile por favor al señor Juan que me venga a curar a

ver si de casualidad. Ya me dijo algo pero pues en eso no me creían los demás compañeros para curarme, entonces yo misma, como me dijo el señor Juan donde podía encontrar a los demás, yo misma fui a que me curaran, fue como ya me dijeron, que es lo que tenía yo, que tenía que tener yo mi cruz, iba yo a llevar mi cruz y me iban a entregar mi templo donde debía yo participar...” (Testimonio tomado de Sampayo, 2007: 52 – 53).

Ahora bien, ¿por qué estos sujetos reciben la enfermedad y no el toque del rayo, como forma de iniciación para trabajar en el temporal? Paulo Maya opina, a partir de sus testimonios etnográficos de Morelos, que se trata de personas consideradas de vida “mala”, que podría sobreentenderse por “inadecuada” con respecto a los patrones establecidos por la comunidad en cuestión:

“Sufren una extraña enfermedad que los mantiene inmóviles o inconscientes por largos periodos de tiempo hasta que son atendidos por un claclasqui que los limpia. Cuando el enfermo se repone de manera inmediata, entonces se le indicará que tiene la obligación de unirse con el claclasqui que lo curó para ayudarlo con el trabajo del temporal; si se negará podría sufrir de nueva cuenta el ataque de terribles enfermedades” (Paulo Maya, 1997: 260).

Otra incógnita por resolver es ¿qué tipo de enfermedades aquejan a los elegidos? Llama la atención que sólo en Xalatlaco es detectado el tipo de enfermedades que padecen: “enfermedades de aire”, especialmente de “aires del arco iris”⁹¹ “El arco iris, como otros fenómenos meteorológicos es ambivalente para los seres humanos: puede ser benéfico o dañino. En su primera faceta, “ayuda” a los ahuzotes a apartar la tempestad: lucha contra ella y vence; por eso aparece en el cielo” (González, 1997: 347). Aún así se puede deducir que, tanto la elección de las personas para sobrellevar una enfermedad, como el detectar específicamente cuáles padecimientos adolecen los elegidos, al parecer no es de una manera arbitraria (salvo los casos anteriormente señalados), sino que son “atributos especiales” mandados desde “arriba” a personas escogidas por “voluntad divina”, tal y como lo afirma el siguiente testimonio: “*Esto no depende de uno, esto lo determina Dios Nuestro Señor...Él dirá: “éste me gusta para que me sirva y cuide su pueblo” y ¡zas! Le deja caer su señal*” (Bravo, 1997: 363).

4.2.3 Los sueños

⁹¹ Soledad González (1997) describe múltiples tipos de aires que causan las enfermedades: “aires de maldad”, “aires meca”, “aires de remolino”, entre otros. Sin embargo son los de *tipo arco iris* los que están relacionados con los ahuzotes.

Los sueños también son una forma de “llamado” para convertirse en trabajador del tiempo. Sin embargo, las características de los sueños resultan complejas porque están relacionadas directamente con las otras dos formas de “llamados”.

Por un lado, cuando se recibe el golpe del rayo, es en el periodo de inconsciencia, donde el individuo sueña con ciertos personajes y situaciones específicas.⁹²

“Don Goyo fue a leñar al monte. Estaba en esa tarea cuando le pegó un rayo. Entró en un sueño en el cual vio que los ahuizotes lo conducían a Chalma. Nunca había estado, pero en el sueño se le “revelaron” todos los lugares por donde habría de pasar” (González, 1997: 323).

Asimismo, durante las enfermedades, los “elegidos” sueñan en su delirio o agonía, bajo las mismas circunstancias:

“Cuando Doña Helodia se desmayó, soñó con un guía espiritual que le dijo que ella tenía un don de curar a la gente. Doña Helodia se preguntaba cómo iba a curar si nunca lo había hecho. Aprendió según sus sueños en los que los espíritus de los rayistas le explicaban cómo curar y con qué curar. Tenía que cumplir con esta obligación ya que si se negaba, entonces iba a ser castigada con la muerte. Un tiempo después, en abril le dijeron que llevara algodón, flores y agua para recibirse como temporalera...Las ofrendas que le pidieron los espíritus rayistas a depositar en la cima del Cerro Zempoaltépetl eran el algodón que significa la nube que trae la lluvia, el agua que se concibe como el espejo para reflejar el agua celeste en el espacio terrestre, las flores blancas para atraer salud y las de color para atraer buenos pensamientos. Ella se comprometió a subir anualmente para la petición y agradecimiento de la lluvia y la cosecha.” (Rodríguez, 2006: 54).

Ahora bien, existe la posibilidad de que el sólo hecho de soñar con ciertas deidades, se convierta en un llamado para formar parte de los especialistas meteorológicos. Tal es el caso de Doña Jovita, en el poblado de San Andrés de la Cal, Morelos:

“Empecé a tener sueños con los airecitos... y cuando ya no había nadie que ofrendará... asumí el cargo...El lugar de Nexcomolapan apenas despertó...si allí yo soñé y le dije a Doña Fortina...Entonces supe que no puedo negarme... este trabajo es serio...de los aires, los que nos traen el agüita...”⁹³

⁹² Consúltese el apartado sobre el golpe de rayo, en donde se reproducen relatos de sueños a partir de éste.

⁹³ Testimonio de Doña Jovita, Mayo 2004.

En la misma región, Paulo Maya señala que los elegidos mediante los sueños, suelen ser los “familiares cercanos” de algún *claclasqui* (es decir, de alguien que ya le cayó el rayo), incorporándose al grupo de aguadores:

“Se trata de individuos que en un momento dado pueden perder el conocimiento, o cuando están dormidos, dar inicio a un viaje (sueño) que los lleva al reino de Dios, donde los señores del temporal les reciben y les enseñan todas las prácticas y secretos de un buen temporalista” (Paulo Maya, 1997: 260).

Por lo tanto, aunque estas personas no hayan recibido el golpe del rayo, ni padecido una enfermedad como iniciación, el “don” que los marca es el hecho de poder soñar con las deidades, y mediante este espacio se entabla relación con ellos.

Por otro lado, en algunas comunidades se “provoca” el sueño. Es decir mediante el uso de enteógenos, como los hongos, se obtienen las revelaciones de las entidades sagradas y para de esta forma darle seguimiento a su trabajo en el temporal. Registros etnográficos recopilados por Ramsés Hernández y Margarita Loera (2008), señalan que en algunas comunidades de Morelos, Puebla, y Estado de México, ciertos hongos son ingeridos para adivinar y pronosticar el tiempo: “*Los hongos dan el don de la ‘adivinación’*. *Todas las mañanas la narro a mi esposa los sueños que he tenido durante la noche*” (Testimonio recopilado por Hernández y Loera, 2008: 128). Los hongos son recolectados en dos fechas: el 24 de junio (día de San Juan) y el 18 de octubre (día de San Lucas) en los *texcales*, zonas de almacenamiento de acuíferos en donde crecen abundantemente. Se trata de hongos alucinógenos denominados “santitos” u “honguitos de San Juan” o “niñitos del agua” (Cfr. Hernández y Loera, 2008).

Ahora bien, vale la pena definir en este contexto, qué se entiende por “sueño”. Para Julio Glockner es

“una dimensión espiritual en la que se ha recreado, a lo largo de los siglos, una antigua tradición mesoamericana que encontraba en las imágenes oníricas no meras fantasías, sino revelaciones divinas, signos premonitorios, viajes al inframundo o métodos terapéuticos y de adivinación” (Glockner, 1997: 506).

El autor entiende el sueño como un espacio donde la comunidad campesina ha sabido conservar y reinventar sus creencias y costumbres indígenas. La revelación de

ciertas imágenes en los sueños, hace posible la vigencia y permanencia de los tiempos y graniceros en las comunidades.

“Los sueños son recintos del pensamiento en los que se manifiesta lo sagrado, son espacios intemporales en los que al surgir...con rostros humanos y al establecer un contacto íntimo con quien los sueña, esta persona vivirá la experiencia del sueño con toda la intensidad de un trance místico y tendrá la certidumbre de haber establecido contacto con una deidad o, si se quiere, con la naturaleza deificada” (Ibíd.: 507).

Ante estas peculiaridades, “el sueño” de “los elegidos” tiene un profundo reconocimiento y respeto en la mayoría de las comunidades, “pues se cree que a través de ellos es posible recibir los designios de Dios sobre la tierra; es decir en el sueño se emprende el “viaje” a los dominios de los señores del temporal” (Paulo Maya, 1997: 274).

Para algunos autores este preciso momento, en el que se está soñando, es entendido como “ensueño”:

“un concepto fisiológico que se refiere al momento en el que la persona está soñando, pero en estado de vigilia. Es un estado en el que el cuerpo permanece quieto pero la mente se mantiene en actividad, manifestándose movimientos oculares rápidos. Además, en este periodo de ensueño se tiene conciencia de estar soñando, por lo que también se le llama sueño lúcido” (Aviña, 1997: 292).

La conciencia de estar entre despierto y dormido, lo vemos en el siguiente testimonio de la ofrendadora principal del poblado de San Andrés de la Cal: “*A mí me hablan dormitando, pero así nada más...No tengo que abrir los ojos para saber a ver que me piden, que me dicen,...yo cumplo con ellos, lo que más puedo...*”⁹⁴

Ahora bien, es necesario señalar que “el sueño” es la única forma que persistirá en todos los elegidos⁹⁵ (independientemente si fueron tocados por el rayo, y hayan padecido algún mal, o no), es decir, durante su vida tendrán “el sueño” como un espacio para entra

⁹⁴ Doña Jovita, hasta la fecha sigue soñando con dichas entidades, los cuales le hablan en sueños, con respecto al temporal (entrevista 3 de noviembre de 2007).

⁹⁵ Estamos hablando de que hay tres formas de iniciación como trabajadores del tiempo. Sin embargo los sueños persistirán como un estilo de vida, ya que mediante éstos se pronostica el temporal. Ahora bien, el golpe de rayo sí se puede volver a repetir en caso de que el trabajador, realice mal su trabajo o no quiera incorporarse como especialista (Consúltese apartado sobre el golpe del rayo).

en contacto con los Señores y será una de las vías a las que recurrirán cuando necesiten pronosticar el temporal.⁹⁶

“...el mismo sueño se lo revela a uno, en qué forma vamos a trabajar. Nos enseñan todavía: “En esta forma lo haces”. O alguna así como persona se nos presenta, pero en sueños. Entonces ya se sueña la nube. Como lo sueña, así es al otro día o al tercer día. La que sueña uno, esa es la que se presenta a uno” (Testimonio tomado de González, 1997: 341).

“Algunas veces soñamos con dos o tres días de anticipación la tormenta y nos preparamos, para controlarla, para destruirla” (Testimonio tomado de Bravo, 1997: 368).

“A Doña Helodia mediante sus sueños puede conocer la fecha exacta de su ascensión. En sus sueños se le aparecen los “relampaguistas” o el “espíritu del Popocatépetl”, don Goyo. Ellos se le presentan en forma humana y le piden que los vaya a visitar” (Rodríguez, 2006: 54).

Si bien es cierto que el tema de los sueños es complicado, y digno de un estudio propio, debido a que puede ser analizado desde diferentes perspectivas y corrientes, existen contribuciones, que a partir de la antropología y la temática de los especialistas rituales, abordan el papel de los sueños (cfr. Acevedo, 2007; López Romero, s.f.). En su artículo “Los sueños del tiempero”, Julio Glockner (1997) concluye que el sueño de estos especialistas

“... implica despertar de la realidad del mundo sagrado y justamente por ello desempeña una labor de mediación entre el mundo de los hombres y el de la naturaleza deificada...La imagen soñada que se dirige al sujeto que sueña y sólo a él, provista de un sentido que es interpretado al despertar como una revelación divina, la imagen onírica así comprendida otorga al soñante la posibilidad de asumir un destino que implica el cumplimiento de una función social: controlar el temporal” (Glockner, 1997: 511).

Asimismo resalta la relación de la *intemporalidad* del tiempo sagrado y la *imagen despojada de tiempo*, mostrando que el sueño de los tiemperos es un espacio propicio para la aparición de imágenes oníricas consideradas sagradas o emblemáticas.⁹⁷ Por otro lado, al

⁹⁶ La forma más “eficaz” o sería de pronosticar el temporal es mediante los sueños, sin embargo existen otros elementos en los cuales el especialista se basará de vez en cuando para vaticinar el temporal (consúltese apartado 4.4.2.2).

⁹⁷ Por ejemplo, el soñar con borregas en Xalatlaco, se interpreta como anuncio de nubes de granizo; o con bueyes, lo que puede significar granizo o tempestad (González, 1997).

ser considerado un acto individual y personal, está inmerso en un “soñar colectivo y secular” puesto que necesita de aceptación y comprensión por parte de la comunidad.⁹⁸

Es el sueño, pues, quizá el llamado más complejo y muchas veces la única vía que persiste para tener un contacto directo con los Señores.

4.2.4 Los no elegidos

Existen también personas que se dedican a trabajar el temporal, pero que no recibieron ningún “llamado”, simplemente tienen deseos de colaborar y aprender de los “especialistas”.

Tales son los casos que registra Hugo Nutini (1998) en los poblados de Tlaxcala, en donde son reconocidos dos clases de *tiemperos*, los “elegidos” y “los que deben aprender su oficio mediante un arduo aprendizaje”. Estos últimos deben ser personas de 45 años de edad en adelante y ser aceptado por algún especialista⁹⁹ para iniciar su periodo de adoctrinamiento intensivo:

“...incluye no solamente el aprendizaje del arte de conjurar, sino ayunos de cinco a seis días en la soledad de la montaña, además de la adquisición de conocimientos ancilares a su posición de *tezitlasc*. Al final de dos años de estudio, de preferencia durante una noche de luna llena, maestro y aprendiz se presentan en la residencia de El Cuatlapanga¹⁰⁰, donde el aprendiz es totalmente habilitado por El Cuatlapanga en persona en el arte de conjurar los elementos” (Nutini, 1998: 161-162).

Otra característica de los “aprendices” es que su oficio se puede heredar durante varias generaciones, no así en los “elegidos”, quienes se llevan sus conocimientos al momento de morir.

En el caso de heredar el cargo, Verónica Valdez (2010) señala que en Ecatzingo de Hidalgo, Estado de México, los hijos de los *tiemperos* desempeñan la función de pedir la lluvia. Sin embargo, según un testimonio recopilado por la autora, se trata de un conocimiento aprendido, más no de una designación de arriba, “de los espíritus”:

⁹⁸ En el mismo artículo, Glockner (1997: 518) reflexiona en torno a la *verbalización* de los sueños, es decir el papel de la “palabra” en el momento en que los especialistas relatan sus sueños, considerada ésta como “un pobre vehículo que apenas esboza la intensidad de la experiencia onírica”, pero que al mismo tiempo adquiere la dimensión de ser un acontecimiento compartido, que permite ser recreado y reinventado, proporcionando un sentido tanto al especialista como a la comunidad en cuestión. El hecho de relatarlo, demuestra a su vez la constante relación que existe entre el “escogido” y las entidades oníricas.

⁹⁹ Este especialista debió haber soñado con La Malinche, quien le revelará en sueños si debe aceptarlo o no (cfr. Nutini, 1998: 161).

¹⁰⁰ Según Hugo Nutini (1998), el Peñón de Cuatlapanga (conocido como San Lorenzo Cuatlapanga) junto con La Malinche, conforman los espíritus legendarios de la montaña tlaxcalteca. Para conocer la leyenda entre estas dos montañas, consúltese David Robichaux (1997).

“Ahora son los hijos los que se encargan, pero ya no tienen la misma efectividad que tenían los viejitos. Es que los viejitos, como le digo eran predestinados porque les había caído rayos y si sobrevivían a los rayazos ya eran los que según los espíritus los habían escogido a ellos. Se puede decir que los hijos espantan las nubes y eso, ya lo hacen con cuetones, pero no, en ese tiempo se hacía con machete y les decían cosas en otro idioma” (Testimonio tomado de Valdez, 2010).

Por su parte, Paulo Maya (1997) apunta que en Morelos, existen “aguadores” que no son elegidos y que conocen el trabajo, debido a que se trata de familiares cercanos o amigos de los especialistas principales. Y aunque no desempeñan un cargo importante, se concretan a acompañar a los pedimientos del temporal.

Un caso interesante es el que registra Ma. Isabel Hernández (1997), en la comunidad de San Gaspar Tlahuilipan, en el Valle de Toluca, en donde se realizan diversas actividades para ahuyentar el granizo. Se trata de una población de campesinos que no cuenta con atajadores de lluvia especializados, siendo la población general la que combate el mal temporal mediante ciertas prácticas: sobretodo el uso de cohetones, rezos y la colocación de una cruz de ceniza en los patios de las casas.

Vale la pena señalar que, como el ejemplo anterior, existen comunidades en donde las prácticas de atajar la nube (cargada de granizo), forman parte de actividades básicas de conocimiento común empleadas en el ámbito doméstico y familiar, emanadas de una necesidad de subsistencia. Es decir, con frecuencia se encuentran tijeras o cuchillos enterrados en la tierra para alejar la lluvia, o se invoca a algún santo para calmar la tormenta (mediante la palma bendita del domingo de ramos apuntando al cielo en forma de cruz), convirtiendo el manejo meteorológico tan sólo en una forma personal y escueta de la mitigación del temporal, acto que no tiene comparación con ningún cargo establecido.

4.3 El compromiso: el “cambio” de vida y la retribución

En algunas poblaciones el hecho de convertirse en *tiempero*, requiere más que un cambio de vida, una modificación de sus costumbres en la cotidianidad, es decir, la persona dejará ciertas actividades “mundanas” que formaban parte de su comportamiento. Este nuevo “estilo de vivir” no surge de repente, puesto que al momento de asumir el compromiso, se requiere de una preparación y orientación por parte de los especialistas con más experiencia. Muchas veces esta preparación comienza con una ceremonia de iniciación que consiste en limpias y oraciones (Cfr. Albores, 1997; Bravo, 1997; González, 1997; Paulo Maya, 1997): “De esta forma el elegido pasará a una nueva condición de vida: ha

“resucitado” en el mundo..., un especialista en lo sagrado, capaz de entablar convenios con los señores del temporal” (Paulo Maya, 1997: 263).

Como parte de las nuevas prácticas, sobresale no consumir ciertos alimentos, especialmente “cosas verdes” o frescas durante el temporal, entre ellos destacan: quelites, aguacates, cilantro, habas verdes, capulín o elotes, ya que

“...su estómago “no consciente” las cosas que crecen durante el temporal y que por lo tanto, están cargadas de agua. Ellos tienen que velar por el crecimiento de las plantas y no pueden comer lo que tienen encargado cuidar...Si comen alimentos frescos, del temporal se enferman gravemente de aires, se aventan” (González, 1997: 322).

En cambio, los iniciados deben consumir cosas secas, “como las gorditas de haba o tlacoyos”, al respecto, Otto Schumann señala:

“Las dietas están relacionadas con la temporada de lluvia y la temporada seca. En tiempo de lluvia no pueden comer cosas “húmedas”, y en tiempo de secas la dieta es húmeda; deben tener control sobre lo frío y lo caliente, lo débil y lo fuerte” (Schumann, 1997: 308).

El hecho de no tener relaciones sexuales¹⁰¹ también forma parte de las restricciones.

Por lo general, se debe guardar abstinencia antes de hacer rezos, peticiones y curaciones.

“Se dice que el acto sexual está relacionado con la debilidad; abstenerse de estos actos se ve como una fuerza de mantener la fuerza necesaria para intervenir en lo que se debe, y relacionada con las habilidades desarrolladas y con su misión como graniceros” (Ídem).

El hecho de seguir estas instrucciones, garantiza el buen funcionamiento del cargo. Esta forma de desempeñar bien su oficio, a veces se ve retribuida con algún tipo de compensación por estos servicios. Dicha retribución, la mayoría de las veces es voluntaria, sin embargo hay lugares en donde se efectúan contratos, como el que registró Bodil Christensen en 1962, entre un granicero y seis pueblos de Texcoco, en donde el primero se compromete a no dejar caer granizo en las siembras de las comunidades participantes.

Hugo Nutini por su parte, señala que en Tlaxcala, los especialistas eran dotados de comida, bebida y maíz, o bien de pagos comunales en dinero, recibiendo muchas veces un salario anual que variaba según el tamaño del terreno, y que provenía de cuotas establecidas (Nutini, 1998; Nutini y Forbes, 1987).

¹⁰¹ Tanto la abstinencia sexual y la iniciación o preparación, según Johanna Broda, son elementos de la tradición mesoamericana, que los especialistas rituales prehispánicos llevaban a cabo (comunicación personal 19 junio 2008).

David Robichaux apunta que actualmente el pago comunitario es una característica común en los poblados que rodean a La Malinche, pues según varios informantes, los tiemperos “levantaban acta” (una especie de contrato) garantizando la lluvia y la protección de la comunidad contra el granizo. Otras formas de pago consisten ya sea en una especie de sueldo o una contribución voluntaria por parte de las comunidades, así como semillas de maíz, producto de la cosecha protegida (Robichaux, 1997; 2008).

Por su parte, según datos de Mercedes Olivera, en la región de Tlaxcalancingo, Puebla, los vecinos de cada barrio le pagaban al especialista meteorológico, para la protección de sus milpas en contra de las granizadas (1967: 89. Citado en Rivas, 2010).

Verónica Valdez (2010) señala que en Ecatzingo de Hidalgo, Estado de México, la mayoría de las personas cooperan, incluso las entidades del gobierno local, como es el caso de los representantes de Bienes Comunales de Ecatzingo:

“A los del tiempo a veces les cooperamos, porque así se trata aquí, tenemos pues, esa costumbre. Es ahora si que una invitación a colaborar todos con un granito de arena para que suban a trabajar al cerro, y ya ponen sus \$20, \$50, \$100, según la voluntad, porque dicen ‘no da el que tiene, sino el que tiene voluntad y el que cree’. Nosotros si creemos, esa gente ya viene destinada” (Testimonio tomado de Valdez, 2010).

Carlos Bravo registró testimonios que apuntan a que sólo los especialistas deben recibir un “pago” por las curaciones, ya que en ellas “se les da un pedazo de su salud al enfermo para que sane más rápido”, más no así en el hecho de “atajar el agua”, ya que es un acto considerado como un deber: “En las curaciones puede tener uno algunas ganancias; te pueden pagar con pollos, con huevos, con maíz, con haba o con dinero...Pero en lo de “espantar las aguas”, en eso nadie nos da, es una obligación” (Bravo, 1997: 369).

En algunos lugares, la acción de compensar el trabajo de los tiemperos, ya sea con dinero o con productos en especie, se ha convertido en una forma de “pago” por sus servicios,¹⁰² sin embargo, en ocasiones se exceden los límites del cargo. En este sentido, Julio Glockner señala que:

“...puede suceder que el conjurador, a fin de acrecentar la ventajosa situación ceda a las tentaciones de la mercantilización y denigre su trabajo adaptándolo a las conveniencias de la compra – venta, ámbito profano que se encuentra justo en el extremo opuesto de la experiencia sagrada” (Glockner, 1995: 109).

¹⁰² Un caso concreto lo tenemos en San Juan Tequesquináhuac, poblado cerca de Texcoco, en donde Don Timo garantiza un buen aguacero por \$1,500, aunque “no se aceptan reclamaciones, porque precisión, lo que se dice precisión, no” (Rivera, 2002).

Ahora bien, hay que tomar en cuenta que existe la cooperación “voluntaria” por parte del poblado y participantes foráneos, para algunos gastos que se necesitan en las diversas ceremonias: alimentos, bebidas, regalos, cohetes, música, entre otros. Como se trata de celebraciones colectivas, en donde el beneficio será igualmente colectivo (alejar el mal temporal y atraer el agua suficiente para la tierra, y por ende una buena cosecha), vale la pena señalar, que no se trata de una acción capitalista de “compra – venta” ó “pago – mercancía”, sino de una forma diferente de reciprocidad. Para las comunidades campesinas de tradición mesoamericana, la economía forma parte de la propia sociedad, vinculándose con las relaciones políticas, sociales y religiosas (Good, 2007).¹⁰³ En ese sentido, tal como lo entiende Johanna Broda, el pago se remite a una deuda que se crea en una estructura de reciprocidad, dicho pago se plasma en las diversas ofrendas que las sociedades indígenas hacen a la tierra y a las divinidades.¹⁰⁴

4.4 Sus herramientas de trabajo

Los especialistas rituales encargados de controlar el temporal, “trabajan” con ciertas herramientas específicas. Éstas son usadas según sea el objetivo: alejar las tempestades o atraer el agua; utilizadas generalmente, ya sea en los rituales de petición de lluvia, o en algún momento determinado. Básicamente las herramientas se pueden clasificar en dos tipos: las imágenes y algunos objetos particulares, los cuales, según sus atributos característicos, ayudarán al especialista a desempeñar de manera satisfactoria su trabajo.

4.4.1 Las imágenes de santos

Las imágenes de santos, pueden ser usadas generalmente, como intermediarias para pedir agua o en su defecto calmar un mal temporal. Su intercesión entre el especialista y los *Señores*, es considerada como efectiva, sin embargo, en algunas ocasiones, los santos son

¹⁰³ Catharine Good ha trabajado este tema ampliamente, poniendo énfasis a las diferentes expresiones de organizar la economía en las comunidades indígenas. Destaca su análisis sobre las nociones de “reciprocidad” y “distribución”, ambos conceptos constituyen una forma de intercambio compleja, que se da a la par y de manera horizontal entre los grupos (Cfr. Good, 2001, 2004, 2007).

¹⁰⁴ En la época prehispánica, existía un contrato que se establecía entre los hombres y los *tlaloque*; este contrato eran los sacrificios de niños, llamado *nextlahualli*, “la deuda pagada” y tenían lugar en la época más seca del año. De tal forma, señala Broda (1971: 254), el dios Tláloc daba la lluvia en préstamo, para recibir a cambio, sacrificios humanos.

Actualmente, en las comunidades guerrerenses, en donde ha hecho investigación etnográfica Catharine Good, se alude también a una “deuda” que tienen los seres vivos para con la tierra, ésta radica en que durante su vida se nutren de ella (los alimentos que la madre naturaleza nos proporciona), para luego, al morir, la tierra se verá beneficiada con sus restos. De tal forma que se trata de “una deuda por pagarse o una obligación recíproca no devuelta” (Good, 2004: 169-173): “Al recibir el don inicial del maíz y al dedicarse a la agricultura para producirlo los seres humanos incurren en una deuda perpetua con la tierra y dependen de ella, así como de las plantas y la lluvia para su sobrevivencia colectiva” (Good, 2004: 167).

vistos directamente como los seres que traen el agua, teniendo así una dualidad de intermediarios y propiciadores.¹⁰⁵

El antropólogo peruano Luís Millones, considera que para abordar la representación de las imágenes de los santos, es necesario entender qué papel juegan ellos estando “ubicados en el nivel donde la relación con los humanos se convierte en una conversación” (2005: 309). Se trata pues de unas “deidades menores”, que en su trato cotidiano, permiten acercarse a la cúspide de la jerarquía divina. Esta relación, no nació en América, sino que fue impuesta bajo las distintas advocaciones durante la conquista española: “Al lado de un nombre tradicional, ofrecido por los indígenas o escogido arbitrariamente por los conquistadores, se le agregó el apelativo de un santo (virgen o cristo) que respondía a la coyuntura vivida por la hueste española” (Millones, 2005: 309).

La relación de los santos europeos y las comunidades indígenas americanas, para el autor, resultó un tanto endeble, ya que los pobladores indígenas dedicados a la agricultura, enfocaron sus necesidades o sus desgracias, como un favor o un rechazo en contra del santo en cuestión. “las buenas cosechas se atribuirían al favor de santo, y las heladas o lluvias torrenciales serán interpretadas como castigos o avisos de una desgracia mayor, también enviados por el mismo patrono” (Ídem). Estas situaciones reorientaban los intereses propios de la comunidad, ya que trataban de apoyarse en el santo más adecuado que pudiera reemplazar a su antigua deidad.

Ahora bien, la veneración del santo, se da a partir de la escultura (el bulto) o pintura (incluso fotografía) que lo representa. En este sentido, Millones pone énfasis en el tema de las imágenes, ya que constituyen la forma en que están retratadas las divinidades. Las imágenes repercuten de inmediato en el respeto que inspiran y son un punto de partida para crear una historia sagrada. En su texto de 1997 *El rostro de la Fe, Doce ensayos de sobre religiosidad andina*, Millones nos habla de la “violencia de las imágenes”, se trata de un proceso de apropiación de los nuevos seres sobrenaturales cristianos presentados a los indígenas, dicho proceso causó un impacto que repercutió en la cosmovisión de las comunidades. Al respecto el autor señala que

“Las representaciones en las sociedades precolombinas no fueron antropomorfas y la llegada de lienzos y estatuas de talla y formas humanas debió causar una

¹⁰⁵ Para más referencia con respecto al papel de propiciador que tienen los Santos, consúltese el apartado 4.5.5.2.

impresión sin precedentes. Cada santo, sus ropas, emblemas y atributos o gestos tuvieron que ser interpretados no sólo en función de la prédica, sino también por el pequeño entorno de vecinos que quedó a cargo del templo, muebles e imágenes, y que adaptó lo que decía y dice el sacerdote al sistema de creencias locales, enraizado en el paisaje, la economía y el entorno social donde estaba insertada la parroquia” (Millones, 2005: 333).

Otro autor que aborda el tema de las imágenes es Serge Gruzinski (1995),¹⁰⁶ quien considera de manera análoga que las diversas imágenes de santos fueron reinterpretadas por las poblaciones autóctonas e incluso españolas, tratando de imprimir un sello personal y característico de cada comunidad, lo que las convirtió en instrumento de identidad, resistencia o rebeldía. En estas reinterpretaciones, siempre está el papel del dominador-dominado, es decir la iglesia oficial con una visión rígida hacia los santos, y las comunidades locales que mantienen una relación recíproca con las divinidades.

Paradójicamente el espacio disponible para la veneración, fue aquel que proporcionaba la propia Iglesia en sus templos, con sus pinturas e imágenes, al respecto Millones (2005:11) señala que se trata de la “conformación de una religión que en gran parte vive dentro del cuerpo de otra”, aludiendo al contexto de la religiosidad popular.

“Una vez organizada la iglesia cristiana en el virreinato, comprendió que eran los dioses locales, aquellos que se reverenciaban en el nivel comunal o familiar, los que resistirían con más éxito la encendida prédica de los misioneros. Desde un principio se les privó de sus imágenes, pero eso no disminuyó la voluntad de los creyentes que refugiaron su fe en lugares apartados o en los propios altares de los templos católicos, a despecho del sacerdote y los indios cristianizados” (Millones, 1997: 13).

En la actualidad pueden ser imágenes reconocidas o no por la Iglesia, ya que una vez adoptada como objeto de veneración, para los devotos tiene el mismo valor. Así pues, pese a que la Iglesia se opone a las reverencias que reciben las imágenes de los santos, por parte de los pobladores, para ellos, forman parte integral de sus comunidades, y “como todo miembro de ésta, gozan de beneficios y tienen obligaciones particulares para con el

¹⁰⁶ Para llevar dicho estudio, Gruzinski recorre el México Colonial y el Barroco en donde la imagen, en su sentido más amplio, de globalidad y movilidad, desempeñó un papel decisivo en la conquista y la colonización del Nuevo Mundo, mismo que se reflejó en los motivos espirituales (la evangelización) y de comunicación (comprensión de las imágenes, especialmente de santos, frente a los indígenas, sin embargo hubo que familiarizarse con diversos objetos figurativos como la cruz, atuendos, cortinajes, columnas arcos, capiteles, entre otros). El imaginario del indígena se vio súbitamente confrontado con la empresa conquistadora de la imagen occidental (Cfr. Gruzinski, 1995).

resto de la población” (Gómez Arzápalo, 2007), interpretación que definitivamente se entiende bajo los marcos de la *religiosidad popular*. De tal forma que:

“a los santos se hacen propios, se les viste como se visten los habitantes del pueblo, se les venera y trata como personas vivas, e incluso se les castiga cuando no cumplen con sus obligaciones que supuestamente deben cumplir. Son parte integral de la vida del pueblo, no como un ello, sino como un tú” (Gómez Arzápalo, 2007).

Así pues, las imágenes de los santos cristianos han sido investidas de múltiples características ajenas a su doctrina, que para entender hoy día su representación, es necesario recoger e interpretar las versiones que se han construido acerca de ellos. Estas “historias sagradas” tienen una vigencia local acentuada, en donde para Luis Millones (2005: 333), su origen católico, “sirve más como forma externa, que como contenido”.

4.4.1.1 Santos comúnmente utilizados por los especialistas meteorológicos

Llama la atención que ciertos santos son muy recurrentes entre los graniceros, los cuales forman parte de sus altares domésticos. Tanto éstos, como las vírgenes son considerados especializados para un propósito específico y funcionan mejor para ciertas solicitudes, es decir cada uno, según sus características, es el adecuado para un determinado fin. La utilización de un santo o de otro, variará según la lógica regional y/o la devoción particular a cierta imagen junto con su advocación. A continuación se destacan algunos, resaltando su relación con el temporal.¹⁰⁷

- *Virgen de la Candelaria* (2 de febrero): Asociada con el poder de atraer la lluvia en época de secas. Se le da el atributo de conceder la fertilidad de la tierra y estar relacionada con las corrientes de agua (Paulo Maya, 1997). El día de su celebración, en la mayoría de las comunidades campesinas, son bendecidas las semillas que se utilizarán para la siembra.
- *Señor de Amecameca* (1ro. y 6to. viernes de Cuaresma): Igualmente se le invoca para pedir ayuda en los trabajos del temporal. Se le identifica con el *Señor del Sacromonte* (cfr. Bonfil, 1971; Gómez Arzápalo, 2007; King, 2004).
- *Señor de Tepalcingo* (4to. viernes de Cuaresma): Se le nombra para pedir ayuda en los trabajos del temporal, así como en las curaciones, en donde los

¹⁰⁷ Sin olvidar que los santos tienen más de una función, sin embargo para los intereses de esta investigación, sólo se resaltan aquellas atribuciones relacionadas con el temporal.

especialistas rituales se enfrentan con los malos espíritus (Cfr. Gómez Arzápalo, 2004, 2007).

- *San Jorge* (23 de abril): Según testimonios recopilados por González Jácome (1997: 492), es el santo que “suelta” y domina las “culebras” de agua. Así que para evitar la concentración de nubes durante la cosecha se reza: “*San Jorgito bendito, amarra tus animalitos, con tu corazón bendito, si no donde lo encuentre, lo mato prontito*”.
- *San Marcos* (25 de abril): Se le asocia con las primeras lluvias del temporal. En el sur de Puebla se le invoca para pedir favores o milagros en la canícula,¹⁰⁸ cuando hay falta de agua. Alejandra Gámez (2004) señala que muchas veces los popolocas de San Marcos acostumbran a realizar misas “rogativas” en los jagüeyes para que la petición de lluvia, sea escuchada por Dios y así él directamente, sin intermediarios, envíe el agua. Sin embargo San Marcos ya ha sido llevado previamente a estos lugares, así como a la zona de cultivo para que vea y se convenza de la situación.
- *San Isidro* (15 de mayo): Santo patrón de los labradores, considerado como un santo controlador del clima. Se le implora mediante la plegaria “*San Isidro Labrador, quita el agua y pone el sol*”.

Según Félix Báez-Jorge, un santo cercano a *San Isidro*, es el santo mexicano *Rafael Guizar y Valencia*, recién canonizado en el 2006. El autor del libro *Olor de santidad* (2006), señala a *Guizar y Valencia* como un mágico conjurador de tormentas. En este sentido, Báez-Jorge aborda la hagiografía de dicho personaje, destacando sus “cualidades” para controlar el agua,¹⁰⁹ y de esta forma considerarlo como un santo que puede manipular el temporal.

¹⁰⁸ La canícula es el periodo de sequía que se da a la mitad de la temporada de lluvia.

¹⁰⁹ En el texto de Félix Báez-Jorge (2006), se relatan acontecimientos importantes durante la vida de Guizar y Valencia, en donde casualmente la caída de lluvia será uno de los ejemplos primordiales para magnificar su profesión de sacerdote. Tal es el caso cuando eligió su vocación, en donde enfrentando una violenta tempestad, mientras arreaba su ganado, se decidió definitivamente a ser sacerdote (2006: 78-79). En Guatemala, tuvo la capacidad de lograr que numerosas personas caminaran entre cortinas de agua y torrentes, y no se mojaran. (2006: 132); En Cuba, al iniciar una misión comenzó una lluvia torrencial y mediante una plegaria, en cinco minutos se aclaró el cielo y no llovió mientras duró su misión (2006: 146); En otra ocasión, para parar una tormenta que azotó una comunidad, tomó a un niño y levantándolo en el altar, pidió que cese el agua con el fin de que los niños pudieran llegar a confesarse (2006: 197-198). Cabe señalar que cuando Guizar y Valencia ya estaba muerto, se pudo comunicar en sueños con una monja, una capacidad que sólo tienen ciertas entidades (2006: 347), lo que hace de este santo veracruzano, un personaje especial para relacionarlo con el agua.

- *San Juan* (24 de junio): venerado en tiempo de lluvias, por tal motivo es presentado como dador de agua bajo dos dualidades: benevolente, pero también peligroso, porque la puede dar en exceso, perjudicando las milpas. “San Juan es el bautista, cuya imagen aparece en medio del río vertiendo agua sobre la cabeza de Jesucristo. Los xalatlaquenses invocan esta imagen para explicar el poder de San Juan sobre el agua” (González, 1997: 333).

En ocasiones este santo es relacionado con *Juan del Monte*, considerado entre las poblaciones que habitan alrededor del Cofre de Perote, como el dueño de los animales, la selva y el bosque, en donde los leñadores le ofrendan cigarros y aguardiente cada vez que van al monte a recoger árboles o plantas, obteniendo así su protección y consentimiento (cfr. Noriega, 1997; Suzan, 2004).

- *San Pedro*: (29 de junio) Encargado de cuidar la entrada al cielo. Se le conoce también como “San Pedro de las aguas”, porque domina las corrientes de las aguas en los ríos y cavernas (Paulo Maya, 1997: 278 – 279).
- *San Marcial*: (30 de junio) Las comunidades asentadas en las faldas del Nevado de Toluca, vinculan a San Marcial con el granizo, y por ello le llevan ofrendas a una cueva. Esta oquedad que se ubica en el Nevado, es reconocida con el nombre del mismo santo, en donde la gente asegura que San Marcial vive ahí (cfr. Robles, 2001).
- *El Señor de Chalma* (1ro. de julio): Este Cristo es de especial importancia, pues no sólo se le nombra para pedir ayuda en los trabajos del temporal, sino que su santuario es el lugar en donde los *ahuizotes* del Valle de Toluca, “piden el arma” con la cual combaten las amenazas meteorológicas, y conocen a sus “aliados” con los que trabajarán a partir de ese momento. Las peregrinaciones que hacen estos tiempos al Santuario de Chalma, marcan la apertura y el cierre rituales del temporal (cfr. González, 1997, Bravo, 1997).

Llama la atención que antes, cuando un especialista moría, lo vestían como el Señor de Chalma y le ponían la cruz de cartón, como si estuviera crucificado (González, 1997).

Historia parecida es la que señala Miguel Morayta (1997) con base a la obra de Gruzinski, sobre un franciscano, Antonio Pérez, quien en el siglo XVI también tenía atributos para parar las tormentas. El caso de Antonio Pérez forma parte de una serie de ejemplos en donde los franciscanos, establecidos en Morelos, tenían actividades relacionadas con temporal y la manipulación de la lluvia.

Por otro lado, Beatriz Albores (1997) señala que la marca del rayo¹¹⁰ entre los *quicazcles*, en la región lacustre del Valle de Toluca, muchas veces es la imagen del Señor de Chalma, lo que reafirma la importancia de la veneración e invocación de su imagen.

- *María Magdalena* (22 de julio): patrona de Xico, considerada como la única santa que puede ocupar el cargo de *San Juan*. El día de su fiesta se caracteriza por el tronido del cielo (Noriega, 1997, Cfr. Suzan, 2008).
- *Santo Santiago, Señor Santiago o Santiago apóstol* (26 de julio): es el protector ante las amenazas del mal, en este caso, ayuda a enfrentarse en contra de los malos temporales, como por ejemplo, una tormenta de granizo (Bravo, 1997). En las ceremonias de petición de lluvia "...se le llega a nombrar como 'Señor de los cuatro vientos': el que guía las nubes cargadas de lluvia por los cuatro puntos cardinales de la tierra" (Paulo Maya, 1997: 279).
- *San Salvador* (6 de agosto). Festividad del santo relacionada entre los *quicazcles* del Valle de Toluca, como "todo está logrado", refiriéndose a la germinación de la planta (Albores, 1997), celebración relacionada con la maduración de la planta del maíz.

Broda (2004) apunta que en Tepoztlán, en el barrio de la Santa Cruz, el día de San Salvador es la segunda fiesta principal del barrio, ya que dicho santo es la imagen venerada de la iglesia, posteriormente acontece una ceremonia significativa en "la milpa del santo":

"En el centro de la milpa se eleva una cruz floreada y, mediante trabajo comunal, se ejecutan las labores agrícolas necesarias para el crecimiento del maíz. En la víspera, el patio de la iglesia, las mujeres preparan unos tamales con fríjol que envuelven en hojas verdes de maíz, serán consumidas entre la colectividad..." (Broda, 2004: 73-74).

- *San Lorenzo* (10 agosto). Santo considerado el patrono de la lluvia en la región de Tlaxcala. Según datos etnográficos de Sánchez (2006), la gente le rinde homenaje a San Lorenzo Cuatlapanga (nombre del cerro ubicado cerca de La Malinche) depositando una ofrenda el día del santo.
- *San Bartolomé* (24 de agosto). Santo invocado en Tabasco, debido a que las tempestades son muy fuertes. Se le implora con la siguiente oración (Rodríguez, 1967: 52):

¹¹⁰ Tema abordado ampliamente en el apartado 4.2.1

Vuélvete, Bartolomé,
que yo te daré tal don:
que donde fueres nombrado

no caerá ni piedra ni rayo,
ni morirá mujer de parto,
ni criatura de espanto.

- *San Miguel o Arcángel Miguel* (29 de septiembre): Se le considera un intermediario frente a los “señores del tiempo” para que éstos hagan su trabajo. Protector y propiciador de las siembras y las buenas cosechas.

En Xalatlaco, Estado de México, el “Señor San Miguel” ayuda al “ahuizote” a mover las nubes hacia donde no causen perjuicio. Igualmente, le ayuda a enfrentarse en contra de una tormenta de granizo (Bravo, 1997). En su día, estos especialistas meteorológicos van a Chalma a “entregar el arma” con la que han trabajado y luchado durante el temporal:

“El arma es como si fuera un máuser, una escopeta, o como un chicote de arriar borregas. Ese día vamos a entregar y a agradecer que salimos con bien, nadie de nosotros salió fallo o lo chicoteó el rayo, obedeció la nube, no maltrató el granizo, la cola de agua... hay buena cosecha” (testimonio tomado de González, 1997: 334).

La presencia de San Miguel es tan importante en este poblado, que cuando fallecía un ahuizote, era vestido con el traje de este santo y le ponían una espada de cartón (cfr. González, 1997).

La fiesta de San Miguel también está relacionada con la maduración de la planta y los primeros elotes. Tanto en Guerrero (cfr. Good, 2004) como en Morelos (cfr. Maldonado, 2004), los muertos están presentes en esta celebración ya que también comparten los primeros elotes con la comunidad.¹¹¹

En la región morelense San Miguel tiene una clara advocación de protector frente al diablo y a los malos aires (cfr. Morayta, 1997: 224). “Con sus poderes de guerrero es capaz de destruir los seres malhechores del temporal (granizo, culebras de agua, aires que atacan el cuerpo) los cuales destruye mediante un “rayo” benéfico que se desprende de sus espadas de fuego” (Paulo Maya, 1997: 278).

Se dice que San Miguel con su espada, regresa al diablo al infierno y es motivo de celebración, junto con la cosecha lograda. Dora Sierra (2007) hace un detallado estudio sobre San Miguel y la cosmovisión campesina, la autora retoma varios ejemplos

¹¹¹ Los muertos en algunas comunidades tienen una activa participación dentro del ciclo agrícola, cumpliendo funciones específicas (cfr. Good, 2004). Para más detalle consúltese apartado 4.5.6.

etnográficos de diversos lugares, que sustentan el vínculo entre San Miguel y el ciclo agrícola:

“Así como en la liturgia cristiana, San Miguel es quien comanda las huestes celestiales para defender el reino de Dios, en la cosmovisión campesina contemporánea del centro de México, su nueva misión es dirigir los trabajos de las huestes angelicales para beneficiar y proteger la siembra y la cosecha, patrimonio vital de los agricultores” (Sierra, 2007:103).

- *San Francisco de Asís* (4 de octubre): el día en que se venera este santo, se cree que en Xico, Veracruz, las lluvias se despiden quedando sólo los truenos (Noriega, 1997).
- *Santa Cecilia*: (22 de noviembre) forma parte de las fuerzas controladoras del clima junto con Santa Bárbara. Ante una descarga eléctrica se implora: “*Santa Bárbara, Santa Cecilia, líbrame de esta centella*” (González Jácome, 1997: 486).
- *Santa Bárbara* (4 de diciembre): Es implorada ante una tormenta, generalmente se le invoca con la siguiente plegaria: “*Santa Bárbara doncella, líbranos de la centella*”.

Virgina Rodríguez (1967) en su interesante estudio histórico y geográfico de la oración a Santa Bárbara, nos describe 171 versiones de oraciones que los pueblos de México acostumbran rezarle para librarse de tempestades, rayos y truenos. A continuación unas versiones de plegarias relacionadas al temporal:

De rayos y centellas	y del mortífero rayo
eres Bárbara abogada	¡Santa Bárbara doncella
pues nos libras del peligro	que en el cielo eres estrella
si sois de veras llamada.	líbranos de una centella
Temblando a tus plantas me hallo	y de un rayo mal airado...!

Igualmente, la autora registra que en Brasil se le asocia especialmente con San Jerónimo “para acudir en auxilio de los hombres en las tormentas y tempestades, en el zigzaguar de los rayos o el retumbar de los truenos en el cielo” (Rodríguez, 1967: 13, 139). En México, se registraron asociaciones con otros con santos, tal y como se lee en la siguiente oración (Ibíd.: 46):

Dulce Santa Barbarita
 quemo esta palma bendita
 para que tú nos protejas,
 San Cristóbal, San Isidro,
 el niño Dios y la Virgen,
 el Dios de las tempestades,
 porque se acaben mis males
 no se queden mis cosechas,
 me salga todo a derechas
 y por ser siempre bendecido;

este mi hogar tan querido;
 a salvo de tempestades...
 No se inunden los poteros,
 no se borren los caminos,
 centella que culebreas, no me veas
 rayo que mata derecho...
 Del fuego del cielo, líbranos Señor,
 de tu ira que truena, líbranos Señor
 de la luz que deslumbra, líbranos Señor
 del agua, del fuego del rayo
 y de centella líbranos doncella.

En este amplio estudio, no sólo se analiza el proceso sincrético de Santa Bárbara con otras deidades, por ejemplo con Shangó, dios del rayo y de los truenos tanto en Cuba como Brasil (Ibíd.:12), sino también se hace referencia a la vida y obra de Santa Bárbara, en donde Virgina Rodríguez señala varias leyendas hagiográficas con respecto a la actuación del rayo en su vida.

Por lo tanto, Santa Bárbara es considerada como parte las “fuerzas controladoras del clima” junto con otros santos como *San Isidro* y *Santa Cecilia* (cfr. González Jácome, 1997: 481).

La mayoría de estos santos y vírgenes, junto con otras imágenes como el *Santo Niño de Atocha*, la *Virgen de Guadalupe*, el *Arcángel Gabriel*, la *Virgen de San Juan de los Lagos*, el *Niño Jesús*, la *Santa Cruz* entre otros, forman parte de los altares domésticos de los tiempes.¹¹²

Cabe señalar que siguiendo el calendario agrícola mesoamericano, en donde las estaciones están marcadas por la época de secas y la época de lluvia (Broda, 2004b), los santos se podrían dividir en “propiciadores” y “controladores” de agua, ya que algunos son comúnmente utilizados para solicitar el agua, como San Juan; mientras que para controlar el clima, una de las más socorridas es Santa Bárbara. Otros santos son utilizados para pedir “valor”, es decir, que otorgan cierta seguridad para trabajar en el temporal y así combatir las malas tempestades, tales son los casos de los Cristos del Señor de Amecameca, de Chalma o Tepalcingo.

Sin embargo, hay que recordar que esta clasificación de los santos no es tajante, ya que dependen del clima y la lógica regional de la que se esté hablando. Un ejemplo

¹¹² En algunos altares incluso, se ha encontrado a la Santa Muerte, pero bajo una concepción diferente a lo que se piensa en las poblaciones urbanas (Cfr. Gómez Arzapalo, 2007).

concreto es San Isidro Labrador, el santo de los agricultores, festejado en el mes de mayo, temporada de las peticiones de lluvias. Jorge Escamilla (2008) estudia el caso concreto de la *Loa a San Isidro Labrador*, se trata de la representación de una pieza dramática o “comedia” que los habitantes de San Marcos Atexquilapan realizan anualmente en la víspera de la celebración de San Isidro, para solicitar su intercesión divina en la petición de lluvias así como el crecimiento del maíz (que en el mes de mayo se encuentra en su etapa intermedia) y otros alimentos complementarios como el frijón, chile y calabaza.

Pero también muchas veces San Isidro es invocado en algunas comunidades para controlar el agua mediante la súplica “*San Isidro Labrador, quita el agua y pon el sol*”. De tal forma que se trata de atribuciones locales que obedecen a cierta integración de los elementos climáticos y a la particular cosmovisión de las comunidades.

Ahora bien, no se debe de olvidar que los santos conservan sus atribuciones europeas y que pertenece a un santoral católico establecido, pero que mediante la interpretación propia que las diferentes comunidades mesoamericanas les han dado a lo largo de la historia, entiéndase una *religiosidad popular* en constante transformación, los santos adquieren otras dimensiones que se sustentan en la forma de vida local. Igualmente este contexto va de la mano con una “observación de la naturaleza” y el “paisaje ritual”, que han sido temas abordados para interpretar la refuncionalización de los santos con el temporal. En este sentido, se cree que los santos, durante el ciclo agrícola hacen las predicciones del clima, y de esta forma, mandan la lluvia para que las comunidades obtengan buenas cosechas, o en su defecto, envían las lluvias torrenciales y la sequía como una forma de castigo. Por otro lado, las comunidades se encargan de que las imágenes de los santos hagan acto de presencia en los campos de cultivo y en los entornos naturales, es una manera de hacerles de su conocimiento acerca de los lugares en donde se les invoca y al mismo tiempo, el campo de acción en donde los santos deben actuar.

Los santos, en este sentido como argumenta Gómez Arzápalo (2007) son más que simples imágenes, se trata de personajes en sí mismos que también participan en la vida del pueblo en cuestión. Tienen poderes sobrenaturales que pueden ayudar o castigar al hombre; asimismo, se relacionan de manera intrínseca no sólo con Dios y la Virgen, sino con las fuerzas de la naturaleza, sobre todo con la lluvia, los relámpagos y los truenos, con el fin de propiciar las buenas condiciones climatológicas para la siembra.

4.4.1.1.1 Las grandes montañas y algunos nombres de santos

Existen algunos santos que están plasmados en los nombres de las grandes montañas, tales son los casos de “Gregorio, Popocatepetl” y “La Volcana Iztaccíhuatl” denominada también como “Doña Rosita”, aspectos que ha abordado Julio Glockner en sus investigaciones (1989, 1995).

Según este autor, al Popocatepetl se le anexaría el nombre del santoral: *Gregorio*.¹¹³ Esta designación puede ser pensada como un término genérico que comprende las acciones de más de una docena de teólogos y papas que aparecen en el santoral católico:

“sobresale el Papa y doctor de la iglesia Gregorio I, llamado el Magno, quien fomentó el rezo coral; Gregorio XIII, quien introdujo una reforma en el calendario creando el que hoy conocemos como calendario gregoriano; también está Gregorio de Niza y Gregorio Nacianceno, entre una docena de otros Gregorios que han sido pontífices convirtiendo al nombre de “Gregorio” en un paradigma de vida religiosa” (Glockner, 1995: 222 -223).

En el Diccionario Etimológico Comparado de Nombres Propios de Gutierre Tibón, consultado por Fernández y Glockner (1989), el nombre de Gregorio: “se relaciona con los verbos griegos “vigilar”, “despertar”, “excitar”, “velar”; y que corresponde al latín Virgilio que tiene que ver con los conceptos de “tener fuerza vital”, “poseer aún todas las energías”, “ser vigoroso”, “estar despierto” (1989: 102- 103). Se considera que posiblemente al Volcán Popocatepetl le tocaría dicho nombre del santoral católico, establecido por los españoles, debido a los múltiples significados que tiene la palabra, relacionados directamente con el sentido que le daba la gente a la montaña.

Por otro lado, el Volcán Iztaccíhuatl, conocido también como “La Volcana” entre los pobladores aledaños, tiene el nombre de “Rosita”,¹¹⁴ relacionada con Santa Rosa de Lima, religiosa peruana del siglo XVI que fue santificada años después como la Primera Virgen del Nuevo Mundo (cfr. Glockner, 1995). Es en la fecha del 30 de agosto cuando se venera a dicha santa, y precisamente cuando se hace una visita a la cascada del Volcán para depositar una ofrenda, por parte de los habitantes de Santiago Xalitzintla, Puebla.

¹¹³ A lo largo de la historia, el Popocatepetl ha tenido diversos nombres: se le llamó *Popocatzin* que quiere decir “El Gran Humeador”; también se le nombró *Atepetolonhuehuatl* que significa “Cerro viejo donde brota el agua”; pero el nombre más antiguo que se le conoce es el de *Xalliquehuac* “Arenales que se levanta” refiriéndose quizá a la arena que los vientos alzaban a gran altura. Sin embargo después del año 1354, año en que hizo erupción, retomó el nombre del Popocatepetl, debido a las inmensas columnas de humo que arrojó (Cfr. Iwaniszewski, 2001).

¹¹⁴ En raras ocasiones es llamada Manuelita, Teresita, María Luisa, o Magdalena. Al respecto, Glockner (1995) señala que los tiempos que la ubican con estos nombres, suben en otras fechas que no son fijas pero sí están comprendidas en el lapso de la cosecha y hasta las tres semanas posteriores. Sin embargo el nombre de Doña Rosita prevalece en la mayoría de las comunidades asentadas a sus alrededores.

El Volcán La Malinche posee los nombres de La Malitzin o Matlalcuéyetl; según Robichaux (2008), basado en Fray Juan de Torquemada, este último término se deriva de la diosa Matlalcueye, que significa “saya o faldellín azul” y por tanto, fue relacionada con las lluvias y el agua que la montaña proporcionaba cuando se le imploraba. Con respecto a los nombres propios y comunes, los trabajos etnográficos (Robichaux, 1997; 2008.; Suárez, 2008) apuntan que en su mayoría se le conoce como “La Bernardina”, siendo festejada el 20 de mayo en el poblado de Acxotla del Monte, así como en los pueblos que se encuentran en la periferia.

En otros lugares se le llama también Rosa, Clara ó María Asunción.; esta última virgen, es venerada en el poblado de San Juan Ixtenco, Tlaxcala. Según datos etnográficos de Francisco Rivas (2010), La Malinche es asociada a la Virgen de la Asunción¹¹⁵ y la Purísima Concepción, porque éstas usan sus atavíos de colores azul cielo y blanco, asimismo llevan una canasta en la mano, características que se le atribuyen a la personificación del volcán La Malinche. Según el autor “este elemento vincula simbólicamente a la Matlalcueye con la Virgen María, bajo la advocación de la Virgen del Rayo y del Monte, como aparece en algunos pueblos periféricos de la Montaña en la parte noreste y poniente” (Ídem). Por su parte, Julio Glockner registra que La Malinche tiene el nombre de María Dolores (Glockner, 1995: 43), lo que alude a varios personajes.

La asociación con los santos, resulta significativa, ya que son considerados como los “dueños”¹¹⁶ y al mismo tiempo, la figura antropomorfa de dichas montañas.

4.4.2. Los objetos específicos: instrumentos materiales

Son múltiples y variados los objetos que los especialistas meteorológicos utilizan en el ejercicio de su oficio. Se trata de instrumentos materiales que serán herramientas de gran ayuda para cumplir con la eficacia y control de un buen temporal.

Éstos tienen el objetivo de “ayudar” a manipular el elemento climático peligroso, ya sea una nube o un granizo, principalmente, ya que muchas veces sirven para alejar las malas tempestades, sin dejar de lado la invocación del agua, pero esta acción generalmente consiste en la colocación de ofrendas (a mediados de abril y principios de mayo), siendo

¹¹⁵ La Virgen de la Caridad de Huamantla, en Tlaxcala tiene atributos de la Virgen de la Asunción, ya que también se venera el 15 de agosto. Según Rivas (2010) “a ella se le dedican los tapetes de flores que se hacen para su fiesta. Esta virgen se sincretizó durante el siglo XIX con atributos de la *Matlalcueye*, que en varias narraciones de los pueblos de la periferia de la montaña se tiene memoria de que se viste de blanco con azul” (Ídem).

¹¹⁶ Tema trabajado en el apartado 4.5 de esta tesis.

así, estos instrumentos materiales, los que permiten controlar el temporal en beneficio de los cultivos y las cosechas en un momento determinado. Con base a varios trabajos etnográficos consultados, podemos encontrar los siguientes objetos:

- *Agua bendita*: se “salpica” en dirección a las nubes haciendo una cruz. En el Valle de Toluca, acostumbran a mezclarlo con la ceniza de los fogones o el carbón y colocarlo en pospatios al comienzo de la lluvia (Iwaniszewski, 2003).
- *Aserrín*: Utilizado en San Bernabé, Magdalena Contreras. Se toma de las alfombras hechas de este material para Semana Santa y se guarda como reliquia. Finalmente cuando hay una tormenta, se coloca en forma de cruz (Padrón, s.f.).
- *Botellas de agua*: son recipientes de vidrio o plástico, cuyo uso en algunas comunidades es para invocar la lluvia. Dichos recipientes contienen agua de los ríos, manantiales así como de las lagunas¹¹⁷ (como es el caso de los cuerpos de agua en el Nevado de Toluca) y se entierran en los campos de cultivo (cfr. Gómez, 2004; Robles, 2001). En caso de que las botellas se rompan, podrían provocar un mal temporal, atrayendo granizadas y tempestades (Ídem).
- *Cabellos*: Para retirar las malas nubes, en Xalatlaco, se arrancan cuatro cabellos del centro de la cabeza y se ponen en cruz (cfr. González, 1997).
- *Campanas*: En la región de la Malinche y del Valle de Toluca, Iwaniszewski (2003) señala que el repique de las campanas, especialmente las de la iglesia parroquial se practica para alejar las granizadas y remolinos de viento. En la zona centro sur de México, también se tiene la creencia de que tocar las campanas de las iglesias (rogaciones), sirve para desbaratar las nubes mediante el eco (Cfr. Rodríguez, 1988, citando a Gamio, 1979: 408).
- *Carbón*: En Xalatlaco se utiliza el carbón para encenderlo en caso de peligro de tormenta o cola de agua. Éste tiene que ser bendito (cfr. González, 1997). Es necesario decir que el carbón puede ser sustituido por copal. Otra alternativa es utilizar la ceniza de los fogones, las cuales se esparcen en el patio en forma de cruz (Padrón, 2009b.; Iwaniszewski, 2003)

¹¹⁷ Johanna Broda (2009b) señala que el agua de mar es importante en esta asociación, ya que tanto las fuentes históricas como la etnografía actual, hablan de una conexión entre los cerros y el mar, “como si fuesen vasos grandes de agua”. Por otro lado, para la autora el mar representa el símbolo absoluto de fertilidad y de dominio político.

- *Castañuelas*: A nivel particular, Iwaniszewski (2003) ha encontrado datos de que se hacen sonar las castañuelas durante las tempestades con muchos truenos.
- *Ceniza*: A principios de siglo, según los registros etnográficos, la práctica en las regiones del Estado de México y Morelos, era “dibujar en el terreno una rueda con un cuchillo, poniendo en el centro una cruz de ceniza y cuando está la nube encima del terreno, ya para caer, se corta con el cuchillo la cruz y entonces ya se abre la nube y no cae el granizo” (Cfr. Rodríguez 1988, con base a Gamio, 1979: 298). Al parecer, a otros graniceros les da resultado dibujar en el patio de la casa, una cruz de ceniza y colocar una botella de agua bendita del día sábado de gloria, denominada entre los pobladores “agua de gloria”. De esa manera se evita que el granizo caiga en la milpa del dueño de la casa (Ídem). Por lo general, dicha ceniza está conformada por la quema de las hojas de laurel, romero o la palma bendita, así como por incienso.
- *Cirio Pascual*: Cera de significado eucarístico que se adquiere generalmente en año nuevo y se utiliza para calmar la fuerte lluvia (Rivera, 2002; Padrón, s.f.).

Igualmente se pueden utilizar veladoras consagradas el día de la Candelaria, las cuales se encienden cuando aparece la tormenta (Iwaniszewski, 2003). Para la comunidad de Coatetelco, Morelos, la luz de las velas sirve como elemento de predicción meteorológica en el momento en que llevan a cabo su ritual de petición de lluvias. Al mismo tiempo, el parpadeo e intensidad de la luz, avisan si los aires están presentes en cada uno de los lugares en donde se deposita la ofrenda (Maldonado, 2005: 71).

- *Cigarros*: Mediante el humo del cigarro, los especialistas, encaminan las nubes hacia la dirección deseada¹¹⁸: “Don Goyo, hace este trabajo encendiendo un cigarrillo de la marca ‘Alas’. Sopla el humo de abajo, casi desde el suelo, hacia arriba, y luego de izquierda a derecha. Es decir, en cruz “ (González, 1997: 340).
- *Clecuil*: Se trata de una mezcla de copal, laurel, palma y cera bendita la cual es quemada o masticada por los tiempers del Valle de Toluca, soplando el humo o escupiendo la mezcla hacia las nubes negras (Iwaniszewski, 2003).

¹¹⁸ Por otro lado los cigarros son considerados como un arma en contra del “mal de aire”, que es provocado por las entidades malignas que se encuentran en el paisaje. Con el humo, producto gaseoso de la combustión del cigarro, se aleja cualquier entidad inanimada que se quiera introducir en el cuerpo.

- *Cohetes*: Para “espantar” a las nubes o “corretearlas”, se suelen utilizar cohetones de alta potencia, de este modo, “las nubes malas” sólo siguen su rumbo, su camino, fuera de los terrenos de cultivo:

“Un mes antes se compran los ‘cohetones de tromba’...Cuatrocientos treinta y cuatro cohetones (tres gruesas y media), serán lanzados durante las tardes lluviosas de la temporada de granizo. En ocasiones son necesarios cinco o más cohetones, cuando las tempestades son severas. El párroco los bendice para asegurar la lluvia de lo sagrado” (Hernández, 1997: 456).

- *Copal*: De acuerdo a Iwaniszewski (2003), las comunidades asentadas en los alrededores de La Malinche queman copal durante las tormentas como una estrategia en contra de las tempestades.

Por otra parte, el humo del copal es una herramienta que tiene el poder de quitar los “malos aires” que se impregnan tanto en la ropa como en la piel. Un ejemplo concreto para desprenderse de dichos aires, es el de pasar el cuerpo por el humo del copal: en San Andrés de la Cal, Morelos, una vez que la comunidad deja las ofrendas en los lugares sagrados del paisaje, antes de entrar a la iglesia a dar gracias por el buen recorrido, e incluso antes de comer todos juntos, la gente tiene que pasar a “limpiarse” con el humo del copal. La sola creencia de no ser sahumado después del ritual de petición de lluvias, provoca las clásicas enfermedades de aire: dolor de cuerpo, ojos irritados, boca chueca, etc. las cuales duran un año, hasta que se realiza nuevamente la ceremonia (cfr. Juárez Becerril, 2005).

En este sentido, Aurora Montúfar (2009a, 2009b) señala que el humo del copal asemeja a las nubes y la neblina. En el ritual registrado por la autora en Temalacatzingo, Guerrero, tiene lugar la “fiesta del copal”, realizada el 25 de abril. Se trata de una celebración a la Santa Cruz en donde el humo aromático del copal se hace presente, ya que más de 10 kilos de copal son quemados y al arder, éstos forman una “enorme nube de humo negro, que se dirige hacia el sol naciente y que recuerda a las trombas, nubes negras ‘serpentiformes’ amenazas de tormenta, asociadas al este, rumbo de donde provienen las principales corrientes de agua benignas que conforman el temporal.” (Montúfar, 2009b: 380).¹¹⁹

¹¹⁹ El copal, junto con otros elementos que registra la autora en sus datos etnográficos, le permite encontrar múltiples similitudes, y también contrastar diferencias, con la evidencia arqueológica de la ofrenda 102 del Templo Mayor. Aurora Montúfar informa que la presencia de restos de copal existe en más de la mitad de las ofrendas del Templo Mayor, el cual se encuentra representado de diversas maneras, sobresaliendo las formas esféricas y las figuras antropomorfas que pueden relacionarse con Tláloc, mientras que las primeras pueden ser asociadas con las nubes de agua. Estas evidencias, junto con la información de las fuentes coloniales, enmarcan el uso religioso del copal que aún se conserva en las ceremonias relacionadas con la invocación del agua, por parte de las comunidades tradicionales de México, como lo es Temalacatzingo, Gro.

- *Cruces de Madera*: colocadas en la milpa para proteger la tierra en sus dos temporadas: ya sea la siembra, o la cosecha. Con ellas se atajan las granizadas. De especial importancia es la Cruz del 3 de mayo, gran protectora contra el granizo, pues en el día de su celebración, en los lugares donde ya está crecida la milpa, se lleva una cruz cubierta de flores y listones y se coloca en un árbol, con el propósito de proteger la milpa de las granizadas (Cfr. Rodríguez, 1988, con base a Gamio, 1979: 298).
- *Cruz de Pericón o yauhtli*: En el centro de México, se acostumbra colocar una cruz de pericón en la milpa y en las puertas y ventanas de las casas. Se dice que tiene una función protectora (además de terapéutica) sobre cualquier elemento que los “malos aires” deseen perjudicar. La efectividad de dicha planta silvestre de flores amarillas, se encuentra ligada con la “venida” de San Miguel, el día 29 de septiembre, puesto que él va a defender todo lo que esté en florado en contra del “maligno” (cfr. Sierra, 2007).
- *Cucharas*: En el trabajo de Gustavo Aviña (1997), se registra el oficio de una tiempira de la comunidad de El Vigilante, en Morelos: Doña Pradegis, presentada como un caso de continuidad histórica porque bajo su condición femenina, aparece actuando en el mundo de los antiguos gobernantes. Su instrumento de acción para controlar los temporales, es una larga cuchara de madera: “Como mujer, tiene un instrumento de su ámbito de acción: la cocina, instrumento de poder caliente” (Aviña, 1997: 292).

Para el autor, la acción ritual de la cuchara de Doña Pradegis, que en señal de aspavientos “corta” a las nubes y al viento, es la misma que la de un cuchillo y otros instrumentos de sacrificio.

- *Cuchillos y tijeras*: para “cortar” o “romper” las tormentas. Estos utensilios se dirigen hacia el cielo y mediante una súplica, se pide parar la tormenta (cfr. Aviña, 1997).
- *Escobas*: Las mujeres *ahuizotas* de Xalatlaco, trabajan con una escoba de perilla “barriendo” las nubes.¹²⁰ Igualmente se acostumbra a “lavar el río” o

¹²⁰ Éste es otro ejemplo, igual que el de las cucharas, donde las mujeres utilizan instrumentos propios de su género (cfr. Juárez Becerril, 2005). Sin embargo, cabe destacar que el uso de la escoba pertenece a una concepción más amplia, puesto que, en la tradición mesoamericana, el dios del viento, barre el camino,

“lavar el agua” para que dicho líquido nunca falte (Cfr. González, 1997). En este sentido se trata de un acto propiciatorio, más que de alejamiento.

- *Hoz*: Según un granicero de Amecameca, la hoz es un arma para la tempestad, especialmente el granizo. Se utiliza como recurso, si el elemento meteorológico no los “obedece” primero con la palma bendita (Vera, 2009: 22).
- *Huesos*: En algunas ocasiones se colocan entre la milpa. Según Nutini y Forbes (1987) e Iwaniszewski (2003), en Tlaxcala se acostumbra enterrar principalmente huesos humanos y/o huesos de coyote, estos últimos sirven no sólo para impedir el mal tiempo, sino que aumentan la fertilidad de la tierra.

Por su parte, Catharine Good (2004) señala que en Guerrero, los huesos de los muertos “ayudan” a los vivos, ante una necesidad, en este caso cualquier asunto relacionado con la agricultura.¹²¹ Dichos huesos están secos y son viejos, y se guardaban en una canasta, la cual permanece en las casas.

- *Jícaras*: Igualmente en Morelos, según Paulo Maya (1997), cuando los especialistas rituales quieren mandar los malos temporales hacia otro poblado, sólo se necesita sacar una jícara con cuatro algodones en los extremos (la presencia de estos algodones simbolizan las nubes), junto con oraciones encaminadas a los vientos, para que muevan las nubes cargadas de granizo.

La concepción de las jícaras es un tanto compleja y llena de simbolismos, en ocasiones asemejan la tierra y/o el universo, vistas como ollas de nubes (cfr. Broda, 2009d) y al mismo tiempo, como contenedores de agua dependiendo de la región de la que estamos hablando (cfr. Kindl, 2003; Neurath, s.f.).

- *Machetes*: Para cortar las nubes (Cfr. Paulo Maya, 1997).
- *Palma bendita*: Es la palma del Domingo de Ramos y se utiliza como espada para “cortar” los malos temporales. También mediante la acción de “la señal de la cruz” o con pequeños golpeteos hacia el cielo, tal como afirma Soledad González, se manipula el temporal.

“Con la palma uno le pega a la nube, le marca el camino que quiere uno que siga, le sopla con la boca, la regaña con palabras, le habla uno en náhuatl y le da razones de

moviendo las nubes (cfr. Broda, 1971: 255). En este sentido, Pedro Carrasco señala que Ehecatl, era el caudillo y barrendero de los dioses de la lluvia porque les iba abriendo el camino (cfr. 1976: 205).

¹²¹ Entre otras particularidades, se les pide venganza, encontrar objetos. Las personas platican con ellos y les comunican sus planes y preocupaciones (cfr. Good, 2004). La importancia de los huesos tiene relación con los muertos, seres relacionados con el ciclo agrícola. Para más detalle consúltese apartado 4.5.6.

por qué no puede caer donde hay maíz sembrado, donde hay pueblos; entonces la nube se deshace o se va para el pedregal, en donde no hay maíz sembrado” (1997: 368).

Las palmas benditas son colocadas en los árboles del patio de la casa, como una medida preventiva (cfr. Rodríguez, 1988).

- *Petate*: éste debe ser bendito y consagrado el día de la Candelaria, según datos de Iwaniszewski (2003). Las personas los colocan en las ventanas de sus casas, cuando se aproxima el granizo.
- *Piedras*: Nutini y Forbes (1987) hablan del uso de idolillos de piedra, considerados como talismanes dotados de poderes especiales de protección contra las tempestades malignas.

Al respecto, Catharine Good (2004) nos señala que las piedras son consideradas como huesos, en este sentido se trata de lo más duro del cuerpo humano, bajo esta perspectiva, las piedras son consideradas como perdurables y permanentes en el mundo. De tal forma que las piedras son análogas con los huesos humanos, y representan simbólicamente a los ancestros. Para esta autora, la asociación de huesos y piedras, explica la importancia de las piedras junto a las cruces en donde se realizan los diversos rituales del ciclo agrícola.

Por otro lado, en Cuentepec, Morelos, existe un culto a la piedra, considerada como el lugar donde habitan y descansan los airecitos, seres que controlan las nubes. Las “piedras sagradas”, como se les denomina, son celebradas por 52 hogares que las poseen, en un larga ceremonia ritual que inicia el 15 de agosto y finaliza el 28 de septiembre (cfr. Maldonado, s.f.; González, 2006).

Johanna Broda ya había señalado en sus propuestas para el estudio de los tiemporos y graniceros (1997: 76-77), la importancia del culto a la piedra, que forma parte del complejo religioso que se inserta en el mundo de los especialistas meteorológicos.

- *Ramas de Romero*: tanto estas ramas, así como las de capulín y laurel, son quemadas durante las tormentas (Iwaniszewski, 2003). Rodríguez Lazcano (1988), con base a Gamio (1979), señala que en el Centro de México, por lo menos hasta la primera década del siglo XX, la costumbre para alejar las nubes de granizo, era quemar romero y laurel, pues se tenía la creencia de que con el fuerte olor se desbarataban las nubes de granizo o se retiraban. En ocasiones la ceniza que surge como producto de la quema del romero y laura, puede ser

mezclada con incienso. Al respecto, Aurora Montúfar señala que estas ramas, especialmente las de romero y laurel, efectivamente se caracterizan por tener un fuerte aroma, y al ser quemadas, despiden un intenso olor, de lo que se deduce que a través de su esencia, se pretende apaciguar el temporal.¹²²

- *Reliquias*: Pueden ser semillas, imágenes de santos, o restos de palmas benditas. Se entierran en los cerros, las cuales en Xalatlaco, según Soledad González (1997: 328), “tienen el poder de defender las milpas del granizo y la tempestad ‘como perros guardianes’, durante la noche, cuando los ahuízotes descansan”. *Sal de grano*: Utilizada en San Bernabé, en la Magdalena Contreras, la cual se pone en el piso para calmar las tempestades (Padrón, s.f.).
- *Tejolote (texolotl) o mano del molcajete*: Material de piedra que sirve para triturar o moler los alimentos. Según Morayta (1997: 229), en la región de Morelos, “esta piedra es arrojada al patio pidiendo a Dios que se pare la tormenta”.
- *Varas*: Éstas pueden ser de membrillo y son utilizadas para controlar el temporal. En dado caso de que se crea que “alguien” haya mandado una mala nube al poblado, se contrarresta la acción haciendo una tercia de cruces, las cuales se ponen sobre la tierra (Paulo Maya, 1997). En algunos lugares, las varas deben tener espinas, como la del rosal o membrillo, de preferencia “la vara debe ser de una planta que se llama trueno, de la de trueno verde” (Vera, 2009: 22-23).

Los especialistas meteorológicos, mediante la utilización creativa de diversos objetos, han sabido crear un lenguaje referente a los elementos climáticos, que permite tener el control de su entorno. Si bien es cierto que el hombre ha pretendido tener siempre un dominio sobre la naturaleza, éste se expresa en actitudes y prácticas que abarcan diferentes ámbitos, sustentados en características estructurales de las sociedades que las rigen. En este sentido, las comunidades campesinas, mediante un proceso de larga duración y de resignificación constante, han encontrado su propia vía, no sólo para dominar, sino “dialogar” con la naturaleza.

¹²² Comunicación personal de la bióloga Aurora Montúfar.

V. LA INTERACCIÓN CON LAS DIVINIDADES

5.1 Sobre las Entidades Sagradas

En los estudios etnográficos analizados, se han encontrado diversos nombres que los especialistas meteorológicos, junto con sus comunidades, les dan a esos “seres omnipotentes”. Se trata de los seres que controlan desde “allá” y/o desde “arriba”, el orden del mundo. Aparentemente se caracterizan por ser “protectores y benevolentes” porque dan el sustento, un ejemplo concreto es a través del agua (lluvia) para la tierra fértil; pero también son severos, que castigan mediante los elementos climatológicos peligrosos. Sin embargo, se trata de conceptos complejos y que dependen de una lógica regional, basada al mismo tiempo en una cosmovisión compartida en relación a los elementos agrícolas.

Esta reflexión de cómo vamos a nombrar a estos “seres no terrenales” es una constante pregunta que surgió a debate a partir del Seminario *Ofrendas y Ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica*, coordinado por Johanna Broda en la Escuela Nacional de Antropología e Historia en el 2005. Se trajo a colación la discusión¹²³ si el término de “seres sobrenaturales” era el correcto para nombrar a dichas entidades divinas, puesto que el concepto “sobrenatural” alude a algo que, efectivamente no es de este mundo y que excede los términos de la naturaleza, y en representación de la concepción mesoamericana, estos seres sí están presentes en la cotidianidad y realidad de las comunidades indígenas. Al respecto, Adelina Suzan apunta que no considera pertinente llamarlas seres sobrenaturales, “aunque poseen fuerzas poderosas para controlar la vida, su dinámica se basa en el equilibrio, no están sobre la naturaleza, sino con la naturaleza misma” (Suzan, 2008: 43).

De tal forma, que el objetivo de este apartado es dilucidar acerca de los nombres que los graniceros o tiemperos, otorgan a dichas entidades, dotadas de cualidades mágico-religiosas. En ese sentido, las entidades sagradas están conformadas principalmente por: los *Dueños*, los *Señores*, los *Ahuaques*, las *Potencias*, las *Divinidades*, los *Santos*, los *Muertos*, los *Niñitos*, entre otros.

Resulta complejo desentrañar la interpretación que cada lugar les da, como producto de un largo sincretismo religioso, puesto que se alude a que las entidades sagradas tienen una presencia tangible (a partir de una estructura física, a través de: las

¹²³ Sesión a cargo de Pablo King el 9 de noviembre de 2005.

montañas, los aires, la lluvia, etc.; y que al mismo tiempo éstos se humanizan en personajes definidos), e intangible (que se plasma en los sueños y en el imaginario de la gente). Cabe señalar que al mismo tiempo, las divinidades pueden constituir el conjunto de todas las entidades a la vez. Por ejemplo: los aires son representados por los *Señores*, los *Niñitos*, y también los *Dueños*, por mencionar sólo algunos. De tal forma que las interpretaciones y las explicaciones que se den en torno a las entidades sagradas, abordan una simbiosis de significados.

Cabe señalar que algunos fungen de “intermediarios” con las divinidades, es decir, que mediante su intercesión frente a las entidades oníricas, los hombres podrán conseguir un beneficio, siempre y cuando éste sea retribuido, tal es el caso de los santos, los muertos, los aires. Sin embargo, éstos también pueden ser los propios “dadores” del agua y “dueños de la naturaleza” adquiriendo el papel de las divinidades. Al respecto, resulta interesante retomar la propuesta que Adelina Suzan (2008) rescata de Alain Ichon (1990) con respecto a la jerarquización de los dioses totonacas, la cual se encuentra dividida entre: *dioses* (los grandes creadores, equiparados con Dios y los santos, que controlan a las divinidades secundarias); *divinidades secundarias* (representadas por una multitud de potencias: el agua, la tierra, el fuego o el trueno); y *los dueños*, los cuales no son creadores, sino propietarios de fenómenos naturales, delegados de las deidades superiores, constituyen los intermediarios para controlar las divinidades secundarias.

Con respecto a este tema, es necesario señalar que para Bonfil (1968) no ha sido posible obtener una visión completa de los seres sobrenaturales con quienes los graniceros están en contacto, es decir los que forman el mundo superior, el “arriba” que les otorga poderes y les dispensa favores especiales. Allí se confunden en una “simbiosis que no es contradictoria ni excluyente”, símbolos de la religión católica con raíces del mundo prehispánico, propios del *sincretismo* que caracteriza a la *religiosidad popular* en México. Lo cierto es que la definición que se maneje, depende del lugar de análisis en cuestión, regido por sus propias recreaciones locales. En este sentido, no es fortuito que los *aires* tengan una percepción diferente en Morelos, a los cuales se les denomina “*Señores del Tiempo*” y se les relaciona con el paisaje característico de la región, en comparación con Puebla, en donde los “*Señores del Tiempo*” representan directamente a los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl. Este pensamiento se reformula a través de la memoria histórica

de las comunidades indígenas de México bajo una relación dialéctica para con su entorno natural.

5.1.1 Los Dueños

El concepto de “*Dueño*” ha sido abordado por varios autores, especialmente por Pedro Carrasco (1976), para este autor, el término significa lo mismo que *Tecuhtli*, *Señor*, rango de la organización social y política aplicada a la religión.

Sin embargo, en un reciente libro, Alicia Barabas¹²⁴ (cfr. 2004) define el concepto a partir de la etnografía actual. Se trata de un término interesante, ya que existen varias categorías para nombrar estas entidades sagradas: “*Seres Sobrenaturales*”, “*Señores*”, “*Ahuaques*”, “*Deidades*”, como se ha dicho anteriormente. No se puede asegurar que cada una corresponda a una zona geográfica diferente, sin embargo si responden a características específicas: son las entidades a las que se les rinde culto, se les colocan ofrendas y se les piden las necesidades básicas, por lo tanto, la comunidad rural tiene un estrecho vínculo con ellos.

Su nombre generalizado es el *Dueño del Lugar*, entidad polivalente en la cultura oaxaqueña -región en la que Barabas hace su estudio-; aunque su dominio por excelencia es el monte, se manifiestan en lugares de la comunidad como el panteón, la iglesia, el terreno de la casa, la milpa o el mercado. Entre ellos tienen una estructura social bien establecida, muy parecida a la de los humanos: “tienen mujer e hijos, salen a comer a las 12 del día, momento en que no se puede alterar el orden del monte, recorren la tierra y tienen un sistema jerárquico de cargos” (Barabas, 2004: 41).

Existen diferentes tipos de *Dueños* como el *Dueño del Agua* (que mora en los nacimientos de agua en sus diferentes manifestaciones), *Dueño de los Animales* (que controla las riquezas del monte). Existen más particularizados como los *Dueños del viento* (llamados también *chaneques*, duendes concebidos como *aires traviesos*, por lo común son vistos como niños o jovencitos rubios) los *Dueños de la lluvia*, *Dueños de la montaña* o *Dueños del cerro*, dependiendo de la comunidad que estemos hablando.

¹²⁴ Vale la pena rescatar del análisis de Alicia Barabás, la cual parte de un *enfoque interpretativo*, la importancia que le da a ciertas categorías, tal es el caso de *Los Dueños*, temática en la que se centra este sub-apartado.

“Los *Dueños* de la tierra, el cerro, de los animales, del agua, de la lluvia, la culebra, el rayo, el relámpago, el trueno, y los vientos viven en el primer piso del inframundo en sus fastuosas ciudades. Los cerros, las cuevas y los manantiales son los dispensadores del agua del interior de la tierra; hay que señalar que hay diferencias entre el *agua de arriba* o de las cimas (lagunas, manantiales, ríos, niebla, lluvia) y el *agua de abajo* (lagunas, ojos de agua, goteos) de las cuevas que corresponden a los *Dueños* masculinos y femeninos, y a las que se imaginan llenas de riquezas” (Barabas, 2004: 40).

Lo cierto es que “los diferentes *Dueños* son en realidad uno, que se desdobra en otros para cumplir ciertas tareas que constituyen el contra-don para los hombres que lo propician. Existen jerarquías entre el *Dueño* principal o jefe, generalmente el cerro más alto y emblemático. Para algunos, el *dueño* principal es el *Dueño de la tierra*, para otros, el de los rayos y meteoros” (Barabás, 2004: 42). La característica del *Dueño del Cerro* es que él y sus ayudantes “cierran” y cuidan las fronteras comunales o étnicas contra la intromisión de fuerzas negativas de otros pueblos o grupos vecinos (Barabás, 2004: 43; cfr. P. Carrasco, 1976).

Pero la categoría general es que se conciben dos grandes clases de *Dueños*: *de la tierra* (cerro, animales) y *del agua* (rayo, lluvia, manantial). En los primeros están los faustos o prósperos (asociados a las riquezas naturales) y los nefastos (asociados a lo oscuro y las riquezas mal habidas). Dentro de los *del agua* están los del agua de arriba (masculinos) y los del agua de abajo (femeninos) (Barabás, 2004: 45).

Junto a los *Dueños* están sus ayudantes, duendes o chaneques, intermediarios de los *Dueños* que engañan y arrastran a los que andan por el monte hacia el inframundo y luego los regresan a la superficie, aunque poco después estas personas se enferman, enloquecen, e incluso mueren (Barabás, 2004: 40).

Los *Dueños* suelen ser vistos como figuras humanas (o de animales) de diferentes fisonomías; si es alto y güero, montado en el caballo blanco, se reconoce al *Dueño* protector, dador y justiciero; en cambio si es chaparro (pequeño) o gigante, vestido de charro oscuro, con caballo negro, representa el *Dueño maligno* (Barabás, 2004: 42). Aunque los *dueños* suelen ser masculinos, existen deidades femeninas, que están más bien relacionadas con el agua. Algunos son reconocidos por

“su conducta extraña: hace “encantos” o no tiene rodillas o no come picante. Aunque a veces muestran una cara chusca, tienen un carácter “delicado”, se ofenden ante la menor trasgresión de su espacio, o al tratarlos con falta de respeto o de mala manera o al acercarse con “mal corazón”, o por falta de pago de ofrenda por el uso de los lugares” (Barabás, 2004: 44).

“Son concebidos como seres ambivalentes: peligrosos, caprichosos y exigentes, pero también dadores, justos, y protectores, y los lugares donde moran tienen características peculiares: son conceptualizados como *pesados* (poderoso y de misterio, donde se siente su fuerza y poder), *delicados* (porque se sabe que ocurren sucesos extraños, peligrosos y milagrosos), de *respeto* (que implica pedir permiso y ofrecer pagos en forma de ritual) y *encantados* (se hacen invisibles, aparecen y desaparecen; esconden lo que los *Dueños* no quieren que sea visto como tesoros ó riquezas naturales). Estos lugares son los cerros, las cuevas, los manantiales, las ruinas arqueológicas y el panteón, pero cualquier lugar puede serlo si en él se ha ofendido al *Dueño*” (Barabás, 2004: 46-47).

La autora finalmente, habla de un *sincretismo* ya que los *Dueños* se han fusionado o relacionado con algunos santos. Entiende el término como: “una integración de partes, sino también hacia las adiciones de entidades sagradas de diversos panteones, que coexisten articuladas unas con otras” (Barabás, 2004: 45). Lo cierto es que los *Dueños-Santos* cumplen con la función de regular las relaciones de la sociedad con la naturaleza.

5.1.2 Los Señores

Como se ha señalado, el término de “*Los Señores*” se puede tomar como sinónimo del concepto de “*Dueños*”, debido a que se les reconoce como “*propietarios de algo*”. En la época prehispánica, *tecutli* o *tecuhtli*, era un título de un funcionario de atribuciones militares, administrativos o judiciales. El cargo pertenecía a un linaje, y tenía un rango social y político (cfr. Sahagún, 2002, p. 1314). En este sentido, según Pedro Carrasco (1976), los dioses entraban en calidad de *Señores*¹²⁵:

¹²⁵ En su artículo “La sociedad mexicana antes de la Conquista”, Pedro Carrasco describe varios tipos de Señores. Los casos mejor conocidos, señala el autor, son “el del señor del infierno que reina sobre los muertos; el de la lluvia, señor del Tlalocan; y el del sol” (1976: 239). Sin embargo, Carrasco menciona también los señores de los días y los señores de las noches: “Al parecer un día estaba regido por el señor del día desde media noche a medio día, mientras que de medio día a media noche, regía el señor de la noche (Ibíd., 264). Los trece Señores de los días eran: (1) Xiuhteuctli: “Señor del Año”, dios del fuego; (2) Tlalhteuctli: “Señor de la Tierra”; (3) Chalchiuhtlicue: “Naguas de Jade” diosa del agua; (4) Tonatiuh: “El Sol”; (5) Tlazoltéotl: “Diosa de la Basura”, diosa de la carnalidad; (6) Mictlanteuctli: “Señor del Infierno”; (7) Cintéotl: “Dios del Maíz”; (8) Tlaloc: “Dios de la Lluvia”; (9) Quetzalcoatl: “Serpiente Emplumada”; (10) Tezcatlipoca: “Humo de Espejo”; (11) Chalmecateuctli: “Señor Chalmeca”, un dios del infierno; (12) Tlahuizcalpanteuctli: “Señor del Alba”; (13) Citlalinicue: “Naguas de Estrella”, diosa creadora (Ibíd., 265).

“De la misma manera que entre los hombres hay señores que gobiernan un lugar y tienen súbditos y criados, entre los dioses hay también señores de diferentes regiones divinas y de diferentes actividades llamados igualmente teuctli, que tienen a sus órdenes grupos de dioses menores que los ayudan en sus actividades” (Carrasco, 1976: 239).

Para fines de este apartado, se hablará de los *Señores* relacionados con la naturaleza, sitio donde habitan, especialmente en las nubes, así como en el interior de los cerros y las cuevas. Como se ha argumentado, *Los Señores* son vistos como los “*patrones*”, que mandan y poseen el poder ante los hombres.

Al mismo tiempo, es una expresión respetuosa y de total reverencia hacia las divinidades. En la región de Morelos, los aires agrícolas,¹²⁶ entidades que traen la lluvia, comúnmente son llamados como “*Los Señores*”. Doña Jovita, tiemperra del poblado de San Andrés de la Cal, Morelos, se hace llamar de una forma humilde y servicial, como “*la sirvienta de los Señores*” (cfr. Juárez Becerril 2005)¹²⁷. La identificación con la servidumbre, al servicio y orden de *Los Señores*, no es tan común encontrarla literalmente entre los graniceros, aunque sí se está consciente de que ellos, trabajan para y a través de alguien superior.

En la categoría de *Los Señores*, se pueden encontrar varias divisiones: *Los Señores del Viento*, *Los Señores de la Lluvia*¹²⁸ (cfr. Medina, 2001), pero son *Los Señores del Tiempo* y *Los Señores Trabajadores*, los que se encuentran estrechamente vinculados y son los más usuales.

Mientras que los 9 señores de la noche estaban conformados por: (1) Xiuhteuctli: “Señor del Año”; (2) Tecpatl: “Pedernal” o Iztli “Obsidiana”; (3) Pilzinteuctli: “Señor Niño”; (4) Centéotl: “Dios del Maíz”; (5) Mictlanteuctli: “Señor del Infierno”; (6) Chalchiuhtlicue: “Naguas de Jade”; (7) Tlazoltéotl: “Diosa de la Basura”; (8) Tepeyolotl “Corazón del Cerro”; (9) Tlaloc: Señor de la Lluvia (Ibíd., 266).

¹²⁶ Entiéndase por aires agrícolas, aquellas entidades volátiles que se encargan de mover las nubes llenas de agua hacia la milpa, relacionadas con un culto agrícola. Es necesario diferenciarlos de los aires que traen consigo las enfermedades. Para más referencia consúltese 4.5.7

¹²⁷ John Ingham (1989) registró en Hueyapan Morelos que los graniceros se denominaban igualmente “sirvientes”.

¹²⁸ Según Pedro Carrasco, el *Señor de la Lluvia*, es decir el *Señor del Tlalocan*, tenía una multitud de diocesillos de la lluvia a su servicio (1976: 239).

5.1.2.1 Los Señores del tiempo

“*Los Señores del tiempo*” (o “*Señores del temporal*”) constituyen una categoría especializada, entendiendo al “tiempo”, no en su connotación temporal, sino en una dimensión meteorológica. Ellos son los que mandan la lluvia, el viento, el granizo, mueven las nubes o restringen todos éstos.

El nombrar a las entidades sagradas como “*Los Señores del Tiempo*”, es muy común en la región de los Volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl (cfr. Paulo Maya, 1997; Glockner 2001). Son ellos quienes eligen mediante el toque del rayo a los tiemperos y graniceros, al mismo tiempo les otorgan las armas y los poderes para trabajar en el temporal y manipular las tempestades. Se manifiestan en los sueños y mandan las enfermedades y castigos para los que no cumplen con su función.

5.1.2.2 Los Señores Trabajadores

Los Señores Trabajadores son las entidades divinas catalogadas como las entidades que laboran directamente en el temporal. Su trabajo consiste precisamente en controlar los elementos climáticos.

En San Andrés de la Cal, para que el trabajo de estas entidades sea “productivo y rendidor”, se les pone una ofrenda el primer viernes de mayo, la cual tiene múltiples objetos:

“Señores Trabajadores...venimos de buena fue...con sumisión...con respeto...a aquí, a este Sagrado lugar, aquí donde está el agua que riega nuestros campos...que sirve para nuestros arbolitos, nuestras florecitas, nuestros animalitos, nuestros alimentos, nuestros maicitos. Te pedimos Señores que de esta agüita se llene nuestra tierra...No les pedimos nada más así, no Señores Trabajadores, les traemos su ofrenda...su mesa...pasen y vengan a ver todo lo que les traigo, su humilde servidora, junto con estas personas...” (Testimonio de Doña Jovita, tomado de Juárez Becerril, 2005: 131).

En este sentido, “el trabajo” es el concepto organizador central de la vida, y abarca todo uso de energía (ya sea física, espiritual, emocional, intelectual), con cierta intencionalidad cargada de poder, carácter y sentimiento para lograr un objetivo (cfr. Good, 2004: 154-155). Así, en las comunidades campesinas de tradición mesoamericana,

cada quien hace su parte; en términos generales, en las actividades rituales que están relacionadas directamente con el ciclo agrícola, los hombres colocan ofrendas y *Los Señores* envían el agua suficiente. Catharine Good (2004), apunta que bajo la categorización de “trabajando juntos”, alude a una circulación de reciprocidad, en donde todos participan y cooperan en proyectos comunes recibiendo el mismo beneficio.¹²⁹

Por lo tanto, *Los Señores Trabajadores*, también participan en esta constante circulación de trabajo, ya que al “estimular el intercambio, la *fuera* entre la comunidad viva y estas entidades, y asegurar el flujo de trabajo y energía entre las personas, forma la base para toda la vida ritual y marca la continuidad colectiva a lo largo de la historia” (Good, 2004: 155).

5.1.3 Los Ahuaques

“*Ahuaques*” significa “*Los Dueños del agua*”, término utilizado en varias regiones. Según Robert Redfield (1930) viven en el agua, en los arroyos, lagos, ríos, rezumaderos, hasta en los tanques y lavaderos.

Los datos etnográficos de David Lorente recopilados en la región de Texcoco, señalan que “*Los Ahuaques*” son los espíritus que rigen el temporal, “dueños del agua” y que se asocian también a los cerros. Son nombrados a su vez como “niños” o “duendes” debido a su tamaño, por lo que se les relaciona a unos “muñequitos”, es decir son hombres y mujeres “pero en chiquito”: (2006: 88, 90):

“Se piensan entidades de aspecto atractivo, ‘todos bien guapos, bien elegantes’, a menudo ‘güeros’ como ‘extranjeros’, pero también nativos ‘morenos’. Se dice que ‘andan bien vestidos’, y tanto adultos como niños refirieron que con traje de ‘charro’. Los *ahuaques* usan sombrero, camisa, pantalón y botas y además gabán; las mujeres blusa, falda y rebozo” (Lorente, 2006: 91).

¹²⁹ Este aspecto es semejante a lo que entiende el clásico de la Sociología, Emile Durkheim sobre la división del trabajo social, cuya argumentación se sustenta en las sociedades que encuentran su “solidaridad” en la división de funciones. La división del trabajo permite una estabilidad y mantiene unidos a los individuos, ésta da origen al intercambio de servicios, la cooperación, y a la reciprocidad de obligaciones. Al haber distintas funciones éstas deben ser coordinadas y armónicas para que la sociedad siga funcionando (Cfr. Durkheim, 1973).

En su investigación, Lorente señala la compleja concepción del término “*ahuaque*” encontrando cuatro tipos de entidades: 1) Niños de pecho (infantes que mueren sin ser bautizados, en donde su espíritu reside en los manantiales; 2) Personas fulminadas por los rayos (aquellos que morían por una descarga, les era retirado el espíritu y eran trasladados al manantial); 3) Las personas que habían sido “agarradas” en el agua; 4) Los que han sido graniceros. En estos dos últimos puntos, no es necesaria la muerte de la persona, sino que existe la posibilidad de que su espíritu pudiera ser proyectado temporalmente en el exterior del cuerpo. Por supuesto que los que habían sido graniceros, al morir, pertenecían al mundo del agua (Cfr. Lorente, 2006: 88-91).

Según testimonios de un *tesiftero* registrados por el autor, “*los Ahuaques*” viven en el agua, y sólo “trabajan” en la época de lluvias, mientras en la de secas ‘no están en chamba’. Con el término “trabajo” se refería a que enviaban “rayos y granizo para obtener esencias necesarias con las que abastecerse y subsistir todo el año” (Lorente, 2006: 94).

“Todos saben que a las 12 los ahuaques se nutren de ‘aromas’ de frutas y semillas en pequeños trastes de barro dispuestos sobre mesitas bajo la superficie del agua; la gente escucha música en las cercanías, pues éstos tocan chirimía, guitarras y tambores” (Lorente, 2006: 92).

Asimismo, el autor señala la importancia del poder del rayo, elemento con el que trabajan los *ahuaques*. Aparentemente, lo emplean para seis funciones específicas: 1) Para obtener *espíritus* humanos y llevarlos al manantial como “trabajadores”; 2) Capturar el espíritu de ciertos individuos que se convertirán en graniceros aquí, en la tierra;¹³⁰ 3) Con el rayo, los ahuaques solteros “capturan” espíritus humanos para “casarse” con ellos; 4) Por medio del rayo se pueden “robar” las esencias de los animales, especialmente el ganado doméstico; 5) “Robar” la esencia de los árboles, nopales y magueyes; 6) Destrucción de objetos: casas, carreteras, bardas, etc. para llevarlas a donde ellos se encuentren (cfr. Lorente, 2006: 95-98).

Desde la perspectiva pluvial, *los Ahuaques* son seres benéficos porque dan el sustento a través de la lluvia y por lo tanto hacen crecer las milpas:

¹³⁰ Para más referencia consúltese apartado 4.2.1.

“La lluvia se considera el más precioso don que los espíritus otorgan a los seres, pues activa la regeneración periódica del mundo y su continuidad. Como principio fecundante impulsa la multiplicación de todos los seres y los bienes terrenales del hombre –árboles, magueyes, animales domésticos, ganado, cultivos de temporal, etc.- A su vez se asocia con el agua de manantial contenida en los cerros que fluye por los canales y permite el desarrollo del cultivo de regadío. Agua de lluvia y terrestre se asociaron en la mente de un campesino cuando me refirió expresivamente: ‘Donde hay agua, hay vida’ resumiendo el complejo” (Lorente, 2006: 105).

En este sentido, el agua es vista como el principal sustento y elemento regulador del mundo y de la vida; por eso *los Ahuaques*, los “dueños del agua”, es un término tan específico y particular porque se refiere a un solo elemento, a diferencia de “*los Señores*” y “*los Dueños*”, que encierran una gran gama de esencias que se encuentran en la naturaleza: los cerros, los aires, el rayo, e incluso los animales.

5.1.4 Las Potencias

“*Potencia*” es un término que utiliza Daniele Dehouve (2007, s.f.) para nombrar a las entidades sagradas. La autora parte de la discusión que existe para nombrar a los “seres” que ordenan el cosmos. En este sentido, Dehouve considera que las denominaciones “dioses” o “deidades” son nombres que los antropólogos han establecido, y que la categorización “sobrenaturales”, resulta absurda, porque ésta, encarna seres propios de la naturaleza (cfr. Dehouve, 2007: 48).

Y aunque la autora no parte de una definición precisa de “*Potencia*”, se puede decir que, con base en su investigación etnográfica de muchos años entre los tlapanecos de Guerrero, mediante varios testimonios recopilados, llega a la reflexión de que “los hombres buscan la potencia de sus deidades” (Dehouve: 2007: 123). Es decir, retomando lo que anteriormente se había señalado con Good (2004), se trata de la *fuera*, el poder, la energía intrínseca que poseen en sí, los elementos.

Para Alain Ichon (1990), “*las Potencias*” son consideradas como *divinidades secundarias*, radican en el agua, la tierra, el fuego o el trueno, y son controladas por dioses superiores. En cambio para Dehouve, las *Potencias*, adquieren un papel primordial; éstas están conformadas por los difuntos (nombrados *alma* o *ánima*), así como por los elementos naturales: Fuego, Tierra, Cerro, Manantial y Sol:

“Cada elemento reúne dos principios: macho y hembra, aunque predomine uno de ellos. Así, el Fuego, el Cerro y el Sol son de naturaleza masculina en prioridad, pese a que poseen una parte femenina; en cambio el principio femenino predomina en la Tierra y el Manantial” (Dehouve, 2007: 49).

De esta forma, Dehouve nos aclara que el hombre, asocia su destino y su vida, con los elementos naturales más potentes, y será mediante los rituales, el espacio donde los hombres establecen los vínculos estrechos, que les permiten adquirir su poder: “De hecho, todos aquellos seres detentan una fuerza que los hombres procuran compartir con ellos, pero para que la potencia se transmita de los seres potentes a los seres humanos es necesario implementar un mecanismo ritual de identificación” (Dehouve, 2007. 125).

A diferencia de otras entidades sagradas, que se humanizan en algunos “seres” aparentemente tangibles, vistos por las comunidades merodeando el paisaje, “*Las Potencias*” sólo pueden ser antropomorfizadas en las ofrendas, con un cuerpo

“visto como una forma oblonga con cuatro miembros, o bien como huesos duros cubiertos con algodón. En consecuencia se utilizan objetos alargados para representar a los dioses. Según su forma y los materiales aprovechados, esos objetos representarán de preferencia a los dioses (grandes cortezas de copal)” (Dehouve, 2007: 146).

Por otro lado, los santos y las vírgenes también son considerados “*Potencias*” por “su facultad de recortar cronológicamente el ciclo anual y son responsables de pedazos de tiempo” (Dehouve, 2007: 52). Al mismo tiempo, son asociados con los elementos naturales, especialmente el del Cerro, designado con el nombre de cinco santos cuyas fiestas se celebran en época de lluvias: San Marcos, San Juan, San Miguel, San Lucas y San Mateo (cfr. Dehouve, 2006: 52). De esta forma, los santos tienen la misma *energía* y por lo tanto, la capacidad de sustentar a los mantenimientos de los hombres.

5.1.5 Divinidades

Ésta es una definición un tanto compleja, porque se asocia directamente con acepciones de la religión católica, en donde se ubican Dios y los santos con una supremacía sobre el espacio. Al respecto, Gómez Arzapalo nos señala:

“En el cristianismo, la divinidad es –en principio- inalcanzable para el hombre, pero ésta, por un acto de su generosidad, decide hacerse cercana a la humanidad, en consecuencia, el hombre debe estar siempre agradecido con ella, honrarla y darle todo el culto posible sin esperar nada a cambio, pues la divinidad la merece por sí misma” (Gómez Arzapalo, 2007: 31).

En las comunidades indígenas, esta concepción se reformula bajo la cosmovisión mesoamericana, que permite distinguir sus propios principios, alejados de la ortodoxia cristiana. En este sentido, se reconocen a las “*Divinidades*” bajo otras connotaciones, en donde, como bien señala Arturo Gómez “son entidades próximas al hombre, funcionan como gobernantes sagrados que controlan los recursos naturales y las riquezas, los bienes los reparten en la medida en que se ofrenda y se les rinde culto (Gómez, s.f).

De tal forma que con ellas, las comunidades mantienen una relación diferente, que permite sostener una reciprocidad semejante a la existente en sus relaciones sociales al interior del pueblo (cfr. Gómez Arzapalo, 2007). Las “*Divinidades*” pueden distinguirse en dos grupos definidos: por un lado, como se ha señalado, las divinidades forman parte de la naturaleza, es decir son los elementos que constituyen el entorno natural: los cerros, las cuevas, la laguna, etc. El otro grupo lo constituyen los *santos*, divinidades aparentemente relacionadas con el mundo celestial, que sin embargo, desde la percepción de los pueblos, se trata de una visión horizontal en donde son partícipes de los acontecimientos públicos de las comunidades.

5.1.5.1 De la naturaleza

Las “*Divinidades de la naturaleza*”, son equivalentes a los “*Dueños*” o “*los Señores*” porque son los “*amos*” del espacio natural, por lo tanto dispensan de los bienes que se encuentran en la naturaleza. Al mismo tiempo son *protectoras* y celosas del ambiente, sobre todo cuando es mal utilizado por el hombre.

Las *Divinidades de la naturaleza* constituyen los entornos naturales (monte, cerros, ríos, tierra, manantiales, etc.) así como los fenómenos meteorológicos (lluvia, aire, granizo, truenos, etc.), con base a la cosmovisión de las comunidades, las cuales practican sus creencias y cultos, en función de sus necesidades para obtener los recursos pertinentes que sustenten el desarrollo de su vida y bienestar.

5.1.5.2 Los Santos

Dentro del grupo de estas “*Divinidades*”, se considera pertinente agrupar a los “*Santos*”, ya que son asociados directamente con lo “*divino*”, en el sentido de su cercanía con “Dios” y lo “celestial”. Sin embargo, recordando las reflexiones acerca de la religiosidad popular, los santos se alejan de una percepción divina y celestial, y son ubicados en un nivel de interacción con los seres humanos.

Anteriormente (apartado 4.4.1), la imagen de los santos fue abordada como una herramienta que utilizan los tiemporos y graniceros para invocar y controlar el temporal. Se trataba de la propia imagen del santo, cuya representación se puede entender en dos contextos: 1) como una intermediación entre las comunidades y las entidades divinas (*los Dueños, los Señores*, etc.); 2) y, por otro lado, la imagen del santo como un “instrumento” que permite manipular los elementos climatológicos en momentos determinados.

Ahora el papel que se les atribuye a los santos en este apartado, se ubica en el nivel de *las Divinidades*,¹³¹ lugar que las propias comunidades les han otorgado. Es decir, son los *Santos* quienes fungen el papel de propiciadores del agua, así como los causantes directos de los infortunios en torno a ésta (exceso, nubes negras, granizo, sequía, etc.). Al respecto, Félix Báez señala:

“Se les asocia al bien y al mal, al orden y al caos, a la vida y a la muerte, a la protección y a la orfandad. Son entidades sagradas a las que se les puede hablar en idioma autóctono, y a las que se venera atendiendo las prácticas rituales (privadas y públicas) definidas por la tradición comunitaria” (Báez-Jorge 1998: 238).

¹³¹ Aunque es necesario señalar que no es así de sistemática la separación entre intermediarios y ahora Divinidades, sino que adquieren múltiples significados y funciones a la vez.

La concepción de los *Santos* es diferente para las comunidades campesinas en comparación con la Iglesia oficial. Los *Santos* forman parte de la sociedad y están al mismo nivel que los demás miembros del poblado. Por tanto, tienen una función que cumplir, al igual que todos, lo que permite el beneficio y estabilidad de la comunidad. De tal forma que si su “trabajo” no es satisfactorio u oportuno, como traer una buena lluvia para la tierra, son sancionados y regañados: existen múltiples ejemplos, en donde varios poblados, sacan las imágenes de sus santos (figuras de bulto) al sol o los “bañan”, como una especie de “castigo”, para que así, éstos traigan la lluvia (Cfr. Gómez Arzápalo, 2007; Padrón s.f.).

Entre el papel de los *Santos*, como propiciadores directos de la lluvia y cuidadores de los cultivos, se pueden encontrar algunas de las imágenes anteriormente señaladas como intermediarias (apartado 4.4.1). Como representantes generales, figuran San Juan, San Isidro, San Santiago y San Miguel, este último:

“se convierte en el principal trabajador del temporal con sus poderes de guerrero y del rayo que se desprende de su espada flamígera, ya también puede destruir a los seres malignos que afecta los cultivos...San Miguel queda transformado en el gran dios del rayo; participa en la lucha cotidiana del agricultor contra las fuerzas opuestas. Este arcángel controla los poderes contrarios de las fuerzas cósmicas” (Sierra, 2007: 101).

Cabe señalar que habitualmente cada comunidad tiene a su “*Santo protector*” implícito en el nombre del pueblo, de tal forma que el santo en cuestión, por lo general será el propiciador o proveedor directo del agua, aunque también se recurre a los santos que tienen advocaciones específicamente relacionadas con el agua. Son festejados el día respectivo de su santo, mediante la compleja organización de las mayordomías del pueblo.

Los santos además, tienen cualidades y características humanas, muestran estados de ánimo y su conducta depende del pago que les hagan los hombres por medio de la ofrenda, ahí radicará su enojo o alegría, es por eso que los hombres se preparan y se organizan para cumplir satisfactoriamente y obtener el bienestar de la comunidad (cfr. Gómez Arzápalo, 2007). Tal es el caso que ejemplifica Alejandra Gámez para San Marcos Tlacoyalco, Puebla:

“es considerado por las poblaciones como un ‘ser vivo’, ‘una persona’, que puede enojarse con el pueblo si no lo atienden y cuidan debidamente. Dicen que el santo puede irse y elegir otro lugar para quedarse; entonces para ‘mantenerlo contento’ y ‘agradecerle’ se organiza su fiesta; como es un ‘ser vivo’ se conmemora su cumpleaños o santo” (Gámez, 2004: 433).

Por otro lado, como ya se había señalado anteriormente (4.4.1.2), a los santos se les relaciona con las montañas y cerros que llevan sus nombres. Fuera de otras celebraciones dentro del marco del ciclo agrícola, el día de la celebración del Santo en cuestión, algunas veces se sube a las montañas y a los cerros cercanos, ubicados en el paisaje, a colocar ofrendas, tal es caso de los grandes volcanes: Gregorio Popocatepetl (12 de marzo) y Rosita Iztaccíhuatl (30 de agosto), por parte de las comunidades asentadas en sus alrededores.¹³² Lo mismo sucede con cerros pequeños, pero no menos importantes, tal es el caso del Lorenzo Cuatlapanga en la región de Tlaxcala: “Cada año, en el día de San Lorenzo, patrono de la lluvia (10 de agosto), la gente rinde homenaje al Cuatlapanga, subiendo al cerro hasta una gran cueva en donde depositan flores, velas, incienso y, a veces, comida” (Nutini, 1974: 46). Otro ejemplo es San Marcial (30 de junio) localizado en el Nevado de Toluca: se trata de una elevación rocosa con pequeñas oquedades, en donde la gente asegura que ahí vive ese santo, el cual es relacionado con el granizo y por ello le llevan ofrendas (cfr. Robles, 2001).

Finalmente, en las otras entidades sagradas como *Las Potencias*, *Los Señores* e incluso en *Los Dueños* pueden estar los *Santos*. Se trata de imágenes, que bajo una forma sincrética, sustituyeron parcialmente a las antiguas deidades de las comunidades mesoamericanas, y se resignificaron en concepciones católicas que, en este caso, manifiestan las fuerzas de la naturaleza.

5.1.6 Las Entidades Oníricas

El término de “*entidades oníricas*” requiere cierta atención especial. Y aunque no existe una definición precisa, Julio Glockner la ha utilizado como aquella imagen que se sueña y

¹³² Para más detalle consúltese el Capítulo IV.

hace revelaciones divinas (cfr. Glockner, 1995: 35-45). Esta imagen es visualizada sólo en los sueños de los especialistas rituales:¹³³

“Los sueños de estos hombres y mujeres son recintos de pensamiento en los que se manifiesta lo sagrado... con rostros humanos, establecen contacto íntimo con la persona que lo sueña... tendrá la certidumbre de haber establecido contacto con una deidad, o si se quiere, con la naturaleza deificada” (Glockner, 1995: 37-38).

Las imágenes oníricas están provistas de un sentido que es interpretado al despertar del sueño. Así para el granicero, se trata de una revelación divina en donde la entidad onírica le da a conocer las funciones concretas que llevará a cabo, en este sentido el especialista “desempeña una labor de mediación entre el mundo de los hombres y la naturaleza deificada” (Glockner, 1995: 40).

Las *entidades oníricas* están conformadas por aquellas *divinidades* o *seres sobrenaturales* que se manifiestan en sueños. En este sentido, para el caso específico de las entidades que traen la lluvia y que están relacionadas con el ciclo agrícola, su representación dependerá de la cosmovisión y el entorno natural del soñante.

Por ejemplo, es muy común que en la región de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, éstos se hagan presentes en los sueños del tiempero local, para hacerle peticiones especiales: desde un regalo extravagante (cfr. Juárez Becerril, 2009c), hasta cierto tipo de objetos para las ofrendas. Muchas veces en los sueños son humanizados,¹³⁴ o vistos en su forma física (el volcán en sí, como montaña), en donde ambas representaciones, transmiten un significado al especialista.

Igualmente en la comunidad de San Andrés de la Cal, las *entidades oníricas* se concretizan en los sueños de la granicera, se trata de los *airecitos*. Éstos son vistos en sueños como *niñitos*¹³⁵ o simplemente como fluidos gaseosos invisibles que están en el ambiente. En este ejemplo así como en el caso de los volcanes, depende de la forma en que hayan sido vistos, para que los especialistas les den un significado particular.

En este sentido, al hablar de *entidades oníricas*, se debe de tomar en cuenta que las imágenes reflejadas en los sueños, son dotadas de realismo por parte del soñante, en este

¹³³ Para ver el sueño como parte de unos de los llamados que reciben los graniceros, consúltese el apartado 4.2.3.

¹³⁴ Al respecto consúltese apartado 5.2.1.

¹³⁵ Al respecto consúltese apartado 5.1.8.

caso, de los tiemporos, pero esto implica un complejo proceso de interpretación. Éste para ser analizado en el discurso antropológico, dependerá de un marco teórico concreto.¹³⁶

5.1.7 Los Muertos

En algunas comunidades, *los Muertos* son considerados como “*entidades sagradas*”, puesto que tienen una activa participación dentro del ciclo agrícola, cumpliendo funciones específicas primordiales, tales como mandar la lluvia. Así pues, en este apartado, señalaremos únicamente la relación que tienen *los Muertos* con la función de los tiemporos, y el mundo meteorológico que éstos manipulan, aclarando que el campo de acción de estas entidades, no sólo es dentro de la agricultura sino también en otros ámbitos de la vida cotidiana.

Catharine Good (2004) señala que en comunidades del Alto Balsas, Guerrero, los muertos siguen estando presentes en los aspectos habituales y domésticos de la vida de los pobladores. Se denominan “*almita*”, y ante tal percepción, se conciben como “*ligeras y veloces*”, lo cual las hace movibles y que se encuentran en todas partes.

También se utiliza la palabra “*tocolhuan*” para llamarlos, que significa “*nuestros abuelos y abuelitas*”. Éstos “*trabajan igual que las personas vivas, sólo que ellos ‘trabajan’ en dos lugares: aquí entre los vivos y también en el lugar ‘donde andan’*” (Good, 2004: 156).

Ellos no “*trabajan*” solos, colaboran con otras entidades dentro del mundo de la naturaleza, tales como el viento, los manantiales, las nubes, los cerros, la tierra y la semilla. Asimismo se coordinan con los santos, influyendo en éstos para que otorguen el agua necesaria y para que las plantas crezcan, de tal forma que también desempeñan un papel de intermediarios. Como propiciadores, *los Muertos* traen directamente el viento y las nubes cargadas de agua (cfr. Good, 2004: 156-157).

“La comunidad acude a los muertos con ofrendas cuando escasea la lluvia y las milpas están en una etapa de crecimiento crítico para la cosecha. En Ameyaltepec

¹³⁶ El trabajo de Yleana Acevedo (2007), se aboca a la interpretación de algunos sueños de tiemporos ubicados en las faldas del Popocatepetl del lado de Morelos, sin embargo su investigación parte de la teoría de C. Jung, lo cual resulta delicado, por el tipo de propuesta teórica que se maneja, desligada de los procesos sociales y la historia, lineamientos que no ayudan a comprender las particularidades de la tradición cultural mesoamericana.

es el siguiente. Los cantores o rezanderos se reúnen cuando perciben que las milpas están en peligro y deciden entre ellos que es necesario pedir la ayuda de las almas, avisan a las autoridades del pueblo, la hermandad y los oficiales de la iglesia y sugieren qué comidas deberán prepararse. (...) Las almas que recibieron ofrendas de su gente hablarán a las otras almas para reunir las a todas y escuchar las peticiones de sus propios familiares y los cantores del pueblo. En las oraciones los vivos explican que no ha llovido y que sus milpas están sufriendo por falta de agua...” (Good, 2004: 160).

Sin embargo, como se trata de un trabajo colectivo, Good nos señala que los muertos dependen de los vivos, ya que “como carecen de cuerpos y no pueden cultivar ni preparar sus propios alimentos, para comer dependen de su ‘gente’” (Good, 2004: 159). *Los Muertos* reciben estos alimentos en las ofrendas, los cuales varían según la fecha, pero tienen la característica de que se trata, en su mayoría, de alimentos de la milpa: por ejemplo, las ofrendas dedicadas para pedir la lluvia (generalmente en mayo) llevan *izquitl*, se trata de un atole de maíz tostado en comal y molido en seco con piloncillo y canela. El día de San Miguel (29 de septiembre) las ofrendas consisten en los productos de la milpa: elotes, calabaza, chile, sandía, melón y cempasúchil. El 31 de octubre ó el 1 y 2 de noviembre, el alimento principal nuevamente es el *izquitl*, además de las gallinas preparadas en mole (cfr. Good, 2004a; 2004b). De todos los alimentos ofrendados, *los Muertos* se nutren de los olores y sabores de las comidas, sin embargo en las ofrendas llaman la atención las ollas y chiquihuites para que los muertos depositen ahí su comida y “se la puedan llevar” (Good, 2004b: 313).

Acertadamente, Catharine Good se hace el cuestionamiento del por qué los muertos tienen una relación tan estrecha con los humanos, la tierra y la agricultura. Sus testimonios apuntan a un pensamiento nahua de origen mesoamericano, sustentado en la idea de que “*nosotros comemos la tierra y la tierra nos come a nosotros*” aludiendo a la deuda que se tiene que pagar para con la tierra (Good, 2004: 166, cfr. 168-169). En el mismo tenor, Good documentó en la región, la importancia de los huesos viejos de los muertos, los cuales “tienen poder después de que la tierra consumió la carne del difunto. Estos huesos representan la permanencia de la persona ya ‘limpia’”, saldando el compromiso con la tierra.

Por su parte, Daniele Dehouve, nos explica que los muertos en la región tlapaneca de Guerrero, forman parte de las “*Potencias*”. Son denominados también “*almas*” ó

“*animas*”, y están presentes en todas partes, desde la iglesia hasta las cumbres de los cerros: “se considera que los muertos se desplazan erráticamente de un lugar a otro con el riesgo de provocar ventarrones, por tanto, es necesario apaciguarlos con ofrendas” (Dehouve, 2007: 49).

En el trabajo de David Lorente, la mayoría de los *Ahuaques*, están compuestos por seres muertos, de hecho “los ahuaques se concebían en primer lugar, como el conjunto de *espíritus* o *espíritu de individuos muertos*” (Lorente, 2006: 89). Entre la clasificación de los muertos se encuentran: 1) Los niños recién nacidos,¹³⁷ sin bautizar, en donde su espíritu reside en los manantiales; 2) Personas que morían por una descarga, a los cuales era retirado el espíritu y eran trasladados al manantial; 3) Los que habían sido graniceros en vida y han muerto, ahora serán trabajadores desde “arriba” (Ídem). Todos ellos se encargarán de proveer el agua y el sustento alimenticio para las comunidades.

En este sentido, Pedro Carrasco nos señala acertadamente que los *muertos* son los servidores de los dioses, se trata de las almas de los hombres que mueren de una manera particular y esto los señala como trabajadores de la divinidad en cuestión. En las sociedad mexicana, los muertos que fallecían ahogados, matados por un rayo, o por enfermedades de lepra, o la hidropesía, se creía que eran circunstancias ocasionadas por los dioses del agua y de la lluvia (1976: 239, 249).

Los Muertos, de acuerdo con el pensamiento religioso, con base a una concepción nahua mesoamericana, tienen una función específica dentro de la actividad agraria. Es por eso que la palabra “muertos” para designarlos, se trata de una concepción compleja, en donde “*se vive*” y “*se trabaja*” desde otra dimensión, vistos así como “*entidades sagradas*” en activa relación con los humanos, producto de una visión ancestral de origen mesoamericano, que se ha reelaborado con el paso del tiempo en las comunidades tradicionales.

¹³⁷ Los niños muertos que traen la lluvia, conforman un amplio tema dentro de las “entidades sagradas”, de tal forma que se considera necesario abordar en otro apartado (5.1.8) sus características específicas según las variantes locales y regionales.

5.1.8 Los niños y los aires

La veneración hacia los *aires* para atraer la lluvia, por parte de los *especialistas rituales* en beneficio de sus comunidades, es una costumbre muy arraigada en los pueblos tradicionales mesoamericanos, especialmente de la región de Morelos. Entender la percepción que las comunidades locales tienen acerca de estas *entidades sagradas*, resulta compleja, puesto que los *aires* tienen la capacidad de individualidad y personificación, de tal forma que son vistos y considerados como *niños* que viven en la naturaleza.

En este sentido, se cree que el elemento meteorológico, los vientos y los aires, mueven las nubes cargadas de agua hacia las milpas y alejan el granizo. Al ser concebidos como infantes, a los aires se les da un trato especial en algunas poblaciones, el cual consiste en la colocación de ofrendas llenas juguetes, dulces, alimentos ricos en aromas, colores vistosos, entre otros.

5.1.8.1 Datos históricos

Concebir a los aires como infantes, tiene su explicación original en la religión y cosmovisión prehispánicas mesoamericanas, en donde por una parte eran asociados con los ayudantes del dios del viento *Ehécatl – Quetzalcóatl*, el cual tenía una multitud de pequeños servidores, denominados *ehecatontin*, que habitaban en las montañas (Broda, 1971).

Ehécatl pertenecía al grupo de los *tlaloque*, ministros de Tláloc que se les rendía culto mediante sacrificios de infantes en cierta época del año (los meses *I Atlcahualo* a *IV Huey tozoztli*). Así pues, el significado también va ligado directamente con los niños, los cuales en la cosmovisión mesoamericana guardaban una relación especial con la lluvia, sus lágrimas derramadas y los sacrificios eran la parte esencial del culto (Broda, 1991, 2001b).

De acuerdo con la cosmovisión mexicana, los niños al ser sacrificados se incorporaban al Tlalocan.¹³⁸ Estos infantes no sólo se identificaban con los *tlaloque*, sino con el maíz que apenas iba a sembrarse, bajo esta noción, los niños muertos eran el maíz (Broda, 2001). Con base a la información registrada por Fray Juan de Torquemada, la autora señala que “los niños sacrificados vivían durante la estación de lluvias ‘*con los*

¹³⁸ Es el espacio en el interior de la tierra (dentro de los cerros), donde en la estación de lluvias germinaba el maíz (Broda, 2001).

dioses tlaloque en suma gloria y celestial alegría y desde allí mandaban la lluvia. Regresaban a la tierra al final de esta estación, cuando había madurado el maíz” (Broda, 2001: 201).

Así pues, a los niños muertos se les asoció con seres que vivían en lo alto de los cerros, donde se forman las nubes que contienen el agua, las cuales pueden ser manipuladas por ellos, en forma de aire.

Con el paso del tiempo, mediante la continuidad histórica y una reelaboración dinámica de la *cosmovisión*, sustentada por las creencias y las prácticas rituales, los *aires* llegan a ser concebidos como seres que habitan en las cuevas, las barrancas, los cerros y los ojos de agua, lugares donde se les depositan ofrendas en el mes de mayo (inicio del temporal), para que traigan la lluvia. Esta *cosmovisión* actual de las comunidades campesinas es producto de la fusión de tradiciones del México Antiguo con ceremonias católicas a partir de la Conquista que, sin embargo, han experimentado un continuo proceso de reelaboración (Broda, 2004b).

Son varias las regiones en donde continúa vigente la creencia acerca de que los ‘aires’ poseen influencia en la generación de la lluvia, enfatizando el vínculo con la vida social y económica que se visualiza en los aspectos rituales y de la cosmovisión, como elementos fundamentales para la reproducción de su cultura, marcados por un proceso histórico de larga duración.

5.1.8.2 Datos etnográficos

Estudios etnográficos recientes, en su mayoría de los poblados del estado de Morelos, entre ellos las comunidades asentadas en el accidentado paisaje de Tepoztlán, demuestran una fuerte presencia de creencias relacionadas con los aires, personificados como *niñitos* que habitan el paisaje, especialmente las barrancas, las oquedades rocosas, los respiraderos, los manantiales, los ojos de agua y las cuevas.

En la cabecera municipal de Tepoztlán, según Ángel Zúñiga, las cañadas son moradas de los airecitos y de duendes. Las personas que poseen el don, pueden verlos y oírlos en los diferentes parajes, ya sea: “arrojando piedras en las barranquillas o tocando sus tamborcillos inseparables, vestidos de diferentes colores y con espada en la mano,

siguiendo veredas o atravesando la maleza con su eterna sonrisa que los caracteriza” (Zúñiga, 2002: 60).

En Ocotepéc, comunidad morelense estudiada por Miguel Morayta (1997), se tiene la creencia de que los "aires" habitan todos los lugares del poblado: parcelas, bosques, casas, barrancas y hasta las mentes de los habitantes.

“Los aires para esta comunidad se pueden ver en los sueños...Las personas ancianas los veían en sus sueños vestidos de calzón, blusa blanca y sombreritos...Otros los ven como animales específicos: víboras que cuidan las siembras; sin embargo, también tenían un aspecto destructivo, como enfermar a la gente.” (Morayta, 1997: 223).

En San Andrés de la Cal, son denominados *yeyecame*, significa “vientecillos” y son vistos como “seres chiquitos de colores, vestidos de sarape” que andan moviendo los árboles o habitando las pequeñas oquedades insertas en el paisaje (Juárez Becerril, 2005).

Ulises Fierro (2004) en su trabajo etnográfico en San Bartolomé Atlacholoya, Morelos, comenta lo siguiente:

“Los aires son seres que traen la lluvia y que viven en los cerros...La gente los describe como seres pequeños como niños, aunque no son precisamente niños; por esta razón... se les sirve la comida en platos pequeños. La gente afirma que son pequeños como niños...” (Fierro, 2004: 341).

En Coatetelco, comunidad estudiada por Druzo Maldonado (1998, 2001, 2005), a los aires se les conceptualiza como “entidades pequeñas, invisibles y volátiles, pero que en sus cualidades humanas adjudicadas, pueden manifestarse de forma visible a quiénes han recibido ese privilegiado don de verlos” (Maldonado, 1998: 163).

Los testimonios recopilados por el autor (1998, 2001) en esta comunidad, documentan que a los ‘airecitos’ se les “ nombra *pilachichincles*, en mexicano”: “Niño (o, niña) en mexicano, o náhuatl, se dice *piltzizintli*: seguramente el sustantivo nominal *pilachichincla*, que en Coatetelco se interpreta como ‘niño’, proviene de *piltzizintli*” (Maldonado, 1998: 164). Se describe que “los aires son niñitos chiquitos, negritos”, “negritos, chaparritos” agregando el color negro, como las nubes que anuncian la lluvia. En dicho poblado, se les asignan rangos jerárquicos similares a los estratos sociales:

“Hay aires de malos modos, sordos, castellanos: los castellanos son como nosotros, los mudos ni hablan, los sordos tampoco no oyen...Así como hay aquí de todo, así también hay de todo con ellos, en su mundo de ellos...Los aires son de otro espacio, son de otro mundo, no son del de nosotros, pero luego se revuelven con nosotros” (Testimonio de Don Juan, tomado de Maldonado, 1998: 164).

Junto con estas creencias, en algunas de estas poblaciones se llevan a cabo ceremonias dirigidas por los graniceros o especialistas rituales. Las celebraciones están asociadas con estas entidades que se vinculan con la lluvia, se trata de rituales ligados al conocimiento y al manejo meteorológico en relación a un calendario agrícola.

Por ejemplo, sobresalen los rituales que se llevan a cabo en Coatetelco, durante el mes de junio. Ahí se efectúan los tres cultos más importantes de la comunidad, los cuales van ligados al trabajo agrícola: 1) el culto a los "aires"; 2) la fiesta patronal de San Juan el 23 y 24 de junio; 3) la fiesta de San Pedro, celebrada el 28 y 29 del mismo mes. El 23 de junio los "*regadores*" simbólicamente acarrear la nubada hacia la zona de Coatetelco, y se invoca el favor de dichos aires mediante un rito anual conocido como "*el huentele a los aires*".¹³⁹

“La procesión ritual para los "aires" en la región norte del territorio, comprende 14 parajes y en la parte sur, involucra 17 oratorios. Su lapso de visita es de más de 8 horas y en todo momento se evoca por parte de ofrendador o "guiador", la reverencia a los poseedores de la lluvia: los aires” (Maldonado, 2001: 400).

Es necesario señalar que al ser considerados como niños, los aires, tienen la cualidad de ser “traviosos y juguetones”, se manifiestan con fuertes tronidos en el cielo, causando ensordecedores ruidos y luminosos relámpagos, aludiendo al fenómeno atmosférico de la lluvia (Maldonado, 1998). También son antojadizos y les gusta perseguir el olor de los alimentos, objetos y de los elementos de la naturaleza (frutos, árboles, etc.), así como les llaman la atención los colores vivos y brillantes, es por eso que algunos de estos artículos se ponen en la mayoría de las ofrendas.

¹³⁹ El *huentele* u ofrenda a los aires es polisémico y responde a una necesidad social ancestral que se ha matizado contemporáneamente de acuerdo con las condiciones político - territoriales, socioeconómicas y ecológicas subyacentes (Maldonado, 1998, 2001, 2005).

Igualmente, en el poblado de San Andrés de la Cal se realiza el *ritual de petición de lluvias* que consiste en depositar unas ofrendas en cuevas, manantiales, peñascos, resumideros, entre otros; lo que conlleva a asegurar una lluvia suficiente para una buena cosecha. Este ritual va ligado a un *ritual a los aires*, no se puede percibir un hecho sin el otro y ambos se fusionan en la ceremonia que se lleva a cabo generalmente el tercer viernes del mes de mayo (se trata de una fecha movable dependiente de las condiciones meteorológicas en un año dado), cuando dentro del ciclo agrícola, está por finalizar la siembra. Actualmente a la conformación de este ritual de petición de lluvias, le antecede una organización sistemática y a la vez compleja: se les ofrendan dulces y muñecos, además de alimentos olorosos y brillantes, junto con otros objetos. Todos los elementos van “amarrados” con estambres de colores (preparación que se hace un día antes del ritual), cuyo objetivo es atarlos fuertemente para que a los *niños* les cueste trabajo desamarrarlos y así el temporal, no sea perjudicial (cfr. Juárez Becerril, 2005; s.f.a).

Pero no sólo en el estado de Morelos existe la idea de estos *niñitos*. Existen otros ejemplos etnográficos que evidencian a estas entidades como infantes en el Altiplano Central mexicano, los cuales también viven en la naturaleza y manejan directamente el temporal o trabajan como intermediarios de otras entidades mayores.

En diversos poblados del estado de Veracruz existen igualmente creencias sobre la relación “aires-niños”: En Pajapan, los nahuas de la sierra, los conciben como niños desnudos, llamados “*chanecos*” (los dueños del hogar) y son ayudantes del Dueño de los Animales (García de León, 1969).

Por su parte, en Jalcomulco, Adelina Suzan (2004) apunta que estos *niñitos* son percibidos de color verde, amarillo, azul y se les identifica como “*duendecitos*” juguetones que viven en las cuevas, los cerros y las fuentes de agua, en donde pierden a la gente, especialmente a los niños. Se consideran protectores de las plantas y animales del monte; en ocasiones pueden causar la muerte. Una variante local que la autora registró, es que uno de estos aires es la *Coatachica*, un personaje constituido en mitad niño y mitad pez, dueño del río y patrono de los pescadores (Suzan, 2008: 190).

En Xico, la misma autora nos habla de los *Cuauhxihuan*, según sus testimonios recopilados, tienen el aspecto de “niños chiquitos que pierden”. Ellos viven en el monte,

especialmente en el Cofre de Perote y junto a los ríos. Pierden a la gente, especialmente a los infantes:

“Los niños de Xico saben que son peligrosos, que los pueden subir a los árboles o perder, por eso es riesgoso andar en el monte. Se habla de una pérdida física y en ocasiones en una pérdida espiritual, que se relaciona con el susto, en este caso el individuo, generalmente niños, pierden el ritmo del pulso” (Suzan, 2008: 157).

De tal forma que también estos seres tienen una concepción negativa ante los lugareños, porque a parte de llevarse a las personas, son groseros y pueden causar la muerte. Según datos de Suzan, andan desnudos y despeinados, les gusta salir el día de San Juan (24 de junio), y para evitar que pierdan a las personas, es necesario ponerse la ropa o los zapatos al revés (Suzan, 2008: 156-157).

En la misma región de Xico los aires se encuentran asociados a los *tlatatinime* y habitan los “Encantos”, los describen como niños pelones o con cabello largo y vestidos de rojo; les gusta perder a la gente física y espiritualmente (Noriega, 1994). Adelina Suzan señala al respecto, que los *tlatatinimes* están conformados por

“los niños no bautizados, niños que no alcanzaron la crisma y ahora andan volando atrás de las nubes y hacen ruido cuando hay relámpagos. Los ubican atrás de las nubes, son los truenos y aires que generan la lluvia. También aparecen cuando hay neblina, aspecto muy común en Xico” (Suzan, 2008: 156).

Al hablar de estas entidades sagradas, denominadas “niñitos”, independientemente de los ámbitos locales y/o regionales, existe una incidencia generalizada: se trata de pequeños, específicamente recién nacidos, que murieron sin ser bautizados o sin probar alimento alguno de la tierra (especialmente el maíz). A continuación, algunos ejemplos:

Para el Estado de México, en la región de Texcoco, recordemos que David Lorente (2006) señala que algunos de los *ahuaques* están conformados por los espíritus humanos de niños sin bautizar, éstos tienen forma de niños rubios y morenos, vestidos de charros y chinas poblanas. Por otro lado, el autor menciona que a los *ahuaques* también se les llama “*ahuaquicoconetl*” (niños del agua), en este sentido, Lorente hace una comparación con el rol de los hijos, los cuales colaboran en las tareas del hogar y adquieren un compromiso

para con sus padres (Lorente, 2006: 101). Se está hablando nuevamente, de un “trabajo” específico que éstos desempeñan en un aspecto social funcional, en donde les “corresponde” distribuir la lluvia necesaria y suficiente, siempre y cuando la otra parte (los hombres), cumplan con su cometido.

David Robichoux (2008) registra que para la región de Tlaxcala, en la comunidad Acxotla del Monte, los niños que se mueren antes de ser bautizados, así como los abortos, son denominados “limbitos” (*limbotzitz*), éstos son enterrados en un cementerio aparte, debido a que atraen el rayo.¹⁴⁰

Igualmente, Catharine Good (2004) para la región de Guerrero, nos habla que los niños muertos van a un lugar especial y tienen poderes para atraer la lluvia, esto se debe a que están “limpios de pecado”, pues nunca probaron el maíz y por lo tanto no tienen deuda con la tierra. En Ameyaltepec, comunidad trabajada por la autora (2001), los niños que mueren muy pequeños se van al cielo, y “como son muy ligeros, suben muy alto y traen la lluvia para la estación húmeda”. Asimismo, los niños adquieren un papel destacado en Citlala, durante las festividades de la Santa Cruz, en las cuales son los primeros en recibir la comida ritual, ir al pozo, etc. (cfr. Broda, 2001).

En otras regiones como entre los *teenek* de la Huasteca, los niños están asociados con el maíz, es decir, conforman el alma de maíz, y en los ritos agrícolas, son comparados con el maíz tierno (Hernández, 2004).

En el estado de Puebla, la comunidad de Pahuatlán considera que los aires son los espíritus o dueños de los cerros donde ellos viven, y a quién pase por ahí pueden provocarles espanto. Por su parte en la sierra, en el poblado de Santiago Yancuitlalpan, los aires son llamados *mazacame*, seres extrahumanos o duendes malévolos que viven en las cuevas (Lupo, 2001). En San Marcos Tlacoyalco, según Alejandra Gámez (2005), se les llama “ruendes” (relacionado con “duendes”), se trata de niños traviesos relacionados con el agua. En la región de Santa María Tonantzintla, Julio Glockner (2000b; cfr. Wasson, 1995) advierte que los “muchachos pequeñitos” o “niñitos”, son vistos únicamente por los

¹⁴⁰ Este término está relacionado con el Limbo. Según el Catolicismo es un lugar temporal o intermedio a donde van las almas de las buenas personas que han muerto antes de la Resurrección. Llama la atención que en abril de 2007, la Comisión Teológica Internacional, que fue presidida por [Joseph Ratzinger](#) hasta su elección como papa [Benedicto XVI](#), publicó un documento teológico, que subraya que la existencia del limbo no es una verdad dogmática. En este sentido, la interpretación que dan las comunidades a sus creencias, va más allá de las opiniones y mandatos de la religión oficial, acuñando el término de *religiosidad popular*.

graniceros al momento que consumen los llamados “hongos de agua”. Estos niños son los espíritus del agua: aguadores y regadores, trabajadores y cultivadores (2000: 17).

En el estado de Guerrero existe también una fuerte creencia en torno a los aires y los vientos. Según Hémond y Goloubinoff (2008), de febrero a marzo el paso de los vientos es evidente por la región nahua de Guerrero. De tal forma que los aires son caracterizados por “tolvaneras que causan las enfermedades” pero al mismo tiempo son los que “barren y limpian”, preparando el camino para la llegada de las lluvias (2008: 140). Las autoras detallan que los vientos se agrupan en seres sobrenaturales con diversas funciones, en donde sobresale la característica de “rasgos de enanos” (2008: 141).

Samuel Villela señala que en Zitlala, Gro. los vientos reciben una ofrenda por parte de los lugareños durante el periodo de petición de lluvias (25 abril al 3 de mayo). Éstos, son representados por los zopilotes, que simbolizan los “vientos negros provenientes del norte” (2008: 126), pero también se les relaciona con unos “hombrecitos”, que emiten un soplo de viento en la base del altar de las cruces de la ofrenda, hecho que significa un augurio de buen temporal.

Este tipo de cultos de origen mesoamericano, ha tenido una especial importancia a lo largo de la historia. Los habitantes han conformado un *paisaje ritual*, entendido éste como un espacio o propiamente dicho, un paisaje natural transformado por el hombre a través de la historia; y el darle la connotación de paisaje ritual, implica que es el espacio donde se llevan a cabo los rituales (Broda, 1996). Es decir las cuevas, las barrancas, los ojos de agua y los abrigos rocosos serán denominados *lugares o espacios sagrados* debido a que existe la creencia de que los *aires, los niños o “Los Señores del Tiempo”* habitan estos espacios, lugares donde la gente coloca ofrendas, que constan de juguetes, dulces y colores llamativos, elementos que comúnmente llaman la atención de los seres pequeños.

Parece significativo que existe una triada “aires-niños-duendes” ya que en varios de los ejemplos anteriores, los aires son personificados como niños, con ciertas referencias a los duendes, sin embargo, prevalece la concepción del infante: periodo dentro de la vida humana que abarca desde el nacimiento hasta la adolescencia. En las concepciones locales, se trata de seres pequeñitos, que gustan de golosinas, juguetes y colores llamativos, traviosos y de carácter inquieto, características de un temperamento infantil.

Incluso en algunos lugares se habla de “*ángeles*”, es decir seres vistos como infantes, pero con una cualidad divina, en el contexto de la religión católica. Al respecto, Samuel Villela (2008) nos señala que en Petlacala, Guerrero la petición de lluvias se hace para los “ángeles”, quiénes truenan las nubes que están cargadas de lluvia. En la misma región, Françoise Neff (2008) registra testimonios en donde conciben a dichos angelitos “como los pájaros, proveedores de las semillas que las lluvias transportan en la cima de los cerros” (2008: 328) y también son representados por la neblina, ya que “se juntan, se visten de algodón parecido a las nubes, bajan en los cerros, reparten la lluvia en los campos, humedecen la tierra (2008: 329). La autora enfatiza que los angelitos son “el estado volátil del agua cuando sube de la superficie del mar o de los pozos de agua, cuando se junta para formar las nubes” (Ídem).

Por su parte Aurora Montúfar (2009b) en su trabajo etnográfico llevado a cabo en Temalacatzingo, Guerrero, registra que en la Fiesta del Copal, celebración relacionada con la petición de lluvias llevada a cabo el 25 de abril, las mujeres y niños hacen diversas figuras de una masa elaborada con harina de alegría o amaranto, agua y azúcar. Estas figuras en miniatura de color café, tienen forma de animales relacionados con la lluvia, tales como ranas, sapos, arañas, camaleones, etc., cuya denominación es “angelitos de la lluvia”. Los angelitos de 7 cms. aproximadamente, tienen ojos (compuestos por de semillas de frijol negro) y boca (formada por un grano de maíz). Son responsables¹⁴¹ de “producir, transportar y traer la lluvia del temporal para que nuevamente comience la producción de la tierra” (2009b: 378-379). El vestido que dichas figuritas usan, es el humo del copal, puesto que en su elaboración, no deja de estar presente el sahumerio con grandes fragmentos de la resina aromática. En este sentido, el copal funciona como un arma en contra de la acción fuerte de los vientos (Ídem).

Annamária Lammel apunta que en la región totonaca (norte del estado de Veracruz y del estado de Puebla) se invocan los “serafines”, quienes “traen el agua de las fuentes de la montaña en sus baldes y la derraman sobre los pueblos” (2008: 203). Existen dos clase

¹⁴¹ A estos “angelitos de la lluvia” no se les debe extraer del contexto de las otras figuras que también se elaboran con la misma masa para la celebración: llama la atención la enorme víbora de cascabel de aproximadamente 60 cms. de largo, cuyo rostro, formado con semillas de frijol y maíz, infunde terror; la figura está relacionada con la tempestad. Asimismo, se moldean otros elementos de la naturaleza, tales como volcanes (en donde se utiliza el bicarbonato para asemejar su actividad volcánica o su “copete” nevado), las estrellas y el granizo (Cfr. Montúfar, 2009).

se “serafines”, los buenos que aportan el agua para las plantas, y los malos que destruyen la cosecha.

En este sentido, interesa la acepción designando a los aires como *benignos*, relacionándoles con el ciclo agrícola, en donde los aires siguen teniendo una especial importancia para las comunidades campesinas, ya que en cierta medida, de ellos depende el acarreo de las nubes que portan la “buena agua” para el temporal, y es por eso que hay que ofrendarles. No obstante, es necesario señalar que el hecho de llamarlos aires *benignos*, no quiere decir que siempre traigan la lluvia “buena”; más bien son aires relacionados con el ciclo agrícola que poseen una dualidad de caracteres, se trata de una ambivalencia característica de la *cosmovisión mesoamericana*. De esta manera, serán catalogados como “buenos” o “malos”, dependiendo de los factores climatológicos que traigan en beneficio o maleficio para los cultivos.

Esta noción de creer en los aires, *niños* que mueven las nubes y traen el agua para las cosechas, viene de la tradición de la *meteorología prehispánica*, que consiste en la observación de la naturaleza por gente especializada (*tiemperos* o *graniceros*). Mediante un proceso de reelaboración constante, como resultado de un proceso sincrético que preserva elementos de la cosmovisión prehispánica mesoamericana, en el contexto del sincretismo con la religión católica, en la actualidad, las comunidades tradicionales poseen aún muchos conocimientos relacionados con su entorno natural en donde se sitúa su vida cotidiana, conocimientos que les permiten esgrimir los espacios naturales, los cuales son habitados por dichos seres o “Divinidades”, que al entrar en contacto con ellos, coadyuvan a resolverles sus problemas en la vida cotidiana.

Finalmente, se puede decir que todas estas entidades sagradas, representadas bajo diversos nombres: *dueños, señores, ahuaques, potencias, divinidades, santos, muertos, niñitos*, conforman lo que Félix Báez-Jorge (1994), denominaría como los “variados y fascinantes disfraces de las divinidades”, característica propia de los fenómenos sincréticos que elaboran los diversos grupos sociales.

Para Gómez Arzapalo, estos personajes “sobrenaturales”, de manera creativa, se lograron integrar en su cosmovisión “pero no por sustitución, sino por un proceso selectivo y de refuncionalización acorde a sus necesidades, dando por resultado una vivencia religiosa muy peculiar, diferente en sus presupuestos y sus fines” (Gómez

Arzápalo, 2007: 25-26). Se trata de entidades sagradas dotadas de cualidades mágico-religiosas, con quienes los especialistas rituales mantienen una relación estrecha en constante reciprocidad, ya que es posible mantener con ellas un intercambio benéfico, mediante un trato ceremonial. Tratados que se pactan muchas veces en los sueños de los *graniceros* o *tiemperos* o que se hacen presentes en la retórica de sus oraciones, siempre en concordancia con la petición y el agradecimiento de la lluvia y el maíz.

VI. LA RELACIÓN CON EL PAISAJE RITUAL

La relación que tienen no sólo los especialistas meteorológicos, sino la comunidad, con el paisaje natural es fundamental. Su vinculación responde a necesidades elementales, producto de una tradición ancestral. De esta forma, desde los inicios de la historia milenaria de Mesoamérica, los grandes cerros, montañas y volcanes han formado parte del paisaje culturalmente transformado de la Cuenca, desarrollándose la tradición del culto a la naturaleza. Esta propuesta de Johanna Broda (1996b), se denomina como *paisaje ritual*, en donde éste es 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 uso de la naturaleza.

En este sentido, el presente capítulo abordará la apropiación de la naturaleza reflejada en rituales de tradición mesoamericana, en donde 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, la colocación de ofrendas (cfr. Good, 2001), entre otras actividades que le dan sentido a su forma de relacionarse con su entorno natural y sagrado.

De acuerdo a Gilberto Giménez (2005), se puede hablar de un territorio en donde cada población le ha puesto su propia *significación*: “se entiende por territorio el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y satisfacción de necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas” (Giménez, 2005: 430). 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” (Giménez, 2005: 438-439).

Son los graniceros, los especialistas rituales quienes 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” (Broda, 1991: 463).

De esta forma, los acervos de conocimiento locales son interpretados para pronosticar el temporal los cuales “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” (González, 2008: 16).

6.1 Uso de algunos elementos de la naturaleza para pronosticar el temporal

Los graniceros o tiemporos se basarán de vez en cuando en ciertos elementos de la naturaleza para pronosticar el temporal.¹⁴² Como dichos elementos forman parte del paisaje, es decir, se trata 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 les proporciona¹⁴³ 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 a múltiples registros etnográficos de diversos autores, encontramos una constante en los siguientes elementos:¹⁴⁴

- *Aves*: que mediante su vuelo, en donde van descendiendo clavando el pico, anuncian la lluvia (cfr. Morayta, 1997). Se consideran particularmente importantes las *golondrinas*, las cuales, según los especialistas, avisan el tipo de lluvia que se

¹⁴² No olvidando que los sueños, también son otro medio para pronosticar el tiempo meteorológico (consúltese apartado 4.2.3), sin embargo se trata de la parte intangible que solamente se corrobora en el campo mediante los elementos de la naturaleza.

¹⁴³ Para Catharine Good, se trata de un “trabajo en conjunto” en donde las plantas, los animales y la tierra en sí, dan y reciben trabajo, fuerza o energía vital para contribuir a un beneficio común (Cfr Good, 2004).

¹⁴⁴ 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 al pronóstico del tiempo, sino en un sentido más amplio. Para los fines de esta investigación tan sólo se retoman como un aspecto que es considerado por los especialistas meteorológicos para vaticinar el temporal.

avecina, especialmente si se trata de una tempestad, ya que se les ve en los campos revoloteando agitadamente (cfr. Bravo, 1997; Hernández, 1997).

En Guerrero, los *zopilotes* y los *cuervos*, son vinculados con los aires, y por lo tanto, son considerados significativos para acarrear la lluvia para el temporal (Broda, 2001; Good, 2001). Los *zopilotes* representan los vientos negros provenientes del norte (Villela, 2008). En este sentido, a los “pájaros negros” se les asocia con la Alta Montaña: En el Nevado de Toluca, estas aves recibe el nombre de “pájaros graniceros” (s.f.b).

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” (2008:312). La misma autora registra que el “gavilucho” y el “cocuyu” anuncian suspensión de lluvia “así como las ‘arrieras’ si su color cambia a café claro” (Ídem). 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 (cfr. González Jácome, 1997).

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 estacionada en el aire” (1997: 491).

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

- *Arco iris*: En la Mixteca si se aparece 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 tardé, se suspenderá el aguacero (Katz, 2008).¹⁴⁵ El arco iris también ayuda a apartar la tempestad: “lucha contra ella y la vence; por eso aparece en el cielo” (González, 1997).
- *Chapulines*: En la región mixteca se dice que “si salen los grandes saltamontes verdes, llamados chapulines de agua”, habrá lluvia (Katz, 2008).
- *Cuevas y barrancas*: igualmente otra forma de augurar el tiempo es mediante la observación de sus paredes, ya que en ellas se refleja la humedad o la sequía (cfr. Juárez Becerril, 2005; Robles, 1997).

¹⁴⁵ Para algunas comunidades el arco iris es símbolo de mal augurio, aunque generalmente aparece después de que deja de llover (Cfr. González, 1997; Lammel, 2008).

- *Hormigas*: En San Marcos Tlacoyalco, las hormigas indican cuando habrá una buena o mala cosecha y “son consultadas por los campesinos para saber si tendrán poco o abundante maíz en el año” (Gámez, 2009: 86). Un testimonio registrado por Alejandra Gámez asegura que la consulta debe hacerse 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 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 metan todos los granos de maíz a su agujero, es señal de que no habrá nada de maíz el próximo año” (Testimonio tomado de Alejandra Gámez, 2009: 85).

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 (Maldonado, 2005: 73).

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” (Katz, 2008:312).

- *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 (1997), las lavas retorcidas son denominadas “serpientes”: a la roca más porosa se le llama “serpiente cacariza”, y representa el granizo; 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 granizar” (Robles, 1997: 163).
- *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 (2008), en este sentido, cuando las luciérnagas vuelan hacia abajo, significa presencia de lluvia.
- *Luna*: En algunas comunidades se cree que si la luna “está de lado”, va a llover (Katz, 2008). Según González Jácome (1997) existen numerosas creencias sobre la

luna y sus efectos en la actividad agrícola, es especialmente en la luna creciente, “cuando está tierna” que no debe realizarse la actividad de la siembra.

- *Nubes*: Hay que destacar que los tiemperos tienen una gran sensibilidad para observar las nubes, las cuales “leen” para saber la temporada que les espera, muchos de ellos se basan en su color, tamaño y forma (cfr. Morayta, 1997). Un testimonio tomado de Soledad González (1997) 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, ese es la buena. Cuando viene bien espesa, que hasta se ve como oscura, ese es la mala. Entonces ya se forma la cola de agua; esa es muy peligrosa, hasta puede convertirse en huracán, arrancar casas, gentes, animales, esa es la que nos quiere perder” (1997: 339).

Así también, si una nube toma forma de culebra, pero aparece junto con un resplandor y viento, significa que será un buen ciclo pluvial (cfr. Villela, 2008). Otra forma de interpretar las nubes, es si 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 (Katz, 2008).

Las nubes son un elemento que se puede simbolizar e interpretar en otros objetos, tal es el ejemplo de los algodones (Paulo Maya, 1997; Rivera 2002; Dehouve 2007, s.f.). Por otro lado, también se relacionan con un rebaño de ovejas, ya que la apariencia de éstas “parecen nubecitas” similares a las de los bovinos. El especialista meteorológico con su vara debe conducir “el rebaño” fuera de las tierras del poblado (González Jácome, 1997: 482).

En general, con la acción de hacer “la señal de la cruz”, ya sea con la mano y/o la palma bendita, en dirección a las nubes, se cree que éstas no perjudicarán a los cultivos (cfr. Paulo Maya, 1997). Sin embargo, Soledad González nos señala que cuando el tiempero está “luchando” contra una nube, nadie debe verlos, porque puede caerles un rayo, ya que “miran la pelea como diversión” (1997: 368-369) y no como algo serio, en donde pende la seguridad de la siembra y la cosecha.

- *Ranas*: Para los mixtecos, el hecho de las ranas croen, significa que lloverá (Katz, 2008).

- *Relámpagos*: Se trata de un signo en el cielo que puede augurar un buen temporal. Samuel Villuela señala que en la comunidad de Petlacala, Guerrero, “la aparición de un relámpago por el este y el norte son buenos augurios” (2008: 123).

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” (Lammel, 2008).

- *Remolinos*: La presencia de un “remolino seco” implica una estación de lluvias prolongada (Katz, 2008).
- *Rocas (Pocitas)*: Llama la atención una serie de oquedades denominadas como *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 (cfr. Zimbrón, 2008).

Muchas veces éstas son conocidas por los pobladores como “hoyitos”, tal es el caso de los pobladores de San Bernabé Ocotepéc, en donde bañan al santo patrono para así pedirle la lluvia (cfr. Padrón, 2009).

En Coatetelco, Morelos, si el agua que contiene 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 (Maldonado, 2005: 73).

- *Sol*: En la región mixteca, “si hay un círculo de colores alrededor del sol, es signo de viento o intensos calores” (Katz, 2008:312). Igualmente si el sol enrojece en la mañana, lo más probable es que llueva en la tarde. En dado caso que brille al terminar la tarde, entonces, no caerá nada de agua (Ídem).
- *Serpientes*: Se trata de un animal muy significativo. En la tradición mesoamericana, las serpientes simbolizan el agua. En Morelos, por ejemplo cuando son vistas, anuncian lluvia abundante.
- *Vientos*: En la región totonaca se les considera de varios colores: “los malos vientos son blancos, y los buenos son azules” (Lammel, 2008:205). 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” (Ídem).

6.2 De volcanes y cerros humanizados

Los cerros y volcanes tienen un trato especial para las comunidades campesinas: a lo largo de la historia milenaria, se han concebido como grandes contenedores de agua (Broda, 2009a). Son una personificación de la naturaleza misma, representando la montaña, la tierra, el agua, y por lo tanto son dadores de mantenimientos y de protección, o incluso de resguardo territorial.

Si bien es cierto que, como parte de la cosmovisión, los cerros y volcanes, son considerados hierofanías, es decir, que en esos elementos se manifiesta lo sagrado y con los cuales es posible tener un intercambio benéfico mediante un trato ceremonial (Glockner, 1995), los cerros y volcanes igualmente poseen rasgos y sentimientos humanos, lo que significa que también están ubicados en un nivel, “donde la relación con los humanos, se convierte en una conversación” (Millones, 2005:309). Es decir, no sólo son entidades que controlan desde “allá” y/o desde “arriba, sino que también se les personifica y se les ve como personas que deambulan por los poblados.¹⁴⁶ 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 *Tepuilhuil*, “fiesta de los cerros”, celebración correspondiente a Tláloc, “la gente hacía imágenes de los cerros poniéndoles caras con los ojos y la boca” (Broda, 1971: 304). Lo que conlleva 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” (2009b: 41).

Para 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” (Glockner, 1995: 43); así aconteció en el caso de los cerros y

¹⁴⁶ Los aires también tienen dicha característica, aunque éstos son concebidos como niños (cfr. Juárez Becerril, 2005) relacionándose directamente con la conformación física y simbólica de los cerros y los vientos del accidentado paisaje de Morelos, especialmente de Tepoztlán (cfr. Broda y Robes, 2004).

volcanes Gregorio *Popocatépetl*, Manuelita o Rosita *Iztaccíhuatl*, Lorenzo *Cuatlapanga* y María Dolores *Matlalcuéyetl*. Proceso sincrético que recayó en la reelaboración simbólica de las entidades insertas en el paisaje.¹⁴⁷

Existe una gran cantidad de leyendas que abordan las relaciones amorosas y/o de conflicto entre los cerros y 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 (cfr. Iwaniszewski, 2001). 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, vamos. -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 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 [...]”
Testimonio de Don Lucio, registrado por Glockner, 1995: 20-21).

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:

¹⁴⁷ Según Pablo Escalante, en la Nueva España, los relatos nahuas plasmados en lienzos que se hicieron a partir del siglo XVI, por parte de los indígenas, poseen rasgos bíblicos, como producto de la cultura humanista y del Renacimiento, bajo las que fueron adoctrinados junto con la religión católica. En este sentido, el autor habla de la representación de Quetzalcóatl y 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” (2009: 17), lo que aportó rasgos de personas a deidades sin rostro humano.

Es sabido que para las comunidades asentadas en las faldas del volcán Popocatepetl, 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” (Glockner, 2009: 67).¹⁴⁸ Sin embargo, el Popocatepetl también es un volcán de respeto en el imaginario de las comunidades. Igualmente es considerado “enojón y vengativo” (Robichaux, 2008: 405)

La Iztaccíhuatl puede ser vista de varias formas: “viene de gringa, viene de catrinzota y viene de indita” (Vega, 2009: 79; cfr. Glockner, 1995: 106-107). Glockner, según su registro etnográfico la describe como “una mujer cubierta con un rebocito y cargando una maletita” (Glockner, 2009: 67). En ocasiones también es concebida con vestido blanco (Rivas, 2010).

David Robichaux nos describe como los lugareños de la región de Tlaxcala, perciben a la Malinche: 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” (2008: 405). Se le ve en los sueños como una “mujer gorda con hartas trenzas” (Ibíd.,: 408). Los registros etnográficos de Francisco Rivas (2010) en la misma región, detallan que baja los miércoles al mercado de San Juan Ixtenco, y que trae una canasta para sus compras. Al parecer su ropa es bordada,¹⁴⁹ 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 quieren 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

¹⁴⁸ Su presencia se ha incrementado a partir de 1994, fecha en que inició el periodo eruptivo del Popocatepetl (cfr. Glockner, 1995). Julio Glockner señala una experiencia que vivió con Don Gregorio “en persona”. En su artículo detalla cómo un viejito misterioso fue encontrado a más 4,000 mts. de altura, cerca de El Omblijo, el día en que había asistido con los lugareños para celebrar una ceremonia de agradecimiento en el Popocatepetl. 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” (Glockner, 2009: 68). El autor 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 “cuando iba caminando delante de ellos [...] sus pies no dejaban huellas en la arena (ídem).

¹⁴⁹ Actividad propia de las mujeres de Tlaxcala, especialmente en Huamantla, San Juan Ixtenco, San Bernardino Contla y Santa Ana Chiautempan (cfr. Rivas, 2010).

porque ella se siente celosa, entonces viene a ver a todos los hombres solteros [...]” (Testimonio de David Briones, tomado de Rivas, 2010).

Concebir a los cerros como personas, se refleja en los regalos que les depositan los lugareños de diversas comunidades del Altiplano. Estos obsequios para las entidades sagradas se depositan en las ofrendas, en el marco de los rituales de petición de lluvia o cumpleaños de la montaña. Cabe señalar que los regalos dependen del género y la personalidad:

Al volcán Popocatepetl se le regala lo que la gente quiera otorgarle, y lo que éste haya pedido en sueños al especialista ritual o *tiempero*, en donde este último deseo puede ser un objeto singular como un “traje de licenciado”, un “traje de guerrero azteca”, objetos musicales, sombreros o incluso, una esclava de oro (cfr. Juárez Becerril, 2009c). A la Iztaccíhuatl se le regala ropa interior (camisones, pantaletas, brassieres, fondos), accesorios (aretes, collares y pulseras, principalmente) así como cremas (Cfr. Glockner, 1995). Mientras que a La Malinche se le obsequian prendedores, listones, peines y objetos relacionados con su cabello (Robichaux, 1997, 2008).

Ahora bien, la particularidad de los obsequios a Don Gregorio Popocatepetl el 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 tal forma que también se les atribuyen connotaciones de cualquier pareja sentimental.¹⁵⁰

Para Stanislaw Iwaniszewski, la noción de considerar a las montañas según su género¹⁵¹ se debe a la forma del cerro:

¹⁵⁰ Incluso tienen relaciones de parentesco, como cualquier familia, ya que el Popocatepetl es visto como un *padre* y la Volcana, como *madre*, en donde los *hijos* son todas las comunidades, según algunas oraciones hechas en los rituales por parte de los graniceros. Así también, la Iztaccíhuatl, para los habitantes de la región de Tlaxcala, se considera que debido a su forma física, y tomando en cuenta la perspectiva que ellos tienen desde su ubicación geográfica, la Volcana tiene un “hijito”, es decir, se ve como si estuviera cargando un infante (comunicación personal de María Elena Padrón, 21 enero, 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” (Olivera, 1967: 87-88, citado en Rivas, 2010).

¹⁵¹ 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” (Iwaniszewski, 2001: 116).

“Los cerros masculinos del Altiplano (Pico de Orizaba, Cuatlapanga, Pinal, Tenco, Popocatepetl) 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” (Iwaniszewski, 2001: 120).

El autor señala que las cualidades masculinas de los cerros radican en su actividad volcánica, pese a estar cubiertos de nieve. Mientras que los cerros femeninos, parecen ser inactivos. Iwaniszewski no pierde de vista lo relativo de estas suposiciones, ya que está consciente que la construcción social del género depende de la percepción que le den las comunidades. En este sentido, los datos etnográficos, según la región, nos dejarán ver si se concibe a los cerros como femeninos o masculinos, tal es el caso del Cofre de Perote y el 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” (Iwaniszewski, 2001: 125). De tal forma que las características topográficas y accidentes geológicos, tienen sentido para la percepción de un cuerpo humano. Se trata de *referentes geográficos reales* en donde “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 (cfr. Rivas, 2010).

En el caso del Popocatepetl, se encuentra el sitio de *El Ombligo*, un abrigo rocoso en donde se hacen los rituales, considerado el centro del mundo que une a los hombres tanto al nivel superior, donde se encuentran los astros, como al inferior, donde reinan los muertos (Glockner, 1993: 62). Así también en el Nevado de Toluca, se encuentra el Cerro del Ombligo, ubicado en medio de dos lagunas que se ubican en el cráter (Robles, 2001). De tal forma que los volcanes tienen partes del cuerpo humano en su extensión geológica: rostros, pecho, senos¹⁵², rodillas, etc. y éstos sirven como marcadores para situarse en la montaña (Montero, 2004).

¹⁵² En el paisaje de Tlaxcala, especialmente a la entrada a San Juan Ixtenco, llama la atención uno de los “senos” de La Malinche (cfr. Rivas, 2010). Según Robichaux este “pecho” es conocido en los pueblos aledaños como la “Chichita”, ubicado también en los mapas topográficos con ese nombre. Según datos

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”¹⁵³. 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.

6.3 La colocación de ofrendas¹⁵⁴

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 (cfr. Good, 2004). Constituyen un espacio donde los individuos desde tiempos inmemorables han ofrecido a ciertas deidades, 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” (Broda, 2009e: 47).

También se ha argumentado que la ofrenda, lejos de ser un acto de sometimiento o agradecimiento -que esto lo es sólo a nivel de la liturgia católica-, implica una reciprocidad, una “deuda pagada” (cfr. Broda, 1971), interviniendo en el funcionamiento

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” (Robichaux, 2008: 405-406).

¹⁵³ En el caso del Popocatepetl, ante su actividad volcánica, dicen los pobladores que es mejor que el volcán “respire” y no esté “tapado” por su cráter, porque si no explotaría o “escupiría” (es decir haría erupción) (cfr. Vera, 2008). 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. Glockner, 2009).

¹⁵⁴ 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 Dra. Johanna Broda con la participación de la Dra. Daniele Dehouve (CNRS, Universidad de Paris X-Nanterre). Programa de Maestría y Doctorado en Historia y Ethnohistoria, DEP, ENAH. (30 hrs.). Nov. 4-11, 2005.

del cosmos.¹⁵⁵ 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 colocación 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” (Good, 2004: 169). 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, a la tierra se le está devolviendo el sustento y se asegura su fertilidad.

Para estudiar las ofrendas en la etnografía actual es necesario tener una visión de conjunto, es decir, tomar en cuenta 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 la integran; (4) los lugares en donde son depositadas; y finalmente (5) el discurso (las oraciones) que se expresan 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* en el sentido de M. Mauss y de E. Durkheim (1994), un modo o forma de actuar, pensar, sentir y hacer, instituido en una colectividad. De tal forma que en un sentido amplio, 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” (cfr. Broda, 2009e: 46). Si las prácticas religiosas se estudian en su contexto histórico concreto se pueden hacer comparaciones que dan 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

¹⁵⁵ Entre las principales características que definen las ofrendas, para Daniele Dehouve (2005) se encuentra 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 5.1.4 de esta tesis); *la oración*, un tipo de comunicación por medio de palabras y objetos; y *la identificación*.

comparaciones con algunos elementos de las ofrendas prehispánicas, en donde existen numerosas semejanzas en el significado, el cual se ha reelaborado a lo largo de los años.¹⁵⁶

El punto de partida que aquí se toma para analizar las ofrendas relacionadas con la petición de lluvias dirigidas por los especialistas meteorológicos, se remonta a la época prehispánica: los sacrificios de niños dedicados a Tláloc que se hacían durante los meses *I Atlcahualo* a *IV Huey tozoztli* (febrero a abril), formaban parte del ciclo ritual que junto con las ofrendas de comida, las flores, el copal, los cantos, la música, la danza, las peregrinaciones, los ritos en la noche y al amanecer, reforzaban la eficacia del cumplimiento del ciclo climático: la llegada de las lluvias (Broda, 1991, 2001).

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 (Broda, 1991; Montúfar, 2007); y del hallazgo en la Cueva de Chimalacatepec, en el poblado de San Juan Tlacotenco, Tepoztlán, de objetos ofrendados que proceden de un rito de petición de lluvias (Broda y Maldonado, 1997), por mencionar algunos ejemplos.

Generalmente todo objeto ofrendado para un ritual de petición de lluvias tenía la forma de miniatura, debido a la idea de que estaba destinada a los pequeños seres, los *tlaloque*. Hoy en día existen ejemplos etnográficos que dan cuenta de objetos en miniatura utilizados en las ofrendas,¹⁵⁷ aunque es necesario señalar que con el paso del tiempo, los elementos ofrendados van cambiando de forma e incluso de material, puesto que muchos de ellos, antiguamente pudieron haber sido de barro, y ahora por la modernización y a la introducción de nuevos materiales, se utiliza el plástico.¹⁵⁸

¹⁵⁶ 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 *tlaloque*, servidores de esta deidad (Broda, 1991, 2004). 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. Broda, 1971).

¹⁵⁷ Como ejemplo etnográfico, dentro del ritual de petición de lluvias, se encuentra la ofrenda para los aires en San Andrés de la Cal, Morelos, cuya 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 (consúltese al respecto el capítulo VIII de esta tesis).

¹⁵⁸ A pesar de la incorporación de objetos de plástico a las ofrendas, a veces resulta muy complicado conseguir ciertas cosas, ya que su producción es escasa y no son muy solicitados.

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” (Broda, 2009e: 50), pero que se concretiza particularmente el día 3 de mayo, fiesta de la Santa Cruz, la cual marca el inicio del ciclo agrícola (cfr. 2001a).¹⁵⁹

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 la comida, en donde esta última 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.¹⁶⁰ 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.

6.3.1 Los animales en las ofrendas

La colocación de ciertos animales en las ofrendas, está directamente asociada con el culto al agua y la tierra. Se trata de animales que pertenecen a un hábitat acuático y terrestre: ranas, sapos, víboras, tortugas, arañas, cocodrilos¹⁶¹ y peces.

En el contexto mesoamericano, el agua estaba vinculada a 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

¹⁵⁹ Consúltense capítulo II de esta investigación. La otra fecha importante en relación con los ritos agrícolas es el Día de Muertos, -2 de noviembre- cuando el ciclo agrícola se cierra (Broda, 2009b), suceso que también se caracteriza por un tipo definido de ofrendas (cfr. Good, 2004a, 2004b). Sin embargo, para los fines de este estudio, sólo partiremos de las ofrendas colocadas en la apertura del temporal.

¹⁶⁰ 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, etc. e incluso la numeración, que depende de una cosmovisión regional y local.

¹⁶¹ En algunas comunidades el nombre que utilizan para estos reptiles es el de “lagarto”.

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” (Broda, 1991: 478-479).

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 al culto a la tierra; hay que recordar que la tierra era concebida como un lagarto, *cipactli* (Broda, 1991).

Por lo tanto estos animales, en la concepción mesoamericana se vinculaban con la triada: tierra, mar y cielo, los cuales 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.¹⁶²

6.3.2 La comida y la mesa

La ofrenda, en muchos lugares también es conocida como “la mesa”¹⁶³, porque es el lugar en donde se colocan de manera estratégica los diversos elementos que las entidades sagradas van a “merecer”¹⁶⁴

“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” (Fernández, 1997: 34).

¹⁶² Consúltense capítulo VIII de esta tesis, especialmente los objetos de la ofrenda en San Andrés de la Cal.

¹⁶³ 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*” (Broda, 2009b). Para más detalle acerca de trabajos etnográficos que utilicen el término de *mesa*, consúltense: Broda (2009b); Maldonado (2001); Juárez Becerril, (2009c); Fernández (1997); Robles (s.f.).

¹⁶⁴ Según Broda y Robles (2004) “merecer” es un término complejo proveniente de la palabra náhuatl “*macehua*”, en el que el significado es atribuido al cumplimiento de los deberes rituales.

Para 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” (Broda, 2009b: 62). En algunos lugares se utiliza el papel, especialmente de china, denominados “manteles” que se colocan sobre la tierra o alguna estructura plana. De tal forma que se trata de la superficie que sirve como base y soporte de la ofrenda.

Los alimentos puestos en las ofrendas, constituyen de alguna manera lo más importante, ya que son los alimentos que van a degustar las entidades sagradas,¹⁶⁵ 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 “han sido tomados” los colores, vapores y olores de los alimentos, por parte de 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.¹⁶⁶

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*” (Testimonio de Doña Jovita, mayo 2007).

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 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.

¹⁶⁵ En el trabajo excepcional de Good (2004) sobre la importancia de la comida en la ofrenda de los rituales en una comunidad nahua de Guerrero, analiza el significado simbólico de los alimentos en los distintos acontecimientos de la población, remitiendo a la producción material, a la historia y a la continuidad social y cultural.

¹⁶⁶ Existen ofrendas, en donde al finalizar el ritual, se queman (cfr. Dehouve, 2007).

6.3.3 Los lugares

Los lugares en donde se depositan las ofrendas,¹⁶⁷ forman parte de un paisaje ritual, referido al principio de este capítulo. Son espacios naturales 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 a los sueños que haya tenido la gente, es decir si alguna persona sueña con tal lugar en relación a las entidades sagradas, es necesario llevar una ofrenda allí, de lo contrario, se tiene la creencia que puede afectar el temporal. Estos sitios a veces no permanecen y se pueden ir quitando, no sin olvidar que forman parte del paisaje ritual en donde se han dejado las ofrendas para las entidades sagradas, hace algunos años.

De tal forma que el número de éstos varía según la decisión de los especialistas rituales, la cual radica en el significado que tenga para ellos o para el poblado en su momento y cotidianidad, lo que significa que los lugares no son estáticos, es decir, son movibles y dependen de diversos factores, aunque siempre hay una constante.

Los lugares son espacios que contienen historia, y que encierran por tanto, un carácter simbólico y referencial (cfr. Giménez 2001), que permite a los pobladores establecer vínculos, tanto con el paisaje, como con ellos mismos.

6.3.4 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-. Tratándose de una relación dialécticas y recíproca.¹⁶⁸

Como especialistas rituales, los graniceros y tiemperos 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 que en ellos se delega la responsabilidad de un buen o mal temporal, puesto que se cree que literalmente está en sus manos -plasmadas en la compra y

¹⁶⁷ En este sentido, nos estamos abocando a las ofrendas depositadas en el entorno natural, no así en los altares domésticos.

¹⁶⁸ Hay que señalar que existen otros personajes protagónicos dentro de la colocación de las ofrendas, por ejemplo las Mayordomías, el Comité del ritual, la Iglesia, entre otros.

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, que no sobren ni falten las cosas. Para esto, se debe hacer la contabilidad adecuada, sistemática, detallada y minuciosa de cada elemento, ya que si hubiese un descuido, éste causaría el enojo de las entidades sagradas, especialmente si faltan objetos, lo que significa 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 su crecimiento necesita la caída de las primeras aguas, fundamentales para la agricultura.

Las entidades sagradas por su parte, están representadas bajo múltiples *disfraces divinos*.¹⁶⁹ 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 las 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 también tienen un carácter *discursivo*, en este sentido, las peticiones se concretizan en las oraciones.

6.3.5 El uso de oraciones

Los elementos de la ofrenda tienen concordancia al 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 tiempo concretos. En la retórica de dichas oraciones se hacen presentes los aires, los muertos, los santos, los Señores, los Dueños ó Don Gregorio Popocatépetl, por mencionar algunos, en concordancia con la petición y el agradecimiento de la lluvia y el maíz

Según la definición de Alessandro Lupo (1995), las oraciones son formas privilegiadas de comunicación con las entidades sagradas, caracterizadas espacial y

¹⁶⁹ Cfr. Capítulo V de esta tesis.

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” (Montemayor, 1999: 54). 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 (Ibíd., p. 53).

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,¹⁷⁰ 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 que linda y bien servida está quedando...Está este molito que prepararon con mucha humildad, para que nos socorran...su bebida también está lista...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.”*

¹⁷⁰ Oración en español de Doña Jovita a los aires. Mayo 14, 2004 (cfr. Juárez Becerril, 2005: 130, 132, 178-179).

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

- (a) *Persignarse*, lo que 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 a todos y a 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 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 *despida*, como cierre de la oración, no sin señalar la oportunidad de *regresar* nuevamente en otra ocasión.

Por otro lado varios términos llaman la atención, en donde podemos encontrar algunas constantes con las plegarias que rezan los demás graniceros bajo 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 Robles (2004) 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 es el ofrecimiento es para ellos, con el fin de otorgar 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, etc. sólo que 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 afectaría la cosecha: granizo, heladas, tormentas, sequía.

Al contexto de estas oraciones, Lupo (1995) las ha denominado “suplicas de la esfera extradoméstica”, relativas a los rituales vinculados con el ciclo agrícola del maíz. En este sentido, el lenguaje hace referencia a su cosmovisión en tanto a la expresión de sus necesidades inmediatas. Al mismo tiempo los vincula con las entidades sagradas en un espacio, tiempo y significado concretos.

Tomando en cuenta todos estos elementos que giran en torno a la colocación de ofrendas, se puede entender su complejidad, sus diferentes modalidades, así como su sincretismo y reelaboración después de la Conquista. No es fortuito que los cultos agrícolas relacionados con el culto a la lluvia y los cerros se hayan imbricado con el culto a los santos y 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 en que la sociedad toma posesión del paisaje simbólico y trata de incidir sobre los ciclos de la naturaleza.

VII. CULTO EN LOS GRANDES VOLCANES: POPOCATÉPETL E IZTACCÍHUATL

Los datos que a continuación se exponen forman parte del registro etnográfico que se realizó durante los años 2006, 2007 y 2008 en la comunidad de Santiago Xalitzintla, Puebla. Se trata de dos ceremonias relacionadas de alguna manera con la petición de lluvias. Por un lado, una celebración acontece en el Popocatepetl el 12 de marzo (día de San Gregorio, nombre de pila del volcán) y la otra, el 3 de mayo (día de la Santa Cruz) en la Iztaccíhuatl.

Cabe señalar que se ha hecho un estudio con anterioridad bajo otras temáticas en la misma comunidad (cfr. Juárez Becerril, 2002), lo que ha permitido tener una continuidad en los datos y una perspectiva más general en relación a las diferentes problemáticas del poblado. Ahora bien, debido a la particularidad que lo caracteriza, los rituales de petición de lluvias en esta región han sido abordados inicialmente por el antropólogo Julio Glockner (cfr. 1993, 1995, 2000, 2001) cuyos trabajos, son la referencia obligada de mi investigación etnográfica.

7.1 Algunos aspectos generales de Santiago Xalitzintla, Puebla

Santiago Xalitzintla, es una comunidad poblana asentada a tan sólo 12.5 kilómetros del cráter del Popocatepetl. Pertenece al municipio de San Nicolás de los Ranchos. Su altitud es de 2,560 metros; con una latitud de 19°04'50'' y longitud de 98°30'55''. Limita al Norte con el poblado de San Mateo Ozolco, al Este con su municipio y en el Sur así como en el Oeste, colinda con el Volcán Popocatepetl. Según datos del INEGI de 2005, cuenta con una población total de 1,996 personas (48% hombres y 52% mujeres).¹⁷¹

Los habitantes de este poblado, mantienen una *percepción vivencial del territorio* en donde conjugan su afectividad, imaginario y aprendizaje sociocultural, y lo que interesa es la interpretación que los grupos sociales hacen de su entorno, las justificaciones ideológicas que proponen al respecto, y el impacto que produce en ellos la modelación del paisaje (Giménez, 2005: 438-439).

¹⁷¹ Para más datos sociodemográficos específicos, consúltese Juárez Becerril, 2002. Llama la atención un descenso de 330 personas en siete años (de 2000 al 2007), al parecer, se trata de la migración a la ciudad de Puebla o al Distrito Federal, sin descartar el extranjero.

Existen festividades importantes para la población; dos de ellas, se remiten a la celebración de la Santa Cruz: la primera se trata de la “subida” al Popocatepetl al lugar denominado *El Ombligo*, abrigo rocoso situado aproximadamente a unos 4,200 metros, el día 2 de mayo.¹⁷² Ese día los lugareños visten de flores las cruces que ahí se encuentran, y colocan una ofrenda que se destaca por la fruta -sobre todo por el melón y la sandía, caracterizadas como “fruta de agua”, por su jugosidad-; la cerveza, que sirve para propiciar una tierra fecunda; las botellas de agua con pescados crudos para atraer el agua; entre otros objetos. Se hacen rezos, oraciones y plegarias improvisadas por parte del especialista para implorar la lluvia y el buen temporal. También se le llevan regalos, los cuales pide el volcán en los sueños del tiempero. Posteriormente se realiza la danza de los listones de colores -que consiste en entretejerlos alrededor de un palo largo, sobre todo los que suben por primera vez-, concluyendo con un baile -puesto que también suben instrumentos musicales- y la degustación de los alimentos -que a veces consiste en *pescado de huesito* en salsa roja o mole negro- entre todos los asistentes (cfr. Glockner, 1993, 1995; Fernández, 1998, 2000; Juárez Becerril, 2002).

La otra celebración corresponde a la subida al Iztaccíhuatl, la cual acontece el día siguiente, es decir, el 3 de mayo, en donde el paraje principal se encuentra a un costado de una cascada, donde hay una pequeña cueva. En estas ceremonias, la actividad principal es *vestir* las cruces de flores y solicitar un buen temporal, así como la fertilidad de la tierra mediante la colocación de ofrendas (las cuales contienen objetos específicos relacionados con la imploración de la lluvia); asimismo se llevan regalos y danzas, concluyendo con la degustación de los alimentos entre todos los asistentes.

Otra festividad se celebra el 30 de agosto,¹⁷³ por ser el día de Santa Rosita, nombre de pila del volcán Iztaccíhuatl (aunque también, como ya se ha señalado, es conocida como Manuelita o Teresita, según los lugareños). En esta ocasión se celebra el cumpleaños de

¹⁷² Existen otros *sitios sagrados* en el volcán, en donde las comunidades del lado de Morelos suben a dejar su ofrenda con motivo de la celebración del ritual de petición de lluvias, el lugar es conocido como *El Rostro*, (Glockner, 2000; Paulo Maya, 1997; Acevedo, 2007). Del lado del Estado de México también hay rituales en distintos parajes que conforman la Sierra Nevada, pero el sitio que más sobresale es el Señor del Sacromonte (King, 2004; Aranda, 2006; Rodríguez, 2006; Bulnes, 2006; Sampayo, 2007).

¹⁷³ Según lo ha demostrado Broda (2001a, 2004a), la celebración de la Santa Cruz pertenece a un ciclo más amplio de fiestas que se vinculan con el ciclo agrícola. En agosto (especialmente el 15, fiesta de la Asunción de la Virgen) por ejemplo, ya no se pide lluvia, sino se le da seguimiento al ciclo del crecimiento del maíz. En Santiago Xalitzintla, casualmente la celebración del cumpleaños de Doña Rosita cae a finales de agosto, y se le da seguimiento al ciclo del crecimiento del maíz.

“La Volcana” y al mismo tiempo se tiene el propósito de agradecer el maíz ya concebido y se ruega por el término de una buena cosecha.¹⁷⁴

Igualmente es importante la fiesta de Santiago Apóstol, su santo patrono festejado a finales del mes de julio (el día 25, pero la celebración se deja para el último domingo del mes). También tiene especial relevancia el día de la Candelaria (2 de febrero), el Día de Muertos en noviembre, y algunas peregrinaciones, sobre todo la visita a Chalma, a mediados de abril.

Particularmente, para hacer el registro etnográfico se escogieron las fechas del 12 de marzo en el Popocatepetl, y la del 3 de mayo en el Iztaccíhuatl, porque son celebraciones que están ligadas en un proceso ritual. Es decir se puede hablar de una celebración que involucra a dos parajes diferentes. Además de que en ambas se expresan sentimientos y creencias por parte de los lugareños, mismos que se plasman en una cosmovisión acerca de la naturaleza.

7.1.1 El tiemporo de la comunidad

Una motivación para hacer el registro de esta ceremonia, ha sido que se presentó la oportunidad de colaborar en la celebración con Don Antonio, el *tiemporo* “oficial” de Santiago Xalitzintla y de la región de los poblados asentados en las faldas del Popocatepetl del lado de Puebla, con más de dos décadas de experiencia en su oficio. Él tiene una función específica de antigua tradición mesoamericana: controlar el temporal para beneficio de las cosechas.

“Yo soy tiemporo, no granicero... los graniceros son malos, pues atraen el granizo, los tiemporos no... los tiemporos controlan el tiempo...el clima, pues,...para que me entienda,... las nubes, los vientos, las aguas...siempre y cuando mi Padre Santísimo me lo permita...Esto lo hago con gusto...si no ¡imagínese! ... Por eso les digo a mis hijos...váyanse preparando... por que si les toca... tienen que hacerlo con gusto...”¹⁷⁵

¹⁷⁴ Existe también la posibilidad de haber recibido un mal temporal: con heladas, tormentas, granizo o exceso de lluvia; muchas veces es aceptado con resignación por parte de los poblados, y se le atribuye a una mala ofrenda o a castigos divinos por estar “actuando mal con el prójimo”. Sin embargo se pide por el poco o mucho maíz que haya sobrevivido y esté aflorando.

¹⁷⁵ Don Antonio, comparte su vida con su esposa doña Inés. Hace algunos años vivía con sus tres hijos menores, ahora todos han emigrado a la Ciudad de México y regresan en fechas especiales, sobre todo en las relacionadas con los volcanes.

Igual que su padre y abuelo, recibió las revelaciones durante los sueños y la confirmación mediante el rayo, así empezó a trabajar con la tierra, con la comunidad que lo aceptó en determinado momento¹⁷⁶ y con “su protector”, el Popocatépetl.¹⁷⁷ En algunas entrevistas que tuve con él durante los meses de noviembre de 2006 a febrero de 2007, le hice saber de mi interés específico sobre su función como *especialista ritual y meteorológico*.

Don Antonio, que me conocía desde hace 6 años,¹⁷⁸ aceptó cooperar conmigo a cambio de comprometerme con el Volcán. Se trataba de contribuir con un regalo especial para *Don Goyito Popocatépetl* en el día de su cumpleaños: una esclava de oro¹⁷⁹. Misma que acepté comprar a cambio de tener una especie de “exclusividad de información”. Así pues, esperé que pasaran las fiestas decembrinas así como los altos costos de la temporada, y adquirí la pulsera en el Monte de Piedad, cuyo costo fue de \$1,200. Se trataba de una pulsera para hombre, medianamente gruesa, de 14 k. en tres oros.

La esclava se la llevé al tiempiero el sábado 17 de febrero de 2007. A decir verdad, Don Antonio siempre quiso mantener una discreción en el asunto, pues no quería que nadie se diera cuenta del obsequio, pues se trataba “*de un asunto exclusivamente entre los 3*” (él, el Popocatépetl y yo); ante la falta e indiscreción que cometí, me regañó diciendo: “*¿A poco cuando usted va a dar un regalo, lo grita?... ¿cuando usted da un regalo a un amigo... lo grita a los cuatro vientos? No verdad...pues también así es esto... ¡Ay niña! ...Aquí nadie se tiene que enterar.*”

Una vez que vio el obsequio rápidamente y sin hacerme comentario alguno al respecto, contestó algunas de mis preguntas relacionadas con la ceremonia y con su función. Después de unas horas de plática y antes de despedirme, me referí si la esclava sería del gusto del Volcán, a lo que me respondió:

¹⁷⁶ A lo largo del registro etnográfico se verán algunas disyuntivas que el tiempiero tiene actualmente con el poblado. Se trata de cuestiones económicas y de poder.

¹⁷⁷ Para conocer sobre “el llamado” de este especialista consúltese apartado 4.2.1. Para leer más a detalle sobre su vida ritual, consúltese Glockner (1995).

¹⁷⁸ Sobre este aspecto quisiera señalar que según Don Antonio y Doña Inés, yo junto con otra persona, somos los únicos que tenemos una relación de continuidad con ellos, pues comentan que a veces la gente que los visita, una vez obtenida la información, no regresan jamás. Además sobresale el hecho de que para ellos, aparentemente soy “*la única mujer que reciben y que estudia sus ceremonias*” (Entrevista del 17 febrero, 2007). Esto quiere decir que reciben en su mayoría hombres o bien parejas de estudiantes (antropólogos, por lo general).

¹⁷⁹ La cual se lo pidió en sueños el Popocatépetl a Don Antonio (entrevista en Noviembre 16, 2006).

“No sé niña... eso no se sabe hasta que lo ve...Hasta que Él lo vea...Ahora ¿qué teme?...si usted lo compró con gusto, con voluntad, con alegría... de seguro a nuestro Padre le gusta...Yo no puedo decir...yo que...si no es para mí...es para Él...Ahora usted la ofrenda el 12 y el 3 la llevamos allá con Rosita...a la Volcana...ahí se deja, en la cueva, ella se la guarda...”

Finalmente estaba cerrado el compromiso con el Popocatepetl, y el siguiente paso era asistir a la ceremonia del 12 de marzo en lo alto del volcán, para ir a dejar la esclava, y otros presentes, que van a dejar los lugareños.

7.2 Registro etnográfico del cumpleaños de Don Goyito Popocatepetl

Cada 12 de marzo se lleva a cabo la celebración del *Cumpleaños a Don Goyito*, se trata de una peregrinación que dura más de cinco horas y que atraviesa los paisajes más variados (desde el bosque, hasta la fina ceniza cubierta de nieve) hasta llegar a un sitio conocido por los lugareños como *La Mesa* (debido a su estructura física; es una enorme piedra volcánica rojiza, producto de una de las emanaciones del volcán con forma rectangular) ubicado aproximadamente a unos 4,800 metros de altura (recordando que el volcán tiene una altitud de 5,452 metros), y en donde se deposita una ofrenda que consiste en alimentos, bebidas, flores, velas y sobre todo regalos materiales (dependiendo de lo que los lugareños quieran otorgarle y lo que Don Gregorio haya pedido en sueños al especialista ritual o *tiempero*).

La gente sube al volcán hasta muy cerca del cráter, llevándole también danzas, pero especialmente se trata del gran esfuerzo físico que significa subir tan alto y afrontar a la neblina, la lluvia, el granizo, la nieve, el viento y hasta ciertas pequeñas exhalaciones por parte del volcán (que se encuentra en actividad reciente desde 1994). Todo esto se hace en señal de agradecimiento, y al mismo tiempo como un acto de preparación para la nueva temporada de siembra y cosecha.

Como se ha señalado, para esta ocasión, el regalo principal sería una esclava de oro, la cual Don Gregorio Popocatepetl, le pidió en sueños al *especialista ritual*: *“En esta ocasión quiere algo así como que brille... que brille como el sol...que es dorado.”*¹⁸⁰ Muchas veces este regalo “especial” es otorgado de manera voluntaria por una persona o un grupo reducido de gente, quienes se comprometen a establecer vínculos más estrechos tanto con el volcán, como con el especialista.

¹⁸⁰ Comunicación personal, noviembre 16, 2006.

Ya es común que para su cumpleaños, Don Goyito pida algo mediante los sueños. Este regalo varía, pues puede ser desde cierto tipo de comida, ropa u objetos. Glockner señala que las peticiones de los volcanes solicitando presentes, tienen muchas veces como efecto, provocar remordimientos en los graniceros, pues sienten que sus atenciones hacia ellos son siempre insuficientes. El autor destaca que el volcán le ha pedido a los tiemporos ropa muy singular: entre ella sobresale un traje de guerrero azteca y un “traje de licenciado” que consistía en un traje azul claro con el saco cruzado, camisa blanca y corbata; así también puede pedir sombreros, sandalias y objetos extravagantes como instrumentos musicales (violines y acordeones), además de cremas o pomadas para sus “dolencias”, puesto que cuando hay pequeños incendios forestales esto afecta a *Don Goyo* (1995: 98, 203).

Este regalo sólo es “presentado” en La Mesa, pues es hasta la celebración del día 3 de mayo en el Iztaccíhuatl, donde será depositado en la pequeña cueva, ya que según la creencia de los lugareños “*es la mujer quien debe cuidar y proteger las cosas de valor, y en este caso Doña Rosita, la pareja del volcán, no es la excepción, puesto que el hombre es muy descuidado y despilfarrador*” (Testimonio de Doña Inés, mayo, 2007).

7.2.1 Los preparativos

Un día antes de subir al volcán, el tiemporo se organiza con la gente que va a asistir a la ceremonia, puesto que la salida es al día siguiente muy temprano. Para esto, personas de la comunidad y de otros poblados (como San Nicolás de los Ranchos, Atlixco y de Cholula, principalmente), confirman su asistencia a lo largo de la tarde. Éstos y los familiares del especialista llegan con una gran variedad de fruta (plátanos, melones, uvas, naranjas, manzanas, ciruelas, papaya, sandía), bebidas alcohólicas (cervezas y una botella de tequila) pan y un sombrero, como obsequio. Todo esto, es según lo que quieran cooperar y llevarle al Popocatepetl. Mención aparte es el “*regalo especial*”, que por ahora nadie sabe.

Al caer la noche, Don Antonio ya tiene listo el mantel nuevo (para colocar la ofrenda), las veladoras y el copal, artículos que junto con los otros que han traído las personas, los coloca en su mesa principal, junto al altar. Mientras su esposa prepara los platos y vasos desechables, así como los alimentos (masa para las tortillas y huevo guisado) que se compartirán allá arriba al día siguiente.

Algunas de las personas se quedarán en casa del *especialista ritual* (yo incluida, junto con mis acompañantes). La familia anfitriona nos acomoda a todos los que llegamos ese día (alrededor de 6 personas) en un cuarto con camas y petates. Sus hijos, que llegaron de México con sus esposas y niños, se quedarán en otra habitación (alrededor de 10 familiares). Otras gentes llegarán en la madrugada; por su parte, los lugareños se van a sus casas. La cita es a las 6:00 a.m.

7.2.2 El día de San Gregorio (12 de marzo de 2007)

Alrededor de las 5:30 a.m. se oye a Don Antonio arreglar los últimos detalles como las flores (claveles rojos), un cirio y una jicarita roja que contenía el *obsequio principal* para *Don Goyito*, la cual me da para que yo la lleve durante el recorrido. Poco a poco, las personas despiertan y empiezan a alistarse, vamos muy abrigados, pues se puede apreciar perfectamente desde el poblado, que la cima del Popocatepetl está cubierta de nieve.

La camioneta se ha retrasado una hora, asimismo las personas de Atlixco, que llegaron con otra camioneta y unos 9 asistentes (entre ellos un pequeño grupo de danzantes de corriente de la “mexicanidad”). Finalmente alrededor de las 7:30 parten los dos transportes rumbo a las faldas del volcán. En el trayecto nos espera un vehículo más, con gente del D.F. El camino es algo incómodo, pues hace bastante frío y algunas personas van paradas, sin embargo están contentas, con mucha fe y alegría por visitar a Don Goyito, además de disfrutar el paisaje, puesto que se trata de un gran bosque de coníferas en donde, en aparente lejanía, se aprecia el cráter del volcán. Durante el trayecto, como ya es costumbre, nos topamos con los militares¹⁸¹ que hacen el conteo de las personas (en total 35¹⁸²) que se adentran a la denominada “zona roja” del Volcán, según el Mapa de Peligros del Popocatepetl (1997).¹⁸³

¹⁸¹ Instalados desde que el volcán reinició su actividad (1994), sobre todo en el 2000. Los militares impiden el paso a los lugareños por peligro de una erupción. Sin embargo, a veces, para evitarlos, los lugareños cambian el camino, a pesar de atrasar la subida. Últimamente se ha llegado a un “acuerdo” de que es bajo la responsabilidad de las personas el ascender a la cima del volcán, ya que para las comunidades locales, nadie les puede impedir continuar con sus tradiciones, y aceptan tal condición, ya que el Popocatepetl es considerado su amigo y protector (Cfr. Juárez Becerril, 2009a).

¹⁸² Cabe señalar que ha habido un descenso de asistentes por parte del poblado, esto se debe a distintas problemáticas (entrevista del 17 febrero, 2007); entre ellas figuran algunas discrepancias en la comunidad por protagonizar el ritual, ya que recientemente se ha creado una Mayordomía, encargada específicamente de depositar ofrendas a los volcanes, y como se trata de un mismo calendario agrícola, la gente sube en las mismas fechas en que va el especialista, de esta manera se divide la comunidad, lo que crea un conflicto entre los actores principales. Esta situación no es tan tomada a la ligera, ya que se considera que repercute ciertamente en “el orden del cosmos”: el hecho de que haya dos ofrendas, cuestiona cual será la eficaz para con las entidades y al mismo tiempo, cual traerá desventuras para la cosecha.

Se hace un recorrido alrededor de una hora, hasta que se llega a la zona alta donde ya es imposible transitar en vehículo, por lo tanto, el resto del camino es a pie (que inicia a las 8:30 a.m.), éste puede ser de 3 a 4 horas, dependiendo del ritmo de los asistentes: la gente acostumbrada tarda menos, especialmente el *tiempero*, quien tiene que ser el primero en felicitar a Don Gregorio junto con la persona que dará el obsequio, en este caso yo, pero debido a mi tardanza (4 hora y media), tuvieron que esperarnos antes de iniciar la ceremonia.

Generalmente durante el trayecto, las personas se van esperando, es decir, hay una permanente vigilancia de que nadie se vaya a extraviar; igualmente hay entre los mismos asistentes, una ayuda mutua a cargar sus mochilas, o los distintos artículos para la ofrenda (los ramos de flores, las cacerolas, las bolsas de comida, etc.). Conforme avanzan las horas, el camino es más pesado, pues se transita por el bosque (como una hora) hasta atravesar una enorme barranca y comenzar los pastizales amarillos que mezclan con la fina ceniza, la cual, afortunadamente estaba húmeda, lo que hace, al momento de ascender la pendiente, el paso más preciso.¹⁸⁴ Mientras se recorre la arena, uno se encuentra con enormes piedras volcánicas, al mismo tiempo que descienden las nubes y provoca la angustia de perderse en el camino por la neblina. El punto final lo marca un camino de piedra pómez, y posteriormente unas enormes piedras rojizas, a las que hay que escalar, puesto que arriba de ellas se encuentra en una zona plana, *La Mesa*, el lugar donde se realiza la ceremonia. Sin duda es el momento cumbre, ya que constituye el último esfuerzo. Con respecto a este punto, a lo largo del recorrido la gente tiene un diálogo con el volcán, pues le brindan su esfuerzo y le piden energía para subir. Igualmente piden permiso si van a tomar alguna piedra para llevársela a sus casas o si necesitan tomar alguna vara para apoyarse en ella durante el camino.

Al llegar todos los asistentes al recinto (12:30 p.m.), curiosamente el volcán hace una pequeña exhalación con lo cual asombra a los presentes, puesto que se escuchó como un rugido al interior de la tierra, al mismo tiempo empezó a nublarse el cielo.

Por otro lado, desde la reciente actividad, el poblado se ha visto asediado por los medios de comunicación, alterando su privacidad con el paisaje, lo que les provoca incomodidad (Glockner, 2000).

¹⁸³ Elaborado por investigadores del Instituto de Geofísica y del Instituto de Geología, UNAM, así como otras instituciones norteamericanas.

¹⁸⁴ Para el mes de mayo, debido al clima, la arena “es más fina”, es decir está suelta por el calor, con lo cual, el camino es más difícil, ya que al dar los pasos uno se hunde en la arena sin poder avanzar.

Don Antonio comienza con la colocación de los objetos, estos artículos que se depositan en la ofrenda, son de selección libre, es decir, no se trata de objetos específicos como los de la ceremonia del 2 de mayo,¹⁸⁵ aunque si se colocan con cierto orden: primero se extiende el mantel, se *sahuma* la mesa y se van colocando los elementos, éstos se van pasando de uno en uno entre un grupo de personas que ayudan al *tiempero* y éste, hincado sobre la enorme roca, los levanta (ofrece) hacia el cráter del volcán y los va depositando. Comienza con las flores, las cuales rodean el borde de la ofrenda; luego se coloca la fruta (plátanos, melones, uvas, naranjas, manzanas, ciruelas, papaya, sandía) y después los demás alimentos (pan y tortillas) junto con las bebidas (cervezas y una botella de tequila); prosiguen las velas y un enorme cirio que son prendidos; después se le ofrece un guisado especial: pollo en chile rojo; para finalizar con los regalos, en donde la esclava de oro es el cierre de la colocación de los objetos de la ofrenda.

Mientras acontece la colocación de la ofrenda, un grupo de danzantes de la corriente de la “mexicanidad”, que asiste por primera vez (venían con las personas de Atlixco, y de hecho es la primera ocasión en que sube un grupo de danzantes hasta los 4,800 metros), ya con la ropa adecuada, enciende el copal e inicia su danza con alabanzas y cánticos. Poco a poco comienza una liviana nevada que cubre ligeramente a los asistentes y a la ofrenda.

Cuando ya están todos los elementos de la ofrenda, el *tiempero* se dispone a llamarme, puesto que falta dar el regalo especial. Delante de todos los presentes, le entrego a Don Antonio la esclava (sin sacarla de su caja), y éste a su vez la entrega al volcán (hace la misma reverencia que practicó con los objetos anteriores). Mis acompañantes también llevaron presentes: unas plumas y un reloj, los cuales se colocaron en la misma jícara roja. En el instante en que se está ofreciendo la jícara que contiene los obsequios señalados, un ayudante toca una campana, como símbolo de que es el acontecimiento más importante del ritual. En todo momento, especialmente éste, las personas muestran mucho respeto y solemnidad, mientras el especialista reza silenciosamente (recordando que también esta

¹⁸⁵ Los objetos característicos de la ceremonia del 2 de mayo en el Volcán son: 2 peces frescos (sierra) sumergidos en floreros con agua para llamar la lluvia; 4 botellas de cerveza que en un principio son colocadas en los puntos cardinales, y al final es rociada su espuma sobre la ofrenda, particularmente hacia el oriente, símbolo de la fertilidad en la tierra. En las ceremonias a las que Glockner asistió se ponían también una docena de botellas que contenían una sustancia líquida en la que van sumergidos estambres de colores que simbolizan el arco iris y que desempeñan la función de proteger los campos de cultivo de los malos temporales (Glockner, 2000).

ceremonia se realiza con el fin de prepararse para el temporal, la siembra y cosecha), por su parte los danzantes continúan bailando.

Finalmente, una vez colocado el regalo, se pronuncian unos rezos católicos (Padre Nuestro) y se encienden las veladoras y el cirio. En ese momento se da por concluida la colocación de la ofrenda y el cierre de la ceremonia. Llama la atención que repentinamente deja de nevar y sale el sol justo en ese momento. La gente aprovecha para acercarse más a la ofrenda, tocar *La Mesa* (la roca volcánica), persignarse y hacer sus ruegos personales.

En ese momento, resguardados del frío tras la misma roca, se hace una pequeña fogata para calentar las tortillas y compartir los alimentos preparados por algunas mujeres. Para Glockner, “el acto de comer no implica la suspensión del ritual, más bien es una forma de continuar su celebración, pues la comida se comparte con los cerros y los volcanes que han sido convocados a recibir y “merecer” sus propios alimentos” (Glockner: 2000: 214-215). También se reparte un poco de mezcal, ya que empieza a bajar la temperatura.

Durante este momento la gente aprovecha la ocasión para tomarse fotos, convivir y platicar de la gran experiencia, sobre todo de los cambios del clima que se dieron al instante de llegar y colocar la ofrenda, ellos lo interpretaron como una manifestación de agradecimiento y satisfacción por parte del Popocatepetl. Por último, ya siendo las 3:00 p.m. antes de partir, todos los asistentes limpian el terreno y recogen la basura. Don Antonio retira los obsequios de la jícara roja y me los entrega, éstos se depositarán el 3 de mayo en La Volcana Rosita Iztaccíhuatl, se apagan las veladoras, y todo lo demás se queda en el lugar.

El descenso es mucho menos complicado, ya que son pendientes en donde uno toma velocidad, sin embargo se resiente el cansancio de la mañana. El trayecto dura aproximadamente 2 horas hasta llegar a donde estaban las camionetas. Alrededor de las 5:00 p.m., poco a poco la gente se fue reuniendo en el lugar indicado, llama la atención que algunos asistentes ya no podían caminar y sufrieron algunas caídas bruscas, recibiendo siempre apoyo de las demás personas, especialmente de los muchachos de Atlixco, quienes repartieron refrescos y tlacoyos para las personas que iban llegando. Finalmente a las 6:00 p.m. partieron las camionetas rumbo a Santiago Xalitzintla. Algunas personas venían sumamente cansadas y aprovecharon el momento para dormir; otras iban platicando sobre el volcán, el paisaje, las diversas ceremonias que han presenciado, incluso de política, la

crisis económica, en fin, se habló de diversos temas que duraron alrededor de hora y media en lo que se llegaba al poblado.

Ya en la comunidad, el *tiempero* invita a la gente a cenar a su casa (8:00 p.m), puesto que algunas personas (las nueras y algunas vecinas) que se habían quedado en el hogar, prepararon una comida-cena (chicharrón en salsa verde y frijoles). Muchos aceptan y otros prefieren retirarse, terminando así la celebración del onomástico a Don Gregorio. Por mi parte, entrego los obsequios a Don Antonio para que los guarde.

La próxima cita será para dentro de casi dos meses: el 2 de mayo, fecha en que acontece el ascenso al *Ombliigo* en el Popocatépetl. Sin embargo será al día siguiente, el 3 de mayo en el Iztaccíhuatl, cuando queda cerrado el compromiso de entregar el regalo oficialmente para Don Goyito.

7.3 Registro etnográfico del ritual de petición de lluvias en La Volcana Rosita Iztaccíhuatl

Con motivo de la celebración de la Santa Cruz el 3 de mayo, la comunidad local, dirigida por el especialista ritual, visita al volcán Iztaccíhuatl, denominada “La Volcana” o *Doña Rosita*. Se trata de una petición de lluvia para que los cultivos se realicen, así como adornar con flores las cruces que están ubicadas a un costado de la cascada que nace de los manantiales del Iztaccíhuatl.¹⁸⁶ La celebración consta de la colocación de una ofrenda, la cual se deposita en el interior de una pequeña cueva que se encuentra cerca del mismo lugar en donde están las cruces.

Así también en la cascada, el ritual continúa, se trata de “presentar” en un espacio de enormes rocas, donde cae con fuerza el agua de la cascada, frutas (sandías y melones) y pescados frescos, elementos que simbolizan el agua. La gente aprovecha su estancia en ese lugar para bañarse y “desprenderse”, con el curso del agua, de sus angustias, penas y enfermedades, ya que según los lugareños, la cascada tiene propiedades curativas. Precisamente por este hecho, la cascada tiene un significado especial para los asistentes, lo que hace que muchas veces prefieran asistir a esta ceremonia, que a la del día anterior en el *Ombliigo*, en el Popocatépetl, debido a que el recorrido es más corto y menos pesado, y además se encuentra allí la cascada, siendo el atractivo principal del lugar.

¹⁸⁶ Según datos del arqueólogo Arturo Montero este lugar se conoce como “La Casa de Rosita”, “una cascada por abajo del Valle Mirapuebla en el flanco SE de la Iztaccíhuatl” (2004: 65).

Por otro lado, y para el caso que nos concierne, esta ceremonia también tiene el propósito de dar seguimiento y dar por terminado la entrega del regalo que se hizo el pasado 12 de marzo en el Popocatépetl. Cabe señalar que durante la colocación de la ofrenda a la Volcana, también se le ponen a ésta, pequeños presentes relacionados con su género,¹⁸⁷ sin olvidar que el 30 de agosto (día del cumpleaños de Doña Rosita), ella recibirá un regalo similar (un objeto de valor) al de *Don Goyito*.

Por el hecho de que haya una cueva en este sitio, existe la confianza de dejar ahí los regalos, ya que en los otros lugares (*La Mesa* y *El Ombligo*, en el Popocatépetl) se trata de espacios abiertos, es decir al aire libre, donde los animales o cualquier persona se puede llevar los objetos de valor en cualquier momento:

*“El regalo se deja ahí,... por que ahí nadie lo ve, nadie lo toca... Además su mujer, Doña Rosita se lo cuida, ella...se lo guarda...La Volcana como su esposa y Madre Nuestra cuida todo...Además en la cueva nadie entra...porque es un lugar de respeto...”*¹⁸⁸

El fin de mi compromiso sería en el momento en que yo entrara a la cueva con Don Antonio a depositar la esclava, sin embargo hubo una serie de acontecimientos que lo impidieron y que al mismo tiempo dejaron ver el curso de otras problemáticas en el poblado, sobre todo en relación con la función que desempeña el tiempere, lo que indica que las celebraciones, lógicamente junto con la sociedad, están en constante transformación, producto de una cosmovisión del hombre y su medio que lo rodea.

7.3.1 Los preparativos

El día 2 de mayo se lleva a cabo la ceremonia de petición de lluvia en el Popocatépetl. Una vez de haber cumplido con *Don Goyito* y vestir las cruces que se encuentran en *El Ombligo*, la familia del especialista meteorológico, se prepara para la celebración del día siguiente. No son muchas las personas que asistieron (aproximadamente 15) hoy al volcán,

¹⁸⁷ Eso significa que los obsequios dependen a quién vaya dirigida la ofrenda, aunque el mismo objetivo sea pedir un buen temporal. En el caso de la Volcana son accesorios (pulseras, collares, aretes) ó ropa interior, en su mayoría. Ya se ha señalado en el capítulo 6.2 que para el Popocatépetl se obsequian instrumentos musicales, bebidas alcohólicas o ropa y accesorios de acuerdo a su sexo. Para La Malinche, concebida como una mujer robusta de pelo largo, se le obsequian generalmente peines, listones y prendedores para su cabello (Robichaux, 1997, 2008). En el caso de los aires por ejemplo, que en San Andrés de la Cal, Morelos, son concebidos como niños, se les lleva juguetes, específicamente muñecos (Cfr. Juárez Becerril 2005).

¹⁸⁸ Testimonio del especialista ritual (17 de febrero, 2007).

ya que la mayoría prefiere ir al otro día al Iztaccíhuatl, debido a las condiciones del recorrido ya señaladas.

Alrededor de las 7:00 p.m. llegan algunas personas foráneas que nos acompañarán; esta vez no vendrán los hijos con sus esposas y nietos, pues cuando la celebración cae entre semana (en esta ocasión fue jueves), es difícil faltar a su trabajo, lo que implica una repartición de los gastos más elevados, puesto que hay que apoyar al tiempero en algunos aspectos, como por ejemplo, en la cooperación del dinero para alquilar la camioneta de redilas,¹⁸⁹ se trata de una contribución “voluntaria”, en donde se tiene que cubrir el monto que han pedido para trasladarnos (alrededor de \$1,000).

Mientras la esposa del tiempero termina de preparar los alimentos, éste nos instala en el mismo cuarto de la vez pasada, ahora somos 8 personas, (incluyéndome a mí junto con mis acompañantes, una pareja que asistió en marzo y otros dos individuos). Las personas de Atlixco, San Nicolás de los Ranchos y Cholula, nuevamente asistirán, junto con más gente del mismo poblado de Santiago.

7.3.2 El día 3 de mayo

Al día siguiente, la salida estuvo programada para las 7:00 a.m. Aunque el recorrido en vehículo es mucho más largo (casi 2 horas) en comparación con el del Popocatepetl, no es así en el trayecto a pié. En esta ocasión solo partió una camioneta con 12 personas a bordo, y durante el camino nos alcanzaron otros vehículos con gente del poblado de Atlixco y Cholula, en total fueron 27 personas.

El paisaje se ubica en el bosque, en donde se aprecia una gran variedad de árboles, sobresaliendo los pinos, además de los zacatonales. Alrededor de las 8:45 a.m. empieza la subida hacia la cascada, se trata de un recorrido tranquilo sobre terreno plano, sin embargo, poco a poco las veredas se ubican en laderas con cierta pendiente. A lo largo del trayecto, se escucha la cascada, que de alguna manera guía a los lugareños, así como el río que de ella se forma, éste hay que atravesarlo con cuidado, ya que la tierra y los troncos están muy resbalosos, lo que provocó más de una caída a lo largo del ascenso y descenso del trayecto.

Después de casi 3 horas, se llega al lugar indicado. Se trata de un abrigo rocoso en donde hay una cruz de madera, (la cual hay que “vestirla” con flores, en este caso fueron claveles rosas), y a unos metros se encuentra la cueva (pequeña oquedad en donde caben

¹⁸⁹ Para la ceremonia del 2 de mayo en el Popocatepetl, se alquila también la música. Se trata de dos a cuatro personas que toquen ya sea la armónica, el pandero, las trompetas, “discos” y un tambor.

de 2 a 3 personas), que está a un costado de la cascada. Poco a poco la gente llega con las flores, cacerolas y demás bolsas en sus espaldas, todo ocurre con singular alegría por haber llegado a buen tiempo.

Sin embargo, hubo un acontecimiento que paralizó al *tiempero* y a todos sus asistentes: ya había una ofrenda adentro de la cueva. Se trataba de una *mesa* similar a la que pone Don Antonio, contenía: fruta (plátanos, manzanas, sandía, melón), alimentos (pollo guisado en chile rojo y tortillas), bebidas (una botella de rompopo), veladoras y un pescado fresco; todo esto colocado sobre un mantel. Según el *tiempero*, los responsables eran gente del mismo poblado, los cuales han formado recientemente una *mayordomía*¹⁹⁰ para organizarse de manera separada del *tiempero* local, y hacer su propio ritual. De hecho, comentaron habérselos encontrado el día de ayer en el Volcán, pero rumbo a un camino diferente. Esto acarreó un conflicto y la situación se vio tensa: mientras algunas mujeres prendían el fuego para calentar los alimentos, otras recogían la basura del lugar (ya que según ellos, los “otros” lo habían dejado en pésimas condiciones). Por su parte, Don Antonio sacó la ofrenda depositando los objetos en unas piedras.¹⁹¹

¹⁹⁰ De 23 Mayordomías que existen en el poblado, tres de ellas conforman una organización para hacer un ritual y depositar una ofrenda en los volcanes: (1) Del cumpleaños del Popocatepetl, (2) Del Día de la Santa Cruz (2 de mayo) en el Volcán Popocatepetl y (3) Del Día de la Santa Cruz (3 de mayo) en el volcán Iztaccíhuatl. En este sentido, lo que llama la atención es que estas tres organizaciones, se coordinan de la misma manera y complejidad como las mayordomías relacionadas con los santos y la liturgia católica. Entre ellas encontramos las mayordomías del Santísimo Sacramento, Santiago Apóstol, Ascensión del Señor, San José, Santa Ana, San Felipe, Padre Jesús, San Juan Apóstol, San Pedro, San Diego de A., Señor del Sacromonte, Señor de la Misericordia, Virgen de la Soledad, San Salvador, San Miguel del Milagro, San Miguel Aparicio, Santísima Trinidad, Sagrado Corazón de Jesús, Ascensión de María, Virgen de Guadalupe. El hecho de que haya tantas Mayordomías en un poblado tan pequeño, da cuenta de que en Santiago Xalitzintla existe una vida ritual comunitaria, de alto esfuerzo y organización colectiva. Si bien estos santos otorgan ciertos beneficios que la comunidad requiere, serán Don Gregorio y Doña Rosita quienes se encuentran no sólo en el imaginario de la población sino que son los dadores del sustento.

La Mayordomía para los volcanes es joven en comparación con el trabajo que ha llevado a cabo el *tiempero* oficial del poblado, cargo que ocupó anteriormente su padre y su abuelo. Según información recopilada, la organización surgió porque no están de acuerdo que la gente con el *tiempero*, pague algunos servicios por subir a los lugares sagrados, tal es el caso del alquiler de la camioneta o la música. Así pues, en su caso, la mayordomía se hace responsable de todos los gastos. Por otro lado, los mayordomos también quieren encargarse de la organización del ritual, ayudar a rezar, poner la ofrenda, etc. papel protagónico que sólo tiene el especialista ritual. En cambio con la Mayordomía, todos se rolan el cargo y se ayudan entre sí. Según los mayordomos, debido a la forma en cómo están trabajando, la gente los ha seguido y se van a los rituales con ellos, conformando un grupo de fuerte presencia en la comunidad (entrevista con sr. R. Castro, sr. L. Sandoval y sr. E. De los Santos. 27 nov. 2007).

¹⁹¹ Siempre este tipo de cargos, en cualquier comunidad, presentan problemas, rencillas y malos entendidos entre los personajes principales, sin embargo, en este sentido y bajo el contexto de cómo se dieron los acontecimientos, se considera que ya no importa la eficacia de los objetos o del ritual en sí, cuyo propósito es pedir el buen temporal, sino que también está la lucha por el poder, es decir por controlar la dirección de las celebraciones, puesto que se trata de un cargo social que adquiere cierto reconocimiento ante la comunidad. Así, se diluyen las representaciones religiosas y se refuta la maquillada idea de una supuesta separación que

Posteriormente el especialista se metió a la cueva junto con otras dos personas para limpiar todo. Ya instalados, algunos asistentes empezaron a pasarle los objetos de la ofrenda que se llevaron para ese día: el mantel, los alimentos (guisado de pollo en chile rojo y tortillas), las veladoras y la fruta (plátanos, manzanas, sandía, melón). Mientras, el grupo de la *mexicanidad*, que habían asistido el 12 de marzo al Popocatepetl, se encontraba cantando y rezando.

Pocos minutos después, a Don Antonio le pusieron en sus manos el regalo más importante: la esclava de oro. Éste es el último objeto que se deposita, y que sólo el especialista y Doña Rosita, saben donde se encuentra exactamente. La finalidad de este hecho es dar por concluido el rito con la entrega del regalo al Popocatepetl, y al mismo tiempo, hacer las peticiones de lluvias a la Volcana.

Yo permanecí afuera de la cueva, esperando a que se me llamara para entrar. Sin embargo, después de unos minutos todos salieron de la oquedad, incluso el especialista, que ya no me permitió entrar con él: “*¡No muchacha! Ya no... Ya no se puede, luego te digo por qué... ¡Tu tranquila!... Al rato... al rato... ¡Allá te explico! ...Cuando lleguemos.*”¹⁹² Para no parecer impertinente, acaté la orden.

Finalmente, faltaba describir otro acto muy importante y en verdad espectacular, se trataba del ritual en la cascada. Mientras acontece este acto, algunas mujeres prenden el fuego para empezar a calentar los alimentos. El especialista ritual se dirigió a la cascada, la cual está a unos pasos de la cueva, se quitó los zapatos, se puso un impermeable y se colocó abajo del chorro de agua con los brazos alzados. En sus manos llevaba media sandía y medio melón, había también una bandeja de pescado fresco. Se trata de objetos que el tiempo vincula con el agua y la fertilidad de la tierra.

Posteriormente, una vez que el especialista haya salido del agua, la comunidad puede meterse a la cascada. Pese a que el agua está muy fría y las rocas están sumamente resbalosas (lo que provoca una que otra fuerte caída), niños, mujeres y hombres se quitan la ropa y entran casi desnudos, algunos con playeras y el pantalón doblado, mientras que otros usan impermeables (puesto que muchos vienen preparados con toallas y hasta con chanclas para realizar tal hazaña): “*¡Hay que mojarse! No tiene chiste venir hasta acá arriba y no meterse aunque sea los pies...Rosita...Nuestra Madre, como protectora, con su*

hay entre el *campo ritual* y la vida cotidiana, siendo que en ambos aspectos, la conducta social tuvo una realidad interpretada y se actuó conforme a ésta.

¹⁹² Palabras del especialista (3 de mayo, 2007).

agua nos cuida...nos limpia...Es la Madre y el Popo nuestro Padre...Ambos nos dan todo..."

Uno a uno espera su turno, pues es un acontecimiento de profundo respeto: la gente aprovecha para “desprenderse” de sus problemas, malas vibras, enfermedades y creer que el agua pura, trae consigo algo mejor.

Ya que la mayoría de los asistentes han pasado a la cascada, prosigue el compartir los alimentos: algunos traen arroz, rajas con huevo, verduras cocidas, jamón, bolillos y tortillas; hay café, refresco y tequila; otras personas reparten chocolates y dulces, puesto que en ese momento, ha bajado la temperatura y cayó una fuerte granizada que nos retuvo más de una hora. La gente aprovechó el momento para convivir y hablar de lo impresionante que fue meterse a la cascada. Finalmente se recogió la basura, pasamos a persignarnos y se emprendió el descenso (15:00 hrs.).

El camino de regreso fue algo peligroso, ya que estaba cubierto de hielo, por el granizo, y con lo empinado del bosque, mucha gente se lastimó al caer. Sin embargo, después de casi 2 horas de camino, ya estando en terreno plano, salió el sol. En ese momento se hizo una parada para que los lastimados se recuperaran y para tomar fotografías desde donde se apreciaba la salida del agua. Posteriormente se avanzó hacia las camionetas y se emprendió el camino a Xalitzintla (17:00 hrs.). Una vez llegado al poblado (19:00 hrs.) algunas personas acompañan a la familia anfitriona a cenar, como es de costumbre cuando se realizan estas ceremonias.

Con este acontecimiento se finaliza el ritual de petición de lluvias en el Iztaccíhuatl, celebración que merece especial atención por tener su propia lógica y dimensionalidad. Pero por otro lado, también se concluye el hecho de depositar un regalo: la esclava del Popocatepetl, objeto que implica una relación de reciprocidad entre los campesinos y las entidades sagradas.

El próximo ascenso por parte de los lugareños será el 30 de agosto, día del cumpleaños de la Iztaccíhuatl.

7.4 Algunos aspectos importantes de la etnografía en los Volcanes

Se ha señalado a lo largo de esta investigación, que los graniceros hacen uso del espacio natural: cerros, volcanes, ojos de agua, manantiales, cuevas y abrigos rocosos tienen una significación en donde “aseguran su reproducción y satisfacción de necesidades vitales,

que pueden ser materiales o simbólicas” (Giménez, 2005: 430). Se trata de una apropiación de la naturaleza reflejada en rituales de tradición mesoamericana en donde plasman su cosmovisión, construida a partir del paisaje y del entorno real. Las fechas más importantes para estos ritos son el día de la Santa Cruz -3 de mayo-, cuando “se abre el temporal”, y el Día de Muertos, -2 de noviembre- cuando ese ciclo se cierra (Broda, 1996b, 2004a, 2009b).

En este sentido, se tomó como punto de partida la festividad del cumpleaños de Don Gregorio, celebración importante para la comunidad de Santiago Xalitzintla, puesto que constituye el festejo onomástico de una entidad que se considera *proveedor* y *protector*,¹⁹³ propiedades fijadas en la forma tangible de la imponente montaña. Al mismo tiempo, se le humaniza, por eso le otorgan regalos propios de una persona; en este caso se trata un anciano, el cual deambula por el poblado “*para estar al tanto de los problemas y necesidades de las personas*” (cfr. Glockner, 1995).

El tiempero por su parte, cumple una función esencial. Debido a su cargo, suele ver al volcán en sus sueños, en donde de una forma más personal, le expresa sus deseos. Es por eso que el regalo, en este caso la esclava de oro, se trata de una petición muy especial, la cual se debe acatar año con año para dicha celebración. Ésta se encuentra directamente relacionada con las fechas del 2 y 3 de mayo, por lo que se le considera un ritual previo, es decir de preparación para el temporal. Son las celebraciones de mayo cuando específicamente se tiene el objetivo de solicitarle la lluvia al volcán, es por eso que los lugareños cumplen puntualmente con su regalo en el mes de marzo, lo que les garantiza la circunstancia de que el Popocatepetl les acepte los cultos para implorarle el agua.

El culto a los cerros para propiciar la lluvia es una expresión de la *cosmovisión* indígena mesoamericana, la cual estaba fundada en la observación de la naturaleza, entre ésta se encuentran las nociones del clima y la geografía, y a su vez incluía la interacción con el medio ambiente en el cual se desarrollaba la vida de la comunidad, y del hombre, en el plano individual (Broda, 1991, 1996).

Teniendo presente que las tradiciones prehispánicas se fusionaron con ceremonias que la Iglesia católica impuso después de la Conquista, la festividad de la Santa Cruz, según Broda (2001a) demuestra la sobrevivencia de la importante conexión entre los ritos de la siembra, la lluvia y los cerros que estaban presentes en Mesoamérica. Con base en la

¹⁹³ Se le considera *proveedor* por el agua que emana de él; y *protector*, por el sustento alimenticio que otorga su tierra fértil, así como ante las “falsas” ideas de una posible erupción que aparentemente los perjudicaría.

etnografía registrada por diversos especialistas, esta celebración no parece pertenecer a la liturgia católica, sino que se trata de un simbolismo que muestra variantes locales tanto en los ritos como en las creencias, que parten de una fecha calendárica en los ritos prehispánicos.¹⁹⁴

Es importante destacar el hecho de que los elementos tradicionales de la cosmovisión siguen correspondiendo a las mismas condiciones materiales de existencia de las comunidades, lo cual hace comprender su continuada vigencia y el sentido que retienen para sus miembros. Los cultos del agua y de la fertilidad agrícola siguen teniendo importancia hasta el día de hoy para el campesino indígena. Al respecto Broda menciona:

“La persistencia, en este contexto de múltiples elementos de la cosmovisión y del calendario mesoamericano se explica por el hecho de que continúan en gran parte las mismas condiciones geográficas, climáticas y los ciclos agrícolas. Perdura la dependencia de las comunidades de una economía agrícola precaria y el deseo de controlar estos fenómenos” (Broda, 2001: 168).

Broda señala al respecto que: “para comprender esta continuidad histórica de la cosmovisión mesoamericana, es necesario concebir las manifestaciones culturales indígenas no como la continuidad directa e ininterrumpida del pasado prehispánico, sino visualizarlas en un proceso creativo de reelaboración constante, que a la vez se sustenta en raíces remotas” (Ídem). En ese sentido, siguiendo la propuesta de la autora, hay que concebir las manifestaciones culturales indígenas en su continuo proceso de cambio, en el cual las antiguas estructuras y creencias se han articulado de manera dinámica y creativa con nuevas formas y contenidos, producto de los procesos de larga duración que viven las comunidades.

Ahora bien, teniendo en cuenta los aspectos de *cosmovisión y ritualidad indígenas* de las poblaciones aledañas al volcán, en su relación con la naturaleza, es aquí donde entra en juego el concepto antropológico que permite poner un marco referencial al fenómeno social de la *religiosidad popular*, la cual “supone creencias y cultos distantes de la ortodoxia, si bien tales variantes se refieren únicamente a cómo los pueblos entienden y practican la religión oficial” (Báez-Jorge: 1994). Para Noemí Quezada (2004: 11), “se trata

¹⁹⁴ El ritual de petición de lluvias es llevado a cabo en las altas cumbres no sólo del volcán Popocatepetl e Iztaccíhuatl, sino en La Malinche, El Cofre de Perote, el Pico de Orizaba, Nevado de Toluca y otros cerros menores del Altiplano Central mexicano.

de una forma religiosa de menor sistematización, con mayor grado de espontaneidad, definiéndola como la concepción y manifestación de la religión por parte del pueblo”.

Ésta es una expresión cultural original que ha respondido a las necesidades sociales de las comunidades que la viven, que responde a todo un proceso histórico que se remonta muchos siglos atrás, y que posteriormente se imbricó en el periodo colonial con otra religión, perfilándose una selección de lo propio y lo ajeno desde el interior de las comunidades (Giménez, 1978; Gómez Arzapalo, 2004). La cultura al mismo tiempo cohesiona y da identidad (Quezada, 2004). Estas dinámicas son propias de un proceso de transformación ó *sincretismo*, que sufrieron las poblaciones indígenas. Así pues, la religiosidad popular aborda y toma en cuenta estos aspectos de las comunidades locales, en relación con una estructura mayor sujeta al poder político. Las formas que las comunidades locales, especialmente Santiago Xalitzi, han adaptado en su manera de ver el medio que les rodea, son procedimientos que se siguen adecuando en su *cosmovisión*. Los volcanes, trascienden la vida cotidiana de los lugareños, puesto que les proporcionan la tierra y el agua para sus sembradíos, a veces su único sostén, y es el ritual, el medio por el cual se materializa su pensamiento mágico religioso.

Por otra parte, comprender la significación que los graniceros le dan a estas prácticas no es tan sencillo. Se trata de un análisis complejo que va de la mano con un enfoque histórico, de esta manera la religiosidad popular precisamente aborda y toma en cuenta estos aspectos de las comunidades locales y con cierta atención, las actividades concernientes a sus especialistas rituales. En este sentido, la religiosidad popular “enfatisa, sobre todo, los aspectos devocionales y protectores de la religión” (Broda, 2009c) como son las peticiones de lluvia que ellos dirigen, “estableciendo características propias que a veces se encuentran en abierta oposición con la iglesia oficial” (Broda, op.cit.; Báez-Jorge, 1998; Gómez Arzapalo, 2009).

Dichas prácticas que encabezan los graniceros permiten la continuidad de las cosmovisiones ancestrales y al mismo tiempo permiten reforzar los lazos identitarios, tanto locales como regionales, frente al mundo moderno. En esta perspectiva, la información etnográfica que se pudo registrar en este ritual radica en la permanente relación que tiene la comunidad para con el paisaje y los cerros sagrados a pesar de los embates de la modernidad, lo que les da una identidad con la tierra y las grandes montañas.

Sin duda, la *etnografía* es una herramienta que implica no sólo la reconstrucción de las expresiones del culto, las celebraciones y festividades, sino también de las relaciones entre los participantes y los demás ámbitos de la vida social; el hacer un registro de los acontecimientos, es crear la base que sustenta a la interpretación antropológica.

VIII. LOS AIRES: CULTO AGRÍCOLA EN DOS POBLADOS DE MORELOS

Los datos que a continuación se exponen forman parte del registro etnográfico que se realizó durante los años 2007 y 2008 en la comunidad de San Andrés de la Cal, Morelos.¹⁹⁵ Se trata de un ritual de petición de lluvias que consiste en la colocación de ofrendas en ciertos lugares específicos del paisaje. En dichos espacios habitan los aires, seres volátiles concebidos como niños, relacionados con el ciclo agrícola.

Cabe señalar que se ha hecho un estudio con anterioridad en la misma comunidad (investigación de campo en los años 2004 y 2005; cfr. Juárez Becerril, 2005), lo que ha permitido tener una continuidad en los datos y una perspectiva más general en relación al ritual. Una de las particularidades del ritual, en la que se hará énfasis en este registro etnográfico, es el conteo sistemático, ordenado y detallado de cada uno de los objetos que se colocan en la ofrenda a los aires en el poblado de San Andrés de la Cal, los cuales están siempre en concordancia con los elementos del paisaje: cuevas, manantiales, peñascos, resumideros, abrigos rocosos, entre otros. Se trata de espacios que los especialistas rituales conciben como “lugares en donde habitan los aires”. En este sentido, estamos hablando de *paisajes rituales* en torno a un simbolismo convencional que se expresa en un juego de relaciones numéricas, rituales y ofrendas. De manera que las cuentas, representadas en el total de figuras y paisajes, constituyen la esencia de las cosas y la eficacia intencionada del ritual.

Este estudio etnográfico, evidencia la apropiación de elementos de la observación de la naturaleza y del culto agrícola, lo que equivale a un conocimiento de prácticas ancestrales en permanente reelaboración, como resultado de un proceso sincrético que preserva elementos de la cosmovisión prehispánica mesoamericana, en el contexto del sincretismo con la religión católica.

¹⁹⁵ Debido a la peculiaridad que caracteriza el ritual, éste ha sido analizado en otras ocasiones por diversos especialistas, en donde destacan varias investigaciones que tienen como propósito evidenciar, en su momento, dicha ceremonia: Grigsby (1986) da el primer registro de las ofrendas a los aires en las cuevas de San Andrés de la Cal en 1983. Posteriormente Huichochea (1997) y Chacón en 1992. Broda y Robles (2004) en 1995 bajo una reflexión analítica sobre la continuada vigencia de la creencia a los aires en la región de Tepoztlán. Maldonado durante 1996 a 1998 (cfr. Juárez Becerril, 2005); Salazar (2004) en 1997 y 1998; Juárez Becerril (2005). En una perspectiva más general, consúltese Se-Gun (1999) en 1998 y Ruiz (2000).

8.1 La finalidad del ritual

El ritual de petición de lluvias en San Andrés de la Cal, consiste en depositar unas ofrendas en los lugares donde los habitantes consideran que viven los aires. Este acto conlleva a asegurar una lluvia suficiente para lograr una buena cosecha. Por lo tanto, el ritual de petición de lluvias va ligado a un ritual a los aires. No se puede percibir un hecho sin el otro y ambos se fusionan en la ceremonia que se lleva a cabo en el poblado, generalmente el primer o segundo viernes del mes de mayo,¹⁹⁶ cuando dentro del ciclo agrícola, está por finalizar la siembra. Se trata de una fecha movable dependiente de las condiciones meteorológicas en un año dado.

Para poder entender la finalidad del ritual, se debe tomar en cuenta la cosmovisión y el significado de los aires en el poblado.

8.1.1 La importancia de los aires en San Andrés de la Cal

San Andrés de la Cal es un poblado ubicado en el norte del estado de Morelos, región en donde los aires son percibidos de una manera particular. Según una serie de estudios etnográficos, son varias las comunidades que llevan a cabo rituales asociados a estas entidades volátiles, porque se les vinculan con la lluvia.¹⁹⁷ Se trata de ceremonias ligadas al conocimiento y al manejo meteorológico: a los conceptos del trabajo ritual y del uso de la naturaleza. Este tipo de cultos de origen mesoamericano, han tenido una especial importancia a lo largo de la historia en la región de Morelos, especialmente en el accidentado paisaje de Tepoztlán, relacionándose directamente con la conformación física y la conceptualización simbólica de los cerros, los vientos y los aires.

En dicha región morelense los aires son concebidos bajo una dualidad: benignos y malignos. Los *aires malignos* son entes que provocan enfermedades tales como el "mal aire" y viven en todas partes. Por contraste, los *aires benignos* son entidades agrarias

¹⁹⁶ Se-Gun (1999) registra que antes la ceremonia en San Andrés, se realizaba el primer viernes de mayo, pero debido a la demora de las lluvias se ha tenido que atrasar. Druzo Maldonado menciona que antes (1996-1998) se hacía en el segundo viernes del mes (comunicación personal, marzo 18, 2005). Por lo tanto, se deduce que la fecha varía, no pasando del mes de mayo, según los preparativos y la organización de la gente en relación con el clima, es decir, con el adelanto o retraso de la lluvia. Según el registro de mi trabajo de campo, para el 2004 se realizó el segundo viernes (14 de mayo), y para el 2005, 2007 así como el 2008 fue el primero del mes de mayo.

¹⁹⁷ Consúltense apartados 2.2.5 y 5.1.8 de esta tesis. Cfr. Lewis, 1968; Ingham, 1986; Broda y Robles, 2004 para Tepoztlán; en Hueyapan (Álvarez, 1987); en Tetelcingo (Barabás y Bartolomé, 1981); en El Vigilante (Aviña, 1997); en Coatetelco (Maldonado 1998, 2001, 2005); en Ocotepéc (Morayta, 1997); en San Bartolomé Atlacholoaya (Fierro, 2004); y en San Andrés de la Cal (Grigsby, 1986; Huicochea, 1997; Salazar, 2001, 2004; Ruíz, 2001; Juárez Becerril, 2005).

dadoras del buen temporal, es decir, la lluvia, y que viven en las altas cumbres (Maldonado, 2001). Sin embargo, el hecho de enfocarlos como aires *benignos*, no quiere decir que siempre traigan la lluvia “buena”, aunque ese es el objetivo de su definición; más bien se apunta a que son aires relacionados con el ciclo agrícola, que también juegan ante una concepción de dualidad buena o mala, dependiendo de los factores climatológicos que traigan en beneficio o daño para los cultivos.

Otra característica muy peculiar de los aires, ya señalada anteriormente en esta investigación, es que se les vincula íntimamente con los niños. De hecho en ciertas comunidades tradicionales del país, se dice actualmente que “los aires *son* niños”,¹⁹⁸ considerándolos traviesos, juguetones y golosos. Sin embargo, al formar parte de las *entidades sagradas*, también se dirigen a ellos únicamente como *Señores* o *Señores del Tiempo*, conceptualización cargada de respeto y reverencia, que lleva en su nombre su poder y dominio sobre el temporal.¹⁹⁹

Específicamente San Andrés de la Cal ha sido un espacio en donde se escenifican tradiciones que tienen sus raíces en la época prehispánica, en donde sigue vigente la creencia acerca de los aires que mandan sobre la generación de la lluvia y el movimiento de las nubes (Broda y Robles, 2004). Al mismo tiempo, el ritual facilita la reproducción de la identidad que remite al complejo simbólico compartido y que a su vez, busca organizar en un universo coherente las relaciones que los hombres establecen entre sí y con el mundo, necesarias para la producción y reproducción social. Esta idea enfatiza el vínculo con la vida social y económica que se visualiza en los aspectos rituales y de la cosmovisión, elementos fundamentales para la reproducción de su cultura, marcados por un proceso histórico de larga duración.

La evidencia histórica registrada en la *Relación Geográfica de Tepoztlán*, hace referencia a una cueva situada en el poblado (actualmente este resumidero es conocido con el nombre de *Acuitlapilco*, situado a un costado de la laguna) en la cual los indígenas hacían sus rituales:²⁰⁰

¹⁹⁸ Consúltese el apartado 5.18.

¹⁹⁹ Consúltese el apartado 5.12.

²⁰⁰ Existe otra evidencia que sustenta los cultos en las cuevas durante la época prehispánica, es el hallazgo ocurrido entre 1992-1993 de ofrendas prehispánicas en la Cueva de Chimalacatepec, en el poblado de San Juan Tlacotenco, pueblo sujeto del gran centro religioso de Tepoztlán. Según los autores, no existen datos específicos si esta ofrenda fue depositada en un evento comunitario. Más bien parece que fueron unos

“...dicen que, en toda esta comarca sujeta de Tepuztlán, que no hay fuente ni lago, ni otra cosa notable, más de una fuente que sale, junto a la estancia de San Andrés, de una peñas: hay una poquita agua en tiempo de verano y, en tiempo de aguas, hay más cantidad. Corre como un cuarto de legua, poco menos, y luego da en una cueva que está entre unas peñas de cal. Y dicen que allí se sume y que no se ha sabido a donde va salir, y que, antiguamente entraban allí a hacer sus adoraciones; y que para ello, los descolgaban con un mecate y sus ocotes o teas encendidas. Y dicen que era de veinte brazas el mecate con que los descolgaban y que, abajo, hallaban un pedazo de llano como una casa y, de allí, iba la cueva a la larga por allí delante, muy lejos, que no le vieron el cabo. Y dicen que oían hablar gente y hallaban mazorcas de maíz y otras cosas, las cuales sacaban y las enseñaban por gran negocio” (Gutiérrez de Liébana, 1580. Tomado de Acuña, 1985: 191-192).

De tal forma que la cosmovisión actual de la comunidad de San Andrés de la Cal es producto de la fusión de tradiciones prehispánicas con ceremonias católicas a partir de la Conquista que, sin embargo, han experimentado un continuo proceso de reelaboración (Broda, 2004). Prevalece en ella la tendencia de concebir a diversos elementos de la naturaleza (cerros, volcanes y en este caso, aires principalmente) como *hierofanías*, es decir, esencias que manifiestan lo sagrado y con estas manifestaciones es posible tener un intercambio benéfico mediante un trato ceremonial (Glockner, 1995).

A este contexto pertenece la finalidad del ritual a los aires en donde la ofrenda es el elemento tangible de conseguir eficacia en la venida de las lluvias. Cabe señalar la activa presencia de los ofrendadores en el ritual, en donde se destaca el papel de Doña Jovita, la especialista ritual con más de 35 años de experiencia. Ella se encarga de los preparativos y la organización detallada de los elementos de las ofrendas, así como de la colocación de algunas de éstas en diversos puntos del paisaje en donde habitan los aires.

8.2 Los objetos de las ofrenda

Las ofrendas dirigidas a estas entidades, se caracterizan por una sistematización detallada y ordenada de cada uno de los objetos que se colocan, cuya cantidad depende del número de lugares en donde se vaya a depositar una ofrenda. Llama la atención que los lugares han ido en aumento con el paso de los años, esto depende de los sueños de los lugareños, pero sobre todo de los que haya tenido la especialista ritual local, quien sueña con dichas entidades ubicadas en el paisaje. En este sentido, la organización es compleja y se puede detallar en los siguientes puntos:

cuantos especialistas religiosos (graniceros) que se adentraron al interior del cerro para actuar como encargados de la comunidad (Broda y Maldonado, 1997: 201).

8.2.1 La preparación

La preparación para las ofrendas a los aires, generalmente empieza con la colecta de dinero y/o productos agrícolas, ya sea de maíz o fríjol, para cubrir los gastos necesarios. El comité para recaudar los fondos de esta colecta está formado por lugareños del poblado, que con el apoyo de la Ayudantía van a solicitar la cooperación voluntaria de los habitantes de San Andrés, así como a las comunidades de Santa Catarina y de Tepoztlán. Generalmente la recolección en San Andrés de la Cal y Santa Catarina empieza a mediados de abril para poder ir de puerta en puerta; por su parte la recolección en Tepoztlán se hace unos días antes de la celebración.

Después de reunir la cantidad necesaria, siguen las compras, éstas generalmente se hacen con un día o dos de anterioridad al viernes, sin embargo ha sucedido que se llevan a cabo el mismo día de los “amarres”, es decir, el jueves por la mañana. El hecho de hacer las compras no es nada sencillo, puesto que la especialista ritual invierte toda la mañana hasta en la tarde, buscando las cosas²⁰¹ y escogiendo los productos de mejor calidad y a buen precio. Es necesario mencionar que el Ayudante lleva un registro de lo que se va gastando y siempre va a la orden de Doña Jovita, la ofrendadora “oficial”, quien escoge en donde y que comprar.

8.2.2 Los “amarres”

En la noche del jueves, alrededor de las 8:00 p.m. de la noche se juntan en el patio de la Ayudantía Municipal o en el atrio de la iglesia, el comité de la Ayudantía, así como la gente que quiera participar, al mando de la ofrendadora local para preparar los canastos de las ofrendas. Se juntan alrededor de 35 personas, la mayoría es gente adulta que se sienta en largos petates en donde se extiende la fruta, y se encargan de cortar el papel de china y los estambres para envolver la fruta. Los jóvenes (hombres y mujeres) que asisten, se comisionan para hacer las gorditas de maíz azul en forma de múltiples figuritas: “*Hacemos lo que se nos ocurre circulitos, estrellitas, viboritas, medias lunas, animalitos... Nos gusta participar...*”²⁰²

²⁰¹ Vale la pena señalar que los objetos antiguamente eran de barro, lo que ha dificultado su compra y ahora se han sustituido por objetos de plástico. Sin embargo también existen problemas en su búsqueda, ya que últimamente casi no se fabrican ciertos animalitos, como las viboritas, arañitas o ranitas. Por otro lado, otros objetos son de temporadas muy precisas del año, como las cornetas tricolores que sólo se venden en el mes de septiembre para las festividades de Independencia, y que por lo tanto, para mayo, están escasas.

²⁰² Comunicación personal de J. Hernández. Mayo 13, 2004.

Finalmente la coordinación de cómo adornar los “amarres” e incluso la forma de arreglarlos dentro de los chiquihuites o canastos, la lleva a cabo únicamente la ofrendadora. Ella dirige a todos los presentes, con excepción de las encargadas de la comida, quienes limpian y ponen el *nixtamal* para la preparación de los tamales del día siguiente.

El propósito de esta reunión, como se ha mencionado, es arreglar las cosas compradas para colocarlas en los canastos, pero su arreglo no es tan fácil, se debe trabajar en conjunto para ir objeto por objeto organizadamente. Lo que caracteriza a estos adornos es que absolutamente todos los elementos deben llevar un “amarre” de estambres, es decir tanto la fruta, como los juguetitos, los trastecitos, los cigarros, y todo lo que se ponga en el canasto debe ir enredado con estambres ya sea de ciertos colores (rosa, amarillo y morado para la fruta) o tricolores (verde, blanco y rojo para todo lo demás). Al respecto la ofrendadora comenta: “*Se debe amarrar todo muy fuerte porque los aires son muy traviosos, y si logran desbaratar la fruta o los tamalitos, o cualquier cosita, quiere decir que el temporal va ser malo...por eso ¡amárrenle fuerte!*”²⁰³

8.2.2.1 El conteo de las ofrendas

Es necesario señalar que de todos los objetos que se compran, actualmente son 13 de cada uno, porque en los últimos 6 años, de 2004 a 2009, han sido 13 los lugares donde se han colocado las ofrendas. Pero en años anteriores el número ha variado, ya que han sido 7 lugares en 1983 (Grigsby, 1986), 9 de 1992 a 1997 (Huicochea, 1993; Salazar, 2004), y 11 sitios para el 2000 (Ruiz, 2001). De tal forma que el total de los objetos colocados está siempre en concordancia con el total de lugares ofrendados, y por lo tanto, las cuentas deben ser exactas. Habrá algunos elementos que se triplican, e incluso otros, se multiplican por 5, dándole, según Daniele Dehouve (2007) una connotación de riqueza y fertilidad mayor. Asimismo, cada uno de los elementos de la ofrenda tiene un significado específico, a continuación se menciona cada uno de ellos, además del conteo numérico de éstos:

- *Muñecos*. Son de plástico, y generalmente tienen forma de infantes debido a sus rasgos así como su vestuario; su tamaño es adecuado para ser cargados por una niña de 5 años. Por una parte representan a los aires, pues se tiene la creencia de que

²⁰³ Comunicación personal de Doña Jovita Jiménez. Pláticas realizadas durante el trabajo de campo señalado. Los testimonios que se registran de aquí en adelante sin citar, son de ella.

éstos son como niñitos. A su vez también son como un regalo para ellos, pues como niños, les agradan los juguetes. *“Estos muñequitos son como sirvientes, pues los aires tienen a quién mandar y ellos hacen lo que los aires les pidan”*

13 muñecos

13 muñecas

- *Trastes de barro.* Sirven para depositar el mole verde, el cual es guisado sin sal así como un huevo cocido en cada plato (por lo tanto son 13 huevos cocidos): *“La comida para los aires va sin sal... nada de sal...lo que sí les agrada es el huevo, ¿Por qué cree que el mal de aire se quita con un huevo? Porque les gusta. Cada platito lleva tantito mole con un huevo... nada de carne o pollo...”*

13 cazuelas medianitas

13 jarrones

13 jarrones pequeños

- Igualmente se necesitan *trastecitos de barro para poner dulces*, como “peritas de anís” y “gomitas”, así como galletas “de animalitos”. *“A los Señores les gusta el sabor y los colores vivos como las de estos dulcecitos. También porque son niñitos y les encantan las golosinas”*

13 azuelitas con dulcecitos y galletas

- *Vino blanco y cerveza.* Distribuido en botellitas de plástico. *“Los aires también celebran y festejan como nosotros, por eso igual brindan...”*

13 botellas de vino blanco

13 botellas de cerveza

- *Granos de maíz tostado.* *“Simbolizan la semilla cosechada... también su olor es lo que les llama la atención... también pues...para que vean lo que nuestras tierras nos dan gracias a ellos”*

13 bolsitas llenas de maíz tostado

- *Gorditas de maíz azul.* Hechas por los jóvenes en forma de múltiples figuritas.

13 bolsitas

- *Tamalitos.* Son tamales pequeños sin sal, hechos por las señoras en la noche del jueves. *“Tanto el molito, como los tamalitos son comida que nosotros comeremos después de haber cumplido. Todos compartimos los mismos alimentos, ellos y nosotros”.*

13 bolsitas con tamalitos

- *Fruta de la estación.* Debe ser la más olorosa y de colores brillantes:
 - 13 plátanos
 - 13 naranjas
 - 13 manzanas
 - 13 ciruelas
 - 13 duraznos
 - 13 guayabas
 - 13 camotes
 - 13 mangos
 - 13 rebanadas de piña
 - 13 rebanadas de papaya
 - 13 rebanadas de sandía
- *Velas o ceras.* “Las velas simbolizan la luz, la fe para poder pedirles con humildad todo lo que necesitamos... lo que nos hace falta”
 - 13 velas de color blanco, rojas o amarillas.
- *Cornetas o silbatos.* Sirven para llamar a los espíritus o aires en el momento de poner la ofrenda: “Con el silbato llamo a los Señores para reunirlos y que vean que voy llegando, que no nos hemos olvidado de ellos... Una vez puesta la mesa vuelvo a llamarlos para que merezcan la mesa que les pongo...”
 - 13 de colores nacionales (verde, blanco y rojo)
- *Animales “de agua”.* Se consideran acuáticos porque viven en el agua y por lo tanto la llaman del cielo. “Estos animalitos les ayudan a los aires a trabajar, son también, al igual que los muñecos, como sirvientes o ayudantes de los Señores para darnos el agüita”:
 - 39 ranas (3 para cada lugar)*
 - 39 sapos
 - 39 viboritas
 - 39 tortugas
 - 39 arañas
 - 39 cocodrilos
 - 39 pescaditos

* En este caso se hace presente la multiplicación de 3 ranitas x 13 lugares = 39 ranitas en total, y así será para los demás “animalitos de agua”. Se trata de un conteo creciente en cuanto a la eficacia de estas esencias, debido a lo que encierra su significado.

- *Cigarros*. Son vistos como un arma para no adquirir un “mal de aire”. *“Los cigarritos es una defensa de usted... debe fumárselos antes de ir a cada sitio para que no se le peguen... si no después le va a durar un año el mal si no se cura...si”*

13 tríos*

* En este caso se hace presente la multiplicación de 3 cigarros x 13 lugares = 39 cigarros en total. Sin embargo, su conteo se valora únicamente en tríos, tratándose de un solo objeto que contiene en su esencia, la multiplicación de una “defensa” contra el mal de aire.

- *Cohetes y pólvora*. Además de que anuncian que los canastos están en la iglesia para oír misa e igualmente avisan la llegada a cada uno de los lugares sagrados para que la gente se informe. Para la ofrenda se trata de una herramienta de trabajo para los aires. *“Simulan el tronido del rayo que trae la lluvia. La pólvora es para que trabajen los Señores... su sonido es igual al del cielo cuando está cargado de agüita...”*.

13 cohetes

13 montoncitos de pólvora

- *Soldaditos de juguete*. Simbolizan los cuidadores de la ofrenda. *“Los soldaditos son lo último que se pone en la mesa, y son los que cuidan de que la ofrenda no sea tocada por nadie más que por los Señores”*

65 soldaditos (5 para cada lugar)*

* En este caso se hace presente la multiplicación de 5 soldaditos x 13 lugares = 65 soldaditos en total. Se trata de un conteo creciente en cuanto a la eficacia de estas esencias, debido a lo que encierra su significado.

Además, como parte de la ofrenda, se tiene que comprar:

- *Papel de china con los colores nacionales*: verde blanco y rojo, que sirven como mantel o *mesa* donde se colocará la ofrenda. Representan el símbolo de la identidad nacional mexicana. *“Para que sepan los Señores que ‘esto’ es de nuestra parte, de nosotros”*.

13 tríos (1 verde, 1 blanco, 1 rojo)*

* En este caso se hace presente la multiplicación de 3 manteles x 13 lugares = 39 manteles en total. Sin embargo, aunque su conteo se valora únicamente en tríos, si es pertinente señalar que se respeta la cuenta individual de 13 verdes, 13 blancos y 13 rojos.

- *Papel de china de muchos colores.* Éstos deben ser alegres, recordando que los aires toman su esencia, en este caso el colorido. El papel se corta en tiras y se envuelve cada una de las frutas.
- *Estambres con los colores nacionales* para “amarrar” o enredar cada uno de los elementos de la ofrenda.
- *Estambres de colores brillantes.* Sólo para amarrar la fruta envuelta por el papel china de colores, ya que los demás elementos van amarrados únicamente con estambre tricolor.
- *Chiquihuites.* Son los canastos en donde el día jueves se colocan todos los objetos para trasladarlos a los respectivos lugares al día siguiente. Los canastos no se compran, puesto que se guardan junto con su *ayate*, para utilizarlos año con año.

13 canastos

13 ayates

8.2.2.2 Las modalidades de la ofrenda

La ofrendadora va asesorando cómo deben ser envueltos cada elemento. Todos la observan y tratan de seguirla mientras otros cortan los estambres en medio de un ambiente de alegría.

“Por favor háganlo bien, es para los Señores... ¡no así no! Miren nada más que estambres tan mal cortados y disparejos, no es al aventón, no, despacito... tenemos toda la noche o que ¿ya se cansaron? Y eso que ya estoy vieja...hora ustedes...A los aires no les va a gustar...y si no... ni modo...ya saben lo que pasa...”

Finalmente se termina de “amarrar” todo, alrededor de la media noche. Sigue la colocación dentro de los *chiquihuites*:

“Primero va lo más macizo...la fruta fuerte..., los muñecos, los dulces, así hasta llegar a lo último... lo que se puede poner feo...Dejen los mantelitos al final... No se hagan bolas y no vayan a colocar mal las cosas...no les vaya a faltar a unos y sobrar a otros...”

Debido a que es complicado ordenar las cosas, se forman los canastos y cada uno se encarga de depositar un objeto y va pasando a acomodarlo canasto por canasto, hasta completar los 13 *chiquihuites*. Lo que se coloca hasta el viernes, antes de partir, son: las 13 bolsitas con las gorditas hechas por los jóvenes, 13 paquetitos con tamales cada uno, las cazuelitas con el mole, y la fruta como la piña, la papaya y la sandía, debido a que estos elementos son muy delicados y se pueden agriar.

8.3 La colocación de las ofrendas en los lugares señalados

Según la especialista ritual, los lugares más espectaculares son los denominados La Corona y la Cueva del Elefante.

“En el cerro de la Corona ahí uno tiene que entrar amarrado...alguien se baja y yo me paro en sus hombros para que me vayan pasando las cosas...es muy profundo...está oscuro pero no me da miedo... ¡una vez nos salió una viborota! pero no son malas, al contrario es bueno... si porque significa agua...Y la cueva del Elefante es muy bonita ...tiene la cabezota de un elefante...si... de verdad que es un elefante con su trompota...Además de que en sus paredes de esa cueva, se puede ver como será la lluvia...”

La mayoría de los participantes, que por lo general son jóvenes, prefieren asistir a estos sitios, debido a su lejanía, pero sobre todo por el gran esfuerzo físico que se requiere para llegar hasta ahí.

T. Grigsby (1986) denominó *Tepetlacalco Sur* a la zona en donde se encuentran la mayoría de las cuevas y *Tepetlacalco Norte* a la parte que comprende la zona de los manantiales. Actualmente, tomando en cuenta los 13 lugares, la zona sur, está conformada por Mexcomolapan; Xihuiltempa; Tepecaliguan; Cueva del Elefante o Ayolcaltipac; Oztocquiahuac; y Cerro de la Corona o Cueva Tepepolco; Mientras que la zona norte, comprende los sitios de: Xochiocan o “Responde el Cerro”; Teconquiahuac; Xochitenco; Atzonzonmpantla; y el peñasco Huehuentana.

Ahora bien, en la actualidad se puede hablar de una *Zona Este*, que implica lugares, aunque un poco retirados, de fácil acceso y menos esfuerzo: La Bomba y la Barranca de Santa Catarina, sitios en los que la ofrendadora local se ha hecho cargo debido a su avanzada edad.

Para la colocación de las ofrendas, el viernes alrededor de las 6:00 a.m. ya se encuentran algunas personas en el atrio de la iglesia de San Salvador. La especialista ritual,

desde muy de mañana se encuentra ya ultimando detalles: saca de la sacristía los 13 canastos arreglados apenas ayer y les coloca, con la ayuda de otras personas, los alimentos que faltaban. Posteriormente, coordinada con el Ayudante, envuelven cada *chiquihuite* en un ayate blanco para poder ser transportados a la otra iglesia, la de San Andrés, para “oír misa”.

“Las ofrendas deben oír misa para que las bendiga el padre... esto es muy importante porque también al Señor, Nuestro Dios, y a todos los santos y a la Virgen se les ofrece nuestra ofrenda... porque todos ellos, al igual que los airecitos... perciben el olor...El aviso de los cohetes también sube hasta arriba y les llega...”

Una vez terminada la misa, la especialista ritual se abre paso sahumeando con copal, mientras los canastos son levantados por 13 personas. Afuera de la iglesia se ponen de acuerdo sobre los lugares que visitará cada ofrendador, para partir así a las tres diferentes zonas, no sin antes pasar a tomar un ligero desayuno. Posteriormente, durante el trayecto se reparten los cigarros.

“Tome uno aunque no fume...haga como que lo hace, por lo menos absorba el humito... es un arma, por que si los aires la ven desprotegida se le pueden meter y sólo con una limpia se le quita la enfermedad...se le puede ir la boca de lado, hinchar un ojo o las partes del cuerpo...”

Lo primero que hace la ofrendadora al llegar al lugar donde se dejará la primera ofrenda que a ella le corresponde, es tocar el silbato fuertemente en tres tiempos, y antes de tender la mesa “pide permiso”:

“Señores Trabajadores...venimos de buena fue...con sumisión...con respeto...a aquí, a este Sagrado lugar, aquí donde está el agua que riega nuestros campos...que sirve para nuestros arbolitos, nuestras florecitas, nuestros animalitos, nuestros alimentos, nuestros maicitos. Te pedimos Señores que de esta agüita se llene nuestra tierra...No les pedimos nada más así, no Señores Trabajadores, les traemos su ofrenda...su mesa...pasen y vengan a ver todo lo que les traigo, su humilde servidora, junto con estas personas...”²⁰⁴

A continuación se dispone a colocar la ofrenda de una manera estratégica: Primero tiende los manteles tricolores y coloca los muñecos, e inmediatamente después toda la fruta

²⁰⁴ Oración de Doña Jovita a los aires. Mayo 14, 2004. La oración varía según el especialista ritual, utilizando sus propias palabras y sentimientos.

y los demás alimentos junto con las bebidas, al mismo tiempo pronuncia las siguientes palabras:

“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 que linda y bien servida está quedando...Está este molito que prepararon con mucha humildad, para que nos socorran...su bebida también está lista...Todo esto lo mandaron las personas del pueblo que con mucho trabajo ahorran su dinerito...que cooperaron de buena voluntad y los que no...perdónenlos Señores Trabajadores porque no saben lo que hacen...”

Posteriormente prende la vela y la acomoda entre la fruta. A continuación se dedica a colocar los cigarros, la pólvora, los animalitos de plástico y al último los soldaditos:

“Tengan y dennos siempre luz Señores Trabajadores...la luz de Nuestro Padre Santísimo...Aquí está su ofrenda en la Barranca de Santa Catarina...reciban la pólvora para que trabajen...Los animalitos de agua para que nos den mucha lluvia buena...no mala...relámpagos y truenos calmados para nuestro temporal...Viboritas, sapitos, tortuguitas, trabajen. Señores, por favor, escúchenos...Soldaditos a trabajar...cuiden de esta santa ofrenda, que sólo los Señores la disfruten y ustedes los guarden...Amén”

Una vez terminada la colocación de la ofrenda, se lanzan cohetes como señal de que ya se ha cumplido el compromiso en ese paraje. Por último la especialista toca el silbato fuertemente tres veces y dice estas palabras:

“Señores Trabajadores ahora sí acérquense a la mesa...arrímense es para ustedes Señores...En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Amén. Ave María Purísima, Ave María Santísima...Dios mío perdónanos y socorre nuestras suplicas que te hemos hecho en este Santísimo lugar y en los demás, en las cuevas, en el cerro de la Corona. No te olvides de nosotros, ni de nuestras peticiones. Gracias Señores Trabajadores.”

Al mismo tiempo se oye a lo lejos el tronar de los cohetes en los diferentes lugares, señal de que también por allá, se ha terminado de depositar las ofrendas. Finalmente, es tiempo de regresar al centro del poblado.

8.3.1 La comunión

El ritual concluye, con un gran convite que consiste en tamalitos sin sal y mole verde, en el que participan todos los miembros de la comunidad de San Andrés de la Cal, no sin antes pasar a la iglesia a “dar gracias” de que se ha cumplido un año más con los *Señores*.

La acción de compartir los alimentos se hace en el mismo lugar en donde se han hecho los amarres, ya sea en atrio de la iglesia de San Salvador o en el patio de la Ayudantía Municipal. La comida es una forma de continuar la celebración, ya que los alimentos se han compartido con los aires.²⁰⁵

Llama la atención que antes de comer, e incluso antes de agradecer en la iglesia, la comunidad debe pasar por el humo del copal para limpiarse y quitarse los malos aires que quedaron impregnados en las ropas de los asistentes. Doña Jovita insistentemente les dice a los asistentes:

“No se vayan, les va a hacer mal si no terminan todo como Dios manda. Deben pasar a “sahumarse” deben quedarse porque traen aire. Espérense si no, los aires no los dejarán en paz hasta que los limpie o hasta que regresen el próximo año. Así le pasó a la hija de Doña Juana que fue a dejar las ofrendas y por tener otros compromisos dizque muy importantes no se sahumó y todo el año tuvo dolor de piernas, la pobre duró más de tres meses así, hasta que la limpié y esperó para volver a dejar las ofrendas. Además deben quedarse a la comida, es la comunión de todos nosotros, más de los que fuimos hasta allá, si los Señores ya están comiendo, ahora nos toca a nosotros, que ya cumplimos”.

Como se puede ver a lo largo de la ceremonia, Doña Jovita es un personaje importante en la celebración del ritual. Sus más de 30 años de experiencia, legitiman sus conocimientos. Asimismo, es intermediaria entre la comunidad y los aires, por eso sabe cómo, y que ofrendarles. Su estudio de vida vale la pena, porque es una mujer sabia, dentro de un mundo ritual generalmente comandado por hombres.

8.4 La especialista meteorológica de la comunidad²⁰⁶

Para describir a Doña Jovita, se parte de la descripción muy acertada que planteó en 1992 Liliana Huicochea en su estudio respectivo:

²⁰⁵ Idea se tiene en el ritual de los Volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, en donde la comida se comparte con los cerros y volcanes que han sido convocados a recibir y “merecer” sus alimentos. Consúltense apartado 7.2 y 7.3 de esta tesis.

²⁰⁶ Quiero agradecer las atenciones de Doña Jovita y su familia a los largo de casi 7 años. Su amabilidad y confianza permitieron largas horas de plática sobre su vida y el ritual.

“Doña Jovita, como la llaman cariñosamente en la comunidad es bajita, de cuerpo esbelto pero muy fuerte; su rostro deja asomar una mirada de niña precoz, y sus labios delgados, cuando sonrían muestran los pocos dientes que todavía trabajan; cada vez que habla lo hace también con las manos, de vez en vez echa para atrás sus trenzas, aunque no le estorben” (Huicochea, 1997: 235).

En la ocasión que la entrevistó Huicochea, Doña Jovita se mostró complacida por dar a conocer a lo que ella se dedica, y se presentó ante la cámara de Ricardo Chacón de la siguiente manera:

“(...) Yo nací aquí en San Andrés, en la calle de Leyva núm. 10, la casa se llama, bueno el lugar se llama Cuaxochpa en náhuatl, pero de todos modos en el documento así lo tiene y, yo soy nacida y criada aquí en San Andrés, no fui para el otro lado ni me trajeron de otro lado, soy de aquí, legítimamente de San Andrés” (Testimonio de Doña Jovita, tomado de Huicochea, 1997: 235-236).

Ella no recibió el golpe del rayo, sino que aparte de la manifestación de los sueños, rasgo que también legitima a un granicero, tuvo otro tipo de revelaciones:

“Un día viene mi mamá, y allí por el campo hay unos camotes que se sacan...y fuimos a sacar el camote...y allí uno rasca con sus dedos...Y estaba yo rascando...y sentí algo, dije: “¡Ay, me picó algo!”...Le dije a mi mamá: “Tengo una espina”... Ella me dijo: “No hija, ¿Cómo vas a tener una espina? No se ve nada, ¿En dónde se encajó? No, no es espina”...Entonces, ¿qué es?...Pues no sé...yo creo que de nacimiento... ¿por qué dónde lo agarré?...Y nadie me lo puso...y ya...hasta que me muera lo voy a llevar...Pero si tiene uno valor... otras señoras no tenían...Si tenían valor iban a las cuevas...ya grandes señoras, no les pasó nada nunca” (Testimonio de Doña Jovita. Entrevista febrero 2004).²⁰⁷

De esta manera, ella asume que fue la forma en que recibió el “don” para ser asignada curandera, partera y posteriormente para trabajar con el temporal. Hasta la fecha se le palpa en la yema de su dedo meñique de la mano derecha, un pequeño bulto que, efectivamente se siente como una espina. Según Doña Jovita:

“Yo tengo mi Protector...lo traigo desde mi nacimiento...pero es incómodo...No, no puede ser que alguien me lo viniera a encajar...Aquí esta mire... ¿Siente algo o no?...Aquí, ¡Aquí está!... ¿Sí?...¡Ése es mi Don!...Mire, yo...no sé...creo que es la suerte mía...o qué se yo...porque yo...se me presentó el Tesoro...Fuimos por el

²⁰⁷ Todos los testimonios que se citen de la especialista ritual fueron recopilados durante mi trabajo de campo 2004-2009).

cerro mi hija ésta (señalando a Lupe)...y allí vi una flor...tres ramitas así estaban (cruza los dedos)... y las tres ramitas tenían flores...aquí así...color oro...Dije: “No, primero voy a juntar estos pápalos y después este... lo corto y lo llevo para mi Virgen”...¿y cual? Yo quise buscarlo y se me desapareció...Le dije a mi hija: “Hay aquí una flor en una plantita delgadita y tenía tres ramitas así...y bonita flor”...Me dice mi hija: “¡Ay mamá! ¿Y por qué no lo cortaste?”...pues sí, yo dije...”

A partir de estas particulares manifestaciones, Doña Jovita supo que le gustaría ayudar a la gente. A través de su suegra, ella aprendió el trabajo de “limpiar”. Se sabe infinidad de remedios, pero lo que más le ha gustado hacer, es ofrendar en las cuevas, trabajo que casualmente, también lo aprendió de su suegra:

“Cuando ya no había nadie que ofrendara...me dijeron a mí,...pues sabían que yo sabía de todo esto...Posteriormente empecé a tener sueños con los airecitos...El lugar de Nexcomolapan apenas despertó...si allí yo soñé y le dije a Doña Fortina....Entonces supe que no puedo negarme...Es valor lo que se necesita, este trabajo es serio, uno no debe tomar las cosas de las cuevas, son sagradas, son de los aires, los que nos traen el agüita...”

“Siempre cuando salía yo de las cuevas, me sentía muy feliz por haber hablado con los aires, por cumplirles a ellos y por cumplir con mi compromiso...Para ir a los lugares...luego a veces no se encuentran...se esconden...se van para un lado y luego para el otro...Todos los que van...tienen que poner atención...así como usted y yo estamos platicando, los lugares de La Corona, el Elefante, Xochitenco, se comunican...”

Le gusta mucho arreglar su altar que se encuentra en una habitación de su casa. Consta de más de 15 imágenes distintas, sus preferidos son los Niños Dios, porque paradójicamente, son niños, como los aires:

“Tengo tres grandes niños que me han regalado de Cuernavaca, el chiquito, me lo dieron mis hijas de allí de Tepoztlán...pero dicen que cuando son nuevos un año están acostaditos...todavía no se sientan...La Virgen de San Juan de los Lagos...he ido cuatro veces a San Juan... también la Virgen de Zapopan es preciosa...El Santo Niño de Atocha, de Zacatecas...Unos son traídos de peregrinaciones...a veces vamos con los de Santa Catarina por que a la gente de aquí no le gusta jalar...les espanta dejar su casa tres o cuatro días...Hay figuras de San Martín Caballero de capa azul y de capa roja, esos son buenos para los negocios...Un Jesús Niño...a San Expedito...”

Doña Jovita trabaja para *Los Señores*, representados por los aires insertos en el paisaje, el cual conoce a la perfección. Actualmente a sus 88 años, sigue parcialmente al

mando de la organización del ritual de petición de lluvias, pero en cuanto a su participación en colocar las ofrendas en el interior de las cuevas, como lo hacía en años anteriores, ha disminuido, ya que sólo puede ir a tres lugares cercanos. Ella está consciente de su edad y de su cansancio, por ende no le molesta la nueva gente que se está incorporando, siempre cuando lo haga con respeto.

8.5 Algunos aspectos importantes de la etnografía del ritual

Con base a la investigación etnográfica desarrollada en el presente capítulo, es necesario hacer un desglose analítico de los principales elementos que componen el ritual bajo estudio, ya que todos ellos están interconectados para entender el ritual. Sin embargo, como parte de los objetivos de esta investigación, se centrará la atención en los principales actores: la especialista meteorológica en concordancia con los aires.

En este sentido, en los aires, entidades sagradas concebidas como infantes, se depositan las esperanzas de que en reciprocidad por las ofrendas, acarreen las nubes de agua suficiente para las cosechas. Ellos están representados en la ofrenda por medio de los animales de agua (sapitos, ranitas, viboritas, tortugas, arañas, cocodrilos, peces etc.). En el contexto mesoamericano, el agua estaba vinculada a 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.

Pero también a los aires se les puede representar por los alimentos (como las gordas de masa azul y el huevo del mole), e incluso los juguetes. Por lo tanto se puede decir que su representación es polisémica.

Este significado es otorgado por los ofrendadores, se trata de especialistas reconocidos en el poblado, los cuales cumplen un papel fundamental en el ritual de petición de lluvias. En ellos se delega la responsabilidad de pedir un buen o mal temporal, puesto que se cree que literalmente está en sus manos, plasmadas en la compra y colocación de los objetos de la ofrenda, y en sus oraciones, el poder de establecer contacto con los *Señores*.

Los ofrendadores, fungen como *tiemperos o graniceros*, los *especialistas* dedicados a dirigir las ceremonias, establecer contacto con las divinidades para pedir “buenas aguas” y proteger a las comunidades de los malos temporales. En el poblado, tienen la capacidad a la vez, de soñar y de mantener el cargo ritual. Esta función no es temporal, pues al parecer el compromiso es definitivo para toda la vida. En San Andrés de la Cal han existido varias personas como ofrendadores por largos años, actualmente los personajes principales son de dos a tres personas, junto con Doña Jovita:

Doña Jovita representa una de las pocas mujeres que tiene un papel fundamental en los rituales de petición de lluvias en una comunidad campesina tradicional, lo cual demuestra que la ocupación de “*especialista ritual*” desempeñada con constancia y dedicación, junto con los elementos tradicionales de su nombramiento,²⁰⁸ pueden también ser ocupados por mujeres.

No hay que olvidar que ella también ha sido sanadora o curandera y partera a lo largo de su vida, y prácticamente es el personaje central del ritual: pues es la encargada directa de las compras y preparación de los productos de la ofrenda; aunque los lugares que hoy en día le corresponden, son pocos debido a su avanzada edad. Doña Jovita todavía ofrenda en algunos parajes y es la que encabeza la salida de las ofrendas hacia los lugares sagrados. Asimismo es la primera en entrar al atrio de la iglesia, una vez que haya cumplido para con los *Señores del Tiempo*. Ella es portadora de amplios conocimientos, es la “*Sirvienta de los Señores*”, como ella se autodenomina. Es la intermediaria y unos de los principales personajes para que se lleve a cabo el ritual. Figura que por lo tanto merece toda nuestra atención debido a su gran compromiso con la reproducción del ritual y sobre todo a lo que ella representa: una de las múltiples expresiones de la cosmovisión indígena en el siglo XXI.

8.6 Elementos comparativos con el ritual a los aires en Coatetelco, Morelos

Si bien es cierto que con el paso del tiempo, el ritual de petición de lluvias en San Andrés de la Cal, ha tenido paulatinas transformaciones, producto del continuo proceso histórico, que va desde el cambio de algunos objetos de las ofrendas, algunos lugares sagrados, y así

²⁰⁸ En este sentido, al hablar de los elementos tradicionales, nos estamos refiriendo a los sueños y a las diversas revelaciones que se tienen de parte de las entidades sagradas en este caso, los aires. Igualmente están los otros atributos relacionados con el “llamado” para trabajar el temporal, como el caso del “toque de rayo”. Con respecto a este punto, consúltese el capítulo IV.

como de la incorporación de nuevos ofrendadores, el ritual posee un claro apego a la tradición. De esta manera, el ritual sigue siendo el medio en que la sociedad toma posesión del paisaje simbólico y trata de incidir sobre los ciclos de la naturaleza (Broda, 1996).

Bajo el mismo sentido tiene lugar el ritual a los aires que se realiza en Coatetelco, Morelos, el día 23 de junio. Celebración que posee cierta similitud con el ritual de petición de lluvias en San Andrés de la Cal. Partiremos de la exhausta investigación etnográfica que Druzo Maldonado (1998, 2001, 2004, 2005) ha realizado en dicho poblado, para comparar la organización así como la conformación del ritual, destacando algunos elementos comunes en las ofrendas: comida, silbatos, papeles de colores, etc. Todo regido por el mismo objetivo: ofrendarles a los airecitos para un buen temporal.

8.6.1 Los aires o *pilachichincles*

Los aires en Coatetelco según Maldonado son “entidades pequeñas, invisibles y volátiles” (2005: 67). Sólo si son vistos, se les atribuyen características humanas en cuanto a apariencia, así como ciertos atributos de carácter y personalidad: de malos modos, mudos, sordos, etc. Igualmente, se cree que son seres que poseen alma, “*alma de otro espacio, de la generación de ellos, no de nosotros*” (Testimonio de Don Juan, tomado de Maldonado, 2005: 68).

A diferencia de los *yeyecame*, en San Andrés de la Cal, en Coatetelco a los aires se les nombra *pilachichincles*:

“vocablo náhuatl castellanizado, que proviene del término *pilacatzitzintin*, que desglosado proviene de *pilli*, que significa niño; *ácatl* (que viene de *ehécatl*) aire; *tzitzin*, reduplicación reverencial; y *tin*, plural; de tal manera que metafóricamente significa ‘aires pequeños como niños que traen la lluvia’” (Maldonado, 2005: 67-68).

A los aires se les visualiza chiquitos, chaparritos y negritos. Habitan especialmente en los cerros, lagunas, respiraderos, barrancas y en las estructuras prehispánicas. Tienen un rango jerárquico similar a las estructuras políticas y sociales en que se organizan los habitantes del poblado de Coatetelco. Sin embargo, su presencia meteorológica es a través de los remolinos de viento, que según Maldonado, se presentan regularmente en abril y mayo. Igualmente también al ser poseedores del elemento líquido, se les puede denominar “regadores” (Ibíd.,: 71).

8.6.2 Los lugares de culto

El aspecto de la geografía ritual es muy importante para dicho poblado, puesto que se trata de la distribución espacial y simbólica de los lugares de culto. En San Andrés de la Cal también la ubicación territorial de los sitios en donde se depositan las ofrendas, constituye la apropiación del espacio natural y simbólico.

El ritual a los aires en Coatetelco abarca dos regiones: la parte norte está conformada por 14 oratorios que se ubican al norte y al oeste del poblado; en la parte sur se encuentran 17 oratorios situados en los cerros, lomeríos y barrancas del sur y este (Ibíd.,: 74). El recorrido de cada región, el cual lo hace un grupo diferente, dura entre siete u ocho horas, “implica rígidas caminatas cruzando parcelas cercadas con tecorrales o alambres de púas, en una larga jornada que generalmente, se desarrolla bajo los ardientes rayos de sol” (Ídem).

8.6.3 El *huentle* o la ofrenda a los aires

El ritual agrario a los aires se realiza el 23 de junio. Para el autor “representa un símbolo social ancestral, de pertenencia y de cohesión, que se correlaciona en el presente con el territorio ejidal” (Ibíd.,: 67). En este sentido, el territorio ejidal posee un significado especial para los habitantes de Coatetelco, puesto que no sólo se trata de un territorio comunitario, sino de un paisaje ritual en donde los habitantes recrean una relación simbólica con la naturaleza.

Los preparativos, al igual que en San Andrés de la Cal, se inician con la cooperación voluntaria, ya sea de dinero, o productos agrícolas o animales domésticos. Igualmente ciertos pobladores colaboran en trabajos colectivos, como las mujeres, que ayudan a la preparación de los alimentos. De esta forma, la organización del ritual se hace de una manera sistemática y ordenada, con roles precisos.

Es necesario señalar que los grupos que efectúan los dos recorridos, actúan por separado, sin embargo sus acciones son análogas. Por lo tanto, cada grupo se organizará colectivamente. Como por ejemplo el “guiador” de la región sur, antes de dejar las ofrendas, reza en el altar de su casa para que todo salga sin ninguna complicación. Posteriormente junto con sus ayudantes, se sahuma el altar y enseguida el ofrendador rocía un buche de alcohol a cada uno de ellos para que se protejan de los malos aires: el alcohol “imita el agua de la lluvia que cae repetidamente con fuerza, con abundancia” (Ibíd.,: 74).

La procesión inicia casi al medio día, en donde el grupo de hombres se desplazarán a los distintos lugares del ejido en donde se encuentran los oratorios. Al igual que en San Andrés de la Cal, cada vez que se llega a un lugar sagrado, se lanza un cohete.

Maldonado describe que el ofrendador se pone de rodillas casi siempre en posición hacia el este y limpia el lugar con el humo del copal. A continuación extiende una hoja de papel estraza a manera de mantel y se colocan los primeros objetos, finalmente se pone la comida. Durante el rito permanecen prendidas unas bolitas de copal mezcladas con carbón, con el fin de que el aroma sea más fuerte, y de esta manera, se asegure la presencia de los aires en la celebración. Al concluir se vuelve a reverenciar con el copal y se deposita a un lado de la ofrenda. Una vez más se lanzan cohetes para indicar que se ha cumplido con el paraje establecido.

8.6.3.1 Algunos objetos de la ofrenda de Coatetelco

Los objetos de la ofrenda para el ritual a los aires en Coatetelco son mínimos, sin embargo poseen un simbolismo significativo para la invocación a los aires. Estos objetos son parecidos a algunos de las ofrendas de San Andrés de la Cal, aunque estas últimas se distinguen por ser muy coloridas y de una gran cantidad de elementos, mientras que las de Coatetelco se caracterizan por ser ofrendas muy aromáticas.

- *Banderitas tricolores.* “Simbolizan los tronidos (truenos y rayos) con que juegan los aires” (Testimonio de Don Juan, tomado de Maldonado, 2005: 69). Se elaboran de una forma artesanal con varitas de ocote (de 21 a 28 cm. de largo), a las cuales en un extremo se les adhiere *ingo* y chapopote, elementos olorosos que atraen a los aires. Estas varitas se visten de hilos de estambres de los colores nacionales: verde blanco y rojo²⁰⁹, cuya confección se elabora el mismo 23 de junio por la mañana.

2 banderitas por región

- *Velas.* “Representan un medio de comunicación entre el mundo humano, encarnado por el ‘guiador’ y el mundo simbólico, representado por los aires” (Maldonado, 2005: 71). En particular, la luz de las velas sirve como elemento de predicción meteorológica en el momento de la celebración, y al mismo tiempo, el parpadeo e intensidad de la luz, avisan si los aires están presentes en cada uno de los lugares en

²⁰⁹ Maldonado señala que existen ocasiones en que las banderitas se visten de otros colores: como amarillo, rosa y azul marino. Para los lugareños simboliza se trata de un lujo para los aires, gusto que hay que cumplirles (cfr. 2005: 70).

donde se deposita la ofrenda. Se colocan en las dos esquinas lado norte y lado sur, del mantel.

2 ceras por región

- *Bebidas: tepache.* Se sirve en jarritos pequeños de barro. De esa misma botellita se roció un poco sobre el mantel. Se colocan en las dos esquinas, lado norte y lado sur, del mantel.

2 jarritos con tepache por región

Estos tres elementos constituyen el primer “recibimiento” que se les otorga a los aires. Posteriormente se coloca la comida: mole verde y tamales,²¹⁰ alimento ritual similar al de San Andrés:

- *Mole.* Se debe conservar caliente durante todo el tiempo que dure el ritual. Para esto, uno de los “delanteros” –acompañantes- se hace cargo de un botecito de lámina con fuego en el interior, para calentar nuevamente la comida (Ídem).

2 platitos de barro con mole por región

- *Tamales:* Se elaboran con la masa de maíz y no llevan sal. Se envuelven con hojas de carrizo y finalmente estos tamalitos son envueltos con hojas secas de la mazorca del maíz para formar un gran tamal.

24 tamales en miniatura por región

El aroma que se desprende de estos alimentos, debido a que están recién preparados y calientes, junto con el fuerte olor de la bebida agridulce y el perfume del ocote, el ingo y el chapopote de las banderitas, atrae a los airecitos para ingerir las esencias de la ofrenda.

Maldonado señala que durante el ritual es necesario fumar un cigarro -marca “Alas Extra”- e ingerir un poco de alcohol o tepache en cada lugar en donde se deposita una ofrenda, ambos actos sirven como un “arma” para que no se peguen los malos aires al cuerpo. De la misma forma sucede en San Andrés, en donde el cigarro y el humo del copal, protegen a las personas en contra de los malos aires.

8.6.4 Los especialistas rituales

Maldonado señala la activa participación de los “casamenteros”. Se trata de los jefes de un grupo de casas compartidas en un patio. “Su responsabilidad ‘voluntaria’ recae durante dos años: uno para el *huentle* de la región norte, y otro para el de la región sur del territorio

²¹⁰ Maldonado (2005) describe en su trabajo detalladamente el proceso de elaboración del mole verde y pollo (de rancho) así como de los tamales nejos o *quanextli* en miniatura.

ejidal” (Ibíd., 68). El otro actor importante para el ritual, lo constituye el “guiador” u ofrendador, quien dirige la procesión hacia los distintos parajes, así como la colocación de las ofrendas mediante oraciones y rezos para los aires.

Si bien estos especialistas rituales, según los datos registrados por Maldonado, no han recibido el llamado divino que caracteriza a los graniceros -toque de rayo, sueños o enfermedades mortales-, sí se trata de personas que poseen un agudo conocimiento de su entorno natural abocados a un manejo meteorológico. Asimismo mantienen una relación y respeto hacia los aires, dueños de la lluvia y las nubes, con quienes tienen un trato ceremonial. Con estas características, se considera que los especialistas rituales de Coatetelco, conforman una de las variantes de las clases de tiemporos que existen en la actualidad en el Altiplano Central.

Cabe resaltar que los cargos de “casamentero” y “guiador-ofrendador” son realizados únicamente por hombres, asimismo sólo hombres asisten al ritual. Se trata de grupos de diez o doce individuos, conformados por jóvenes y adultos. Estos acompañantes son llamados “delanteros”, “porque son los que se adelantan a los parajes a cortar la maleza o hierba, a limpiar el mero lugar donde se va a celebrar el rito” (Ibíd., 73). El hecho de que vayan sólo los hombres, se sustenta en la relación que ellos tienen con la tierra que trabajan, puesto que están en contacto con la semilla, la naturaleza y los aires.

Se han destacado varios puntos comparativos entre el ritual a los aires en Coatetelco y en San Andrés de la Cal, Morelos. Existe cierta similitud en la organización así como la conformación del ritual, en donde se destacan algunos elementos comunes en las ofrendas, tales como:

(1) Los colores de la ofrenda:

Primero se encuentran los colores vivos -generalmente rosa y amarillo-, en donde éstos, según los lugareños de ambos poblados, contienen una esencia “intensa” que le agrada a los aires. En ese sentido, los “colores se vinculan con el universo cultural y simbólico” (Roque, 2004). Posteriormente el uso de los colores patrios, que en Coatetelco están representados por las banderitas, mientras que en San Andrés de la Cal, se utilizan para los estambres de los “amarres”, la corneta para llamar a los aires y el mantel en donde se deposita la ofrenda. Mediante estos colores nacionales, los lugareños marcan su identidad,

en este sentido, “los colores no describen, sino simbolizan” (Dehouve, 2004), aluden a un argumento visual e ideológico que cumple una función cultural (Roque, 2004).

(2) El uso de cohetes:

Los cohetes son tronados cuando se llega a un lugar sagrado, con el fin de avisar a la demás población que se ha llegado al lugar de culto así como el término de la colocación de la ofrenda. Otro significado de lanzar los cohetes al cielo, es que éstos imitan al trueno y llaman a la tormenta.

(3) Los cigarros y el humo del copal:

Ambos instrumentos tienen que ver con materias gaseosas, vinculadas a los aires, y a la composición de las nubes. Por un lado los cigarros son considerados como un arma en contra del “mal de aire”, que es provocado por las entidades malignas que se encuentran en el paisaje. Con el humo, producto gaseoso de la combustión del cigarro, se aleja cualquier entidad inanimada que se quiera introducir en el cuerpo, durante el acto de llevar las ofrendas a los sitios sagrados tanto en San Andrés de la Cal como en Coatetelco. Por su parte el humo del copal, o sahumero, es una herramienta que tiene el poder de quitar los “malos aires” que se impregnan tanto en la ropa como en la piel, durante el trayecto de ir a dejar las ofrendas.

(4) La comida y bebida rituales:

El mole verde y los tamales, acompañados de ciertas bebidas como el pulque o el vino, constituyen la comida principal para los aires. En todos estos alimentos, los aires se llevan el aroma impregnado en su color y en su esencia. Como bien lo señala C. Good, “lo que se consume y se transmite en las ofrendas de comida, son sus olores, vapores y sabores” (2004: 316). Es necesario recalcar que se tiene la creencia de que los aires, una vez que “han tomado” los colores y olores de los alimentos, éstos son consumidos por los animales o cumplen el proceso natural de desintegrarse orgánicamente en la tierra. Por otro lado, una vez que se ha cumplido con las ofrendas, es momento de la comunión o “*comidas compartidas*” entre la comunidad, es decir, ahora la gente es partícipe de los alimentos que fueron preparados. Generalmente los alimentos son los mismos que fueron ofrendados:

mole verde con tamales. El acto de la comida compartida cierra el ciclo del complejo y organizado trabajo comunitario.

Es de notar que, estas ceremonias dirigidas a los aires, registradas en Morelos, divergen de los otros rituales de petición de lluvia que se hacen en la mayoría de las comunidades campesinas, ya que van dirigidos generalmente a los cerros y montañas, así como a las cruces que en ellos se encuentran. Estos rituales tradicionales se llevan a cabo casi siempre en vísperas del 3 mayo, día de la Santa Cruz.

El culto a los aires, el cual puede variar según la lógica regional, como lo hemos visto en los poblados de Coatetelco (23 de junio) y en San Andrés de la Cal (cierto viernes del mes de mayo), se realiza con el objetivo de establecer una reciprocidad con las entidades volátiles. Se trata de un intercambio que asegura el agua para que crezca la semilla, y al mismo tiempo se ofrece el alimento para los aires. El ritual parte de una tradición meteorológica y su composición se caracteriza por contener elementos simbólicos particulares que se relacionan entre sí, tales como las ofrendas y los lugares de culto, los cuales están dotados de significado en relación a los *niñitos* que viven en el accidentado paisaje de la región.

Las características de los rituales a los aires en ambos poblados, provienen de una tradición histórica que sustenta la identidad étnica de las comunidades de Morelos. Esta tradición forma parte de la cosmovisión y el culto a los “aires” que constituyen un fenómeno religioso de amplia difusión en el Norte de Morelos y en el Altiplano Central de México, y se vinculan con las prácticas de los graniceros o tiemperos (para el caso, de Coatetelco y San Andrés de la Cal, se denominan ofrendadores). Como se ha señalado, estas creencias y prácticas existen en una íntima relación con el paisaje, las formaciones geológicas y los fenómenos meteorológicos de la región, de esta manera se constituye históricamente un “paisaje ritual” que se concretiza en los rituales que llevan a cabo las comunidades de tradición mesoamericana.

IX. SÍNTESIS INTERPRETATIVA

En el presente capítulo presento mi interpretación acerca de los principales elementos que componen el estudio de los *tiemperos* y *graniceros*. Con esto pretendo poner énfasis en relacionar este estudio con la investigación histórica a partir de la cosmovisión mesoamericana. Existe una serie de rasgos estructurales que le dan especificidad a su función, de esta forma destacan ciertos aspectos que los *tiemperos*, como parte de las diferentes comunidades mesoamericanas, han reelaborado a lo largo del tiempo. De esta manera, nos estamos avocando a la aplicación de una perspectiva histórica en el estudio de la etnografía mesoamericana, en la que, sin embargo, no se trata de una continuidad directa e interrumpida del pasado prehispánico, si no más bien de un proceso de reelaboración constante, sustentado en raíces antiguas. En esta perspectiva hemos seguido el enfoque propuesto por J. Broda con base en sus numerosas investigaciones sobre estas temáticas (cfr. 1997, 2001a, 2009a).

Así pues, la función de los especialistas meteorológicos en el Altiplano Central, constituye una actividad fundamental para las labores agrícolas, resultado de un proceso sincrético que preserva elementos de la cosmovisión prehispánica, en el contexto del sincretismo con la religión católica. Como parte de estos aspectos de la cosmovisión mesoamericana, tenemos la vinculación del culto campesino con el ciclo agrícola -ya que la caída de las primeras aguas es la condición para poder sembrar-, así como el paisaje y la relación que los especialistas meteorológicos mantienen con las entidades sagradas.

A partir de la investigación antropológica desarrollada, se presenta a continuación una síntesis de los principales elementos que componen el estudio de los *tiemperos* y *graniceros*. Es necesario señalar que cada uno de estos puntos fue desarrollado en los respectivos capítulos de esta investigación. De esta forma se considera esencial para estudiar a dichos actores sociales, una visión de conjunto para comprender su función en la sociedad. En este sentido, en el Cuadro 1 se señalan los aspectos que se consideran necesarios para sistematizar el estudio sobre los *graniceros* y *tiemperos*, dichos aspectos se convirtieron en los ejes que articularon el análisis de esta investigación. Para esto, las interrogantes antropológicas de la investigación: ¿quiénes son?, ¿cómo desempeñan sus tareas?, ¿cómo se vinculan con la comunidad?, ¿qué tipo de rituales llevan a cabo?, ¿cuál es su relación con el paisaje?, ¿con cuáles entidades sagradas interactúan?, entre otras,

permitieron comprender la función de los graniceros desde una visión integral, bajo un enfoque definido.

Los puntos analíticos a tomar en cuenta en este análisis interpretativo son: 1) Las entidades sagradas, en donde se hace énfasis en los santos; 2) Los elementos meteorológicos, con especial atención a los *aires*; 3) Los cerros y volcanes; y 4) Los rituales, en donde se resalta el uso de las ofrendas. Finalmente se hará una interpretación en donde se engloben tales aspectos, mediados por la propuesta del concepto de religiosidad popular y se elabora un resumen del trabajo etnográfico.

9.1 Las entidades sagradas

Para las comunidades campesinas, tanto de la época prehispánica como en la actualidad, el maíz sigue siendo el sustento básico, por tal motivo la caída de las primeras aguas, necesaria para la agricultura, es esperada con ansiedad. En la sociedad mexicana, el culto a la lluvia estaba dirigido al dios *Tláloc*, mediante los sacrificios de infantes y a los *tlaloques*, dioses de los cerros que viven en cuevas al interior de la tierra (Broda, 1971 1997, 2001, 2004; Brotherson, 1997).

Hoy en día, existen varias entidades que son motivo de culto, cada una de ellas representa una lógica particular de percibir la naturaleza, directamente relacionada con la cosmovisión, en este sentido, el análisis propuesto en la investigación, aborda conceptos complejos que toman en cuenta una lógica regional, basada al mismo tiempo en una cosmovisión particular en relación a las actividades agrícolas.

En las entidades sagradas se depositan las esperanzas de que en reciprocidad por las ofrendas, acarreen las nubes de agua suficiente para las cosechas y protejan a la comunidad contra las tempestades así como el granizo. Los *dueños*, los *señores*, los *aires*, y demás entidades sagradas, hoy en día, se vinculan con elementos católicos, especialmente con los santos. Mediante la interpretación propia que los especialistas meteorológicos, junto con las diferentes comunidades mesoamericanas, les han dado a lo largo de la historia, las entidades sagradas adquieren otras dimensiones que se sustentan en la forma de ver la vida por parte de los graniceros.

Se comparte la opinión de G. Bonfil (1968) de que no ha sido posible obtener una visión completa de los seres sobrenaturales con quienes los graniceros están en contacto,

en el sentido de que en las entidades sagradas se confunden en una “simbiosis que no es contradictoria ni excluyente”, símbolos de la religión católica con raíces del mundo prehispánico, *sincretismo* que caracteriza la *religiosidad popular* en México. Félix Báez-Jorge (1994), denominaría esta circunstancia como los “variados y fascinantes disfraces de las divinidades”, característica propia de los fenómenos sincréticos que elaboran los diversos grupos sociales.

Las entidades sagradas abordadas en la presente investigación, se visualizan en un contexto que se manifiesta en torno a las fuerzas de la naturaleza. Es decir se les ubica en un nivel en donde las propias comunidades les otorgan el papel de propiciadores del agua, así como de los causantes principales de los infortunios climáticos: exceso de lluvia, nubes negras, granizo, e incluso sequía. Son seres que controlan desde “allá” y/o desde “arriba”, el orden del mundo. En ese sentido, los especialistas meteorológicos han integrado en su cosmovisión de una forma creativa, la noción que las entidades sagradas son eficaces como propiciadores del agua, idea que está “acorde a sus necesidades, dando por resultado una vivencia religiosa muy peculiar” (Gómez Arzapalo, 2007: 25-26).

Las entidades sagradas son dotadas de cualidades mágico-religiosas, con quienes los especialistas rituales mantienen una relación estrecha en constante reciprocidad, ya que es posible mantener con ellas un intercambio benéfico, mediante un trato ceremonial. Tratados que se pactan muchas veces en los sueños de los graniceros o tiemperos o que se hacen presentes en la retórica de sus oraciones, siempre en concordancia con la petición y el agradecimiento de la lluvia y el maíz. Estos personajes, los *dueños*, los *señores*, los *ahuaques*, las *potencias*, las *divinidades*, los *santos*, los *muertos*, los *niñitos*, entre otros, son quienes dan sentido a la función de los graniceros, puesto que las entidades sagradas otorgan el “llamado”, constituyen una guía para los tiemperos en el mundo terrenal – conocimientos que se transmiten muchas veces en los sueños o en estados de vigilia-, los dotan de protección o castigo, y sobre todo, aseguran la supervivencia de su alimento básico, el maíz.

9.1.1 Los santos

Los santos interactúan a la par con las divinidades de la naturaleza, ya que bajo una forma sincrética, los santos han sustituido en gran parte a las antiguas deidades de las

comunidades mesoamericanas, presentándose hoy día bajo concepciones católicas. Con respecto a este punto, dentro del análisis social, se toman en cuenta las estrategias desarrolladas por las comunidades para fusionar los elementos de la cosmovisión mesoamericana con la imagen de los santos, en donde se hicieron presentes significados culturales diferentes, es decir una reinterpretación acorde con necesidades concretas. Al respecto, Félix Báez-Jorge, señala que los santos “evidencian su vitalidad numinosa trasponiendo límites temporales de la situación y circunstancias sociales en que surgieron. Son vigentes toda vez que mantienen su notable eficacia significativa en los planos de la cotidianidad familiar y la vida comunitaria” (1998:53).

De esta forma, los santos están presentes en las actividades humanas: “amparando su trabajo, los animales domésticos, las plantaciones. Son protectores contra las enfermedades, catástrofes y peligros; patronos de los pueblos, considerados eficaces por sus características y cualidades en relación a los fenómenos naturales requeridos para el ciclo agrícola” (Gómez Arzapalo, 2009: 254-255). En este sentido, los santos se suman a la visión integradora de los seres que controlan el temporal, noción que se distancia de los cánones católicos. Sin embargo, es de notar que esta integración no es por sustitución, sino por un proceso selectivo de refuncionalización, al que los santos se han incorporado al atribuirles ciertos dominios relacionados con el agua.

Los santos, al igual que las vírgenes ostentan especializaciones para un propósito específico y funcionan para ciertas solicitudes, es decir cada uno, según sus características, es el adecuado para un determinado fin. La utilización de un santo o de otro, variará según la lógica regional y/o la devoción particular a cierta imagen junto con su advocación. En la investigación se destacaron algunos, resaltando su relación con el temporal como por ejemplo: San Marcos, San Juan, San Isidro, San Pedro, María Magdalena, San Miguel y Santa Bárbara. En el Cuadro 2, se sistematiza la información que hemos recopilado acerca de los santos comúnmente utilizados por los graniceros. En la tabla se detallan los atributos de cada santo, en donde se especifica si se trata de entidades propiciadoras o controladoras del agua; asimismo, para algunos santos se citan las oraciones que frecuentemente rezan los graniceros para invocarlos, igualmente se señala la región en donde su intercesión es más solicitada para su ayuda acerca del temporal.

Asimismo, existen algunos santos que están plasmados en los nombres de las grandes montañas, tales son los casos específicos de “Gregorio, Popocatépetl”, “Rosita,

Iztaccíhuatl”; mientras que La Malinche recibirá los nombres de Dolores (Glokner, 1995), Asunción (Rivas, 2010), o La Bernardita (Robichaux, 1997, 2008). La asociación de las montañas con los santos, es significativa, ya que son considerados como los “dueños” y al mismo tiempo, la figura antropomorfa de dichas montañas. En el Cuadro 3, se señalan algunas montañas del Altiplano Central, con sus respectivos nombres de santos. En la tabla se mencionan algunas características de los santos en cuestión; igualmente se cita la región en donde se les conoce bajo esa designación.

Por otro lado, las imágenes de santos, pueden ser utilizadas, como intermediarias para pedir agua o en su defecto calmar un mal temporal. La intermediación de las imágenes de los santos entre el especialista y las *entidades sagradas*, es considerada como efectiva. En este sentido, se puede decir que los santos tienen un papel dual de intermediarios y propiciadores.

Tomar en cuenta el papel de los santos en el contexto de la religiosidad popular, que se gestó a partir de la Colonia, se suma a las propuestas metodológicas que existen para hacer un estudio integral del tiempo. Lo que los graniceros esperan de los santos, pertenece a un orden material y concreto, en este sentido, se espera su apoyo en el buen desarrollo del temporal o cualquier otra actividad productiva (cfr. Gómez Arzapalo, 2009).

9.2 Los elementos meteorológicos

Los tiempoeros poseen una sensibilidad para interpretar los elementos meteorológicos, resultado de una observación precisa y sistemática, que surge de una práctica muy desarrollada en el México Antiguo. En este sentido, la observación de la naturaleza conlleva a un conocimiento puntual del entorno natural, espacialmente de “los fenómenos naturales del medio ambiente que permite hacer predicciones y orientar el comportamiento social de acuerdo con estos conocimientos” (Broda, 1991: 463).

Siguiendo la propuesta de Broda, esta observación de los fenómenos naturales permitió desarrollar el *control del tiempo*, el cual “ha sido una de las grandes preocupaciones de todas las civilizaciones arcaicas, y la sistematización de su control, es uno de los logros más destacados de las sociedades agrarias” (Broda, 1996a: 428). Dicho control tiene la finalidad práctica de orientar las actividades sociales en el tiempo y en el espacio, es decir, en relación con su medio ambiente y entorno natural.

Por lo tanto, los especialistas meteorológicos, ante la variabilidad de climas y condiciones geográficas particulares, han desarrollado un conocimiento acerca de la formación de las nubes, los vientos, las lluvias, el granizo, los rayos, etc. que les permite manejar los espacios naturales y aprovechar las temporadas climáticas, con el propósito de desarrollar su vida física y social.

La meteorología es “el estado de la atmósfera encima de un lugar dado en un momento dado” (Katz y Lammel, 2008: 28). De manera que los tiemperos manifiestan su conocimiento mediante una interpretación particular de los elementos meteorológicos, en ese sentido, por ejemplo, la lluvia puede ser distinguida por varios tipos, y las nubes se clasifican según su color, intensidad y forma. Esta percepción está basada en los conocimientos que los especialistas meteorológicos junto con las comunidades han adquirido a lo largo de los años acerca de su entorno natural. En este caso, se trata de una “ayuda implícita” que la propia naturaleza les proporciona a los especialistas rituales, para poder dar con cierta certeza el pronóstico del tiempo. El especialista meteorológico obtiene de esta forma, una interpretación sobre su entorno y los fenómenos naturales que lo rodean. En el cuadro 4, se sistematiza la información acerca de algunos elementos de la naturaleza utilizados por los graniceros para pronosticar el temporal. En la tabla se detallan los atributos de cada elemento del entorno natural, en donde sobresalen ciertos animales; igualmente se señala la región en donde su uso es más común para ayudar a pronosticar el temporal.

Asimismo, es necesario señalar que los graniceros utilizan objetos específicos para dominar los elementos climáticos peligrosos, ya sea una nube o un granizo, principalmente. Muchas veces estas herramientas sirven para alejar las malas tempestades, sin dejar de lado la invocación del agua, pero esta acción generalmente se efectúa por medio de la colocación de ofrendas. De tal forma que estos objetos materiales, maniobrados por los graniceros, permiten controlar los elementos meteorológicos en beneficio de los cultivos y las cosechas en un momento determinado. En el cuadro 5, se sistematiza la información acerca de algunos instrumentos utilizados por los graniceros para manipular el temporal. En la tabla se detallan los atributos de cada herramienta; igualmente se señala la región en donde su uso es más común para manipular los fenómenos meteorológicos. .

Por otro lado, estos elementos meteorológicos han sido relacionados con las antiguas divinidades mesoamericanas: “en el Altiplano Central, son innumerables las representaciones de Tláloc, dios de la lluvia, y Ehécatl–Quetzalcóatl, dios del viento-serpiente emplumada, asociado con Venus” (Katz y Lammel, 2008: 37). En este sentido, la percepción de los fenómenos meteorológicos va más allá de un entendimiento natural, sino que se trata de un complejo cultural y simbólico. El conocimiento meteorológico de los tiempos se complementa con la observación del comportamiento de ciertos animales y plantas, lo que les permite hacer pronósticos adicionales de los fenómenos naturales. Las predicciones se aplican al ciclo agrícola, que se inicia cuando la tierra se abre y ayuda a gestar el alimento para el hombre.

9.2.1 Los aires

Los aires constituyen un elemento climático que trasciende los demás fenómenos meteorológicos, porque adquiere un significado simbólico muy particular, especialmente en la región del estado de Morelos. En ese sentido, se comparte la propuesta de Druzo Maldonado (1998, 2001) de analizarlos dentro de una geografía bipolar: “los aires interactúan dentro de una geografía bipolar: por una parte, la geografía física (el ecosistema); y por otra, la geografía ritual” (Maldonado, 1998: 393).

Refiriéndonos a la geografía física, Morelos se caracteriza por una ubicación natural en cuanto a la actuación de los aires, ya que la región recibe vientos de los diferentes puntos cardinales, emanados de las conformaciones geológicas que la rodean y del Pacífico (cfr. Vidal, 1980). Tomando en cuenta la activa presencia de vientos en el estado, existe una percepción simbólica muy peculiar de clasificarlos con respecto al manejo de la agricultura, tales como “aires de lluvia”, “aires de rayo”, “aires de los manantiales”, “aires de las tormentas”, “aires del granizo”, y “aires de la milpa” (Morayta, 1997). Asimismo, dichos aires son considerados como *niños* que habitan los espacios naturales.

Los aires son los seres que acarrean las nubes de agua suficiente para las cosechas, igualmente son los que se llevan las nubes cargadas de granizo. En este sentido, su ayuda para el temporal es fundamental, de esta manera, los aires se han convertido en motivo de culto.

La veneración hacia los aires para traer la lluvia, por parte de los graniceros y tiemperos en beneficio de sus comunidades, es una costumbre muy arraigada en los pueblos tradicionales mesoamericanos. En este sentido, para las comunidades campesinas, tanto de la época prehispánica como en la actualidad, el maíz sigue siendo el sustento básico, por tal motivo la caída de las primeras aguas, necesaria para la agricultura, es esperada con ansiedad. Se ha señalado que en la sociedad mexicana, el culto a la lluvia era vinculado al dios *Tláloc*, mediante los sacrificios de infantes, y a los *tlaloques*, dioses de los cerros que viven en cuevas al interior de la tierra (cfr. Broda, 1991, 1997, 2001a, 2004b; Brotherson, 1997).

A los niños muertos se les asocia con los seres que vivían en lo alto de los cerros, donde se forman las nubes que contienen el agua, las cuales pueden ser manipuladas por ellos en forma de aire. Con el paso del tiempo, mediante la reelaboración dinámica de la *cosmovisión*, sustentada en las creencias y las prácticas rituales, los *aires* llegan a ser concebidos como seres pequeñitos que habitan las cuevas, las barrancas, los cerros y los ojos de agua, lugares donde se les depositan ofrendas al inicio del temporal, para que traigan la lluvia.

A los aires se les reconoce como “niñitos” debido a su tamaño, ya que son chiquitos; su personalidad, que se caracteriza por un carácter inquieto y travieso; así como por sus preferencias hacia las golosinas, los juguetes y colores llamativos. Sin embargo se les puede denominar también como “*los Señores*” expresión respetuosa y de total reverencia hacia las divinidades que controlan el clima. Igualmente hoy en día, se vinculan con personajes católicos, como los *angelitos*, seres con una cualidad divina, en el contexto de la religión católica, en donde Dios, Vírgenes y Santos, se convierten en los “patrones” directos de los aires.

Son varias las regiones en donde continúa vigente la creencia acerca de que los ‘aires’ poseen influencia en la generación de la lluvia, enfatizando el vínculo con la vida social y económica que se visualiza en los aspectos rituales y de la cosmovisión, como elementos fundamentales para la reproducción de su cultura, marcados por un proceso histórico de larga duración.

9.3 Los cerros y volcanes

Los graniceros hacen uso del espacio natural: cerros, volcanes, ojos de agua, manantiales, cuevas y abrigos rocosos tienen una significación en donde “aseguran su reproducción y satisfacción de necesidades vitales, que pueden ser materiales o simbólicas” (Giménez, 2005: 430). Broda (1996b), propone hablar de *paisaje ritual*, en donde éste es 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 de propiciación.

Por lo tanto, se trata de una apropiación de la naturaleza reflejada en rituales de la tradición mesoamericana en donde se plasma la cosmovisión, construida a partir del paisaje y del entorno real. Las fechas más importantes para estos ritos agrícolas, dirigidos por los especialistas meteorológicos, son el día de la Santa Cruz -3 de mayo-, cuando “se abre el temporal”, y el Día de Muertos, -2 de noviembre- cuando ese ciclo se cierra (Broda, 2009b).

Sin embargo, los volcanes han tenido un trato especial por parte de los especialistas meteorológicos a largo de la historia milenaria, puesto que se han concebido como grandes contenedores de agua (Broda, 2009b). Constituyen a la fuerza de la naturaleza, representando la montaña, la tierra, el agua, por lo tanto son dadores de mantenimientos y de protección.

Situándonos en la cosmovisión mesoamericana de la sociedad mexicana como punto de partida, la vinculación con la naturaleza era fundamental, ya que los indígenas sabían por experiencia que las *altas cumbres* influían en la formación de las lluvias, es por eso que una de las causas principales por las que se les rendía culto era para tener el control del clima (cfr. Broda, 1996). Actualmente en el culto a los cerros se fusionan creencias prehispánicas y católicas, convirtiéndose en un aspecto religioso que llama la atención, pues es una actividad que no deja de realizarse por los especialistas meteorológicos por encargo de sus comunidades.

Por otro lado, a los cerros y volcanes también se les personifica y se les ve como personas que deambulan por los poblados. La noción de humanización conlleva a adjudicarles los sentimientos y las actitudes de cualquier persona claramente diferenciada en cuanto a su género. Su presencia en los sueños de los graniceros, les permite entablar

una relación directa con ellos para dar a conocer sus deseos. En este sentido, los volcanes, son considerados hierofanías, es decir, que en esos elementos se manifiesta lo sagrado y con los cuales es posible tener un intercambio benéfico mediante un trato ceremonial (Glockner, 1995).

De esta forma, los cerros y volcanes no sólo constituyen el espacio físico en donde los graniceros llevarán a cabo los rituales, sino que contienen un simbolismo cargado de referentes culturales concretizado en un espacio. Representan puntos geográficos, símbolos emblemáticos, dadores de lluvias y también guardianes del sustento alimenticio. En este sentido, las grandes montañas han sido investidas de tal cantidad de características y atribuciones, que para entender su representación y significado es necesario conocer las versiones que se han construido acerca de ellas. Se trata de “historias sagradas” que tienen una vigencia local acentuada entre las poblaciones, producto de un largo proceso histórico, así como de un gran complejo que encierra toda una cosmovisión que caracteriza a la tradición cultural mesoamericana (cfr. Gámez, 2009). Los cerros y volcanes representan lugares en donde los graniceros establecen vínculos, tanto con el paisaje, como entre ellos mismos.

Por lo tanto, es necesario tomar en cuenta la relación naturaleza-cultura, a partir de una visión histórica, puesto que la naturaleza, vista como escenario de estudio donde ocurren las relaciones sociales, está ligada con la historia mediante la articulación de las comunidades que a su vez se encuentran sujetas al cambio y continuidad culturales.

9.4 Los rituales

De acuerdo con Good, el ritual “es analizado como un acto colectivo en el que participan las personas como sujetos sociales, vinculadas con distintas instituciones y estructuras de la sociedad” (2001: 240). Si bien los especialistas meteorológicos son quienes dirigen y organizan los rituales relacionados con la petición de lluvias y el culto a los cerros, necesitan la activa participación de la comunidad. En este sentido, las creencias religiosas no solamente están presentes a título individual, entre todos los miembros de la colectividad, sino que son asunto del grupo. Los individuos que componen estas colectividades se sienten ligados unos con otros por el hecho de tener una fe en común

De acuerdo con Durkheim (2000), una de los aspectos básicos del ritual es aquel que consiste en una función disciplinaria y preparatoria. Es decir, el rito prepara al individuo para la vida social para imponerle una disciplina, y su existencia social es posible cuando los individuos son capaces de aceptar dicha disciplina y la regulación. De esta manera, la forma de vida de los especialistas meteorológicos requiere no sólo de una preparación personal y de conocimiento para asumir el cargo, sino también necesita de la aprobación y reconocimiento de la comunidad frente a las entidades sagradas y el poblado mismo. Los rituales son maneras de actuar que surgen en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener y fortalecer la vitalidad de las creencias y para revivificar los elementos más esenciales de la conciencia colectiva. Por medio del ritual el grupo reanima periódicamente el sentimiento que tiene de sí mismo y de su unidad, al mismo tiempo, los individuos se reafirman en su condición de seres sociales (Durkheim, 2000).

Al respecto, Báez-Jorge afirma que en Mesoamérica “a partir del ritual se distribuyen responsabilidades y derechos; se regulan reciprocidades y se fortalece la comunidad étnica” (Báez -Jorge, 2000: 59). En la función del *tiempero* recae la responsabilidad, así como una serie de obligaciones en aras de que antes, durante y después de los rituales llevados a cabo en los distintos lugares de la naturaleza, salga todo correctamente. De esta forma la compra de los objetos para el ritual, los preparativos en torno a la celebración, la colocación de las ofrendas, el conocimiento preciso de los lugares de culto, las oraciones y rezos pronunciados, la comida de todos los asistentes, por señalar algunos aspectos, implican la dirección y participación del especialista meteorológico.

Según ha demostrado Broda (2004a,b; 2009b) el culto a los cerros tiene ciertas fechas definidas: día de la Santa Cruz -3 de mayo-, cuando “se abre el temporal”, y el Día de Muertos, -2 de noviembre- cuando ese ciclo se cierra, las cuales se repiten anualmente. Las celebraciones responden a la necesidad que tienen tanto las comunidades como los *tiemperos*, de estrechar y reafirmar, en intervalos regulares de tiempo, el vínculo que los une a los seres sagrados de los que dependen.

Los rituales celebran ocasiones importantes en la vida de la comunidad: la llegada de las lluvias, la siembra y la recolección del fruto, así como el término de la cosecha, el bienestar de la población, etc. En estas ocasiones el rito expresa la esperanza en éxitos

futuros, la responsabilidad que se asume, o la celebración y el agradecimiento hacia hechos del pasado, pero todo ello llevado a cabo con la reverencia y el temor que caracterizan a la conducta religiosa.

Si bien se trata de eventos periódicos, es decir, lo que constituye esencialmente el culto es el ciclo de celebraciones que se repiten regularmente en épocas determinadas, el ritmo al cual obedece la vida religiosa de la comunidad, se recrea en cada ritual. Sin embargo, la función del especialista meteorológico se convierte en un trabajo permanente mientras dure el temporal. Con esto no se quiere decir que no pueda tener otros cargos y funciones en los poblados, sino que el oficio “divino” se ejerce en cualquier momento, especialmente si hay sequía, la amenaza de una nube negra, de la caída de granizo o del exceso de lluvia sobre las parcelas.

Lo que ocupa al pensamiento ritual son las creencias y tradiciones comunes así como los recuerdos de los grandes antepasados, es decir, los hechos sociales (cfr. Durkheim, 1973, 2000). Los intereses materiales que las grandes ceremonias religiosas tienen por objeto satisfacer, son de orden público, por lo tanto social, en constante movimiento sujeto al cambio histórico.

El ritual es el medio por el cual se materializa el pensamiento mágico religioso acerca de los seres divinos que rigen los fenómenos de la naturaleza. Posee un claro apego a la tradición y sigue siendo el medio en que la sociedad, representada por los especialistas rituales, toman posesión del paisaje simbólico y tratan de incidir sobre los ciclos de la naturaleza (cfr. Broda, 1996).

9.4.1 Las ofrendas

Las ofrendas conforman un aspecto central de la vida ritual en las comunidades indígenas de tradición mesoamericana y son constituidas por la acción ceremonial en conjunto (cfr. Good, 2004). Se parte del concepto de ofrenda propuesto por J. Broda: “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” (2009e: 47). Para estudiar las ofrendas en la etnografía actual fue necesario obtener una visión de conjunto, es decir, se tomaron en cuenta 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 la integran; (4) los lugares en donde son depositadas; y finalmente (5) el discurso (las oraciones) que se expresa antes, durante y después de colocarlas. Este último aspecto es fundamental, ya que su contenido incluye plegarias católicas como el Padre Nuestro y el Ave María, sin embargo, los *graniceros* manejan 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 tiempo concretos. En la retórica de dichas oraciones, se hacen presentes las entidades divinas representadas por los aires, los muertos, los santos, los Señores, los Dueños o Don Gregorio Popocatépetl, por mencionar algunos, en concordancia con la petición y agradecimiento de la lluvia y el maíz.

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

9.5 La propuesta de la religiosidad popular para el estudio de los graniceros

Comprender el papel que juegan los *graniceros* junto con sus prácticas rituales no es tan sencillo. Según se ha insistido a lo largo de esta tesis, se trata de un análisis complejo que debe ir de la mano con un enfoque histórico y antropológico, puesto que éste articula la reconstrucción de los procesos culturales marcados por el cambio y la continuidad (Báez-Jorge, 1998; Broda, 2007). Se refiere a un proceso de transformación de larga duración en donde se insertan a través del tiempo, nuevas modalidades de prácticas y creencias religiosas que los *graniceros* han plasmado en el culto a los cerros y en las peticiones de lluvias.

En este sentido, se considera fundamental utilizar el término de la *religiosidad popular*, expresión cultural original que ha respondido a las necesidades sociales de las comunidades que la viven, que obedece a todo un proceso histórico que tuvo un punto de partida concreto en las culturas prehispánicas, y que posteriormente se fusionó en el periodo colonial con otra religión, perfilándose una selección de lo propio y lo ajeno desde el interior de las comunidades (Giménez, 1978; Gómez Arzapalo, 2009). De esta manera, la *religiosidad popular* precisamente aborda y toma en cuenta estos aspectos de las comunidades locales y con cierta atención, las actividades concernientes a sus *especialistas rituales* (Juárez Becerril, 2009b), puesto que siguen siendo actores sociales activos en las comunidades campesinas de tradición mesoamericana.

La *religiosidad popular* “enfatisa, sobre todo, los aspectos devocionales y protectores de la religión” (Broda, 2009a) como son las peticiones de lluvia que ellos dirigen, “estableciendo características propias que a veces se encuentran en abierta oposición con la iglesia oficial” (ídem; Báez-Jorge, 1998; Gómez Arzapalo, 2009). Actualmente los rituales para pedir la lluvia que se hacen en la mayoría de las comunidades campesinas del Altiplano Central, van dirigidos generalmente a los cerros y a las cruces que en ellas se encuentran, salvo en Morelos en donde los rituales van dirigidos a los aires. Puesto que las fechas de tales acontecimientos, se llevan a cabo generalmente el 2 y 3 de mayo, la festividad de la Santa Cruz demuestra la sobrevivencia de la importante conexión entre los ritos de la siembra, la lluvia y los cerros que estaban presentes en Mesoamérica. Por lo tanto con base en la interpretación del material etnográfico, esta celebración no pertenece a la liturgia católica del todo, sino se trata de un simbolismo que parte de una fecha calendárica en los ritos prehispánicos (Broda, 2001), aunque muestra variantes locales tanto en los ritos como en las creencias. Lo mismo sucede con el 2 de noviembre en referencia a los ritos de la cosecha y agradecimiento.

La *religiosidad popular* “supone creencias y cultos distantes de la ortodoxia, si bien tales variantes se refieren únicamente a cómo los pueblos entienden y practican la religión oficial” (Báez-Jorge, 1998: 56). Como se ha señalado, se trata de una compleja articulación de fenómenos, que insiste en la autonomía frente a la institución eclesiástica, de manera que emerge y se desarrolla en relación dialéctica con la religión y la cultura hegemónica (Báez-Jorge, 1998) e igualmente con respecto a las instituciones científicas, respaldadas por el Estado (Juárez Becerril 2009a).

Al mismo tiempo, las prácticas de los *graniceros* permiten la continuidad de las cosmovisiones ancestrales y permiten reforzar los lazos identitarios, tanto locales como regionales, frente al mundo moderno. Con el paso del tiempo los rituales de petición de lluvias que ellos dirigen, han tenido transformaciones, producto del continuo proceso histórico, que va desde el cambio de algunos objetos de las ofrendas, la incorporación de nuevas herramientas de trabajo, la devoción a diferentes santos, el anexo de otros lugares sagrados, e incluso las voces de mando entre ellos.

Bajo esta perspectiva se ha hecho evidente de que cada vez hay menos tradiciones que puedan mantenerse autónomas y totalmente ajenas al desarrollo de la modernidad. Estas tradiciones, a su vez, no pueden concebirse más como un proceso de sustitución de tradiciones sino más bien de reorganización de los movimientos históricos de larga duración. De estas circunstancias se deduce que las tradiciones se han inventado y reinventado a través de la historia siguiendo un hilo conductor, tradiciones vistas como una forma de memoria colectiva que transmiten experiencias a través de los rituales dirigidos por los especialistas meteorológicos. La funcionalidad de los rituales y las prácticas de los *graniceros* estudiados, van ligadas al entendimiento del ciclo agrícola, y el paisaje en el que ellos se sitúan como miembros de su comunidad.

9.5.1 Otras propuestas a considerar

Además de insistir en que se incorporen al análisis de los *graniceros*, los planteamientos teóricos relacionados con el término de la “religiosidad popular”, en la investigación se hicieron otras dos propuestas que vale la pena recordar y que ya no fueron incorporadas al análisis del estudio (cfr. Capítulo 3, apartado 3.2):

a) Se debe anexar a la discusión sobre estos especialistas rituales, si existe o no una diferencia de género al acceder a dicha responsabilidad, puesto que no existen muchos estudios al respecto sobre mujeres literalmente tocadas por el rayo. Ésta es una particularidad que caracteriza al especialista meteorológico masculino, ya que la mayoría de las mujeres se “inician” mediante enfermedades y sueños, no así con la acción del golpe del rayo que reciben los hombres.²¹¹

²¹¹ En la mayoría de los casos estos ejemplos están registrados en la zona de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl entre la zona de Morelos y Estado de México (consúltese a Glockner 1997, 2001; King, 2004; Bulnes, 2006; Rodríguez, 2006). Con esto no se descarta el hecho de que también conocen asuntos

Esto se debe a que, a pesar de que reciben todos los dones de iniciación, y algunas de ellas trabajen actualmente como “controladoras del temporal”, generalmente ocupan otros espacios. Su ámbito se desenvuelve como curanderas y parteras, esto probablemente se deba a su condición histórica de permanecer la mayor parte de las veces en casa, al cuidado del hogar y de los hijos, conociendo a la perfección el ambiente donde se desempeñan.²¹²

Se considera que esta propuesta significaría una aportación novedosa no sólo a los estudios de los graniceros, sino incluso a la perspectiva de género, en el sentido de documentar la presencia y acción de las mujeres campesinas en las comunidades de tradición mesoamericana.

b) Otra propuesta fue considerar el reconocimiento social que viven los graniceros en el interior de sus comunidades. En este sentido, debido a que los requisitos para convertirse en trabajador del tiempo, son variados y dependen también de una lógica regional, es preciso ampliar la perspectiva del reconocimiento social, ya que su aceptación la rigen los miembros de la comunidad. Al ser un intermediario entre la gente del pueblo y la naturaleza deificada, el granicero se inserta en una compleja red de relaciones sociales que vale la pena analizar.

El reconocimiento social implica relaciones de poder y enfrentamiento entre los pobladores que no estén de acuerdo con la función del especialista. En este sentido la aceptación de su cargo pasa por una serie de “pruebas” que la propia comunidad impone, sin embargo, se da el caso en que el especialista meteorológico pasa por alto el rechazo de los pobladores, lo que dificulta la cordialidad entre los pobladores y el propósito del ritual. En este sentido se está consciente de que las poblaciones no se desligan de las situaciones de conflicto.

Esta propuesta constituye un gran reto,²¹³ especialmente en términos etnográficos, puesto que implica presenciar situaciones tensas al momento de llevar a cabo la

relacionados a la tierra, por ende de la siembra y la cosecha, lo que les permite maniobrar en un panorama más amplio.

²¹² Con respecto a las actividades comandadas por mujeres en este ámbito, consúltese Juárez Becerril (2005), en donde la autora hace un resumen general de las investigaciones que han abordado a las mujeres como especialistas rituales. Ana María Salazar (2000) también ha trabajado este aspecto, específicamente en Morelos.

²¹³ Alfredo Paulo Maya (1989) ha sido uno de los pocos estudiosos que ha analizado las relaciones de poder entre los graniceros de Morelos.

investigación, así como la “obligación” de tomar partido por alguien. En este sentido, pese a que se debe tratar de ser objetivo, uno crea lazos y vínculos afectuosos con sus informantes.

Ambas propuestas se señalan para que se tomen en cuenta en otros estudios relacionados con la función de graniceros, actividad que para su estudio, implica abordar muchos elementos, como se ha insistido a lo largo de esta tesis.

9.6 Resumen del trabajo etnográfico

9.6.1 Culto al Popocatepetl e Iztaccíhuatl

Para hacer el registro etnográfico se escogieron las fechas del 12 de marzo en el Popocatepetl, y la del 3 de mayo en el Iztaccíhuatl, porque son celebraciones que están ligadas en un proceso ritual. Es decir se pudo hablar de una celebración que involucra dos parajes diferentes. Además de que en ambas se expresaron sentimientos y creencias por parte de los lugareños, mismos que se plasmaron en una cosmovisión acerca de la naturaleza. La observación participante que se hizo al asistir a ambas ceremonias, atestigua el vínculo que tiene la comunidad de Santiago Xalitzintla para con los volcanes. Se trata de una *apropiación histórico-cultural* de las comunidades, quienes establecen un vínculo identitario con el paisaje, que se concretiza mediante la ejecución de rituales descritos -como la petición de lluvias- en las laderas del Popocatepetl e Iztaccíhuatl.

La celebración del onomástico de la gran montaña se efectúa el 12 de marzo, día de San Gregorio, nombre de pila del volcán. En el lado poblano, la comunidad de Santiago Xalitzintla, hace una peregrinación que dura más de cinco horas y que atraviesa los paisajes más variados -desde el bosque, hasta la fina ceniza volcánica cubierta de nieve- para llegar a un sitio conocido por los lugareños como *La Mesa* ubicado aproximadamente a unos 4,800 metros de altura, recordando que el volcán tiene una altitud de 5,452 metros, y en donde se deposita una ofrenda que consiste en alimentos, bebidas, flores, velas y sobre todo regalos materiales -los cuales dependen de lo que los lugareños quieran otorgarle, y lo que Don Gregorio haya pedido en sueños al especialista ritual o *tiempero*. La gente sube al volcán hasta muy cerca del cráter, llevándole también danzas, pero especialmente se trata del gran esfuerzo físico que significa subir tan alto y afrontar a la neblina, la lluvia, el granizo, la nieve, el viento y hasta ciertas pequeñas exhalaciones por parte del volcán.

Todo esto se hace en señal de agradecimiento, y al mismo tiempo como un acto de preparación para la nueva temporada de siembra y cosecha.

Por su parte, el ritual en el Iztaccíhuatl fue celebrado con motivo de la Santa Cruz el 3 de mayo. Se trata de una petición de lluvia para que los cultivos se realicen, así como adornar con flores las cruces que están ubicadas a un costado de la cascada que nace de los manantiales del Iztaccíhuatl. La celebración consta de la colocación de una ofrenda, la cual se deposita en el interior de una pequeña cueva que se encuentra cerca del mismo lugar en donde están las cruces. Así también en la cascada, el ritual continúa, se trata de “presentar” en un espacio de enormes rocas, donde cae con fuerza el agua de la cascada, frutas (sandías y melones) y pescados frescos, elementos que simbolizan el agua. La gente aprovecha su estancia en ese lugar para bañarse y “desprenderse”, con el curso del agua, de sus angustias, penas y enfermedades, ya que según los lugareños, la cascada tiene propiedades curativas. Por otro lado, esta ceremonia también tuvo el propósito de dar seguimiento y dar por terminado la entrega del regalo que se hizo el pasado 12 de marzo en el Popocatepetl. Cabe señalar que durante la colocación de la ofrenda a la Volcana, también se le ponen a ésta, pequeños presentes relacionados con su género, sin olvidar que el 30 de agosto (día del cumpleaños de Doña Rosita), ella recibirá un regalo (un objeto de valor) similar al de *Don Goyito*.

Las comunidades aledañas al Popocatepetl e Iztaccíhuatl, especialmente la de Santiago Xalitzintla, en sus prácticas refuerzan la continuidad de su cosmovisión milenaria y fortalecen su identidad local. Sin embargo, no hay que perder de vista las relaciones de poder imperantes en la sociedad mayor y en este sentido, lo vulnerables que son las comunidades asentadas en las laderas de los volcanes, especialmente ante las actuaciones de los grupos hegemónicos, mismos que inciden en la transformación cultural de las poblaciones. En ese sentido tengo plena conciencia de que no todo lo que se manifiesta en las celebraciones rituales es armónico.

9.6.2 El culto a los aires en dos poblados de Morelos

Una de las particularidades del ritual, en la que se hizo énfasis en el registro etnográfico llevado a cabo en el poblado de San Andrés de la Cal, fue el conteo sistemático, ordenado y detallado de cada uno de los objetos que se colocan en la ofrenda a los aires, los cuales están siempre en concordancia con los elementos del paisaje: cuevas, manantiales,

peñascos, resumideros, abrigos rocosos, entre otros. Se trata de espacios que los especialistas rituales conciben como “lugares en donde habitan los aires”. En este sentido, estamos hablando de *paisajes rituales* en torno a un simbolismo convencional que se expresa en un juego de relaciones numéricas, rituales y ofrendas. De manera que las cuentas, representadas en el total de figuras y los lugares de culto, inciden sobre la esencia de las cosas y la eficacia intencionada del ritual.

Los capítulos etnográficos de esta investigación, implicaron no sólo la reconstrucción de los elementos del culto o celebración, sino también de las relaciones entre los participantes y los demás ámbitos de la vida social. El hacer un registro de los acontecimientos, es crear la base empírica que sustenta a la interpretación antropológica bajo un enfoque definido. Las descripciones etnográficas, evidencian la apropiación de elementos de la observación de la naturaleza y del culto agrícola, lo que equivale a un conocimiento de prácticas ancestrales en permanente reelaboración, como resultado de un proceso con la religión católica.

Bajo el mismo sentido tiene lugar el ritual a los aires que se realiza en Coatetelco, Morelos. Celebración que posee cierta similitud con el ritual de petición de lluvias en San Andrés de la Cal y que por tal circunstancia se consideró hacer una comparación sistemática. Para tal efecto, partimos de la exhausta investigación etnográfica que Druzo Maldonado (1998, 2001, 2004, 2005) ha realizado en dicho poblado. Se destacaron algunos elementos comunes en las ofrendas: comida, silbatos, papeles de colores, etc. Las características de los rituales a los aires en ambos poblados, provienen de una tradición histórica que sustenta la identidad étnica de las comunidades de Morelos.

Por su parte, se corroboró que en los ejemplos etnográficos descritos, los especialistas meteorológicos, son sujetos de reconocimiento por cumplir un papel fundamental en el ritual de petición de lluvias, es decir, en ambas festividades los graniceros siguen siendo los responsables inmediatos del ritual. En ellos se delega la responsabilidad de un buen o mal temporal, puesto que se cree que literalmente está en sus manos, mediante la colocación de los objetos de la ofrenda, y en sus oraciones, el poder establecer contacto con los *Señores*.

Finalmente, hay que puntualizar la importancia que tienen estas celebraciones en los poblados, puesto que refuerzan la identidad comunitaria, a pesar de enfrentarse con los cambios que viven las comunidades: en el caso de Santiago Xalitlintla, trasciende la

actividad volcánica del Popocatepetl, lo que ha alterado parcialmente la celebración de los rituales en la cercanía del cráter (cfr. Juárez Becerril, 2009a). Por otro lado, la ofrendadora de San Andrés de la Cal, presencia los cambios y transformaciones del ritual así como la incorporación de nueva gente al mando de la ceremonia. Estos aspectos señalados constituyen sólo algunos ejemplos que deben tomarse en cuenta para evidenciar los procesos de cambio que se reflejan de manera particular en las acciones de los graniceros.

REFLEXIONES FINALES

Es de notar que a pesar de ya iniciado el siglo XXI, los especialistas meteorológicos siguen realizando actividades relacionadas con los cultos en veneración y agradecimiento, a los aires, la lluvia, y los cerros. En las sociedades campesinas del país, enmarcadas por raíces mesoamericanas, sigue existiendo la tradición de la meteorología prehispánica, como una tradición cultural de larga duración, y los tiemporos y graniceros mantienen antiguas prácticas, mismas que han sido reelaboradas hasta adquirir su forma actual.

Con la sistematización de estos datos sobre el tema de los graniceros, pretendemos haber ofrecido una perspectiva amplia de la función de especialistas meteorológicos en el Altiplano Central de México, así como de sus rasgos comunes y heterogéneos, los cuales se definen a partir de una lógica regional, e incluso local junto con la dinámica del paisaje. De esta forma, cada región tiene una percepción propia acerca de los especialistas meteorológicos, así como de las ofrendas, los personajes sagrados, y de los aspectos más amplios de la cosmovisión. Al mismo tiempo, los graniceros, herederos de esta antigua tradición histórica, están inmersos en los albores del siglo XXI, en las sociedades contemporáneas que sufren los embates de la modernidad.

En este sentido, hoy en día las tradiciones y creencias de las comunidades campesinas, caminan a la par, o mejor dicho, a contracorriente, de una tendencia globalizadora y tecnócrata que se gesta en los proyectos de Estado. Este último constituye una seria amenaza para las expresiones culturales locales. Prueba de ello, es el problema que enfrentan los especialistas al hacer sus prácticas rituales en las laderas del Popocatepetl, a unos cuantos kilómetros del cráter. La complicación resulta de la reciente actividad volcánica del Popocatepetl en 1994, lo cual ha originado disyuntivas entre los pobladores y las instancias gubernamentales. De esta forma la percepción de la naturaleza adquiere dos matices diferentes de interpretación, los cuales parten de una actitud consecuente frente a su marco referencial, teniendo cada quien su propia concepción de naturaleza. Estas dilucidaciones son antagónicas y se sustentan en las características estructurales de las sociedades que las rigen.

Es por esto que se considera necesario enfatizar que dadas las estructuras histórico-sociales, los graniceros junto con las poblaciones campesinas, han sabido conservar y resignificar sus relaciones para con la naturaleza. Como parte de este ordenamiento que

vincula la naturaleza con la sociedad, una de las prácticas que se siguen realizando es la tradición de la meteorología, concretizada en las prácticas ceremoniales. En esta tesis hemos enfocado el estudio de los fenómenos religiosos como parte integral de un sistema de acción, el cual parte de las condiciones sociales, económicas, políticas e ideológicas existentes. Por lo tanto, para estudiar el papel de los graniceros, debemos manejar el concepto de “cultura” ligado a los procesos sociales e históricos, lineamientos que ayudan a comprender las particularidades de la tradición cultural mesoamericana.

Hemos insistido también en la *perspectiva interdisciplinaria*, puesto que para analizar la función de los graniceros, bajo los ejes históricos y antropológicos que articulan la interpretación del presente estudio, es necesario nutrirnos de otras ciencias sociales afines, tales como la *etnohistoria*, la *arqueología*, la *geografía*, la *geología*, la *meteorología*, la *botánica*, entre otras disciplinas. En este sentido, para estudiar la función de los graniceros, se debe partir de una visión de conjunto de los elementos que rodean a las comunidades: clima, geografía, plantas, animales, entre otros aspectos directamente relacionados con la observación de la naturaleza, el culto de los cerros, la lluvia y los aires, así como la concepción de un paisaje ritual. Todos estos elementos, intervienen en agudizar las capacidades de observación de los especialistas rituales en las comunidades campesinas de tradición mesoamericana. De esta forma podemos dar una explicación integradora y coherente en torno al uso y entendimiento de la naturaleza por parte de los graniceros a lo largo del tiempo.

Con este enfoque para el análisis de los especialistas meteorológicos hemos tratado de partir desde lo material y lo concreto, en donde se ubican los datos etnográficos. Al estudiar el papel de los graniceros y tiemperos, los cuales han hecho un uso particular de los fenómenos de la naturaleza, uso que se concretiza mediante los rituales de petición de lluvia, hemos partido de la afirmación de que *la naturaleza es real*. De esta forma los cerros, los vientos, la lluvia, las plantas, etc. existen, "siendo percibidos e interpretados de diferentes maneras por las culturas, pero las representaciones no tienen primacía sobre el mundo real" (Broda, 2007: 70). Estas afirmaciones, sin duda constituyen una toma de posición teórica.

Con nuestro registro etnográfico de los acontecimientos que recabamos en el trabajo de campo así como mediante el análisis de los diversos estudios especializados,

creamos la base que sustenta a la interpretación antropológica. En este sentido el análisis también se planteó a partir de la propuesta de la *religiosidad popular*, término que aborda las expresiones culturales de las comunidades locales las cuales son producto de una transformación dinámica y creativa a lo largo del tiempo. Se trata de una apreciación de las comunidades que han sabido reelaborar y resignificar, mediante una dinámica de transformación social continua, su relación con el paisaje y su territorio vivencial.

Es necesario señalar que si bien es cierto que las comunidades campesinas a pesar de que en sus prácticas dirigidas por los graniceros, refuerzan la continuidad de su cosmovisión milenaria y fortalecen su identidad local, siempre serán vulnerables ante el eje rector de los grupos hegemónicos, mismos que participan en la propia transformación cultural de las poblaciones. Se trata de una dinámica relación oscilante entre la visión dominante así como tecnócrata y las percepciones particulares de las comunidades campesinas.

El término de la religiosidad popular permite conceptualizar la entrada y permeabilidad de elementos ajenos a la ortodoxia y le da una flexibilidad a los grupos subalternos que han sabido integrar elementos culturales provenientes de diferentes tradiciones culturales. Es por eso que en el análisis de las prácticas rituales de los graniceros, se pone cierta atención al papel de las entidades sagradas, especialmente a los santos, que se alejan de la concepción católica oficial. En este sentido, los santos son catalogados como propiciadores de la lluvia y como seres controladores de los elementos atmosféricos perjudiciales que conviven en una relación recíproca con los pobladores.

Con estos puntos abordados en los párrafos anteriores, insistimos nuevamente en que el estudio de la función de los especialistas meteorológicos debe estar sustentado en fundamentos históricos y antropológicos. Esto permite entender los procesos culturales de larga duración plasmados en la cosmovisión y organización social que muestran la visión que las comunidades tienen acerca de su entorno y la forma en cómo interactúan con él. Para estudiar dichos procesos históricos es necesario usar conceptos amplios que engloben a las comunidades campesinas como parte de la sociedad mexicana en su totalidad. Este enfoque representa el desafío de rastrear no sólo el ámbito religioso sino también los aspectos socioeconómicos y políticos más amplios, temas con los que el estudio de los

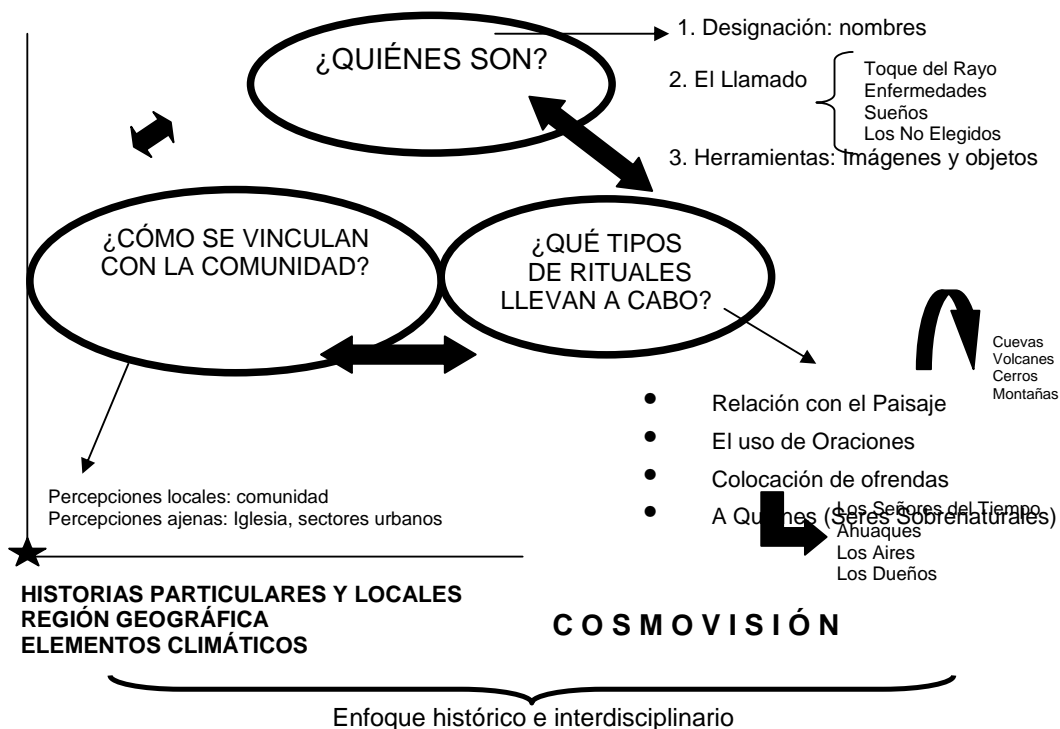
especialistas se relaciona directamente, sin embargo han quedado relegados en muchas investigaciones.

En este sentido, las perspectivas para futuras investigaciones sobre el tema de los graniceros, en lo personal resultan alentadoras y con mucho camino que recorrer. Como resultado del análisis de estos ejes teóricos, creemos que es urgente atender los documentos, especialmente aquéllos de la época Colonial, cuyas evidencias históricas son poco conocidas. Igualmente debemos reflexionar en torno a la fuerte disyuntiva entre la compleja ritualidad indígena, frente a los razonamientos de los grupos dominantes. Asimismo consideramos necesario continuar con la labor de recopilar nuevos datos etnográficos y conocer en mayor detalle las actividades de dichos especialistas rituales, las cuales se van transformando paulatinamente.

Atendiendo a dichas necesidades de estudio en nuevas investigaciones etnográficas, no sólo se dará cuenta de que las actividades de los graniceros continúan evidenciando la apropiación de elementos de la observación de la naturaleza a través del culto agrícola, sino que se abrirían nuevas vetas antropológicas para ampliar las perspectivas del estudio. De esta forma entenderemos a profundidad la importancia de los fenómenos de orden cultural que resignifican el pasado en el presente.

ANEXO

Cuadro 1. SISTEMATIZACIÓN PARA EL ESTUDIO DE LOS GRANICEROS O TIEMPEROS



Cuadro 2. SANTOS COMUNMENTE UTILIZADOS POR LOS GRANICEROS

Elaborado por Juárez Becerril con base a Albores (1997); Bonfil (1971); Bravo (1997); Escamilla (2008); Gámez (2004); Gómez Arzapalo (2004, 2007); González Jácome (1997); King (2004); Noriega (1997); Paulo Maya (1997); Rodríguez R. (1967); Sánchez (2006); Sierra (2007); Suzan (2004). Para más detalle, consúltese Cap. IV.

Santo	Advocación	Región*
	PROPICIADORES	
Virgen de la Candelaria (2 de febrero)	Asociada con el poder de atraer la lluvia en época de secas. Concede fertilidad en la tierra y está relacionada con las corrientes de agua.	*
San Jorge (23 de abril)	Santo que "suelta" y domina las "culebras" de agua. Para evitar la concentración de nubes se reza: <i>"San Jorge bendito, amarra tus animalitos, con tu corazón bendito, si no donde lo encuentre, lo mato prontito."</i>	Tlaxcala
San Marcos (25 de abril)	Asociado con las primeras lluvias del temporal. Se le invoca para pedir favores o milagros debido a los estragos de la falta de agua.	Puebla
San Juan (24 de junio)	Presentado como dador de agua bajo dos dualidades: benevolente, pero al mismo tiempo peligroso, porque puede dar la lluvia en exceso, perjudicando las milpas.	*
Señor de Amecameca (1ro y 6to. viernes de Cuaresma)	Se le nombra para pedir ayuda en los trabajos del temporal.	Estado de México
Señor de Tepalcingo (4to. viernes de Cuaresma)	Se le nombra para pedir ayuda en los trabajos del temporal.	Morelos Estado de México

* Varias regiones.

Santo	Advocación	Región*
	CONTROLADORES	
San Isidro (15 de mayo)	Considerado como un santo controlador del clima. Se le implora mediante la plegaria: <i>"San Isidro Labrador, quita el agua y pon el sol"</i>	*
San Pedro (29 de junio)	Se le conoce como "San Pedro de las aguas". Domina las corrientes de las aguas en los ríos y cavernas.	Morelos
Santo Señor de Chalma (1 de julio)	Ayuda en los trabajos del temporal. En su santuario, los graniceros suelen pedir "el arma" para combatir las amenazas meteorológicas.	Estado de México
María Magdalena (22 de julio)	Considerada como la única santa que puede ocupar el cargo de San Juan. El día de su fiesta se caracteriza por el tronido del cielo.	Xico, Veracruz
Santiago apóstol (26 de julio)	Protector ante las amenazas del mal. Ayuda a enfrentarse a los malos temporales	Morelos
San Salvador (6 de agosto)	La festividad del santo indica a los especialistas meteorológicos que "todo está logrado", refiriéndose a la germinación de la planta.	*
San Bartolomé (24 de agosto)	Controla las tempestades muy fuertes. Se le implora mediante la siguiente oración: <i>"Vuélvete, Bartolomé, que yo te daré el don, que donde fueres nombrado no caerá ni piedra ni rayo"</i> .	Tabasco

Santo	Advocación	Región*
	CONTROLADORES	
San Miguel (29 de septiembre)	Intermediario frente a los "Señores del tiempo". Protector y propiciador de las siembras y las buenas cosechas. Su fiesta está relacionada con la maduración de la planta y los primeros elotes.	Morelos Estado de México
San Francisco de Asís (4 de octubre)	El día en que se le venera, se cree que las lluvias se despiden, quedando sólo los truenos.	Xico, Veracruz
Santa Cecilia (22 de noviembre)	Forma parte de los santos controladores del clima. Se le implora ante las descargas eléctricas.	Estado de México
Santa Bárbara (4 de diciembre)	Es implorada ante una tormenta con la plegaria: <i>"De rayos y centellas, eres Bárbara abogada, Pues nos libras del peligro, si sois de veras llamada. Temblando a tus plantas me hallo y del mortífero rayo ¡Santa Bárbara doncella que en el cielo eres estrella líbranos de una centella y de un rayo mal airado! *Dulce Santa Barbarita quemo esta palma bendita para que tu nos protejas [...] porque se acaben mis males, no se queden mis cosechas, me salga todo a derechas Este mi hogar tan querido a salvo de tempestades..."</i>	Estado de México

Cuadro 3	MONTAÑAS CON NOMBRES DE SANTOS Elaborado por Juárez Becerril con base a Glockner (1989; 1995); Robichaux (1997; 2008); Suárez (2008); Rivas (s.f.). Para más detalle consúltese Cap. IV:	
<p>POPOCATÉPETL San Gregorio (12 de marzo)</p> <p>San Francisco (4 diciembre)</p>	<p>Relacionado con los verbos “vigilar”, “despertar”, “velar” y que de alguna manera hacen alusión a las características que las comunidades le dan al Volcán.</p>	<p>Puebla, Morelos, Tlaxcala, Estado de México</p> <p>Estado de México</p>
<p>IZTACCÍHUATL Santa Rosa (31 de agosto)</p> <p>Santa Manuelita (día de Corpus Christi)</p> <p>Santa Teresa (15 octubre)</p> <p>Santa Magdalena (22 julio)</p>	<p>Relacionada con Santa Rosa de Lima, santificada como la Primera Virgen del Nuevo Mundo.</p>	<p>Puebla</p> <p>Morelos, Puebla</p>
<p>LA MALINCHE San Bernardo (20 de mayo)</p> <p>Virgen de la Asunción (15 de agosto)</p> <p>María Dolores (viernes antes de Semana Santa)</p>	<p>Se le llama “La Bernardita”. Festejada en vísperas de la petición de lluvia.</p> <p>Se relaciona porque la santa usa atavíos de color azul cielo y blanco.</p>	<p>Tlaxcala</p> <p>Tlaxcala</p>
<p>CUATLAPANGA San Lorenzo (10 de agosto)</p>	<p>Considerado el patrón de la lluvia. Se le relaciona con el cerro Cuatlapanga en Tlaxcala y se le deposita una ofrenda el día de su santo</p>	<p>Tlaxcala</p>

Cuadro 4. ALGUNOS ELEMENTOS DE LA NATURALEZA UTILIZADOS POR LOS GRANICEROS PARA PRONOSTICAR EL TEMPORAL

Elaborado por Juárez Becerril con base a Bravo (1997); Broda (2001); Dehouve (2007); Gámez (2009); González Jácome (1997); González S. (1997); Good (2001); Hernández G. (1997); Katz (2008); Lammel (2008); Morayta (1997); Rivera (2002); Robles (1997); Villela (2008); Zimbrón (2008). Para más detalle, consúltese Cap. VI.

Elemento	Atributo	Región
Aves	Su canto es señal de que va a llover. Depende el momento en que se realice éste para pronosticar el fenómeno meteorológico. Su vuelo repentino en descenso también es determinante para anunciar la lluvia.	*
Arco iris	Presagia las temporadas de lluvia en el día, dependiendo del horario en el aparece.	*
Chapulines	Su presencia indica lluvia	Mixteca
Cuevas y barrancas	Sirven para augurar el tiempo mediante la humedad de sus paredes.	Morelos
Hormigas	Indican si habrá una buena o mala cosecha. Igualmente pronostican la lluvia inmediata.	Mixteca Puebla
Lava	La roca porosa señala la presencia o falta de agua, lo que se le relaciona con la lluvia	Pedregal de San Ángel
Luciérnagas	Considerados animales de agua. Su vuelo repentino en descenso significa lluvia	Mixteca

* Utilizado en varias regiones.

Elemento	Atributo	Región
Luna	Dependiendo su posición, se dice que va a llover. Existen numerosas creencias sobre la luna y sus efectos en la actividad agrícola.	*
Nubes	Los tiempos tienen una gran sensibilidad para "leer las nubes" para saber la temporada que les espera. Muchos de ellos se basan en su color, tamaño y forma. Su simbolismo se puede interpretar en otros objetos como los algodones.	*
Ranas	Su croar significa que lloverá.	Mixteca
Relámpagos	Signo en el cielo que augura el temporal. En algunas comunidades son catalogados por colores y de esto depende si son considerados benignos o no.	Mixteca
Remolinos	Implican las estaciones de lluvia prolongadas, especialmente si son "secos"	Mixteca
Rocas o pocitas	Oquedad formada por la erosión natural de la piedra o talladas a mano. Sirven para pronosticar la humedad de la tierra.	*
Sol	Su cambio de color determina si lloverá durante el día.	Mixteca
Serpientes	Se trata de un animal muy significativo. En la tradición mesoamericana, las serpientes simbolizan el agua.	*
Vientos	En algunas comunidades son catalogados por colores y de esto depende si son considerados benignos o no.	Totonaca

Cuadro 5. ALGUNOS INSTRUMENTOS MATERIALES UTILIZADOS POR LOS GRANICEROS PARA MANIPULAR EL TEMPORAL

Elaborado por Juárez Becerril con base a Aviña (1997); Gómez Martínez (2004); González Jácome (1997); González S. (1997); Good (2004); Hernández G. (1997); Iwaniszewski (2003); Maldonado (s.f.); Montúfar (2009); Morayta (1997); Nutini y Forbes (1987); Padrón (2009, 2010); Paulo Maya (1997); Rivera (2002); Robles (2001); Rodríguez L. (1988); Sierra (2007); Vera (2009). Para más detalle, consúltese Cap. IV.

Objeto	Atributo	Región
Agua bendita	Líquido que se salpica en dirección a las nubes haciendo una cruz.	Estado de México
Aserrín	Se toma de las alfombras hechas para Semana Santa y se guarda como reliquia para calmar una tormenta.	Magdalena Contreras, DF.
Cabellos	En forma de cruz, sirven para retirar las malas nubes	Estado de México
Campanas	Práctica para alejar granizadas y remolinos de viento. La nube se desbarata mediante su eco.	Tlaxcala Estado de México
Carbón	Se enciende en caso de peligro de tormenta	Estado de México
Cirio Pascual	Se utiliza para calmar la fuerte lluvia. En su defecto se pueden utilizar veladoras consagradas el día de la Candelaria.	*
Cigarros	Mediante el humo de éste, se encamina a la nube	Morelos
Cohetes	Sirve para espantar las nubes o "corretearlas". Así las nubes malas siguen su rumbo.	*

* Utilizado en varias regiones.

Objeto	Atributo	Región
Copal	La quema de copal es una estrategia para calmar las tempestades	Estado de México Guerrero
Cruces de madera	Se colocan en la milpa para proteger la tierra en sus dos temporadas: ya sea la siembra o la cosecha. Sirven para atajar granizadas	*
Cruz de pericón o yauhtli	Tiene una función protectora contra los malos aires. La efectividad de la planta se encuentra ligada con San Miguel, puesto que éste defiende todo lo que esté en flor por dicha planta silvestre.	*
Cucharas	Instrumento considerado de poder caliente. Semejante a un cuchillo que corta las nubes y al viento	Morelos
Escobas	Para "barrer" las nubes malas. O igualmente sirve para "limpiar" el agua del río y éste líquido no falte.	Estado de México
Hoz	Considerada arma para la tempestad, especialmente el granizo	*
Huesos	Se entierran en la milpa. Especialmente los huesos de coyote sirven para impedir el mal tiempo y aumenta la fertilidad de la tierra	Tlaxcala
Jícaras	Sirven para mover las nubes con granizo. En su manipulación se puede utilizar algodones que simulan las nubes.	Morelos

Objeto	Atributo	Región
Machetes	Sirven para cortar las nubes	*
Petate	Colocado en las ventanas de las casas para protección contra tempestades maligna	Tlaxcala
Piedras	Consideradas con poderes especiales de protección contra las tempestades malignas	Morelos Guerrero
Ramas de romero	Junto con el capulín y el laurel, se queman durante las tormentas. Su aroma pretende apaciguar el temporal	*
Reliquias	Se entierran en los cerros o en la milpa para defender la tierra en contra del granizo o tempestad. Las reliquias pueden ser pequeños bultos con semillas, imágenes de santos o restos de palmas benditas.	*
Sal de grano	Se pone en el piso para calmar tempestades	Magdalena Contreras, DF.
Tejolote o mano del molcajete	Material de piedra que se arroja al patio para implorar que se calme la tormenta	Morelos
Varas	Especialmente de membrillo son utilizadas para controlar el temporal y mover la nube hacia otra dirección.	

TÉRMINOS PARA DESIGNAR A LOS ESPECIALISTAS METEOROLÓGICOS²¹⁴

Elaborado por Juárez Becerril con base a Bonfil (1968); Broda y Albores, coords. (1997); Bulnes (2006); Fábregas (1969); Glockner (1989); González (1997); Iwaniszewski, (2003). López Austin (1967); Lorente (2006); Molina (2004); Noriega (1997); Nutini (1998); Paulo Maya (1997); Robichaux (1997, 2008); Rodríguez (1988); Valdez (2010).

- ***Agorero***
Denomina a las personas que tratan de conocer con anticipación los eventos climáticos (Iwaniszewski, 2003: 393).
- ***Aguadores***
Son los encargados de ir a los cerros y pedir agua para el temporal (Paulo Maya, 1997: 257).
- ***Ahuacles***
Designación que reciben los especialistas que piden el agua (Valdez, 2010). El término se utiliza en la región de Ecatzingo, Estado de México.
- ***Ahuizote***
En náhuatl el término *hui* significa “llamar”. Se le entiende como las personas que tiene la capacidad de “llamar el agua” o “atajar el agua” (González, 1997). El término se utiliza en la región del Valle de Toluca, Estado de México.
- ***Aurero***
El término es una autodesignación de los propios actores por que se relaciona con la acción de “hacer que llueva bien”, alejando las tormentas fuertes hacia los cerros (Bonfil, 1968; Bulnes, 2006). Este concepto ha sido relacionado con los términos *zahorí* (mago con poderes sobre los meteoros) o bien, de *agorero* (quien hace augurios sobre el tiempo) (Bulnes, 2006; Iwaniszewski, 2003). El término se utiliza en la región del Estado de México.
- ***Claclasqui***
Puede derivarse de *tlatlaz*, como “El que conjura granizo”, o “Avienta el granizo”. Tiene dos categorías: los “rayados” y los “cuarteados”. El término se utiliza en la región de Morelos (cfr. Paulo Maya, 1997).
- ***Conjurador***

²¹⁴ Para más detalle acerca de la designación de los especialistas meteorológicos, consúltese el apartado 4.1 de esta tesis.

Tienen el poder de evitar el mal tiempo e impedir que el huracán y el granizo hagan destrozos en las milpas. El término se utiliza en la región de Tlaxcala (Robichaux, 2008).

- ***Cuarteados***

Pertenecen a la categoría de los *claclosquis*. Se trata de las personas que reciben de forma indirecta la fuerza del rayo, la cual es de gran magnitud. De esta forma, la descarga deja inconsciente al elegido, es decir “privado” (Paulo Maya, 1997: 258-259). El término se utiliza en la región de Morelos.

- ***Ehecatlazqui***

Término en náhuatl relacionado con la acción de arrojar los vientos y las nubes (López Austin, 1967).

- ***Granicero***

Término relacionado con el manejo y control del granizo. Aunque el término hoy en día se ha ampliado, es decir se utiliza para designar a aquella persona que puede manipular cualquier factor meteorológico, sin embargo, en algunas comunidades de los estados de México y de Puebla, asentadas en las faldas de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl, consideran que el término de “granicero” tiene una connotación negativa por arrojar el granizo a otras comunidades, atribuyéndola una personalidad maléfica (comunicación personal durante mi trabajo de campo en Santiago Xalitzintla, nov. 2006). Existen otros términos relacionados específicamente al granizo, son los denominados “*arreadores de granizo*”, ó “*ahuyentadores de granizo*” (cfr. Broda y Albores, coords. 1997).

- ***Nanahualtin***

Según Fábregas (1969) son una especie de “nagual-sacerdote” que conjuran el granizo, ahuyentan los malos vientos, espantan las heladas, elementos todos que perjudican a la siembra.

- ***Pedidores de agua***

Son los encargados de ir a los cerros y pedir agua para el temporal (Paulo Maya, 1997: 257). El término se utiliza en la región de Morelos.

- ***Propiciador***

Término relacionado con la persona que propicia la lluvia (cfr. Bulnes, 2006). El término se utiliza en la región del Estado de México.

- ***Quiatlazc***
El término es una transformación de *quiatlazqui* “conjurador de la lluvia” (Robichaux 1997, 2008). El término se utiliza en la región de Tlaxcala.
- ***Quiatlazqui***
Término en náhuatl que significa “El que conjura el agua” (Molina, 2004).
- ***Rayados***
Pertenece a la categoría de los *claclasquis*. Personas que fueron tocados de manera directa por la acción del rayo y que cuentan con gran prestigio debido a que a ellos se les atribuyen mayores poderes sobrenaturales (Paulo Maya, 1997: 258-259). El término se utiliza en la región de Morelos.
- ***Tecihuero***
Término relacionado con la palabra náhuatl *tecihuil* que significa granizo. En su castellanización se le complementa con el sufijo “ero”. (Rodríguez, 1988). El término se utiliza en la región de Morelos y en el Estado de México.
- ***Teciuhpauhqu***
Término en náhuatl que significa “el que vence al granizo” (López Austin, 1967).
- ***Teciuhtlazqui***
Término en náhuatl que significa “El que conjura granizo” (Molina, 2004); o también “El que arroja granizo” (López Austin, 1967).
- ***Tesíftero***
Término relacionado con la palabra náhuatl *teciuil* que significa granizo. En su castellanización se le complementa con el sufijo “ero” (cfr. Lorente 2006). El término se utiliza en la región de Texcoco, Estado de México.
- ***Teztlazc***
El término es una transformación de *teciuhtlazqui*, “conjurador de granizo” (Nutini, 1998). El término se utiliza en la región de Tlaxcala.
- ***Tiempero***
Término relacionado con la noción de tiempo climático. De este término se desprenden otras designaciones como: “*temporaleros*”, “*temporaleños*”, “*temporalistas*”, “*trabajadores del temporal*”, “*trabajadores temporaleros*” (Bonfil, 1968; Glockner 1989, 1995, 1997, 2004; Paulo Maya, 1997). Según Julio Glockner (1989: 109) el término se deriva de las palabras mexicanas *quiaclaxque*, *quiajtlama*, *quiampero*, o *tiempero*, que se han preservado y se han combinado con el castellano. El término se utiliza en la mayoría de las comunidades asentadas en las faldas de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl.

- ***Tlaciuhque***

Término en náhuatl relacionado con un tipo de astrólogo que podía pronosticar el temporal y tenía la facultad de descubrir las fuerzas contrarias de la naturaleza (López Austin, 1967).

- ***Tlamatines***

Término que proviene de la palabra náhuatl “*tlamatini*” que significa sabio (cfr. Molina, 2004). En este sentido es “El o la que sabe” (cfr. Noriega, 1997). El término se utiliza en la región veracruzana.

APÉNDICE FOTOGRÁFICO

Fotos: Alicia María Juárez Becerril

Ofrenda para el volcán Popocatepetl en el día de su cumpleaños (12 de marzo de 2007)



Foto 1: Vista del volcán Popocatepetl rumbo al poblado de Santiago Xalitzintla, Puebla.



Foto 2: Ascenso hacia La Mesa. Son aproximadamente 5 horas de camino.



Foto 3: La cuesta es muy empinada. Al fondo una fumarola emerge del cráter.



Foto 4: Durante el camino, uno se encuentra con enormes piedras volcánicas, al mismo tiempo que descenden las nubes y provoca la angustia de perderse por la neblina



Foto 5: Vista del cráter de volcán Popocatépetl desde La Mesa a 4,800 mts.



Foto 6: La Mesa: una enorme piedra volcánica en donde se deposita la ofrenda.



Foto 7 y 8: La colación de los objetos para la ofrenda, acto de mucho respeto.



Foto 9: Mientras acontece la colocación de la ofrenda, un grupo de danzantes de la corriente de la “mexicanidad”, enciende el copal e inicia su danza con alabanzas y cánticos.



Foto 10: La ofrenda para Don Gregorio Popocatépetl.

**Ofrenda para la Volcana Iztaccíhuatl
(3 de mayo de 2007)**



Foto 11: El bosque, paisaje que predomina en las laderas del Iztaccíhuatl

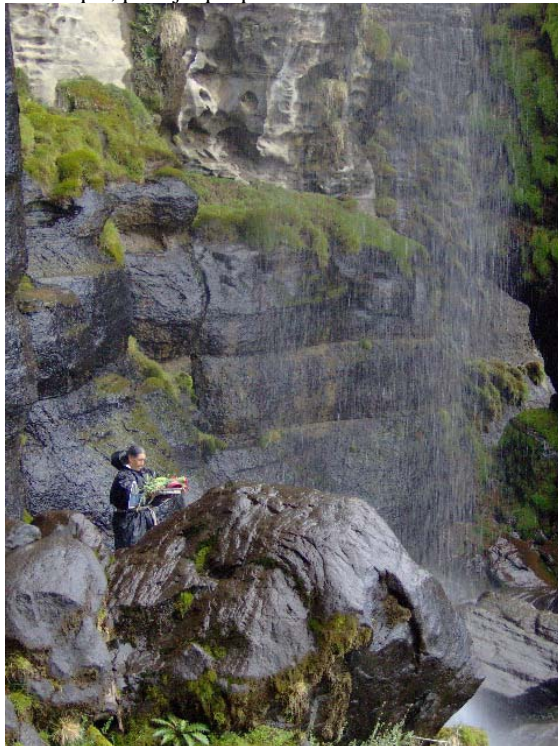


Foto 12: El ritual en la cascada.



Foto 13: La cruz a la entrada de la cueva, lugar en donde se deposita la ofrenda para Doña Rosita.



Foto 14: El momento de compartir los alimentos.



Foto 15: Integrantes de las diversas mayordomías del poblado.



Foto 16: El sr. Analco, tiempereo de Santiago Xalitzintla
(foto tomada de National Geographic, vol. 4, núm. 1, México, enero 1999).

**Petición de lluvias y culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos
(3 de mayo de 2008)**



Foto 17: Los aires constituyen un elemento climático que trasciende los demás fenómenos meteorológicos.



Foto 18: El paisaje de San Andrés de la Cal conformado por una cadena de cerros, morada de los aires.



Foto 19: La noche de los "amarres".



Foto 20: Los canastos con los objetos de la ofrenda.



Foto 21: Los canastos antes de ser trasladados a diversos puntos del paisaje, lugar en donde habitan los aires, deben oír misa.



Foto 22: La especialista ritual llama a los aires para que se acerquen a la mesa.



Foto 23: Colocación de los objetos de la ofrenda.



Foto 24: La comunidad solicita un buen temporal.



Foto 27: Una vez que se ha cumplido con la ceremonia, es momento de compartir los alimentos entre los asistentes.



Foto 28: Doña Jovita, la tiempira del poblado, con casi 90 años de edad.

BIBLIOGRAFÍA

Acevedo, Yleana

2007 *Elementos que conforman el mundo de los graniceros a través de una perspectiva arquetípica*, Tesis de Maestría en Antropología, Centro de Investigaciones y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos (CIDHEM), Cuernavaca, Morelos.

Albores, Beatriz

1997 “Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepec, Estado de México” en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), El Colegio Mexiquense, UNAM, México, pp. 379 – 446.

Álvarez, Laurencia

1987 *La enfermedad y la cosmovisión en Hueyapan, Morelos*, Instituto Nacional Indigenista, Serie de Antropología Social, Colección INI, núm. 74, México.

Aranda, Raúl,

1997 “El culto a los volcanes en el sur de la Cuenca de México durante el Preclásico: evidencias arqueológicas de Xico” en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), El Colegio Mexiquense, UNAM, México, pp. 141-156.

2001 “Entre el Lago y el Cielo: la presencia de la Montaña en la Región de Chalco - Amecameca”, en *La Montaña en el Paisaje Ritual*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.) UNAM, CONACULTA, INAH, México, pp. 245-255.

2006 *Al pie de los volcanes: sociedad, naturaleza y paisaje ritual. Un proceso cultural de larga duración*, Tesis de Doctorado en Antropología, ENAH, México.

Aviña, Gustavo

1997 “El caso de doña Pradegis en la lógica de la fuerza del rayo”, en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), El Colegio Mexiquense, UNAM, México, pp. 289 – 299.

Báez – Jorge, Félix

1994 *La parentela de María*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

1998 *Entre los nagueles y los santos*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

2000 *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México*, 2da. ed., Universidad Veracruzana, Xalapa.

2006 *Olor a Santidad*, Universidad Veracruzana, Xalapa.

Báez –Jorge, Félix y Gómez, Arturo

2001 “Tlaccatecolotl, Señor del bien y del mal (la dualidad en la cosmovisión de los nahuas de Chicontepec)” en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos*

indígenas de México, Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coord.), FCE., CONACULTA, México, pp. 391-452.

Barabas, Alicia

2004 *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religión en Oaxaca*, INAH-M.A.Porrúa, México.

Barabas, Alicia y Miguel Bartolomé

1981 *Ritual y etnicidad entre los nahuas de Morelos*, Cuadernos de los Centros Regionales, Centro Regional Morelos, INAH, México.

Bonfil, Guillermo

1968 “Los que trabajan con el tiempo. Notas etnográficas sobre los graniceros de la Sierra Nevada”, en *Anales de Antropología*, Vol. V, México, p.p. 99 – 128.

1971 “Introducción al ciclo de ferias de cuaresma en la región de Cuautla, Morelos (México)” *Sobretiro de Anales de Antropología*, vol. VIII, México.

Bravo, Carlos

1997 “*Iniciación por el rayo en Xalatlaco, Estado de México*” en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), El Colegio Mexiquense, UNAM, México, pp. 359 – 379.

Broda, Johanna

1971 “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia” en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 6, Madrid, pp. 245 – 327.

1978 “Cosmovisión y estructuras de poder en el México prehispánico”, en *Comunicaciones*, Proyecto Puebla – Tlaxcala, núm. 15, Puebla, pp. 165 – 172.

1991 “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*, UNAM, México, pp. 461 – 500.

1996a “Calendarios, cosmovisión y observación de la naturaleza”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (eds.), *Temas Mesoamericanos*, INAH, CONACULTA, México, 427- 469.

1996b “Paisajes rituales en el Altiplano Central”, en *Arqueología Mexicana*, vol. IV, núm. 20, México, pp. 40-49.

1997 “El culto mexica de los cerros de la Cuenca de México: apuntes para la discusión sobre graniceros”, en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), El Colegio Mexiquense, UNAM, México, pp. 49 – 90.

2000 “Ciclos de Fiestas y calendario solar mexica”, en *Arqueología Mexicana*, vol. VII, núm. 41, México, pp. 48 – 55.

2001a “La etnografía de la Fiesta de la Santa Cruz”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coord.), FCE, CONACULTA, México, pp. 165 – 238.

2001b “Introducción a la Parte II: El paisaje ritual de la Cuenca de México”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coord.), *La Montaña en el Paisaje Ritual*, UNAM, CONACULTA, INAH, México, pp. 161 – 171.

- 2001c “Introducción” en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coord.), FCE, CONACULTA, México, pp. 15-46.
- 2004a “¿Culto al maíz o a los santos? La ritualidad agrícola mesoamericana en la etnografía actual” en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, UNAM, México, pp. 61- 82.
- 2004b “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica”, en Johanna Broda y Catherine Good (coords.): *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, UNAM, México, pp. 35 – 60.
- 2004c “Introducción”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good (coord.), INAH, UNAM, México, pp. 15 – 32.
- 2007a “Historia y Antropología”, *El historiador frente a la historia* (Virginia Guedea coord.), IIH, UNAM, México, pp. 177-199.
- 2007b “Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de comunidades mesoamericanas hasta nuestros días” en *Diario de Campo*, no. 93, jul-ago, INAH, CONACULTA, México, pp. 68-77.
- 2009a “Simbolismo de los volcanes: Los volcanes en la cosmovisión mesoamericana” en *Antropología Mexicana*, vol. XVI, núm. 95, México, pp. 40-47.
- 2009b “Cosmovisión y observación de la naturaleza en el Nevado de Toluca” en Pilar Luna, Arturo Montero y Roberto Junco (coords.), *Las aguas celestiales*, INAH, México, pp. 58-67.
- 2009c Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México, en *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Johanna Broda (coord.), INAH, CONACULTA, México, pp. 7-20.
- 2009d “Las ollas de nubes entre los indios pueblo y los mexicas: una comparación,” en *Las Vías del Noroeste, Segundo Coloquio Internacional*, Bonfiglioli, (Carlo et al., comps.), IIA, UNAM.
- 2009e “Ofrendas mesoamericanas y el estudio de la ritualidad indígena” en *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola, estudios interdisciplinarios y regionales*, (Johanna Broda y Alejandra Gámez, coords.) Benemérita Universidad de Puebla, Puebla, pp. 45-66.
- 2009f “Historia comparada de las culturas indígenas de América” en *El historiador frente a la Historia. Historia e historiografía comparadas*, Alicia Mayer (coord.) IIS, UNAM, México, pp. 75-100.

Broda, Johanna (coord.)

- 2009 *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, INAH, CONACULTA, México.

Broda, Johanna y Albores, Beatriz (Coords.)

- 1997 *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense, UNAM, México.

Broda, Johanna y Báez -Jorge, Félix (Coords.)

- 2001 *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coord.), FCE., CONACULTA, México.

Broda, Johanna y Good, Catharine (Coords.)

2004 *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, UNAM, México.

Broda, Johanna, Iwaniszewski, Stanislaw y Montero, Arturo (Coords.)

2001 *La Montaña en el Paisaje Ritual*, UNAM, CONACULTA, INAH, México.

Broda, Johanna y Maldonado, Druzo

1997 “Culto en la Cueva de Chimalacatepec, San Juan Tlacotenco, Morelos”, en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense, UNAM, México, pp. 175 – 211.

Broda, Johanna y Robles, Alejandro

2004 “De rocas y aires en la cosmovisión indígena: culto a los cerros y al viento en el Municipio de Tepoztlán”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good (coord.), INAH, UNAM, México, pp. 271 – 288.

Brotherston, Gordon

1997 “Los cerros Tláloc: su representación en los códices”, en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), El Colegio Mexiquense, UNAM, México, pp. 25 – 48.

Bulnes, Juan

2006 *Formación de Contextos Arqueológicos en los Espacios Rituales de los Graniceros del Suroeste de la Sierra Nevada*, Tesis de Maestría en Arqueología, ENAH, México

Burroughs, William, Bob Crowder, Ted Robertson, Et Al.

1998 *Observar el tiempo*, Ed. Planeta, Barcelona.

Carrasco, Pedro

1976 “La sociedad mexicana antes de la Conquista” en *Historia general de México*, Tomo 1, El Colegio de México, México, 165-287.

Castro, Francisco (coord.)

2010 *Naturaleza y sociedad en la Matlalcueye: visiones multidisciplinarias de una montaña sagrada*, El Colegio de Tlaxcala-Mesoamerican Research Foundation-BUAP.

Cook de Leonard, Carmen

1966 “Roberto Weitlaner y los graniceros” en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, INAH, México, pp. 291-298.

Chemin, Dominique

1980 “Rituales relacionados con la venida de la lluvia, la cosecha y las manifestaciones atmosféricas y telúricas malélicas en la región Pame de Santa María Acapulco, Sal Luís Potosí”, en *Anales de Antropología*, Tomo II, vol. XVII, México, pp. 67-97.

Christensen, Bodil

1962 “Los Graniceros”, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, Sociedad Mexicana de Antropología, Tomo 18, México, pp. 87 – 95.

Dehouve, Daniele

2004 “Nombrar los colores en náhuatl” en *El color en el arte mexicano*, Georges Roque (coord.), IIE, UNAM, México, pp. 51-100.

2005 *Los cuatro principios que rigen las ofrendas tlapanecas*. Conferencia presentada en el Seminario “Ofrendas y ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica”, Johanna Broda (coord.). DEP, ENAH-INAH, México, nov. 4, 2005.

2007 *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero*, Plaza y Valdés, México, pp. 325.

s.f. “El depósito ritual tlapaneco” en *Ofrendas y Ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica*, Johanna Broda (Coord.), (en preparación).

Descola, Philippe, y G. Pálsson (Coords.)

2001 *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI.

Dubos, R.

1985 *Salud y Enfermedad*, Ediciones Culturales Internacionales, México.

Durkheim, Émile

1973 *De la división del trabajo social*, Ed. Schapire, Buenos Aires.

1994 *Las reglas del método sociológico*, Colofón, México.

2000 *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón, México.

Escalante, Pablo

2009 “Humanismo y arte cristiano-indígena. La cultura emblemática entre colegiales, artistas y otros miembros de las elites nahuas del siglo XVI” en *El arte cristiano-indígena del siglo XVI Novohispano y sus modelos europeos* (Pablo Escalante, coord.), Colección de Arte Prehispánico y Colonial, CIDHEM, México, pp. 9-28.

Escamilla, Jorge

2008 *La devoción en escena. Loa en honor a San Isidro Labrador*. Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.

Espinosa, Gabriel

1997 “Hacia una arqueoastronomía atmosférica” en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense, UNAM, México, pp. 91 – 106.

Fábregas, Andrés

1969 *El nahualismo y su expresión en la Región de Chalco-Amecameca*, Tesis de Maestría en Ciencias Antropológicas, ENAH, México.

Fernández, Aurelio

1998 “Los imaginarios en el Popocatepetl” en *Elementos*, no. 30, UAP, México, abril-junio, 1998.

2000 “Los volcanes y los hombres” en *Cuadernos de Extensión*, núm. 3 BUAP, México, pp. 79.

Fernández, Aurelio y Julio, Glockner

1989 “Culto a los volcanes” en *Crítica, Revista Cultural de la UAP*, núm. 40, Nueva Época, pp. 101-111.

Fernández Christlieb, Federico, y Ángel Julián García Zambrano (Coords.),

2006 *Territorialidad y paisaje en el Altepétl del siglo XVI*, FCE, Instituto de Geografía, UNAM, México.

Fernández, Gerardo

1997 *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas Complejas en los Andes del Sur*, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, Archivos de Historia Andina, núm. 24, Cusco, Perú.

Fierro, Ulises

2004 “Culto en Cueva Santa: una perspectiva histórica y etnográfica (Atlacholoaya, Morelos)”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good (coord.), INAH, UNAM, México, pp. 339 – 350.

Fuentes, Luís

1975 “El paisaje en el piedemonte poblano de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl” en *Boletín del Instituto de Geografía*, No. 6, UNAM, México, 116 pp.

Gámez, Alejandra

2004 “La fiesta a San Marcos y su relación con el ciclo agrícola en una comunidad popoloca del sur de Puebla” en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, UNAM, México, pp. 427 – 438.

2005 *El ciclo agrícola en una comunidad popoloca del sur de Puebla: San Marcos Tlacoyalco*. Tesis de Doctorado, DEP, ENAH.

2009 “El cerro-troje: cosmovisión, ritualidad, saberes y usos en una comunidad *ngiwá* del sur de Puebla” en *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola, estudios interdisciplinarios y regionales*, (Johanna Broda y Alejandra Gámez, coords.) Benemérita Universidad de Puebla, Puebla, pp. 79- 96.

Gamio, Manuel

1979 *La población del Valle de Teotihuacan*. Vol. V. Instituto Nacional Indigenista, México. Citado en Rodríguez Lazcano, 1988.

García de León, Antonio

1969 “El Universo Sobrenatural”, *ECN*, Vol. VIII, pp. 279 – 311.

Garibay, Ángel Ma.

1965 *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, ed. Porrúa, México. Citado en Andrés Fábregas, 1969.

Garrido Aranda, Antonio

2005 *El mundo festivo en España y América*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba, España, 425 pp.

Giménez, Gilberto

1978 *Cultura popular y Religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.

2001 “Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas” en *Alteridades*, núm. 22, México, pp. 5-14.

2005 “Paisaje, cultura y apego socioterritorial en la región central de México” en *Teoría y análisis de la cultura*, Colección Intersecciones, Vol. 1, México, pp. 429 – 450.

Glockner, Julio

1993 “La Cruz en el Ombligo” en *Crítica, Revista Cultural de la UAP*, núm. 50, Nueva Época, marzo, pp. 61 – 65.

1995 *Los volcanes sagrados. Mitos y rituales en el Popocatepetl e Iztaccíhuatl*, Grijalbo, México.

1997 “Los sueños del tiempereo”, en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), El Colegio Mexiquense, UNAM, México, pp. 503 – 522.

1999 “La incidental aparición de Tláloc en un patio”, en *Tierra Adentro*, Ciencia y cultura del Volcán, CONACULTA, núm. 98, México, pp. 34 – 37.

2000 *Así en la tierra como en el cielo*, Grijalbo, México.

2000b “Mirando el paraíso”, *Cuadernos de trabajo*, No. 39, Centro de Ciencias del Lenguaje, BUAP, Puebla, Pue.

2001 “Conocedores del tiempo: los graniceros del Popocatepetl”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez – Jorge (coord.), FCE, CONACULTA, México, pp. 299 – 334.

2009 “Mitos y sueños de los volcanes” en *Antropología Mexicana*, vol. XVI, núm. 95, México, pp. 64-69.

Glockner, Julio (comp.)

1995 *Mirando el paraíso*, BUAP, Secretaría de Cultura, Puebla, Pue.

Glockner, Julio y Enrique Soto (comp.)

2006 *La realidad alterada. Drogas, enteógenos y cultura*. Debate, Arena Abierta, México.

Gómez Arzapalo, Ramiro

2004 *Mayordomos, Santos y Rituales en Xalatlaco, Estado de México. Reproducción cultural en el contexto de la Religiosidad Popular*. Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.

2007 *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma. Mudos predicadores de otra historia*. Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.

2009 “Utilidad teórica de un término problemático: la religiosidad popular” en *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de México*, Johanna Broda (coord.), INAH, CONACULTA, México, pp. 21-35

Gómez Martínez, Arturo

2004 “Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz” en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, UNAM, México, pp. 255 – 270.

s.f. “Las ofrendas aritméticas entre los nahuas de la Huasteca veracruzana” en *Ofrendas y Ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica*, Johanna Broda (Coord.), (en preparación).

González Jácome, Alba

1997 “Agricultura y especialistas en ideología agrícola: Tlaxcala, México”, en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), El Colegio Mexiquense, UNAM, México, pp. 467 – 501.

González, Livia

2006 “*Milakuaj*, la ofrenda a los aires en Cuentepec, Morelos” en *Regiones, Suplemento de Antropología*, No. 28, martes 13 de marzo de 2007, pp. 7 – 8.

González Santiago, Virginia

2008 *Agroecología. Saberes campesinos y agricultura como forma de vida*. Universidad Autónoma Chapingo, México.

González, Soledad

1997 “Pensamiento y ritual de los ahuízotes de Xalatlaco, en el Valle de Toluca”, en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), El Colegio Mexiquense, UNAM, México, pp. 313-358.

Good, Catharine

2001 “El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez – Jorge (coord.), FCE., CONACULTA, México, pp. 239 – 297

2004a “Trabajando juntos. Los vivos, los muertos, la tierra y el maíz” en Johanna Broda y Catharine Good (coord.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, UNAM, México, pp. 153-176.

2004b “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*, INAH, UNAM, México, pp. 307-320.

2007 “Economía y cultura: enfoques teóricos y etnográficos”, en *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*, Andrés Medina y Ángela Ochoa, (coord.), Colección Científica, no. 514, INAH, México, pp. 81-98

Grim, P.

2002 “Cuando cae un rayo”, en *Discover en español*, México.

Grigsby, Thomas

1986 “In the Stone Warehouse: The Survival of Cave Cult in Central Mexico”, en *Journal of Latin American Lore*, UCLA, Vol. 12: 161 -179. California.

Gruzinski, Serge

1989 *Man-Gods in the Mexican Highland. Indian Power and Colonial Society, 1520 – 1800*, Stanford University Press. Citado en Stanislaw Iwaniszewski, 2003.

1991 *La colonización de lo imaginario. Sociedad indígena y occidentalización en el México español, s. XVI – XVIII*, FCE, México.

1995 *La guerra de las imágenes (1492 – 2019)*, FCE. México.

Gutiérrez de Liébana, Juan

1580. “La villa de Tepuztlán y sus estancias, en la pintura (1580)”, en René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI*, tomo 1, núm. 6, IIA – UNAM, México, pp. 183-196.

Hémond, Aline y Marina Goloubinoff

2008 “El ‘Via Crucis del agua’. Clima, calendario agrícola y religioso entre los nahuas de Guerrero” en Anamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.) *Aires y lluvias: Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México, pp. 133-169.

Hernández Ferrer, Marcela

2004 “*Idhidh kwitol: niño maíz*. Los niños en los rituales agrícolas de los teenek de la husteca potosina” en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, INAH, UNAM, México, pp. 215 – 234.

Hernández González, Ma. Isabel

1997 “Los ahuyentadores de granizo de San Gaspar Tlahuililpan, Estado de México” en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), UNAM, México, pp. 447 – 464.

Hernández, Pedro

1997 “Cuando el trueno quemó la iglesia de dos comunidades chinantecas” en *Tlalocan*, Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México, Vol. XII, UNAM, México, pp. 315 – 324.

Hernández Xolocotzi, Efraim

1983 “Consideraciones etnobotánicas de los mercados en México” en *Revista de Geografía agrícola*, núm. 4, Chapingo, México, pp. 13-28. Citado en Virginia González, 2008.

Huicochea, Liliana

1997 “Yeyecatl-Yeyecame: petición de lluvia en San Andrés de la Cal”, en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), UNAM, México, pp. 233 – 254.

Ichon, Alain

1990 *La región de los totonacas de la sierra*, INI, CNCA, México.

Imbelloni, José

1979 *Religiosidad indígena americana, Estudios antropológicos y Religiosos*, Castañeda, Buenos Aires.

Ingham, John

1986 *Mary, Michael and Lucifer, Folk Catholicism in Central Mexico*, University of Texas Press, Austin.

Iniesta, Jesús y Callejo, J. Antonio

2001 “Los dueños de las tormentas” en *Testigos del Prodigio*, Ed. Oyeron, Madrid, España, pp. 61-74.

Iturriaga, José N.

1997 *El Popocatepetl ayer y hoy. “Don Gregorio” en las crónicas de extranjeros desde el siglo XVI hasta la actualidad*. Editorial Diana, México.

Iwaniszewski, Stanislaw

2001 “Y las montañas tienen género. Apuntes para el análisis de los sitios rituales en la Iztaccíhuatl y el Popocatepetl” en *La Montaña en el Paisaje Ritual*, (J. Broda, S. Iwaniszewski y A. Montero, coords.) UNAM, CONACULTA, INAH, México, pp. 113-148.

2003 “Reflexiones en torno de los graniceros, planetnicy y renuberos” en *Estudios de Cultura Náhuatl, Vol. 34, IIH, UNAM*, pp. 391-422.

2007 “La arqueología de alta montaña frente al paisaje montañoso en México central: problemas, interpretaciones, perspectivas epistemológicas” en *Páginas en la nieve: Estudios sobre la montaña en México*, Margarita Loera, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera (coords.), INAH, CONACULTA, México, pp. 9 – 28.

Juárez Becerril, Alicia María

2002 *La vida frente al volcán. Estudio sociológico de Santiago Xalitziintla, Puebla*, Tesis de Licenciatura en Sociología, FCPYS, UNAM, México.

2005 *Peticiones de lluvia y culto a los aires en San Andrés de la Cal, Morelos*. Tesis de Maestría en Antropología, FFYL – IIA, UNAM México.

2009a “Monitoreando la vida: Percepciones en torno a la religiosidad popular en el volcán Popocatepetl frente a la visión tecnocrática”, en *Religiosidad Popular y Cosmovisiones indígenas en la Historia de México*, Johanna Broda, (coord.), INAH, CONACULTA, México, pp. 129-145.

2009b “Reflexiones en torno a la Sociología del desastre, unidad de análisis en un caso concreto de México”, *Acta Sociológica*, núm. 50: Fragmentos sociológicos, Centro de Estudios Sociológicos, FCPyS, UNAM, México, pp. 13-36.

2009c “Una esclava para el Popocatepetl: Etnografía de dos rituales con motivo del cumpleaños a Don Gregorio”, en *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales* (Johanna Broda y Alejandra Gámez, coords.), Benemérita Universidad de Puebla, Puebla, pp. 331-348.

2010 *Los aires y la lluvia. Ofrendas en San Andrés de la Cal, Morelos*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.

Katz, Esther

1997 “Ritos, representaciones y meteorología en la ‘Tierra de la Lluvia’ (Mixteca, México)”, en *Antropología del Clima en el Mundo Hispanoamericano*, Marina Goloubinoff, Esther Katz y Annamaria Lammel (eds.), Tomo II, Biblioteca ABYA-YALA, Ecuador, pp. 99 – 132.

2008 “Vapor, aves y serpientes. Meteorología en la ‘Tierra de la Lluvia’ (Mixteca alta, Oaxaca)” en Annamaria Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.) *Aires y lluvias: Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México, pp. 283-322.

Katz, Esther y Annamaria Lammel

2008 “Introducción: Elementos para una antropología del clima” en Annamaria Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.) *Aires y lluvias: Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México, pp. 27-50.

Kindl, Olivia

2003 *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*. Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara, México.

King, Pablo

2004 *En nombre del Popocatepetl. Religiosidad Popular y Paisaje Ritual de la Sierra Nevada*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH, México.

s.f. “En el umbral del universo” en *Ofrendas y Ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica*, Johanna Broda (Coord.), (en preparación).

Lammel, Annamaria

2008 “Los colores del viento y la voz del arco iris: representación del clima entre los totonacas” en Annamaria Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.) *Aires y lluvias: Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México, pp. 197-221.

Lammel, Annamaria, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.)

2008 *Aires y lluvias: Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México.

Lewis, Oscar

1968 *Tepeztlán. Un pueblo de México*, Joaquín Mortiz, México.

Loera, Margarita

2007 “El culto al agua y a la montaña entre los caciques indios y los criollos (el siglo XVII en la región del Iztaccíhuatl y el Popocatepetl)”, en *Páginas en la nieve: Estudios sobre la montaña en México*, Margarita Loera, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera (coords.), INAH, CONACULTA, México, pp. 131 – 148.

Loera Margarita, Stanislaw Iwaniszewski y Ricardo Cabrera (coords.)

2007 *Páginas en la nieve: Estudios sobre la montaña en México*, INAH, CONACULTA, México.

López Austin, Alfredo

1966 “Los temacpalitotique. Brujos, profanadores, ladrones y violadores” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. VI, IIH – UNAM, México, pp.

1967 “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. VII, IIH – UNAM, México, pp. 99-117.

1990 *Los mitos del tlacuache*, Alianza Editorial Mexicana, México. Citado por Johanna Broda, 2007b.

1998 “La parte femenina del cosmos”, en *Arqueología Mexicana*, vol. V, núm. 29, México, pp. 6-13.

Lorente Fernández, David

2006 *La razzia cósmica: una concepción nahua sobre el clima (El complejo ahuaquestesíftero en la Sierra de Texcoco, México)*, Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México.

s.f. *Hombres del rayo y culto a los cerros en México y Perú: una perspectiva etnográfica, histórica y comparativa*. Proyecto de Doctorado en Antropología, FFYL- IIA, UNAM México.

Lorenzo, José Luís

1957 *Las zonas arqueológicas de los volcanes Iztaccíhuatl y Popocatepetl*, INAH, Dirección de Prehistoria, México, 1957, 72 pp.

Luna Pilar, Arturo Montero y Roberto Junco (coords.)

2009 *Las aguas celestiales*, INAH, México.

Lupo, Alessandro

1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas a través de las súplicas rituales*, CONACULTA, INI, México.

2001 “La cosmovisión de los nahuas en la Sierra de Puebla”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coord.), FCE, CONACULTA, México, pp. 335 – 389.

Maldonado, Druzo

1998 *Dioses y Santuarios: Religiosidad indígena en Morelos. (Época prehispánica, Colonial y Etnografía actual)*, Tesis de Doctorado en Antropología, ENAH, México.

2001 “Cerros y volcanes que se invocan en el culto a los Aires en Coatetelco, Morelos”, en *La Montaña en el paisaje ritual*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coord.), UNAM, CONACULTA – INAH, México, pp. 395 – 417.

2004 “El culto a los muertos en Coatetelco, Morelos, (Una perspectiva histórica y etnográfica)”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good (coord.), INAH, UNAM, México, pp. 177 – 196.

- 2005 *Religiosidad indígena. Historia y etnografía de Coatetelco Morelos*. INAH, Colección científica, México.
- s.f. “Las piedras del aire en Coatepec, Morelos” en *Ofrendas y Ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica*, Johanna Broda (Coord.), (en preparación).

Medina, Andrés

- 2001 “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la Etnografía”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coord.), FCE, CONACULTA, México, pp. 67 – 164.

Millones, Luís

- 1997 *El rostro de la fe. Doce ensayos sobre religiosidad andina*, Universidad Pablo de Olavide y Fundación El Monte, Sevilla.
- 2005 “Los sueños y milagros de San Sebastián” en *El mundo festivo en España y América*, Antonio Garrido (coord.), Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba, España, pp. 309 – 336.

Molina, Fray Alonso de

- 2004 *Vocabulario en lengua castellana/mexicana y mexicana/castellana*, Biblioteca Porrúa de Historia, 5ta. edición, México.

Montemayor, Carlos

- 1999 *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*, FCE, México.

Montero, Arturo

- 2001 “Arqueología de los volcanes” en Manuel Zavala y Alonso (ed.), *Los volcanes: símbolo de México*, Ciudad de México Librería y Editora, México, pp. 81-96.
- 2004 *Atlas Arqueológico de la Alta Montaña Mexicana*, SEMARNAT, México.
- 2010 “El volcán, la pirámide y los astros” en Francisco Castro (coord.): *Naturaleza y sociedad en la Matlalcueye: visiones multidisciplinarias de una montaña sagrada*, El Colegio de Tlaxcala-Mesoamerican Research Foundation-BUAP.

Montoya, José de Jesús

- 1981 *Significado de los aires en la cultura indígena*, Cuadernos del Museo Nacional de Antropología, INAH, México.

Montúfar, Aurora

- 2007 *Los copales mexicanos y la resina sagrada del tempo Mayor de Tenochtitlán*, Colección Científica, no. 509, INAH, México, pp. 116.
- 2009 “Copal: resina sagrada, prehispánica y actual” en *Religiosidad Popular y Cosmovisiones indígenas en la Historia de México*, Johanna Broda, (coord.), INAH-CONACULTA, México. pp. 373-388.
- 2009b “Rituales de apertura y cierre de temporal en Temalacatzingo, Guerrero” en *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales* (Johanna Broda y Alejandra Gámez, coord.), Benemérita Universidad de Puebla, Puebla, pp. 373-388.

s.f. *Los copales mexicanos: simbolismo, ritualidad y aprovechamiento prehispánicos y contemporáneos*, Tesis de Doctorado en Ciencias, UNAM, México (en proceso).

Morante, Rubén

2001 “El Pico de Orizaba en la cosmovisión del México prehispánico” en *La Montaña en el paisaje ritual*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), UNAM, CONACULTA – INAH, México, pp. 49 – 64.

Morayta, Miguel

1997 “La tradición de los aires en una comunidad del Norte de estado de Morelos: Ocoatepec”, en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), UNAM, México, pp. 217 – 232.

Neff, Françoise

2008 “Los caminos del aire. Las idas y venidas de los meteoros en la Montaña de Guerrero” en *Aires y lluvias. Antropología del clima en México* (Annamária Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz, eds.), Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México, pp. 323-344.

Neurath, Johannes

2001 “Lluvia del desierto: el culto de los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los hiucholes tiapuritari”, en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez Jorge (coords.), FCE., CONACULTA, México, pp. 485-526.

2004 “Fiestas agrícolas y fiestas católicas solares en el Gran Nayar”, en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, Johanna Broda y Catharine Good (coord.), INAH, UNAM, México, pp. 105-126.

s.f. “Perspectivas teóricas de K. Th. Preuss y de C. Lumholtz: Ofrendas de los coras y huicholes” en *Ofrendas y Ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica*, Johanna Broda (Coord.), (en preparación).

Noriega, Rebeca

1994 *Tlamatine, Mitología y Ritual en torno a la figura del trueno, en la Falda Este del Cofre de Perote*, Tesis de Maestría, CIESAS – Golfo, Xalapa, Ver.

1997 “Tlamatines: los controladores de tiempo de la falda del Cofre de Perote, estado de Veracruz” en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coords.), UNAM, México, pp. 525 – 563.

2008 *Tlamatine. Mito-lógica del trueno*, Editora de Gobierno del Estado de Veracruz, México.

Nutini, Hugo

1998 “La formación del Teztlazc o tiempere en el medio Poblano Tlaxcalteca”, en *La Cultura Plural. Reflexiones sobre diálogo y silencios en Mesoamérica (Homenaje a Italo Signorini)*, Alessandro Lupo y Alfredo López Austin (eds.), UNAM-Università di Roma “La Sapienza”, México, pp. 159 – 170.

- Nutini, Hugo y Barry L. Isaac
1974 *Los pueblos de habla náhuatl de la región de Tlaxcala y Puebla*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- Nutini, Hugo y Forbes de Nutini, Jean
1987 “Nahualismo, control de los elementos y hechicería en Tlaxcala rural” en *La Heterodoxia recuperada. En torno a Ángel Palerm*, (Susana Glantz, comp.), FCE., México, pp. 321 – 346.
- Ochoa Ma. Eugenia y Samuel Malpica
2008 “La montaña Matlalcueitl (La Malinche)” en *Mapa de Cuauhtinchan II, entre la ciencia y lo sagrado*, Tim Tucker y Arturo Montero, (coords.). Mesoamerican Research Foundation, México, pp. 243-263.
- Olivera, Mercedes
1967 “Los ‘dueños’ del agua en Tlaxcalancingo” en *Cholula. Reporte preliminar*, Editorial Nueva Antropología, México, pp. 98-92. Citado en Francisco Rivas, s.f.
- Padrón, María Elena
2009 “Petición de lluvia en el Mazatépétl, San Bernabé Ocotepéc”, en *Cosmovisión mesoamericana y ritualidad agrícola. Estudios interdisciplinarios y regionales* (Johanna Broda y Alejandra Gámez, coord.), Benemérita Universidad de Puebla, Puebla, pp. 313-330.
s.f. *San Bernabé Ocotepéc. Corazón del cerro, Corazón del Pueblo. Religiosidad, resistencia y reproducción social de un pueblo en la Ciudad de México*. Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.
- Paulo Maya, Alfredo
1989 *Los Claclasquis: relaciones de poder entre los graniceros de Morelos*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, UAM - I, México.
1997 “Claclasquis o aguadores de la región del Volcán de Morelos”, en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), UNAM, México, pp. 255 – 288.
2003 “Reflexiones sobre una peregrinación de los pedidores del temporal de Metepec, Xochicalco y Tetela del Volcán al divino rostro del Popocatépetl (el centro de la Tierra)” en *Diario de Campo*, No. 53, INAH, abril, pp. 27 – 30.
2003b “La fuerza divina a través de dos sistemas veneracionales: misioneros del temporal y kiakalskes” en *Chichahualistle, la “fuerza” en el paisaje sagrado de Morelos*, Alicia Barabas (coord.), INAH, México.
- Quezada, Noemí
2004 “Introducción”, en *Religiosidad Popular México-Cuba*, Noemí Quezada (ed.), UNAM, México, pp. 9-22.
- Redfield, Robert
1930 *Tepoztlan. A Mexican Village*, The University of Chicago Press, Chicago Illinois.

Rivas, Francisco

- 2010 “Percepción y representación de la Matlalcueye en el imaginario contemporáneo” en Francisco Castro (coord.): *Naturaleza y sociedad en la Matlalcueye: visiones multidisciplinares de una montaña sagrada*, El Colegio de Tlaxcala, Mesoamerican Research Foundation, BUAP.

Rivera, María

- 2002 “Un buen aguacero sale en 1,500 pesos” en *La Jornada*, México, sábado 28 de mayo, pp. 8 y 44.

Robichaux, David

- 1997 “Clima y continuidad de las creencias prehispánicas en la región de la Malinche (México)”, en *Antropología del Clima en el Mundo Hispanoamericano*, Marina Goloubinoff, Esther Katz y Annamaria Lammel (eds.), Tomo II, Biblioteca ABYA - YALA, Ecuador, pp. 7 – 30.
- 2007 “Diversidad y unidad en Mesoamérica: otra perspectiva del debate” en *Diario de Campo*, no. 93, jul-ago, INAH, CONACULTA, México, pp. 84-90.
- 2008 “Lluvia, granizo y rayos: especialistas meteorológicos y la cosmovisión mesoamericana en la región de la Malinche, Tlaxcala” en Annamaria Lammel, Marina Goloubinoff y Esther Katz (eds.) *Aires y lluvias: Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México, pp. 395-432.

Robles, Alejandro

- 1997 “Noticias históricas y actuales sobre lugares de culto en la zona del Ajusco y en el Pedregal de San Ángel” en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), UNAM, México, pp. 157-175.
- 2001 “El Nevado de Toluca: ‘ombligo de mar y de todo el mundo’” en *La Montaña en el paisaje ritual*, Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), UNAM, CONACULTA- INAH, México, pp. 149 – 160.
- s.f.a “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*, Colegio de Antropología Social, Benemérita Universidad de Puebla, Puebla (en prensa).
- s.f.b *Paisajes de lava y cosmovisión indígena: estudios históricos y etnográficos sobre el paisaje cultural del Altiplano Central*. Tesis de Doctorado en Antropología, ENAH, México (en proceso).

Rodríguez Lazcano, Catalina

- 1988 “En busca de buenas cosechas”, en *La tecnología en las sociedades tradicionales*, (Catalina Rodríguez Lazcano, Coord.), García Valdés Editores, México, pp. 113-127.

Rodríguez Rivera, Virginia

- 1967 *Santa Bárbara. Estudio histórico y geográfico de la oración de la Santa*, Libros de México, S.A. México.

Rodríguez Vázquez, Elías

2006 *Altars de petición de lluvia al sur del Popocatepetl. El caso de Tetela del Volcán, Hueyapan y Alpanocan*, Tesis de Maestría en Arqueología, ENAH, México.

Romero, Laura

s.f. *Los especialistas rituales y las enfermedades del alma entre los nahuas de la Sierra Negra de Puebla*, Proyecto de Doctorado, presentado en el Coloquio de Doctorado 2007, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Roque, Georges (coord.)

2004 *El color en el arte mexicano*, IIE, UNAM, México.

Ruiz, César

2001 *San Andrés de la Cal. Culto a los Señores del Tiempo en Rituales agrarios*, CIDHEM, UAEM, Morelos.

Sahagún, Bernardino de

2002 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, tomo III, Glosario, estudio introductorio, paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintanilla, Cien de México, CONACULTA.

Salazar, Ana María

2000 *Tiemperas: religiosidad, sabiduría y poder femenino en las modernas sociedades tradicionales del Centro de México*. 50 Coloquio Internacional, Simposio Rezando por la lluvia, Estilo y Significado del Arte y la Arquitectura en América Prehistórica frente a los Riesgos del Medio Ambiente. Varsovia, Julio.

2004 "Yeyecatl-Yeyecame: El espectro simbólico-religioso mesoamericano de las peticiones de lluvia en paisaje ritual tepozteco", en Noemí Quezada (ed.): *Religiosidad Popular México – Cuba*, UNAM, México, pp. 99-110.

Salazar Torres, Citlali

2009 "Sobre la portada", *Secuencia. Revista de historia y ciencias sociales*, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luís Mora, enero-abril, núm.73, México. pp. 5-8

Sampayo, José Antonio

2007 *El sueño y el relámpago. Cultura y relación humano – entorno biofísico en la región de los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social, ENAH, México.

s.f. *El culto a la montaña en la tradición religiosa náhuatl: análisis comparativo entre la sierra norte de Puebla y la sierra nevada Iztaccíhuatl-Popocatepetl*, Proyecto de Maestría, Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.

Sánchez, Víctor Hugo

2006 *De rebeldes fe. Identidad y formación de la conciencia zapatista*, Instituto de Cultura de Morelos, México.

Schumann, Otto

1997 “Los graniceros de Tilapa, Estado de México”, en *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígena de Mesoamérica*, Johanna Broda y Beatriz Albores (coord.), UNAM, México, pp. 303 – 312.

Se-Gun, Kim Lim

1999 *El cambio, sus características y el ecosistema en un pueblo campesino mexicano*, Tesis de Doctorado en Antropología, FFYL, UNAM, México.

Sierra, Dora

2007 *El demonio anda suelto. El poder de la Cruz de Pericón*, INAH, México.

Suárez, Sergio

2008 “Matlalcueye, La montaña sagrada y sus santuarios” en *Mapa de Cuauhtinchan II, entre la ciencia y lo sagrado*, Tim Tucker y Arturo Montero, (coords.). Mesoamerican Research Foundation, México, pp. 203-241.

Suzan, Adelina

2004 *Los seres sobrenaturales en el paisaje ritual de Jalcomulco, Veracruz*, Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.

2008 *Paisaje y ritualidad en Xicochimalco, Ver. Un municipio en el bosque de niebla*, Tesis de Doctorado en Historia y Etnohistoria, ENAH, México.

Tucker, Tim y Arturo Montero, (coords.)

2008 *Mapa de Cuauhtinchan II, entre la ciencia y lo sagrado*, Mesoamerican Research Foundation, México.

Valdez, Verónica

2010 *Habitando a las faldas de un volcán activo: Representaciones sociales en torno al Popocatepetl, Ecatzingo, Estado de México*. Tesis de Licenciatura en Sociología, FCPYS, UNAM, México.

Vega, Moisés

2009 *100 historias de linaje de graniceros del Popocatepetl e Iztaccíhuatl*, Ipan tepeme ihuan oztome, Gobierno Municipal de Amecameca, México.

Vera, Gabriela

2005 “Ancianos, tiempers y otras figuras de autoridad en dos comunidades del volcán Popocatepetl” en *La disputa por el riesgo en el Volcán Popocatepetl*, Jesús M. Macías (coord.), Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México, pp. 99-163.

Vidal, Rosalía

1980 *Algunas relaciones clima-cultivos en el Estado de Morelos*. Instituto de Geografía, UNAM, México.

Villela, Samuel

2008 “Vientos, nubes, lluvias, arco iris: simbolización de los elementos naturales en el ritual agrícola de La Montaña de Guerrero” en Anamária Lammel, Marina

Goloubinoff y Esther Katz (eds.) *Aires y lluvias: Antropología del clima en México*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS, México, pp. 121-132.

Wasson, Gordon

1995 “Santa María Tonantzintla y Piltzintli” en *Mirando el paraíso* (Julio Glockner, comp.), BUAP, Secretaría de Cultura, Puebla, Pue., pp.103-124.

Weber, Max

1976 *Sobre la teoría de las Ciencias Sociales*, Ed. Futura, Argentina.

Williams, Roberto

1951 *Landero y Cos. Pueblo totonaco en proceso de transculturación*, Xapala, Ver.

Wolf, Eric

1987 *Europa y la gente sin historia*. FCE, México.

2001 *Figurar el poder. Ideologías de dominación y crisis*, CIESAS, México.

Yarza, Esperanza

1992 *Los volcanes de México*, UNAM, México.

Zavala, Alonso

1992 *Los volcanes, Símbolo de México*, Ciudad de México Librería y Editora, México.

Zimbrón, Rafael

2008 *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, ENAH, México.

Zúñiga, Ángel

2002 *Las tierras y montañas de Tepoztlán*, Morelos, México.

Otros documentos

2005 *Conteo rápido 2005 (Censo General de Población y Vivienda)*. Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México.

1997 *Mapa de Peligros del Volcán Popocatepetl*. Instituto de Geofísica, UNAM, México.